

MUHAMMMED MUSTAFA EL-AZAMÎ



HAYATI - FİKİRLERİ - KATKILARI



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Muhammed Mustafa el-Azamî
Hayatı - Fikirleri - Katkıları

Editörler: Prof. Dr. Bilal AYBAKAN

Arş. Gör. Abdüssamet SARIKAYA

Yayın Yönetmeni: Savaş TALİ

Miraç GÜNDÜZ

Kapak&Mizanpaj: Duran AYDOS

ISBN: 978-605-80752-5-2

1. Baskı: İstanbul 2019

Baskı&Cilt: Step Ajans Matbaa Ltd. Şti.

Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar/İstanbul

Tel: 0212 446 88 46 - Sertifika No:12266

İbn Haldun
Üniversitesi Yayınları:

Ulubatlı Hasan Cd. No: 2 33494

Başakşehir/İstanbul

Tel: 0212 692 0212

İbn Haldun Üniversitesi Yayınları
bir İbn Haldun Üniversitesi
departmanıdır.

İÇİNDEKİLER

Takdim	11
Selamlama	15
19.....	الكلمة العلمية الافتتاحية

1. Bölüm: Hayatı ve İlmî Kişiliği

At Home and on the Road with Father	29
Hint Altkıtası Âlimlerinin Hadis İlmine Katkıları: Mustafa el-Azami Örneği	50
Hint Diyarında Hadis	50
el-Azami'nin Hadis İlmine Hizmetleri.....	53
İlmî ve Akademik Çalışmaları.....	54
Tahkik ve Neşir Çalışmaları	56
Bilgisayar'ın Hadis İlminin Hizmetinde kullanılması.....	56
Tedrîsât ve Eğitim Hizmetleri.....	57
Mezhebî ve Fikrî Temâyülü.....	57
Sonuç.....	58
Kaynakça	59
Sheikh al-Azami's Pioneering Work on Qur'an and Hadith—Bringing Them into the Digital Era	60
The Beginning	60
The Early Days.....	61
The First Mini-computer HP1000.....	64
King Faisal Award.....	65
The Second Mini-computer HP3000.....	67
A New Challenge	69
Hadith Library in CD-ROM.....	71
Hadith Translation Project	73
Serving Qur'an	75
Conclusion	77

78.....	الدكتور محمد مصطفى الأعظمي خصائص شخصيته وجهوده في الدراسات الحديثة وتصحيح بعض ما نسب إليه من الأوهام.....
78.....	المبحث الأول: أهم جوانب حياته الذاتية والعلمية ونبذة من أقوال العلماء المعاصرين فيه.....
86.....	المبحث الثاني: أهم العوامل المؤثرة في تكوين شخصيته العلمية وبعض أبرز خصائصها.....
90.....	المبحث الثالث: جهوده العلمية في مجال الحديث النبوي من التأليف والتحقيق وبعض ما تفرّدت به من الخصائص.....

2. Bölüm: Hadis İlmine Katkıları

109.....	جُهِودُ الْمُحَدِّثِينَ فِي تَدْوِينِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ مُصْطَفَى الْأَعْظَمِيُّ أُمُودُجَا.....
112.....	البَابُ الْأَوَّلُ السَّنَةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَصْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.....
114.....	الفصل الأول عوامل ذاتية متعلقة بالنبي ﷺ.....
117.....	الفصل الثاني عوامل حفزت هم الصحابة الكرام على الإقبال الشديد إلى السنة الشريفة ومدارسها وتليخها.....
125.....	البَابُ الثَّانِي السَّنَةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ.....
127.....	الفصل الأول تأسيس مراكز للسنة النبوية في الأمصار.....
136.....	الفصل الثاني معالم خدمة الصحابة الكرام للسنة النبوية.....
137.....	البَابُ الثَّالثُ كِتَابَةُ الصَّحَابَةِ لِلسَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ وَتَدْوِينُهَا.....
161.....	الفصل الأول أحاديث النبي عن كتابة السنة.....
166.....	الفصل الثاني أحاديث تدل على إباحة الكتابة.....
168.....	الفصل الثالث نماذج من صحف بعض الصحابة.....
175.....	البَابُ الرَّابِعُ السَّنَةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ التَّابِعِينَ.....
194.....	البَابُ الْخَامِسُ السَّنَةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ صِغَارِ التَّابِعِينَ وَاتِّبَاعِهِمْ.....
219.....	الخاتمة.....
220.....	المصادر و المراجع.....

İsnâdın Yapısını Kavramak: Mustafa el-A zami'nin Menhecû'n-Nakd Örneği	225

Cerh-Ta'dil Metotlarının Hadis Rivâyetinin Gelişimiyle İlgisi.....	228

Muâraza Sisteminin Adâleti Tespite Etkisi.....	232

Mustafa el-Azami'nin Hadis İlmine Katkıları Bağlamında;

“Studies in Hadith Methodology And Literature” Kitabının Tanıtımı ve Tahlili.....	225

Kitabın Tanıtımı ve Değerlendirilmesi.....	239

Giriş Bölümü.....	239

Birinci Kısım.....	240

Birinci Bölüm: Hadisin Manası, Kavramlar ve Otoritesi.....	240

Hız. Peygamber'in (sas) Dindeki Yeri.....	241

İkinci Bölüm: Hız. Peygamber ve Hadis Eğitimi, Öğretimi ve Yaygınlaştırılması.....	242

Üçüncü Bölüm: Hadis Tahammül (Taşıma) Yöntemleri.....	243

Dördüncü Bölüm: Hadislerin Yazılması.....	243

Beşinci Bölüm: İsnad Sistemi.....	246

Altıncı Bölüm: Hadis (Metin) Tenkidi: Tarih ve Metodoloji.....	247

Yedinci Bölüm: Ulemânın Râvi Tsnifi ve Bunun Hadislerin Tsnifine Etkisi.....	248

Sekizinci Bölüm: Hadis Uydurma: Sebepleri ve Vastaları.....	248

Hadis Edebiyatı.....	249
Sonuç.....	251
Mustafa el-Azami'nin Hadis Çalışmalarını Farklı Kılan Neydi?.....	253
Küçük Detaylardan Büyük Meselelere: Verimli Kaynak Kullanımı.....	253
Doğru Kaynağa Gitmek.....	255
Muâraza	255
İlk Dönem Hadis Rivâyeti ve Öğrenimi.....	256
Musanniflerin İktibas Metotları	257
Temenniler.....	258

3. Bölüm: Tahkik Çalışmaları

261.....	الأستاذ محمد مصطفى الأعظمي محققاً.....
261.....	مقدمة في توظيف التحقيق في المسيرة العلمية للأستاذ الأعظمي.....
264.....	أولاً: تحقيق «نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة» للأستاذ الأعظمي.....
272.....	ثانياً: تحقيق سنن ابن ماجه للأستاذ الأعظمي.....
279.....	خاتمة.....
287.....	المصادر والمراجع.....
288.....	تحقيقُ الدكتور مصطفى الأعظمي لكتاب صحيح ابن خزيمة، دراسة نقدية.....
288.....	الكلمة الأولى: حول التحقيق ومعناه اللغوي والاصطلاحي، وبيان قسمي التحقيق.....
289.....	الكلمة الثانية: حول الإمام ابن خزيمة، ونبذة مختصرة عن صحيحه.....
295.....	الدكتور محمد مصطفى الأعظمي محققاً، دراسة نقدية في تحقيقه «موطأ الإمام مالك».....
295.....	المبحث الأول: النسخ الخطية التي اعتمد عليها في تحقيقه، مقارنةً بغيره من تحقیقات الکتاب.....
304.....	المبحث الثاني: تقويم منهج التحقيق الذي سلكه في عمله.....
311.....	المبحث الثالث: دراسته للنص المحقق (مقدمة التحقيق).....
321.....	المصادر والمراجع.....

4. Bölüm: Kutsal Kitapların Metinleşme Süreci

Oryantalistlerin Mushaf Tarihine Yaklaşımlarında Dikkat Çeken Kırılma.....	327
Oryantalizmin Son Yüz Yılı.....	331
el-Azami'nin Eserinde Yahudi Kutsal Kitabının Tedvini ve Tevratın Tahrifi	339
Yahudi Kutsal Kitabı (Tanah) Hakkında Temel Bilgiler.....	341
Yahudi Kutsal Kitabının adı, bölümleri ve sayısı	341
Eski Ahid'in dili	342
Eski Ahid'in İbranice Metninin (Masoretik metin) Tarihi.....	343
Samirice Tevrat	344
Şifahi Tora/Mişna ve Talmud.....	344
Yahudiliğin İlk Dönem Tarihi ve Yahudi Şeriatı	345

Hz. Yakup'tan Hz. Süleymana Kadar	345
İsrail Krallığı	346
Yahûda Krallığı.....	348
Babil Sürgünü	350
Mabedin Tekrar Yapılışı.....	350
Eski Ahit ve Tahrifi.....	350
Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat'ın Tarihi.....	351
Bilimsel Araştırmalara Göre Tevratın Kaynakları	353
Sonuç.....	356
el-Azami'nin Kur'an Tarihi Çalışmalarına Katkıları	357
el-Azami'nin Kitabı Yazma Amacı.....	359
Metafizik Olayları Makul Ölçüler İçerisinde İfade Etmesi.....	366
Salt Akademik Değil, Canlı, İkna Edici ve Anlaşılır Bir Üslup Kullanması.....	366
Oryantalist İddiaları Mantık Kuralları Çerçevesinde Reddetmesi	367
Kur'an'daki Çarpıtmaları Kanıtlama Gereksinimi	376
Kur'an'ın Cem'inin Oryantalist Eleştirisi.....	377
İslam'ın Yabancı Tabirlere Dönüştürülmesi.....	377
Oryantalistlerin Kendine Mal etmekle İlgili Suçlamaları.....	378
Kur'an'ın Maksatlı Çarpıtılması.....	378
Puin ve San'a Fragmanları	378
Sonuç.....	384

5. Bölüm: Batıdaki Hadis Algısı ve el-Azami'nin İtirazları

el-Azami'nin Müsteşriklere Yaklaşımı:

Dinler ve Kültürler Arası Yöntem Farkları ve Kullanımları.....	391
Mustafa el-Azami'nin Oryantalistik Kur'an-Hadis Literatüründeki Algısı (ve Etkisi).....	400
Mustafa el-Azami'nin Çalışmalarının Yeri ve Önemi.....	402
Azami'nin Çalışmalarının Oryantalistik Kur'an-Hadis Literatüründeki Algısı (ve Katkısı)	408
Sonuç	410
412.....	
412.....	معالم الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في الرد على مطاعن المستشرقين حول السنة
413.....	مقدمة
414.....	المعلم الأول: عدم استناد المستشرقين إلى دليل، ومعارضة دعواهم للأدلة الملبوسة
415.....	المعلم الثاني: عدم استعانتهم بالنصوص مجتمعة
415.....	المعلم الثالث: مخالفة النصوص لدعائهم
416.....	المعلم الرابع: تصور خاطئ للتاريخ الثقافي
416.....	المعلم الخامس: اعتماد غولتسير على كتاب لمؤلف مجهول وكتب الشيعة لتصوره عن النشاط الثقافي في العصر الأموي

المعلم السادس: توسيع غولتسير جزئية وتعميمها. وعلم. انسجام. التصوحي. مع. استنتاجه. غير. الهوى.....	417
المعلم السابع: دعوى لا يوافقها الواقع.....	417
المعلم الثامن: دعوى تخالفها الحقائق التاريخية.....	418
المعلم التاسع: سوء اختيار المستشرقين مواد لدراسة الأسانيد.....	420
المعلم العاشر: أكبر جزء من أسانيد الأحاديث. اعتباطي. وانتقاء. شاخت. الأحاديث. الضعيفة. وإنشاء. نظريته. في. ضوءها.....	421
المعلم الحادي عشر: استغلاله خطأ مطبعيا.....	422
المعلم الثاني عشر: الظن الخاطئ وتخيّنات. من. نسيج. الخيال.....	424
المعلم الثالث عشر: نظرية النمو العكسي.....	428
المعلم الرابع عشر: استخفاف بفطرة الإنسانية.....	429
المعلم الخامس عشر: عدم انتخاب المستشرقين لدراسة ظاهرة الإسناد المجال المناسب.....	429
المعلم السادس عشر: ردّ الأمثلة على نظرية شاخت بخصوص. ظاهرة. الإسناد.....	430
المعلم السابع عشر: مناقضته نفسه وشهادة. الواقع. لخطئه.....	430
المعلم الثامن عشر: مخالفته للطبائع. البشرية.....	431
المعلم التاسع عشر: مخالفة التاريخ.....	433
العشرون: مناقضة العقل والمنطق.....	434
المعلم الواحد والعشرون: الجواب الإلزامي.....	434
المعلم الثاني والعشرون: الخطأ في الفهم.....	435
المعلم الثالث والعشرون: عدم معرفتهم مفهوم مصطلحات حدثنا وأخبرنا.....	436
المعلم الرابع والعشرون: عدم استيعابهم مفهوم. الحديث. ومفهوم. عبد. الأجداد.....	417
خلاصة البحث.....	417
التوصيات.....	417

المصادر والمراجع

Muhammed Mustafa el-Azami'nin Müşterek Râvi Teorisine Yaklaşımı.....	442
Tarihçe	442
Amaç ve Yöntem.....	443
Muhteva	444
Üslup.....	445
Yansımalar.....	446
Mustafa el-Azami'nin Oryantalistlerin Hadislerle İlgili Temel İddialarına Yöneltiltiği Tenkitlerin Değerlendirmesi ve Batı'daki İzdüşümü	449
Giriş.....	449
Muhammed Mustafa el-Azami'nin On Schacht's Origins of Mubammadan Jurisprudence'ı Hakkında Batı'da Yapılmış Değerlendirmeler:	450
Bir Tenkidin Tenkidi: el-Azami'nin Schacht'a Yönelik Tenkitlerinin Değerlendirmesi.....	454
Sonuç: Oryantalizm Tenkidinin Asıl Muhatapları.....	459

6. Bölüm: Batıdaki Hadis Algısı ve el-Azami'nin İtirazları-2

463.....	الإمام البخاري ومرسلات الموطأ، دراسة تعزيزية لنقد الأعظمي نظرية شاخت في النمو العكسي للأسانيد
465.....	المبحث الأول: المناقشة النظرية.....
470.....	المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية.....
526.....	الخاتمة والنتائج.....
527.....	المصادر والمراجع.....
532.....	الدكتور مصطفى الأعظمي ونقده لجوزيف شاخت.....
535.....	التعصب.....
536.....	التشكيك في الأسانيد.....
537.....	دراسة انتقائية.....
538.....	التعسف.....
542.....	تعميمه.....
544.....	منهج نقد آراء المستشرقين في السنة النبوية، دراسة استقرائية في كتابات الدكتور محمد مصطفى الأعظمي.....
545.....	المقدمة.....
548.....	المطلب الأول: التعريف بالدكتور محمد مصطفى الأعظمي وجهوده العلمية.....
559.....	المطلب الثاني: معالم منهج نقد كتابات المستشرقين في السنة.....
575.....	الخاتمة.....

Muvatta'ın Telifine Yönelik Oryantalist İddialara Muhammed Mustafa

el-Azami'nin Yaklaşımı.....	577
Şarkiyât Literatüründe Muvatta'ın Teşekkül Süreci Bağlamında	
Referans Kaynak Olarak Norman Calder'ın Eseri.....	578
Muhammed Mustafa el-Azami'nin Calder'ın Muvatta' Tarihlendirmesine Yönelik Eleştirileri.....	580
Sonuç.....	585
Kaynakça.....	586
Ekler.....	588

7. Bölüm: Fıkıhın Menşei Sorunu ve Batı Akademiyası

Azami's Contribution To The Field Of *Hadith Studies* in Light Of Modern

Western Scholarship.....	595
The conventional position of Western academia.....	596
Relevance of the research.....	597
The Contribution Of Azami To <i>Hadith Studies</i>	597
The distinguishing features of Azami.....	598

Educational background.....	598
Methodology.....	599
Extensive use of examples.....	600
How Azami's contributions were received by others.....	601
Hadith Studies after Azami: traditional Islamic scholarship.....	602
Hadith Studies after Azami: Western academia.....	603
Evaluation Of Azami's Work.....	605
Azami's critique of Schacht's theories.....	606
Fundamental flaws in methodology.....	607
False assumptions and misunderstandings.....	609
Azami's influence on the 'Schachtian discourse'.....	610
Potential limitations: Chaudri on insufficient reliability.....	612
Potential limitations: A perceived lack of objectivity.....	613
Conclusion.....	614
Bibliography.....	616
Batı'da el-Azami'nin Eleştirilerine Karşı Takınılan Tavrın Tahlili.....	621
Kaynakça.....	638
Schacht ve el-Azami'nin Amel-i Ehl-i Medine'ye Yaklaşımı.....	641
Amel-i Ehl-i Medine'nin Tanımı, Kısımları ve Hüccet Değeri.....	641
Schacht'ın Amel-i Ehl-i Medine'ye Yaklaşımı.....	644
Mustafa el-Azami'nin Schacht'ın Yaklaşımına Eleştirileri.....	648
Kaynakça.....	651
Schacht ve el-Azami'nin Fıkıhın Menşesine Yaklaşımı.....	652

TAKDİM

Prof. Dr. Bilal Aybakan¹

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Sayın rektörüm, muhterem hocam Muhammed Avvame, değerli meslektaşlarım, bu etkinliğimize uzaktan yakından teşrif eden kıymetli misafirler, hanımefendiler, beyefendiler, sevgili öğrenciler, değerli dinleyiciler, hepinizi hürmetle selamlıyorum, saygılar sunuyorum. Uluslararası Muhammed Mustafa el-Azamî Sempozyumu'na hepiniz hoş geldiniz. Sözlerin en güzeli Allah kelâmı ile az önce açılışını yaptığımız bu ilmî faaliyete bizleri muvaffak kılan Yüce Rabbime hamd ediyor, hayırlara vesile olmasını niyaz ediyorum.

Bu sempozyumun oluşum hikâyesine kısaca temas etmek istiyorum. Bundan tam bir yıl önce merhum Muhammed Mustafa el-Azamî'nin vefat haberi bize ulaştı. Bunun üzerine müteakip cuma günü burada üniversitemiz camiiinde gıyabi cenaze namazını kıldık. Sayın rektörümüz Mustafa el-Azamî'nin İslami ilimlere hizmetinden ötürü uluslararası bir sempozyumla anılması fikrini ortaya attı. Bunun üzerine derhal hazırlıklara başladık ve kısa zamanda çerçevesini belirledik. İşin erbabıyla yaptığımız istişareler doğrultusunda Mustafa el-Azamî'nin öne çıkan yönlerini merkeze alarak sempozyumun ana çatısını şekillendirdik. Nihâyetinde, iki gün icra edilecek şekilde açılış oturumu, yedi ana oturum ve kapanış oturumundan oluşan mevcut hali ortaya çıktı.

¹ İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Dekanı.

Sıra konuşmacıların tespitine geldiğinde iki seçenek arasında tercih yapmak durumunda kaldık. Ya tebliğ çağrısına çıkıp mürâcaat edenler arasından seçim yapacaktık ya da ehil olduğuna kanaat getirdiklerimize teklif götürecektik. Sempozyumu vefat yıldönümüne denk getirmek istediğimizden vakit darlığı birinci seçeneği zayıflattı, ikincisinde karar kıldık. Belirteyim ki ister ülkemizde ister İslam coğrafyasında yapılan sempozyumların niteliği ve icra biçimi beni hep rahatsız etmiştir. Benzeri yanlışlara düşmeden sempozyumun amacına ulaşması için titiz davranmak zorundaydık. Hangi konunun uzmanı kim ise onunla doğrudan temas kurup ikna etmeye çalıştık. Ülkemizdeki katılımcıları bizzat ziyaret ettik, aşırı yoğunluklarına rağmen hamdolsun iknaya muvaffak olduk. Yurt dışından davet edeceğimiz misafirlerin seçiminde de Prof. Dr. Serdar Demirel ve diğer tertip heyeti hocalarımız aynı hassasiyeti gösterdiler. Bu vesileyle bütün katılımcılara ve tertip heyetine teşekkür ediyorum.

Sempozyumun planlarken birinci oturumda merhum Muhammed Mustafa el-Azamî'nin hayat hikâyesini yetiştirdiği çevre eşliğinde ele almak istedik. Bu maksatla merhumun aile efradından iki oğlunu, Aqıl Azamî ve Anas Azamî beyleri davet ettik. Hoca efendinin yetiştirdiği ilim çevresini, özellikle Hint yarımadasında nasıl bir ilmî gelenekten geldiğini ortaya koymak üzere Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı Prof. Dr. Mehmet Özşenel'i çağırdık, zira hocamızın temel uzmanlık alanlarından biri budur.

Sempozyumun yedi ana oturumdan oluştuğunu söylemiştim. Oturumlardan biri mutlaka Kur'an-ı Kerim ile ilgili olmalıydı. Zira Muhammed Mustafa el-Azamî Hoca batı akademisiyle tanıştıktan sonra onların çalışmalarında İslam'ın şah damarı mesabesinde olan iki temel kaynağımızı hedef alıp ciddi saldırılarda bulunduklarını farketmiş, gayret-i diniyesiyle buna karşı koymaya çalışmıştır. Asırlardır biriken kin ve nefretin etkisiyle damıtılmış zehirlerini akıttıkları çalışmalarına karşı reddiyeler yazma gayreti içine girmiştir. Bu itibarla el-Azamî Hoca'nın Kur'an-ı Kerim'in mushaflaşma sürecine dair çalışmalarını müstakil bir oturuma konu yaptık. Kur'an-ı Kerim'in Mushaf haline gelişini Kitab-ı Mukaddes ile mukayeseli olarak ele aldığı için biz de fakültemiz öğretim üyesi Prof. Dr. Ömer Faruk Harman Hocamızdan Yahudiliğin kutsal kaynaklarının özellikle de Tevrat'ın oluşum serüvenini ele

almasını istedik. Zira hocamız Yahudiliğin kaynakları, oluşum süreci konusunda oldukça iyi bir birikimi sahiptir ve doktorasını da bu konuda yapmıştır. Sağ olsun Ömer Faruk Hocamız bizi kırmayıp böyle bir tebliğ üstlendi. Önceki kutsal kitapların metinleşme süreci işlenip vuzuha kavuştuktan sonra Kur'an'ın mushaflaşma süreci anlatıldığında mesele oldukça aydınlanmış olur. Kur'an-ı Kerim'in mustaflaşma sürecini objektif bir şekilde işleyecek bir otoriteye ihtiyacımız vardı. 29 Mayıs Üniversitesi mütevelli heyet başkanı olan Dr. Tayyar Altıkulaç Türkiye'de bu konuda en çok adından söz ettiren hocamızıdır. Olağanüstü yoğunluğuna rağmen bizi kırmayıp bu konuyu üstlendiler. Hocamız inşallah yarın sabah teşrif edip Kur'an-ı Kerim'in mushaflaşma sürecini anlatacaklardır. Onu Ömer Faruk Harman Hocamızla birlikte aynı oturumda dinleyeceğiz. Böylece üniversitemizin mukayeseli eğitim anlayışına da muvafık davranmış olacağız. Burada bizim derdimiz hamaset değil. Biz gerçekten hakikatin tecelli etmesi için çaba sarf etmeye gayret ediyoruz. Yani bu istikamette eğer bir şeyler yapabilirsek Rabbimize şükrederiz.

Kur'an-ı Kerim'e, ilk asli kaynak olmasından ötürü öncelik verdik, ama asıl kavga Sünnet etrafında cereyan etmiştir ve el-Azamî'nin çoğu çalışmaları da bu eksendedir. el-Azamî, ekip ruhuyla organize çalışan müsteşriklerin, özellikle Goldziher'in başlattığı ve onun bıraktığı yerden bayrağı teslim alan Schact'ın İslami İlimlerin ana kaynaklarından Sünnet'e yönelik ağır eleştirilerine ciddi mukavemet göstermiştir. Schact'ın Batı akademiyasında Kitab-ı Mukaddes mesabesinde itibar gören "Origins of Muhammadan Jurisprudenc" adlı eserine el-Azamî, "On Schacht's Origins" adıyla bir reddiye yazmıştır. Diobend kökenli oluşu hasebiyle güçlü hadis birikiminden aldığı güçle bu reddiye kaleme almıştır. Onu İslam âlemine en çok tanıtan da bu eseri olmuştur. 1985 yılında basıldığından bu yana, otuz yılı aşkın bir süredir Türkiye'deki akademik çevreler Muhammed Mustafa el-Azamî'yi bu eseri başta olmak üzere diğer eserleri vasıtasıyla tanıyor ve yakından takip ediyor. Merhumun hatırasını yâd etmekle yetinmeyip bunu bir ilim ziyafetine dönüştürmeyi de hedefledik. Velhasıl sempozyumumuzda el-Azamî'nin Sünnet konusunda yaptıkları, Batı akademiyasında Sünnet algısı ve el-Azamî'nin bu algıyı düzeltmek üzere ortaya koyduğu çabaları birden fazla oturuma konu yapılacaktır. Geleneğe hâkim olan bir âlim olan el-Azamî, birincil hadis literatürünün tahkikine de mesai harcamıştır. Onun tahkik çalışmalarını da yine müstakil bir oturuma konu

yaptık. Son oturumu ağırlıklı olarak fıkha tahsis ederek meseleye farklı bir boyut da katmak istedik. Daha önce de belirttiğim gibi bütün tebliğleri işin erbabı olan araştırmacılara vermeye gayret ettik, uluslararası bir sempozyum olması hasebiyle konunun ülke dışından uzmanlarını da sürece dahil ettik.

Bu yoğunluk içerisinde özellikle bu çetin kış şartlarında buraya gelmek de kolay bir iş değildir, fedakârlık gerektirir. İnaniyorum ki söz konusu Hz. Peygamber (s.a.v) Efendimiz olduğunda bu ümmet geri kalanı teferruat sayar ve her türlü zorluğu göze alır. Uzaktan yakından gelen misafirlerimiz, iki gün boyunca bizlere bir ilim ziyafeti sunacaklardır. Bu değerli katkılarından dolayı her birine en ayrı ayrı teşekkür ederim, hepsine sağlık ve başarılar dilerim

Sözlerime son verirken şahsım ve fakültem adına Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Recep Şentürk'e, himayelerini esirgemeyen mütevelli heyetimize ve danışma kuruluna yürekten şükranlarımı arz ederim. Sempozyum tertip heyetindeki hocalarımız Prof. Dr. Serdar Demirel, Dr. Hamzeh al-Bakri, Dr. Yaşar Çolak, Dr. İhsan Kahveci'ye, sekretarya görevini başarıyla yürüten Abdüssamet Sarıkaya ve Necmettin Beşikçi'ye, organizasyon işlerini kumsuz yürüten Abdulkadir Alemdar ve Fatih Çam'a, bütün tasarım işlerini titizlikle yapan Ergin Güçlü'ye de ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum. Zira onların gayret ve çabaları olmasaydı bu faaliyet kesinlikle gerçekleşmezdi. Ayrıca tebliğlerin yayına hazırlanması aşamasında Arapça makalelerin son okumasını yapan Dr. Hamzeh al-Bakri'ye tekrar teşekkür ederken İngilizce makalelerin son okumasını yapan doktora öğrencimiz Navid Chizari'ye de şükranlarımı arz etmeden geçemeyeceğim.

SELAMLAMA

Prof. Dr. Recep Şentürk¹

Son dönemin en seçkin hadis âlimlerinden biri kabul edilen Muhammed Mustafa el-Azamî hocamız 20. 12. 2017 tarihinde Hakka yürüdüler. Cenâb-ı Hakk, kendilerine rahmet eylesin ve mekânını Firdevs kılsın. Bu bağlamda onun şahsî meziyetlerini ve ilmî yetkinliğini ele almak için tertip edilen Uluslararası Muhammed Mustafa el-Azamî sempozyumuna teşriflerinden dolayı değerli hocamız Muhammed Avvâme'ye (Rabbim hayatını bereketli kılsın); tertip heyetinde yer alarak bu organizasyonu gerçekleştiren Bilal Aybakan, Serdar Demirel, Hamzeh al-Bakri, Yaşar Çolak, İhsan Kahveci, Abdüssamet Sarıkaya, Necmettin Beşikçi hocalarımıza ve ilim heyetinde yer alan diğer değerli akademisyenlerimizle can-ı gönülden şükranlarımı sunuyorum. Tertip ettiğimiz bu organizasyona farklı ülkelerden katılarak tebliğ sunan ilim adamlarına, özellikle de Mustafa el-Azamî hocamızın iki oğlu Akil ve Enes kardeşlerimize bu sempozyuma katılarak bizlere destek oldukları için teşekkür ediyorum.

Mustafa el-Azamî hoca, hayatını ilme adanmış bir insandı. İlimden başka bir gayreti ve düşüncesi olmadığı gibi tek hedefi sünnete, Kur'an'a, İslâmî ilimlere hizmet etmek ve bu konuda ortaya atılan yalan yanlış ne varsa bunların tasfiye edilmesi, düzeltilmesi, hakikatin ortaya çıkması ve bunun hem Müslümanlar hem de gayr-i Müslim'ler tarafından bilinmesiydi. Sevindirici olan şudur ki mahdumları -Akil ve Enes-, hocamızın çalışmalarını yürüttüğü şahsî kütüphanesini İbn Haldun Üniversitesi'ne vakfettiler. Biz de bu koleksiyonu kütüphanemizde

1 İbn Haldun Üniversitesi Rektörü.

husûsî bir bölümde tutacak ve hocamızın sadaka-i câriyesi olarak ilim adamlarına ve talebelere hizmet etmesini sağlayacağız. Bu kararlarından dolayı hem Akil hem de Enes kardeşime teşekkür ediyorum, zira gerçekten isabetli bir karar verdiler. Allah'ın izniyle bu eserlerden ilim tâlipleri istifade ettikçe bir sadaka-i câriye ve ecir olarak Mustafa el-Azamî hocamızın ruhuna ulaşacaktır.

Şahsımın Mustafa el-Azamî hoca ile ilk tanışması, Mokhtar Maghraoui hoca vesilesiyle Schenectady-New York'ta düzenlenen iki günlük bir seminer dolayısıyla olmuştu. Kendisinden pek çok hususta istifade etmekle birlikte onun şahsında şu sorulara cevap bulduğumu özellikle belirtmeliyim:

-Bir âlim nasıl olur?

-Ahlakı nasıldır?

-Hayata bakışı ne şekildedir?

Bu bağlamda kendisiyle yaşamış olduğum şu anıyı zikretmek istiyorum. Mustafa el-Azamî hocamız, Kur'ân Tarihi'ne dair eserini yazmak üzere araştırma yapmak için Türkiye'ye gelmişlerdi. Bu vesileyle ben de evimde kendilerini misafir etme şerefine nail oldum. O, ceylan derisi üzerine yazılmış bir Kur'ân nüshasının CD'ye aktarılmış filmini alabilmek için ciddi oranda çaba sarf etti. Sonunda nüshayı elde edebilmek için Süleymaniye Kütüphanesi görevlilerine: "Kütüphanenizin bir ihtiyacını karşılamam mukabilinde siz de bu CD'yi bana verin" demiş. Bunun üzerine görevliler bir kamera ve bir makineye ihtiyaçları olduğunu ifade etmişler. Yaklaşık 3.500 pound tutan bu cihazları almak için bankadan para çekmiş ve ceylan derisi üzerine yazılmış Kur'ân mushafının bulunduğu CD'yi almış. Bunu kendisinden duyduğumda çok şaşırdım ve "hocam bu kadar çok para bir nüsha için verilir mi?" dedim. Hoca, parayı tereddüt etmeden verdiğini söyleyince bir kez daha âlim bir zatın ilim yolundaki fedakarlığını kavradım. Ertesi gün gömlekleri kirlendiği için gömlek almak istediğini söyledi. Ben kendisine İstanbul'da bulunan bazı alışveriş merkezlerinin isimlerini saydım. Ancak ne var ki o, buraları kabul etmeyerek cadde üzerindeki bir işportacıdan alabileceğimizi söyledi. Ben, bir kez daha şaşıracak: "Nasıl olur hocam size caddeden yakışır mı!? Siz âlim bir insansınız. Gidip kaliteli, güzel bir gömlek alalım." dedim. Bunun üzerine bana dönerek şunları söyledi: "Bak

Recep, şimdi sen içinden ‘bu hoca, bir CD’ye 3.500 pound verdi ama bir gömlek için 3 liranın fazla olduğunu düşünüyor’ diyebilirsin. Vallahi içinde Kur’ân nüshası bulunan bir CD için 3.500 pound azdır, bir gömlek için de 3 lira fazladır.” Bu, bir ilim adamının hayata ve ilme yaklaşımını yansıtan yalnızca bir örnekti. Ne yazık ki bunlar, kitaplardan okuyarak değil ancak ilim adamlarıyla birlikte bulunarak öğrenilebilir.

Mustafa el-Azamî hocadan öğrendiğimiz bir başka güzel haslet de ilmî icâzeti devam ettirmesi ve bizlere icâzet vermesi oldu. Bir gün kendisine bir e-posta ileterek Türkiye’de isnâdın inkıraza uğradığını, son büyük muhaddis Zâhid el-Kevserî’nin Türkiye’den göç etmesiyle isnâdın ortadan kalktığını ve hâlihazırda isnatsız bir şekilde hadis eğitimi yapıldığını bildirdim. Kendisinden Türkiye’ye gelip talep edenlere ders vermesini ve isnat sistemini yeniden ihyâ etmesini istedim. Bir süre sonra gönderdiğim bu e-postaya cevap verdi. Cevabında hasta olduğunu ve farklı yoğunluklarının bulunduğunu ifade ediyordu. Bunun üzerine kendisine bir e-posta daha gönderdim ve gelmemesi halinde Modernist ve Oryantalistlerden şikâyet etme hakkının kalmadığını, Türkiye’deki hadis talebeleri olarak bu zihniyetteki insanlara karşı mukâvemet gösteremeyeceğimizi belirttim. Bunun üzerine hemen şu cevabı yazdı: “Yakın zamanda ailemle geliyorum.” Gerçekten bir müddet sonra ailesiyle geldi ve o senenin yaz aylarında sabah namazlarından sonra hadis dersleri yaptık. Bu derslere sürekli katılım sağlayan yaklaşık otuz akademisyene -ki bunlar şu anda farklı üniversitelerde görev yapmaktalar- icâzet verdi. Böylelikle hoca, Türkiye’de Hadis ilminin yeniden isnatla devam etmesi konusunda ciddi bir katkı yapmış oldu. O, isnat icâzetini teberrüken değil, bizzat gelip bu dersleri okutarak ve talebe yetiştirerek verdi. Allah Teâlâ’ya sonsuz hamd ü senâlar olsun ki bu güzel hizmet, Süleymâniye Dârü’l-Hadisi’nin kurumumuza ilhak edilmesiyle ve Muhammed Avvâme hocamızın burada hadis dersleri vermesiyle devam ediyor. Bu bağlamda üniversite olarak hedefimiz, Süleymaniye Dârü’l-Hadisi’ni tarihte olduğu gibi dünyanın en önde gelen Hadis, Kur’ân ve Tefsir araştırmaları merkezi kılmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için hocalarımız, yaklaşık bir asırlık fâsılanın ardından Sülemaniye Dârü’l-Hadisi’nde yeniden eğitime başlamış bulunmaktalar. Bu hususta gayret gösteren bütün hocalarımıza mevlâdan tevîk diliyor ve bu nimetinden dolayı Allah Teâlâ’ya sonsuz şükrediyorum.

Son olarak sempozyumda emeđi geçen hocalarımıza, kardeřlerimize, idari personelimize; gerek tebliđ sunarak gerekse (tertip-istiřare) kurullarda yer alarak katkı sunan hocalarıma teřekkürü bir borç biliyorum. Muhammed Mustafa el-Azamî hocamızı da rahmetle anıyorum. Allah Teâlâ onun bütün eserlerini, çabalarını, evlatlarını ve bizim gibi talebelerini sadaka-i cariye olarak kendisinden kabul eylesin ve bize de ondan miras olarak devraldığımız ilmî ahlakı, o cihat ruhunu talebelerimize aktarmayı nasip eylesin.

الكلمة العلمية الافتتاحية

العلامة محمد عوامة^١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم، على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وأصحابه وأتباعه ومنّ والاه إلى يوم الدين، سبحانه لا عِلْمَ لنا إلا ما علّمتنا، إنك أنت العليم الحكيم.

نحن في (ذكرى) و(مذكور)، أما (الذكرى) ففي اللغة العربية لما تَرَدُّ كلمة «ذكرى» في القرآن الكريم - مثلاً - فالمراد منها: الذكر الكثير، وحينما نُحْيِي ذكرى عالم من علماؤنا فالمطلوب منّا أن نُكثِر من ذكره، والإكثار من ذكر العالم وأمثاله من نبغاء الأمة يكون بالإكثار من ذكر مآثرهم وأخبارهم ومواقفهم، وما إلى ذلك، لتكون قدوة لمن بعدهم، وإقامة الذكرى إنّما هي خُلُقٌ إسلاميٌّ عظيم جدّاً، لأنّه لون من ألوان الوفاء لهذا الرجل المذكور.

وكان الدكتور الأعظمي رحمه الله تعالى قد ذكّر سعادة الأستاذ الدكتور رجب شنتورك في مقدّمة الأشخاص الذين كان لهم أثر كبير في إخراج كتابه «النصّ القرآني انخلالده عبر العصور»، فالأستاذ الشيخ الأعظمي رحمه الله هو الذي بدأ بالوفاء مع الدكتور رجب، والأستاذ الدكتور رجب - جزاه الله خيراً - يقوم الآن بواجبه نحو شيخه، وهذا هو الخلق الإسلامي العظيم، ألا وهو الوفاء. وأذكر هنا قصّتين - وباختصار شديد - من سنة النّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تتعلّقان بهذا.

الأولى: كان سيدنا العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه في صفوف قريش يوم بدر، وأسر مع مَنْ أُسر من قريش، وكانت ليلة باردة، فكان سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع أثنين عمه العباس من البرد، فقام إليه رأس المنافقين عبد الله بن أبي ابن سلول، وخلع قيصره وألبسه العباس رضي الله عنه، فحفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الموقف لرأس المنافقين، ويوم مات ذلك المنافق خلع النبي صلى الله عليه وسلم قيصره وأرسله إليه ليكفّن به. هذا هو الوفاء العظيم من رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن كان له موقف حميد معه، وإن كان رأس المنافقين.

والثانية: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤذى أيام كونه في مكة قبل الهجرة، فكان يدخل دار أبي سفيان فيأمن، فحفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الموقف لأبي سفيان، فلما دخل عليه الصلاة والسلام مكة فاتحاً منتصراً قال: «مَنْ دخل دار أبي سفيان فهو آمن».

هذه ألوان الوفاء من سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنحن - مهما قمنا به من وفاء - مدينون لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

وقبل أن أنتقل إلى أحاديث أخرى، أبقى عند سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأذكر أخي الكريم المقدم الذي أبدأ كلمته بالتبرك بذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنشد البيتين المشهورين لسيدنا حسان رضي الله عنه:

وأجملُ منك لم تر قط عيني وأحسنُ منك لم تَدِ النَّساءِ
خُلِقْتُ مبراً من كُلِّ عيبٍ كأنك قد خُلِقْتَ كما تشاءُ

أذكرُ الإخوة بأن هذين البيتين اشتراها جداً لسيدنا حسان بن ثابت رضي الله عنه وأرضاه، وأنا أقول: الله أعلم بصحة نسبة هذين البيتين إليه، وإن كنا مذكورين في ديوانه، لكن هنا وقفة عليّة تُستغرب من صحابي أن يقولها، أعني عبارة «كأنك قد خُلِقْتَ كما تشاء»، فرسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من المخلوقات كلهم خُلِقوا كما يشاء الله، ومشية الله لنبيه محمد عليه السلام خير من مشية محمد عليه السلام لنفسه، لذا أقول: الله أعلم بصحة هذين البيتين وفيهما وقفة عليّة، فسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خلق كما يشاء الله، ومشية الله لحمد خير من مشية محمد لنفسه، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

وقبل أن أعود إلى حديثي أذكر أن سيدنا خالد بن الوليد رضي الله عنه كان في سرية من السرايا، وسأله سيد من سادات ذاك الحَيِّ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له خالد: أَفْصِلْ لك أم أَوْجِزُ؟ قال: بل أَوْجِزْ، فكان جواب هذا الصحابي العظيم الحَنَّكَ المَظْفَر - وقد كان مُظْفَرًا في هذا الجواب كما كان مُظْفَرًا في غزواته - قال له: هو رسول الله، والرسول على قَدَر المُرْسِل. ولعل هذا القول من أبلغ مما قيل من أقوال البشر، في حق رسول الله ^.

وأعود إلى ما أنا فيه، فأقول: هذه الذكرياتُ يجب علينا إحيائها دائماً وأبداً، وعظماء الإسلام في يومنا هذا وأمسٍ وقبل أمسٍ وقبل عامٍ وقبل سنةٍ وقبل قرنٍ لا ينتهون، بل هم متتالون على مدى التاريخ الإسلامي كله، ولو أننا أردنا أن نُقيمَ كلَّ يومٍ ذكرى لعظيم من عظماء الإسلام في مختلف المجالات الإسلامية لرأينا الشيء الكثير الوفير، ولكننا مُقَصِّرون، وسأقرأ لكم بعد قليل إن شاء الله كلمةً لصاحب هذا الاحتفال وهذه الذكرى، أعني الدكتور الأعظمي رحمه الله تعالى، نرى فيها تقصيرنا.

المقصود من مثل هذه الذكريات إحياء مآثر هذا الرجل، ونحن الآن في هذا اليوم وفي هذا التاريخ ١٤٤٠ للهجرة، إذا أردنا أن نذكر مثلاً لطلابنا في الجامعة، أو خبراً عن إمام من أئمتنا السابقين، كالإمام البخاري أو الإمام مسلم أو الإمام الشافعي وهكذا، لربما يقول لنا الطلاب: يا شيخ، تحكي لنا أخباراً انقضت منذ ألف ومئتي سنة! ولكنا إذا ذكرنا لهم قصّة عن عالم معاصر من مشايخنا ممن يسمعون به، أو عمن رأوه ممن أدركوه، سيكون الأمر قريباً من نفوسهم، ولذا فإحياء ذكرى المعاصرين المتأخرين أمر ضروريّ، لأنّ الاستفادة من أخبارهم قريبة من النفوس.

وقد كان الشيخ الأعظمي رحمه الله تعالى شخصيّة متميّزة، وهو وإن كان معاصراً لكنّه متميّز، فقد تميّز من جانب الثقافة، فتقافته قديمة وحديثة، أو كما نقول بعبارة أخرى: مشيخيّة وأكاديميّة.

دَرَسَ أولَ علومه في دار العلوم ديوبند، وهي التي كان يُقال عنها: أزهر الهند، وقد أدرك تلك الطبقة العالية من شيوخها، ودرس عندهم على الطريقة المشيخية والنظام العِلْمِيَّ القديم، ثم يَسَّرَ اللهُ له الدراسة في الجامع الأزهر، أقول: يَسَّرَ اللهُ له الدراسة في الجامع الأزهر لا في جامعة الأزهر، أي: يوم كان الأزهر (جامعاً) فيه البقية الباقية من علماء الأزهر القُدَامَى، أصحاب المتون

والشروح والحواشي والتقريرات والمناقشات اللفظية وما إلى ذلك، فأخذ عنهم وحصل الثقافة المشيخية، ثم دخل على الدراسة الأكاديمية، ونال الدكتوراه.

وكذلك ثقافته اللغوية متعددة، فقد جمع بين الثقافة العربية وغير العربية، كالأردوية والإنكليزية، ودرس أيضاً في المعاهد الشرعية القديمة في الهند، ودرس في الجامعات الحديثة في قطر، ومكة المكرمة، والرياض.

هذه الحصيلة من الثقافة المتنوعة الملوّنة جعلت منه شخصية متميزة، وزاده تميّزاً - والحمد لله - أنه بقي محافظاً على الفكر والثقافة الإسلامية المشيخية القديمة، وما تلوّث بالدراسات الاستشراقية وغبارها وعجاجها ولوثاتها، وهذا أيضاً مما يجب أن يُذكر له، نغمده الله برحمته.

وأقرأ لكم هذه القصة من كلامه، حكاها في مقدّمة تحقيقه لسنن ابن ماجه، قال رحمه الله وهو يحكي على لسان الاستعمار العسكري ثم الفكري والثقافي:

«ومن هنا كان لا بدّ من القضاء على السنّة النبويّة وإبعادها، ليتيسّر تحويل الأمة إلى أمة من القردة والبيّعات، وكان من نتيجة هذا التخطيط ظهور متنيّ في القارة الهندية، وبروز كُتاب مثل: غلام أحمد، وتوفيق صديقي، وأمثال أبي رية الذي ألف كتاباً في الطعن في السنّة النبويّة، وسمّى كتابه «أضواء على السنّة» أو «دفاع عن السنّة المحمّدية»... إلخ. قال الأعظمي: «وفي هذا الجوّ قرّرت أن أكتب بحثاً عن بعض جوانب السنّة في إحدى أعرق الجامعات الغربية، دفاعاً عن السنّة النبوية».

وهذا يعني أن ذلك لم يكن بهدف الحصول منه على الشهادة، ولا لأمر دنيوي، وإنّما هي غيرة إسلامية لإظهار الوجه الحقيقي للسنّة النبوية، وتفنيد كتابات الجهلة ووضّعها في مكانها الذي تستحقّه، بكشف مغالطات هؤلاء المغرضين وأباطيلهم.

قال: «وقد كان هذا سنة ١٣٨٤ هجرية، وفي أيام وجودي في إنكلترا، عرفت لأول مرّة استعمال الكمبيوتر في دراسة الكتب الدينية اليهودية والمسيحية، وقد استخدموا هذا الجهاز لأغراض دينية، لا كما نستخدمه للهو واللعب، وكان الأمر في بداياته، ولم أفكر قطّ في ذلك الوقت أن أتجه تلك الوجهة في دراسة السنّة النبوية، ومرّت الأيام، حتى كان

الاحتفال بمرور اثني عشر قرناً على ولادة الإمام البخاري رحمه الله بمدينة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٥م، وتكلّم أحد المدعوّين أيضاً، وهنا نلاحظ أن أحد المدعوّين من المستشرقين تكلّم عن استعمال الكمبيوتر في دراسات السُّنة النبوية، وهو يستعمله لنصرة اليهوديّة والمسيحيّة، والافتراء على السُّنة النبويّة، قال الدكتور الأعظميّ رحمه الله: «وَسَمِئْتُ من كلام هذا المستشرق إذ ذاك أنّ الهدف من ذلك هو اختلاق الشبهات والأخطاء أكثر من خدمة السُّنة النبوية نفسها، ورددتُ عليه على الفور، وقلت: السُّنة النبويّة مستعدّة لمقابلة كافة التّحدّيات، لكن بشرط واحد، وهو أن يكون البحث نزيهاً».

هذه الكلمة الواحدة وهذا الشرط الواحد، يدلّنا أولاً وبوضوح على سلامة هذا الرجل، جزاه الله خيراً ورحمه الله، وعلى نقاء العقيدة الإسلاميّة والثقافة الإسلاميّة والعلوم الإسلاميّة التي تلقّاها من الشيوخ الكبار، سواء في أزهر الهند أو في أزهر مصر، ثمّ إنّ استعملها في الردّ على هؤلاء، وهذه الكلمة الواحدة، وهذا الشرط الواحد إنّما هو شرط اشترطه على مَنْ خبر نواياهم وخفاياهم وظواهرهم.

وأرجع وأقول: يا أيها السادة، نحن غافلون نائمون، لا نُقِمُ ذكرى لأحدٍ من عظمائنا. وأعود إلى شخصيّة الشيخ الأعظمي، وهي شخصيّة علميّة أكاديميّة مشيخيّة، جمعت بين عدّة لغات وثقافات، وبلدان تنقّل فيها وخبر ثقافتها، واستفاد منها، واستعملها في خدمة العلوم الإسلاميّة المحضة، على صفائها ونقاها، جزاه الله خيراً.

وكان للأعظميّ تراث كبير، ويمكن لي أن أقسمه إلى قسمين رئيسيين:
الأول: تراث خلفه بقلبه رحمه الله، وأشهره المجلّدان «دراسات في السُّنة النبويّة» أو «دراسات في الحديث النبوي»، و«منهج النقد عند محدّثين»، وهذا الأخير كتبه كمقدّمة لكتاب «التمييز» للإمام مسلم رضي الله عنه.

والثاني: ما أحياه من بعض التراث العلميّ القديم، كالقطعة الموجودة من كتاب «التمييز» للإمام مسلم، والقطعة الموجودة من كتاب «العلل» للإمام علي ابن المديني، رضي الله عنهم جميعاً.

ومن كتب السنة: أظهر أولاً «صحيح ابن خزيمة» القطعة الموجودة منه وهي ربع العبادات،

ثم «سنن ابن ماجه»، ثم «موطأ الإمام مالك»، رضي الله عنهم جميعاً.

أما تراثه الذي كتبه بقلمه فهو تراث سليم أنيق فيه عمق، وفيه سعة أفق وسداد نظر، رحمه الله. وأما تراثه الذي خلفه بإحياء تراث العلماء السابقين فتتقسم النظرة إليه إلى عدة أقسام، وفيه ملاحظات يتفق عليها مع ناقديه، وقد نقدّه بعض من جاء بعده في بعض الملاحظات فيما حقق، وهذا أمر متفق عليه بينه وبينهم، وفيه أمور اختلافية، وثمة اختلافات في المنهج، ولا شك أن الزمن تقدّم، وكانت هناك مدارس في تحقيق التراث، ولكل وجهة نظر.

وعذر الرجل رحمه الله في بعض هذه الملاحظات التي يُقرُّ بها على نفسه أنه كان كثير الأسفار، فكان يُوكل بعض أعماله إلى بعض طلابه، أو إلى بعض موظفي المطابع، فيكون منهم ما يكون، ومع ذلك يُقرُّ هو ونُقُرُّ نحن بأن ثمة ملاحظة عليه في قراءة النَّصِّ في بعض المواضع، وأكثر ما وقع منه ذلك في «صحيح ابن خزيمة».

وبمناسبة ذكر «صحيح ابن خزيمة» أقول: كان الشيخ رحمه الله قد أخرج الكتاب إخراجاً أخيراً، أما الإخراج الأول فقد قدّمه إلى صديق له، وهو صاحب مكتب معروف في الطباعة، وصاحب المكتب هذا أعطاه لرجل آخر من العاملين في السُّنَّة، فأضاف عليه إضافات كثيرة دون علم الأعظمي، ولهذا لما أصدر الأعظمي الإخراج الأخير حذف جميع تلك الإضافات، وكان يقول شفهيّاً لأصحابه: «إنّ ذلك الرجل تصرف من دون علمي».

وكلمة أخيرة أيها السادة: الذكريات تُقام للموعظة والاعتبار، كما قلتُ في أول كلامي، وعلينا أن نتعظ ونعتبر، فهذا الرجل تميّز على أهل عصره بهذه المزايا التي ذكرتها بإيجاز، وواجبنا نحن، وواجب أبنائه النَّسَبِيِّين، وواجب تلامذته وأبنائه العِلْمِيِّين، أن يتابعوا هذه المسيرة على سلامتها وقوتها، أقول: على سلامتها وعلى قوتها، فالرجل رحمه الله كان مُجَلِّياً في الدفاع عن القرآن العظيم، وعن السُّنَّة النبوية.

أمّا دفاعه عن القرآن العظيم: فحِرْصه على إثبات أن النَّصَّ القرآني لم يتغيّر، ولم يدخل عليه شيء، وذلك في المجلد الذي أصدره بعنوان «النَّصَّ القرآني الخالد عبر العصور»، وقد أتى على ذلك بنموذج من ثماني عشرة مُصحفاً من الخطوط القديمة، بعضها من القرن الأول فالثاني فالثالث وهكذا، على مدى أربعة عشر قرناً، من سورة الإسراء، كلمة كلمة على كل مصحف، أثبت من

خلال ذلك أنّ النَّصَّ القرآنيّ سليم، ولم يتعرَّض لشيء مما يدَّعيه أولئك المُبطلون، وأنَّ السُّنَّة النبوية أيضًا سليمة من كلّ دُخيل.

وكما قرأتُ لكم في كلامي أنه قال لذلك المستشرق وجهًا لوجه - أو كما يقولون: كفاحًا: السُّنَّة النبويَّة مستعدَّة لكافة التَّحدّيات إذا كان البحث نزيهًا. وقد كان رحمه الله على هذا الخط.

وواجبنا واجب تلامذته وأبنائه أن يتابعوا هذه المسيرة على صفائها ونقاها وقوتها إن شاء الله تعالى، ومن المعلوم أن الأساليب والمفاهيم تختلف من عِدَّة إلى عقد، - ولا أقول: من قرن إلى قرن - تختلف فيها الأنظار، وتختلف فيها المفاهيم، وتختلف فيها الأساليب، فعلينا أن نتابع المسيرة المذكورة لا بنفس أسلوب الأعظمي، بل بما تقتضيه السنوات المعاصرة الجديدة، والله عزَّ وجلَّ يقول لنا في كتابه الكريم: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليُبينَ لهم﴾، واللسان هو لسان نطق اللغة، كما بعثَ محمدٌ صلَّى الله عليه وسلم في العرب أولًا بلسان عربيٍّ، وموسى عليه السلام في بني إسرائيل بلسان عبريٍّ، وكذا اللسان: هو الثقافة والفكر، فقوم سيِّدنا إبراهيم كانوا صابئة عبَّاد نجوم، فجاءهم سيِّدنا إبراهيم باستدلال من النجوم، حيث نظر إلى النجوم، فنظر إلى الكوكب، ونظر إلى القمر، ونظر إلى الشمس، وفي عصر سيِّدنا موسى عليه السلام كان السِّحر قائمًا، فجاءهم موسى بلسانهم وثقافتهم، وفي عصر سيِّدنا عيسى عليه السلام كان الطبُّ مشتهرًا، فجاءهم بإبراء الأكمه والأبرص، واشتهر العرب بلسانهم، فجاءهم محمدٌ صلَّى الله عليه وسلَّم بالقرآن الكريم. وهكذا ينبغي لنا: أن نواكب عصورًا متجددة، ولكنَّ الثوابت ثوابت.

وأرى من الواجب عليّ أن أوضح أمرًا فيه بعض غموض، من شخصية الأستاذ الدكتور الاعظمي رحمه الله، وهو: أنه عُرِفَ بجمعه الطيّب الوفير من مخطوطات كتب السنة النبوية النادرة، كما عُرِفَ بأنه شحيح بالإفادة بها. وواجبي أن أحصح هذه النظرة نحوه، وذلك:

بما قرأته في كلام شيخنا العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله، في رسالته التي سماها «تحقيق اسمي الصحيحين واسم جامع الترمذي» ص ٥٥ - ٥٧، وخلاصته:

أن شيخنا ذكر للدكتور الأعظمي اهتمامه بتحقيق الاسم العَلِّي لهذه الكتب الثلاثة، ورغب إليه أن يفيدَه بصورة عنوان مخطوطة قديمة من كتاب الترمذي عنده، فقدم الأعظمي لشيخنا

صورة المخطوطة، وطلب له صورة مخطوطة أخرى من مقره في أمريكا، ثم قدم له صورتين لعنوان نسختين قديمتين من صحيح البخاري.

وختم شيخنا كلامه: «أذكر هذا مصحوباً بجزيل الشكر للأستاذ الأعظمي، لما تكرم به واهتم بتقدمه من أجل تعزيز - وتأكيده - ما أثبتته، والله يجزيه خير الجزاء».

فالأستاذ الأعظمي ضنين بما تعب بتحصيله عن غير أهله، أما إذا رأى الإفادة ستكون في موقعها المناسب المتأهل فإنه يجود بأكثر مما يطلب منه. رحمه الله تعالى.

ونسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق لما يحبه ويرضاه، وأن يُكرمنا بما هو أهله، وأن يُلهمنا الصواب والسداد والرشاد، وما فيه نفع البلاد والعباد، اللهم صلّ على سيدنا محمد صلاةً ترضيك، وتُرضيه وترضى بها عنا يا رب العالمين، اللهم إنّنا نسألك علماً نافعاً، ورزقاً طيباً، وعملاً متقبلاً، وشفاءً من كل داء، ورفعاً لكل بلاء، ومعافاةً من كل سوء ومكروه في الدنيا والآخرة يا أرحم الراحمين، لنا ولأمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث كانوا عامةً عامّة، ولأهل الحرمين الشريفين وهذه البلاد خاصّةً خاصّة، برحمتك يا أرحم الراحمين، والحمد لله رب العالمين.

1. BÖLÜM

HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

AT HOME AND ON THE ROAD WITH FATHER

Dr. Anas M. al-Azami¹

Muhammad Mustafa al-Azami, a scholar, thinker, a man of great insight and cutting ideas, a man of humble background who ended up touring the world in search of knowledge, a family man who enjoyed sipping tea quietly in the early mornings beside his wife of sixty years. A person who was well-rounded. To truly understand him we too need to go beyond the academic works and see him from all angles to know the beloved man he was. He was born into a poor textile community in the village of Maunath Bhanjan (Mau for short) in Uttar Pradesh province, in India. The year of his birth was uncertain to the very end. At the time calendars were not really utilised except insofar as pertained to keeping track of the planting and harvesting seasons. So knowing the exact birthdate was of little use; suffice to say that the child was born two years after the great floods for example, or the year of heavy locusts. That was sufficient for this farming community. Years later, attending school, he noted that one of his teachers always signed off on his homework with a signature and the year “1937”, from which he counted backwards and estimated that his birth was in 1929.

At the time the surrounding communities in general, and his family in particular, were extraordinarily poor. Ground water was a lifeline for the people of Mau but his family did not even have access to that, and he would be

1 Head of Immunogenetics Unit, King Faisal Specialist Hospital & Research Centre, Riyadh, Saudi Arabia

often reduced to cupping his hands and drinking from puddles which had formed from the monsoon rains, on his very lengthy trek to school and back each day. His mother passed away when he was only two -- he never could remember her face but cherished her memory fervently, and when, over 70 years later, he sat next to me in the Haram scribbling away on a piece of paper, and I saw him crying, and then took the paper and saw that he had just dedicated his book *The History of the Qur'anic Text* to his mother, I realised how fresh the feelings of loss still were within him.

In her place, he soon found himself with a stepmother, who was a sharp contrast with the love he had felt before, and who (a few years later) could not understand why the boy needed to have an education beyond being able to read and do simple sums. He had his father's support so his schooling continued, but for this, there was a price: for all the time he spent at school, he had to spend an equal amount of time working the textile loom. So began a tough daily routine that was powered by his dedication to get educated and learn more of the world: the early morning trek to school, which was through wild countryside, in heat and heavy rain, thick with insects; studying at school; then spending the entire night operating the loom, weaving the threads in and out which supplied his poor family with their meagre income, under the dim light of a gas lamp while he held his schoolbooks open and studied and prepared for the next day.

By all accounts, he was a brilliant student, the top of his class, and also an honest one. His sincerity earned him the nickname of "haqu babu" throughout the school, meaning "trusted little brother", which fit into the fact that his frame was more slender than his classmates due to the rigours of poverty and overwork. This nickname was accepted not only by his classmates but also his teachers, who admired his reliability and this granted him access to the gradebooks as the teachers trusted him so much that they handed him the responsibility of recording grades for his class. Still the effects of poverty could not be escaped. When, after completing his finals for a particular year in elementary school, he was told that his marks were so superior that they qualified him to skip the next year altogether and start in the grade beyond that, he was elated. But this elation quickly sank when the teacher informed him that a simple, token fee of one

rupee was required by the school board to process the paperwork. One rupee for father was the equivalent of one or two months' lunch money (I calculated that many years later), and yet under the hardships of a hand-to-mouth existence, it was absolutely unaffordable and beyond the question. So he could not skip that grade, all for lack of a single rupee. This was a person who valued time to the end of his days, working incredible hours during both day and night, and who money-wise, would later go on to shoulder the out-of-state tuition fees for his three children in the United States simultaneously, which was an exorbitant sum. I have no doubt that he felt the weight of that one rupee heavily.

His favourite subject was mathematics, and he took a strong affinity to it from the start. His interest far exceeded the level at which the subject was being taught in school. He found the school's level of mathematics so remedial in fact, that he would sit at the very back and occupy himself with other things out of sheer boredom, and his math teacher, thinking that this was a surly and disinterested student, disliked him. One day the teacher wrote an equation in front of the class, and attempted to solve it on the blackboard but failed. He tried and failed again. He could not figure out where his mistake was and kept trying and failing. Father, sitting in the back but starting to feel frustration at this scene, finally could not take it anymore and relented. He got up and asked if he could be allowed to solve it. Within a few seconds, he had shown the teacher where the mistake was coming from and the teacher, completely silent for a long time, finally said, "You are right and I am wrong" and promptly left the classroom. Undoubtedly my father did not know how this turn of events would play out but was very happy that the teacher, after that day, began to hold him in great esteem. On another occasion he asked his teacher (I do not know if it was the same person) a math question, and the teacher, unable to answer, promised to get back to him after consulting with his nephew who was studying mathematics as an undergraduate. The nephew's response was that this was advanced material, and not suitable for a school environment. But my father disagreed, went to the board, and with a few strokes showed how it could be solved using the mathematical tools they had learned in class.

It was my grandfather who, despite my father's protests, insisted that his son leave behind any thought of studying mathematics and instead focus on studying the deen. Although it was not apparent to him at the time, later on, it was very clear to my father that this was a multi-faceted blessing from the Almighty. His service as a mathematician would have been limited, and as a scholar of Islam was more vital and far-reaching. But beyond that, it was rare for someone interested in a field of study to enter into a field so completely different, and somehow the union of these two fields generated a point of view, and a manner of thinking, which was a powerful and potent breath of fresh air. Years later at a 1975 conference in Canada, after delivering a lecture he was directly asked: are you a mulvi or a mathematician? He was confused so the person clarified, "Your words are those of a mulvi, but your thinking is that of a mathematician". Decades later my sister Fatima would come to fulfil that side of father's dreams, becoming not only the first amongst us siblings to attain her PhD but also doing so, coincidentally, in the field of pure mathematics.

Besides his love of numbers, Allah had also granted him great oratory skills, the power to influence people's opinions and be heard even if discussing a delicate or unfavourable topic. There are many examples of this, in fact, all who knew him will attest to his charismatic turns of phrase, but two incidents, in particular, stand out to me. The first is during his school days. A debating competition had been set up and people were asked to debate one side or another of a particular issue (which unfortunately I cannot now remember). The topic touched on some religious theme and the students were all united in speaking in support of one side of the argument; no one was in favour of the opposing view and it went unchampioned. Father, who likewise supported the argument alongside his classmates (and was well known already for his oratory skills), decided to challenge himself by arguing for the opposing view. It was a very unexpected decision, the onlookers were surprised, but he did such a tremendous job of advocating that viewpoint (even though he himself was against it) that he received the greatest applause and won the competition outright. Once the shine had dulled from his win he realised the dangers of what he had done and how worldly success could

enrapture someone to misuse a precious gift that had been gifted to him by the Almighty, and he resolved to avoid debating from then on. This was a measure of the wisdom that Allah too had gifted him, without which other gifts may be used to a ruinous extent. The second incident was nearly forty years later, during a conference on Imam Bukhari during the 70s. The seating arrangements were segregated but some of the women attendees had chosen not to wear hijab and one of the speakers, taking great offence, delivered a harsh rebuke to them - even going so far as to use a harsh and shocking term to describe them. The atmosphere immediately became tense, there was a real danger that matters would get out of hand. The female attendees wrote en masse condemning the speech and demanded an apology, and the men were unsure how to proceed. For everyone, the situation was on a knife-edge. As the men continued debating what to do, father stood up and volunteered to speak. He stated, simply, that every female is a mother, or daughter, or sister, or wife - that such are the relationships which bind men and women together and hence all the female attendees were his sisters and it was absolutely unacceptable that anyone should use such a term to describe one's own sister. It was unacceptable and he was very sorry that it happened. On the other hand (he continued), every place had its etiquette: the office had a set of rules, shops had rules, even venturing on the street had rules. So it was that here too, at this conference, it was necessary to keep in mind the kind of environment that one was attending, and what rules and expectations were associated with it. Immediately afterwards, and for many years after, people recounted how simple his words were, yet how full of meaning, how his brief speech placated all members of the audience regardless of gender or background, and how in a few short minutes a very tense situation had been calmly diffused to everyone's tremendous satisfaction and relief.

Father was a man of simple pleasures. The very humble surroundings of his youth no doubt contributed greatly to that. There was little leisure and very few possessions. He was a boy of 4 or 5 when the devastating Nepal-Bihar earthquake hit (Jan 1934). The houses shook violently and, given the poor construction quality, there was real danger and everyone was rushing out of their houses. Except for father: it was the 28th of Ramadan and they

had just recently bought a new pair of shoes for him, set up on a high shelf awaiting Eid day. It was a tremendous thing, this idea of new shoes, and he could not let them go. He dashed in and found a way to reach them before making his own hasty exit. Of leisure, there was also little. A travelling troupe would pass by Mau, like a circus but without any tigers or bears - something infinitely more modest in scope. And amongst the cheap paper cutouts that children could buy, there was a chance to pay a little bit of money, get a cup of chai and watch some "cinema". The cinema was simply a short film in which two families are bickering and arguing, but then sit down to tea and find themselves becoming friends. Now in our age, we would recognise it as a marketing ploy but at that time the boys would happily wait for it so they could claim to have seen the "cinema" while enjoying their tea.

In such an environment there was bound to be innocence, and it is amazing (and sometimes humorous) to see how the man who eventually travelled the world rose from the innocent boy who left his village to seek greater learning. Bombay (now Mumbai) was a bustling city even then, and for my father, it was full of strange sights that he had never seen and concepts he had never heard of. In a letter to my mother we wrote (almost as if documenting for himself) such unexpected discoveries: that there were cars which took you where you wanted to go in exchange for money, and they were called taxis; that there were women (and no small number) who were apparently so destitute that they did not have enough clothing to cover themselves as fully as the women in villages. And then, when he left India with a view to attending Azhar University, cultural issues became compounded with linguistic and financial ones as well. The path to Cairo was a long one, literally: to make the journey affordable he took a roundabout route through Iraq, where, on a densely crowded bus, he felt his wallet get stolen. He knew the perpetrator, he had seen him, but his effort to raise an alarm was met with ridicule and laughter. Here was an Indian, very much in an Indian's clothes, speaking academic Arabic (school learned) but with undoubtedly no experience in the local vernaculars generally used in the Middle East. It looked like no one would listen, but thankfully the driver had enough sense to stop the bus, speak with him and understand the situation, and thankfully father received back his wallet. The next destination was Lebanon. He recounts how

he sat at a cafe in Beirut, ordered some tea, and was immediately struck by two things: first that the tea was black (for an Indian a tea must always have milk), and secondly that the bill - when it came - was so exorbitant that it wiped out his food budget for nearly the next several days.

The money issues did not end there. A local, clearly seeing that father was unaccustomed to this new environment, struck up a friendship with him and offered to help him to the best of his ability. He said he knew people on the inside who would be able to provide tickets to Cairo for a much-reduced price. Sadly my father trusted this new friend and, even though the man did come back with a purchased ticket, the amount he had charged was far in excess of the ticket father had intended to buy. So he arrived in Cairo, extremely low on funds and very short on time - people had warned him that it took weeks if not longer to schedule an appointment just to see the rector - and such was Allah's Will that within the very next day he had done what so many expatriate colleagues had waited weeks and months for: he had met the rector, been granted admission to Al-Azhar University and found the most stubbornly sealed doors to be suddenly flung wide open for him.

In Egypt, a new chapter began for father. It was a time of great upheavals and ups and downs both for the country and consequently for him too. It was a central hub for much of the world and from that came new experiences, new friendships, and even some amusing anecdotes. (In later years one story he would recount with laughter was being at the central train station and catching a glimpse of Aga Khan III, who had come to see off his French wife; he was elderly by that time and someone in the crowd joked, "Here comes the god shuffling along on his two sticks".) Amongst the trials and tribulations of life in Egypt, there were also characters of profound good-will and tremendous heart. One such man, later to become a lifelong friend to my father, noticed this poor struggling Indian student and handed him a generous banknote. Father (though in desperate need) kindly refused, and the man doubly-insisted; with that money, father was able to resolve his most pressing financial worries. Many of father's stories - though by no means the most profound ones - centre on food and his love for chillies.

In fact a few decades later, when he and our family had moved to Makkah, he hosted an old Egyptian friend who was decidedly anti-chilli. My father forewarned my mother to make sure that no chillies were used in any of the cooking for that day and yet, when his friend tasted the first bite, his face turned absolutely red. From that day on it became a recurring joke between them, with his friend insisting that all of al-Azami's pots and pans had to be washed seven times just to get rid of the residual taste of chilli.

Then in Cambridge, a further chapter. Before that my parents had spent 10 years in Qatar leading a simple life: every evening going to the beach with fresh pakoras and lassi (a sweet yoghurt drink). On Fridays enjoying grilled fish. A small apartment with electricity so weak that, when my father decided to purchase a small refrigerator, he found that the apartment's electricity was not sufficiently strong enough to power it and therefore he ended up with a very expensive "table". During those 10 years, there was very little in the way of travelling, so that by the end he had accrued 11 months of vacation time which he planned to use for his studies in Cambridge. Hence his time there, whether in terms of money or time off from his duties in Qatar, were from his own pocket. This was a measure of his sense of independence in the pursuit of knowledge, of not being held back by the usual worldly obstacles once enamoured with an idea of how to widen his scholarly horizons.

By that time my brother and sister had been born (I would come along much later), and father found that the rigours of academic research at Cambridge did not mesh easily with the heavy duties of being a father to a pair of young children. My brother Aqil's pre-school was close by the house, and father would walk him to his class early each morning, then off to his research, then a few hours later return so he could pick him up and walk back home, before heading off to work again. It was a hectic schedule, it caused a great deal of inefficiency during the course of his work day, and soon enough he found that he was falling behind. That is when my mother stepped in -- my mother, who barely spoke more than a handful words of English and who had hardly seen the world save for her village and those quiet afternoons with my father in Qatar. Over my father's objections and concerns she insisted

that she would take my brother Aqil to pre-school every day and bring him back, and also look into the routine groceries and shopping, to free up father's schedule. And then a few months later she stepped in again, this time with some wise counsel. By that time the personal vacation leave that my father had accrued was all but used up, and he found himself deeply behind and consequently unsure of himself. He felt he had perhaps been overambitious, that the timeline he had set himself was unrealistic, and that now that he was in the PhD programme he had an insider's view and knew better what was and was not do-able under the circumstances. He seriously entertained stopping - or at least pausing - and in the meantime returning to his duties in Qatar. Once he had re-set his affairs, he told my mother, then he could think of going back and resuming where he had left off. But my mother disagreed, and stood her ground, and counseled him that if they were to leave now it was virtually impossible they would come back. His duties and responsibilities would pile up and get in his way, and people would say that al-Azami had travelled to Cambridge but failed to complete the programme and had returned defeated, and that hearing such words over and over would make it even more difficult for him to seriously return to Cambridge. No, she insisted, Allah would open doors and shine the path for him, and somehow all his concerns and difficulties would melt away - however they had to adjust their lives, they would not leave till he had completed his PhD.

He saw the wisdom of her words and agreed with what she said. Soon he focused on his research with renewed vigour and with a set daily schedule that was even more demanding than before. By 7 AM he would be out of the house, staying in the library and poring over documents, books and manuscripts till closing time at 11 PM. In fact, most manuscripts existed as photographic reproductions on microfiche, and so the large microfiche machines became his ever-present companions during his long hours at the library. It was a difficult stretch of time, demanding much from all involved parties. Yet even here there was time for the occasional levity, and perhaps for insights into other cultures. One night as he left with the library doors closing behind him, he noted he had not been alone - a woman also exited at the same time. She was older, likely in her fifties, and as they were heading in the same

direction they struck up a conversation, each asking the other what they were studying. At the end, my father surprised that someone of her age was so dedicated to long hours of library research, ventured to ask her age. She took great offence at this and, straightening up, replied that "There are certain things that we do not talk about". And it struck him as funny how, at her age, she was prepared to discuss so many topics but was culturally inclined to keep this aspect of her life a secret.

He remained steadfast in pursuing a course of honesty and integrity, and doing what he believed was right, regardless of cost. In the apartment was a TV set which he had rented for 5 pounds per month, which was no small sum. At the end of the year, seeing that he intended to continue his studies in Cambridge, he approached the shopkeeper with a view to buying the TV set outright and saving some money. The shopkeeper asked if he had already paid the renewal of his TV license, and father was shocked to learn that there was a mandatory TV license in place - he simply had never heard of it. He went to the post office, recounted his story and asked to pay the license for the previous year (a large sum of money) retroactively. The person behind the counter did not know how to help him, such a request had never been made before, and even though father was insistent the person said there was no method for collecting fees retroactively and hence they were forgiven. In this was the reflection of the old "haqu babu" from his old village days, of being entrusted with the gradebook because the teacher felt certain he would not tamper with his own grades. This same sincerity appears again, towards the end of his time in Cambridge when he had finally written up his thesis and was on the cusp of submitting it. Not only did his findings shake the foundations of various Orientalist theories, but the language he had used in certain passages was strong and uncompromising when casting an eye at such theories and beliefs. A few of his Muslim friends, fellow students who had gone through his thesis, asked him - entreated him - to change a few words here and there which they felt a tad harsh. He was after all in Cambridge, applying for a doctorate from a seat of Western learning. And their words rang in his ears and ran through his head, and he spent much time in the final days and hours prior to submission wondering if he had been wrong to use this or

that phrase if it was not too late to re-think a few things. In the end, however he chose to be sincere to his own feelings, and his feelings were clearly reflected in the words he had written and he decided to leave them all as they were. Trusting supremely in Allah he handed in his thesis. His supervisor, A J Arberry, went over it and finally asked if a few items (which he felt were stated somewhat strongly) could be taken out. My father replied that Yes they could be removed, but at the cost of undermining the unity of the thesis. And that was enough: with those words, Dr Arberry agreed to pass the thesis as it was written, without any alterations. The Almighty had guided the work through. During the viva, my father waited to see if the external examiner had any comments. He did indeed, just one comment. He said that in the biographical paragraph that my father had written about him he had called him an English scholar. "I am Scottish," he said, "please change it".

With dedication, perseverance, and foremost with the help of Allah, he had managed to do what no one else had attempted, let alone succeeded at: within a mere two years he had completed what was fully designed to be a three-year PhD programme at Cambridge. From there the scene shifted to Qatar, but only briefly. Then on to Makkah, where he joined the university faculty there and lived in Ajyad, a stone's throw away from the Haram. The surroundings of the Haram were much different then, being the late 60s, and it almost felt as though the windows opened into the Haram itself - certainly it was the case that father could leave the apartment at the time of iqama, and still easily reach in time to catch the congregation. A daily routine came about for the whole family, of heading to the Haram before Maghrib and staying there till after Isha prayers. Among my family's vivid memories of that period was the tremendous flood of 1968 which poured into the valley of Makkah and seemed to swallow up everything in its path. The Haram lay flooded, its entirety underwater, and despite the water pumps working around the clock no prayers could be held there for several days and the well of Zamzam kept bubbling all the while. When the flood waters first came father decided to go against the crowd and into the Haram, even as thousands were rushing out. A few years earlier he had acquired a Leica camera, and with it he found his way to the rooftop and took – one picture.

Unfortunately, there was only one shot left in the film roll, and for all his eagerness he had to make do with that shot, which nevertheless was in many ways truly epic.

In 1974 the family moved again, this time to Riyadh where he would remain associated with Riyadh University (its name at the time) until his retirement many decades later. And while his scholarly work continued unabated, this was the era when computers (mainframes) were getting ready to make the leap into personal computing and everyday usage, and the two paths would soon intertwine. In Indianapolis, at the 1977 Muslim Students Association's cultural gathering, he was invited one day to meet Sa'diyyah. He was reluctant, he was not interested, he could not understand who was this woman that the MSA kept insisting he simply had to meet. But then he finally agreed and met her face to face, and it changed his life: for Sa'diyyah was the name they had given to their computer. And it was the first time father had ever seen a computer, a gigantic machine occupying an entire room, with discs whirling and lights flashing, and that was the spark which ignited his interest - for the rest of his life - in making use of this technology for the service of Islam.

It seemed that wherever we lived, or wherever we traveled, from then on there was always one room dedicated fully to this gigantic new technology. A room that was meticulously kept dust-free, with an air conditioning working round the clock to ensure that the equipment would not overheat, and the sounds and lights of those early machines popping up every few seconds. And there, in the middle of it all, my father working on a manuscript and my brother Aqil stationed in front of a computer terminal programming and typing away. Tea or refreshments were not allowed in there: what if there was a spill? The machine could be damaged. In those early days it was a tightly controlled environment; by the time we travelled to Boulder, Colorado in the late 80s personal computers had become much smaller and more robust, more forgiving of the occasional spill, and instead of occupying the entirety of a room it was sufficient to make do with a few metres of hardware along the wall.

There were frequent trips during that period, up to the mid-80s. In fact, no summer vacation was seemingly complete without a trip to Istanbul or London. The rest of us might go shopping, but father focused on his research and - often accompanied by my brother Aqil - would go off to visit Suleymaniye or the British Library while my mother, sister and I (being the youngest) would walk around taking in the local colours. They would go through lists of manuscripts, see what had been newly acquired, perhaps uncover a manuscript of great rarity which had been overlooked for centuries, then eventually head back and join us for a late lunch in the basement of Little Wood's on Oxford Street. And through this time my mother continued to advise him, and help set him on a different and better path than he had expected. On alternate years we would leave off Europe and travel instead to India, to our home town of Mau, to meet up with our relatives and renew the bonds of kinship. There was a large plot of land - in fact, three plots, all held by different people but adjacent to one another. And all three were for sale. Being next to a major road that cut straight through the heart of Mau, father immediately saw its value and formulated a plan with three close friends. Separately, each of these three went to one of the plot owners and expressed interest in purchasing the property. The land which was by far the largest was some distance away from the main road and, being cut off from transportation was bought at farmland prices. Once all three were acquired, father pooled them together under his name and people were suddenly surprised to learn that by proceeding quietly, without fanfare, he had become the owner of an immensely central location within the town.

Now, what to do with this plot? My parents were sitting on a low brick boundary, surveying the plot, while I was running around playing in the dirt. Father had already made a decision to set up shops there and a handful of workers were laying down wooden planks and foundations. And she related to him a dream she had had, not of shops but of a majestic mosque rising from that plot, gleaming and beautiful, announcing to all passersby that here was a house for the worship of Allah. Before she had finished my father took her words and accepted them, without delay, and had the planks removed, and began discussing and implementing, and hiring and planning, and soon



a brick framework was in place and the next time we visited Mau there was a giant gathering of people, old and young, Muslim and Hindu, to witness the start of the cement work for this massive undertaking. I watched from an upper deck, a bit concealed as I didn't want the other kids to know who I was, and there in the distance below was my father and my maternal grandfather, side by side, praying for blessings (*barakah*) and acceptance. And the machine began to whirr, and soon the cement started pouring out and the workers began their work. Not only was it a monumental undertaking

but by all counts, it was a masterpiece of design and beauty. At the time it was the largest masjid in Mau and to this day Masjid Bilal is known for its exquisite craftsmanship, its truly central location, and for its lovely minaret which is the first thing a traveller sees of Mau as they enter town driving along the overpass.



Around that time, in the summer of 1986, was our very brief trip to Paris. It was so short that I mention it only because it was the one and only time I met Prof Muhammad Hamidullah. He lived high up in a building with no elevators, at his age climbing up and down 105 stairs as if it were nothing. My brother - who like my father was always taken with photography - desperately wanted to photograph him but my father knew that he was a humble and private person and insisted that his permission be sought first. Prof Hamidullah, sitting in the small hotel lobby, simply told Aqil that he could take the picture, but “only if you can answer before Allah”.

In 1988 we moved to Boulder for what was supposed to be a one year sabbatical, but which ended up being extended year after year till it encompassed a full decade. There I remember him always at the dining table, with his back to the balcony - it was a magnificent view where one could see miles beyond the city, almost as if half-way to the suburbs of Denver - but with his back to it to avoid being distracted, hunched over black and white manuscript photocopies, poring over them with his lens for hour after hour. There were short breaks, for sleeping, eating and praying, but otherwise, the work was continuous and I am not exaggerating if I estimate his work time to have been 16 hours each day. There were setbacks on occasion – once a suitcase containing nearly half a year’s work of editing was lost/stolen in New York, irreplaceable and never to be seen again – but he always worked with great dedication, juggling multiple projects and ideas while in the US, and he worked with independence. Till the very end, he valued being able to make his own research decisions, of not being beholden to someone else’s whims or the sudden change of focus that can come with a change in a company’s leadership. Prince Bandar bin Sultan, who at the time was the Saudi ambassador to the United States, even offered him a placement in Washington DC. It was a generous offer, our schooling and family needs would be taken care of, but as he had done many times before with others he declined. The price of giving up the freedom to make his own way was simply too great for him to bear.

Despite my portrayal of those 16 hour work days, there was time for family, time for enjoying the great outdoors that Colorado had to offer. In the ten years we lived there we always made plans as a family and enjoyed long

getaways to unique destinations such as Yellowstone, but more often we went on shorter trips where the order of the day was enjoying the fresh mountain air and setting up a barbeque. Passersby would often stop and enjoy the smell of chicken, well-marinated in spices, being grilled on a brisk winter day with the sun gleaming off the frozen surface of Dillon Lake in the background. On a trip to Steamboat Springs in 1989 the weather was so bitterly cold that no one was willing to brave the winds and venture outside the car - no one except for my father, who went out, set up the barbeque and grilled the meat that my mother had prepared, while the rest of us huddled in our seats trying to keep warm. This love of food and the beautiful outdoors, and of sharing these moments as a family, was a constant theme in our lives and helped solidify our bonds and overcome our busy work and university schedules. We always ate together, every dinner.

In fact, food was a passion of my father's and he was very particular about it. He told us that when in Cambridge, sitting in the library for hour after hour with his eyes and mind delving deep into manuscripts, he was constantly annoyed whenever hunger came to call, and he wondered how much more efficient humans could be if Allah had not made food a necessity. But that sentiment was certainly an exception, for throughout his life he craved for home cooking and spice and winsome desserts. He never felt "at home" or fully comfortable in restaurants, and it was a small joke with us siblings that other people who had come in before us, would still be sitting there enjoying their coffee and chatting after we had left, whilst father asked for the bill as soon as the final dish was served for there was no reason to prolong our stay. Whenever possible a home-cooked meal was preferred. When in London during the 80s we always stayed in the Euston area; nearby (but still a good 20 minute walk) were some halal Bengali shops and from where he would purchase food items, walk further along to a small masjid within the Bengali community which had a tiny kitchen as an annex, and there he himself would prepare and cook the food and bring it back to the hotel. Whenever we went to Makkah for Umrah, even our pots and pans were not left behind: we would bring them with us by car, so we knew what kitchenware was at hand and what we could cook with them. And if there was an elaborate five-star

dinner to attend (and there was at least one of those every year in Riyadh), we always joked about bringing the chilli with us from home, and once back father always said - like a punchline - that the food could not be countenanced and a cup of hot chai was needed to cap the day.

In the early 90s, he was appointed the King Faisal Visiting Scholar to Princeton University, a post that was meant for a full year but which he left after one semester. It was indeed an intense semester for, aside from teaching duties, he came across reams of books and documents in the seminary which launched his thoughts in new directions - especially concerning the Old and New Testaments - and which eventually formed the bedrock for what was to become *The History of the Qur'anic Text*. Many of these works were rare, or out of print, and he spent many hours poring over them and photocopying page after page and book after book, in the seminary for long hours into the night. And all the while he neglected his health. In a way perhaps he had reverted to his Cambridge days when food was a mere annoyance that hindered efficiency. But three decades intervened between Cambridge and Princeton, and as we all know once we grow older, our bodies cannot cope with the things we used to do in our youth. So it was with him, surviving just on cans of tuna after putting in difficult and lengthy days, that he began to feel something was not right. He visited the doctor and was told he had diabetes.

There is a tale he often told us about this period. He attended a special workshop for diabetics, to learn what lifestyle changes he had to make. And the woman heading the workshop focused entirely on the dangers of high blood sugar, that it was a medical emergency and what must be done if the level went too high. Chocolate and desserts were definitely on the list of prohibited foods. Yet one day he came back after a lengthy period at work and started climbing the stairs and, to his surprise, found that he was sweating intensely even though the weather was bitterly cold. His head began to spin wildly. As he told it, by the grace of Allah there was a chocolate bar in his pocket - not sure why it was there - and something in his heart whispered that he should eat it. Even though according to what he had learned it was the most dangerous thing a diabetic could do, yet it whispered that he should eat it. And so he made it to the apartment, and ate it, and promptly fell onto

the bed in a deep and tired slumber. That is how he came to learn about the other extreme which the woman had never bothered to mention: the dangers of low blood sugar, which was an even greater risk than its counterpart. With that chocolate bar, which he never should have had, Allah saved his life.

Diabetes was the first domino - after returning to Boulder he exerted a great deal of effort in being conscious about his health and tried to control it through diet, but it was an uphill effort. A scholar's life is a sedentary one with often hours passing by with very little movement. The editing of Muwatta Imam Malik took an especially heavy toll: he had made promises to complete the work by a certain deadline and now that deadline was looming, no more extensions were possible, and that meant longer and more arduous hours than ever before. Suddenly he did not feel well, it was not the diabetes but a sharp pain in his back, searing and debilitating, so strong that we had to help him step by step, foot by foot, till we got to the bedroom and placed him on the floor - flat on his back. He tried not to show it but the pain was obvious on his face. And like that he stayed for nearly six months, barely able to walk around, leaving the room being a massive burden and leaving the apartment an impossibility, struggling with the pain, unable to work, worried about all the deadlines that were coming and going, confined to the bedroom floor where we took care of him almost like a little child, after he had taken care of us all our lives.

Alhamdulillah his health improved. The diabetes was still there but he could walk again, bit by bit, and perhaps put in a bit of work (and then a bit more) as long as his back told him it was okay to do so. Ten years passed and in that time the family had flown back from Boulder and finally returned to Riyadh, even as I headed off to the UK for my higher studies. During breaks and during summers I helped as much as I was able to with the History of the Qur'anic Text, which was clearly one of my father's most massive undertakings both in breadth and in depth. And it was in Istanbul in the summer of 2003 that we all met for a brief holiday, my father flush with happiness as the book had just come out, and where he handed me a special copy that he had inscribed with great fatherly affection. We resided in Uskudar, on the Asian side, and that too was the beginning of my father's halaqa classes where he listened while an array

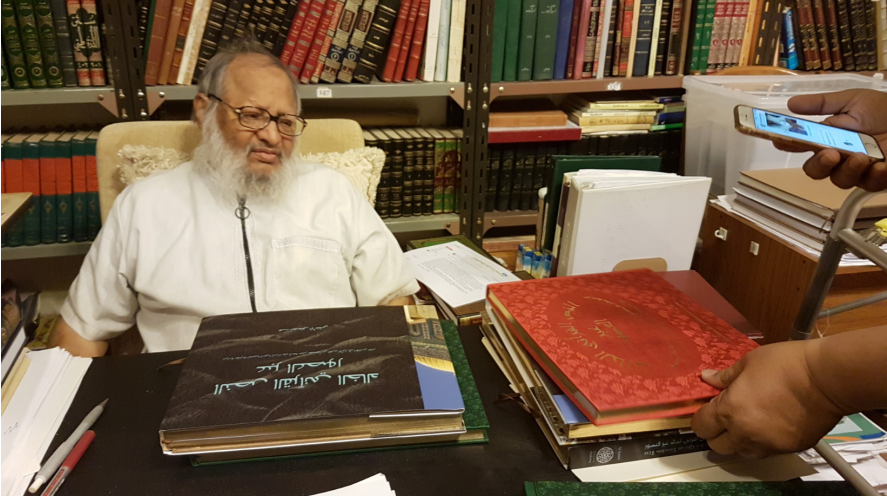
of students - so many that no space was left in our meeting room - read the text of Sahih Bukhari to him and enjoyed, after several weeks of this, a certificate which bound their name through my father's all the way to Imam Bukhari.

He was not as sprightly as before, and following a conference in Istanbul on Prof Hamidullah he suffered a stroke on the very day of his return to Riyadh in December 2006. It was another dangerous moment, he was hospitalised for a long time. Again Allah showered His Mercy on him. He returned home happy, everyone - I vividly remember - sitting around him on the floor like a halaqa while he sat resting on a chair in the middle of the room. Although he still worked the hours were much shorter, the energy much less, and he often thought how it was that he used to get more done in a single day, then he now could in several weeks. He kept to his old routine: praying Fajr, reading Qur'an, enjoying an early tea, delving into work, then finally sitting to break-fast at 08:00 am. Though many great works lay ahead of him in the future - not least the 2nd edition of the *History of the Qur'anic Text*, and the *Facsimile of Sahih of Bukhari Manuscript* - the majority of the time lay in what was tech-



nically and technologically the most ambitious project of his life: the collation of Surah Isra'. But behind the routine was a slower paced life, of breakfasting or having a quiet tea in the garden with my mother, admiring the roses and jasmine which bloomed only during the brief winter months, taking great pleasure in the mangoes which dangled from our mango tree, telling the stray cats (who never listened) that our garden was not a maternity home and that they should try somewhere else.

Our weekly family outings were toned down, then completely stopped. His love of food was complicated by his medical conditions, slowly the spices had to be reduced until even the salt was taken away. Nine years after the stroke he had chest problems, then multiple heart attacks. For us, that was perhaps the most difficult period of all. He was in the cardiac care unit, just him and I one afternoon, and I remember the machine readings weakening bit by bit - and me wondering whether I should run and tell someone - when suddenly the readings crashed completely, and a massive siren rang throughout the ward and a team of nearly one dozen doctors and nurses rushed in with a crash cart and began applying the defibrillator repeatedly. The readings came back, weakly at first, and every few hours when we went in to see him it was a case of nerves, not knowing what condition we would find him in. I was told that he was the most critical case in the unit and that we really should be prepared for anything. And again Allah showered His Mercy on him, and about four weeks later he was being driven home by my brother, away from the hospital which had been a true lifeline yet which had kept him from the fresh air and sunshine for far too long. That was not the only visit however, and from then on every few months he would find himself in the ward, and on occasion back in the critical care unit: tubes and machines everywhere, visitors coming and going, my brother and I taking turns so that one of us stayed with our mother while the other attended to father, my sister flying over when she could and bringing a tablet so that father could ask her to look up certain references or articles and hence feel that his work was moving ahead. Every time he was discharged from the hospital it was a miracle, and from that flowed another miracle: that the long-gestating introduction of his final work was eventually completed, that the book was translated, typeset, finalised, printed and a few advance copies forwarded to him. He was overcome with emotion to see this work become a reality, at long last.



When Allah finally took him from this life, and he passed away shortly after Fajr on 20 December 2017, it was at home surrounded by the people who knew him and loved him. It was not in an emergency cardiac unit, being operated on vigorously by a team of doctors while machines were flashing and alarming and people were shouting. That was a major blessing. Just over two months before his passing he had held his final work in his hands, flipped its pages, pondered its message, and felt a sense of relief that he had seen this during his life. That was a second major blessing. His life was full of hardships and challenges and blessings, and we were blessed to have him as a role model, as a guardian, and as our father.

اللهم اغفر له وارحمه وادخله فسيح جناتك، آمين

HİNT ALTKITASİ ÂLİMLERİNİN HADİS İLMİNE KATKILARI: MUSTAFA el-AZAMÎ ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Mehmet Özşenel¹

Hint Diyarında Hadis

Bugün Pakistan, Hindistan, Srilanka ve Bangladeş'i içine alan Hint Altkitası İslâm'ın ulaştığı hicrî I. asırdan itibaren İslâmî İlimler konusunda sayısız âlim çıkarmış bir coğrafyadır. Yerel beldelelere nisbetle anılanlar yanında genel olarak Sindî, Hindî vb. bölgesel nisbelerle tanınan ve başta tefsir, hadis, fıkıh, siyer gibi temel İslâmî ilim dallarında eser verip ilim dünyasına katkıda bulunan pek çok şahsiyet bulunmaktadır. Hint bölgesi özellikle hadis sahasında bu bölgeden Ortadoğu'ya gelerek yerleşenlerin yanısıra tahsilini tamamladıktan sonra memleketine dönenlerin gayretiyle zaman içerisinde önemli ilim merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Hicrî IV. asırdan itibaren Hz. Peygamber'in (s.a.v) mektuplarını ilk toplayan müelliflerden olan Ebû Ca'fer Deybulî (ö. 322/943), *Sahîh-i Buhârî* nüshası râvîlerinden ve *Meşâriku'l-envâr* musannifi Sağânî (ö. 650/1252), *Kenzu'l-ummâl* müellifi Ali el-Müttakî (ö. 975/1567), *Mişkât* şârihi ve Hint diyarında hadisi ilk ihya eden muhaddis olarak bilinen Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642), Hint diyarında hadis tedrîsâtını yaygınlaştırarak yeniden ihya eden ve *Muvatta* şerhlerinin müellifi olan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) bu konuda ilk akla gelen isimlerdir. Denilebilir ki hicrî X., milâdî XVI. asırdan itibaren İslâm dünyasının merkezî bölgeleri olan Ortadoğu

1 Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

coğrafyasında hadis ilimleri zayıflamaya yüz tutarken, hadis ilminin bayraktarlığını Hint ulemâsı devralmaya başlamış, tadrîsât ve te'lîfât sahasında önemli faaliyetlere imza atmışlardır. Özellikle Şah Velîyyullah Dihlevî'nin oğlu Şah Abdülaziz Dihlevî (ö. 1239/1823) başta olmak üzere evlatları, torunları ve onların talebesi vasıtasıyla hadis ilmi ve tadrîsâtı Hint diyarında yaygınlaşmıştır.

Hicrî XIII., milâdî XIX. asra gelindiğinde Hint ulemâsının hadis ilmine hizmetleri ekollerle daha yaygın ve sistematik bir hale dönüşmüştür. Bu asırda çeşitli sâiklerle ortaya çıkan Ehl-i Hadis, Diyobend ve Birelvî ekolleri ile Nedvetü'l-ulemâ gibi eğitim-öğretim kurumları açtıkları dînî medreselerle hem hadis tadrîsâtını yaygınlaştırmışlar, hem de hadisle ilgili başta şerh, hâşîye ve ta'lîkât olmak üzere birçok kitap telif ederek son asırlarda gittikçe zayıflayan hadis ilimlerine hayâtiyet kazandırmışlardır. XIX. asrın ikinci yarısından itibaren bu ekollerin açtığı medreselerde hadis kitapları temel metinler olarak müfredâta girmiş, özellikle Diyobend okullarında “devre-i hadis” denen sistemle medresenin son senesinde altı temel hadis kitabının (*Kütüb-i Sitte*) okutulması esas alınmıştır. Temelde Hanefî mezhebine mensub olan Diyobend ekolü, böylelikle bir taraftan hadîs-i nebevînin yaygınlaşmasını temin ederken, bir taraftan da Hanefî mezhebinin hadisle ilişkisini yeniden tesis etme ve hadisleri dirâyetle anlama yolunda faaliyet yürütmüş, böylece hadisle fıkıh, rivâyetle dirâyeti birleştirme yönünde önemli ve ciddî bir mesâî harcamıştır. Bu çabanın bir sonucu olarak başta Ahmed Ali Sehârenpûrî'nin (ö. 1297/1880) *Kütüb-i Sitte* neşir ve hâşiyeleri olmak üzere, Halil Ahmed Sehârenpûrî'nin (ö. 1346/1927) *Bezlü'l-mechûd*'u, Enver Şah el-Keşmîrî'nin (ö. 1352/1933) *Feyzu'l-Bârî*'si, Zafer Ahmed Tehânevî'nin (ö. 1394/1974) *İ'lâu's-sünen*'i, Muhammed İdris Kandehlevî'nin (ö. 1394/1974) *et-Ta'likû's-sabîh*'i, Muhammed Yusuf Bennûrî'nin (ö. 1397/1977) *Meârifû's-Sünen*'i, Muhammed Zekerîyya Kandehlevî'nin (ö. 1402/1982) *Evcezu'l-mesâlik*'i ve Şebbîr Ahmed Osmânî'nin (ö. 1369/1949) başlayıp Muhammed Takî Osmânî'nin tamamladığı *Fethu'l-mülhim (Mevsûatu Fethi'l-mülhim maa't-Tekmile kâmile)* adlı şerhi gibi muhalled eserler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Diyobend ekolünün Hanefî Hadis Ekolü olarak isimlendirilmesi yanlış olmaz.

Aynı dönemde faaliyet gösteren ve temel gayeleri taklîdin reddi ve doğrudan hadisle amel etme olan selefi anlayışa sahip Ehl-i hadis medreseleri de bu amaç doğrultusunda hadis kitaplarını müfredatlarının merkezine almışlar, kendi fikir ve tercihleri doğrultusunda önemli bir hadis literatürü oluşturmuşlardır. Başta Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) olmak üzere, *Avnü'l-Ma'bûd* sahibi Şemsü'l-Hak Azîmâbâdî (ö. 1329/1911), *Tuhfetü'l-ahvezî* müellifi Abdurrahman Mübârekpûri (ö. 1353/1935) gibi âlimler Ehl-i hadis ekolüne mensup olup bir taraftan hadis ilimlerinin yayılması uğrunda gayret sarfederken, bir taraftan da kendi fikirleri doğrultusunda neşriyâta ve eğitim-öğretim faaliyetlerine ağırlık vermişlerdir.

Tasavvuf hareketi olan Birelvî ekolü ve Arapça öğrenimi ile İslâmî ilimler yanında yeni bazı ilimlerin tahsiline önem veren Nedvetü'l-ulemâ gibi ekol ve kurumlar ise temel gayeleri hadis eğitimi olmamakla birlikte, hem müfredatlarında hadis kitaplarına önemli bir yer vermiş, hem de yazdıkları eserlerle hadis sahasında faydalı çalışmalar ortaya koymuşlardır.

XIX. asrın ikinci yarısından günümüze kadar uzanan süreçte Hint Altkıtası'nda hadisle ilgili grup ve ekoller, hem tedrîsât yoluyla talebe-i ulûma, hem te'lîfât ile literatüre, hem de irşad faaliyetleriyle halk arasında şuurlanmaya hizmet etmiş olup halen bu fonksiyonlarına devam etmektedirler. Ancak XX. asra gelindiğinde gerek müsteşriklerin çaba ve çalışmaları gerekse İslâm dünyasındaki gelişmelerin etkisiyle hadis konusundaki çalışmalar yeni bir boyut kazanmıştır. Özellikle bu dönemde Mısır ve Hindistan gibi bölgelerde zuhur eden hadis karışıklığı, hadis ve sünnetin dindeki yerini ve değerini dışlayan tavırlar yanında müsteşriklerin hadis ve hadis tarihi ile ilgili ortaya attıkları iddia ve şüpheler, hadis araştırmalarında yeni bir anlayışın geliştirilmesini gerekli kılmıştır. İşte Hindistanlı âlim ve akademisyen Muhammed Mustafa el-Azamî'nin (1930-2017) yaptığı ilmî çalışmalar ve yürüttüğü akademik faaliyetlerle bu yeni anlayışın öncülerinden olduğunu söyleyebiliriz.

el-Azamî'nin Hadis İlmine Hizmetleri

Hayat hikayesine bakıldığında 1930 yılında Hindistan'ın kuzey eyaleti Uttar Pradeş'e bağlı, nisbe ismini aldığı A'zamgarh şehri yakınlarında dünyaya gelen el-Azamî'nin ilk ve temel dînî eğitimi ulemâdan olan babasından ve bölgesindeki diğer okullardan aldığı görülür. Yüksek tahsilini ise Hint Altıktası'nda yukarıda işaret edilen klâsik dînî eğitim kurumlarının en köklülerinden olan Sehârenpûr (Uttar Pradeş) yakınlarındaki Diyobend kasabasında bulunan ve Ezheru'l-Hind diye anılan Dâru'l-Ulûm Diyobend Medresesi'nde 1952 yılında tamamlamıştır. el-Azamî, klasik dînî eğitimi ve bu arada temel hadis külliyyatı öğrenimini burada dönemin önemli Diyobend ulemâsından almıştır. Bunlar arasında özellikle Halil Ahmed Sehârenpûrî ile döneminde Diyobend ulemâsının lideri olan meşhur âlim Mahmûdu'l-Hasen Diyobendî'nin (ö. 1339/1920) öğrencisi Hüseyin Ahmed Medenî'nin (ö. 1377/1957) ismini zikretmek gerekir. İ'zâz Ali el-Emrûhî (ö. 1374/1954) ile Mehdi Hasan Şahcihanpûrî (ö. 1396/1976) de diğer önemli hocaları arasındadır. Diyobend ekolü yukarıda işaret olunduğu üzere temelde Hanefî mezhebine mensup bir ekol ve kendisi de Hanefî bir âlim olmakla birlikte el-Azamî, hadis ile ilgili araştırma ve çalışmalarında mezhebî kimliğini öne çıkarmamıştır. Aksine çalışmalarını daha geniş perspektifte ve daha elzem gördüğü sünnetin dindeki yeri, hadisin yazımı ve muhafazası gibi temel konular üzerinde yoğunlaştırmıştır. Dolayısıyla onun çalışmaları arasında XIX. asırdan günümüze kadar Altıktâ'da mezhepler, ekoller ve muhtelif cemaatler arasında ihtilaf konusu olan tartışmalı hadis meseleleri ile ilgili eserler bulunmaz.

el-Azamî, Mısır'daki el-Ezher'de yüksek lisansını tamamladıktan sonra (1955) temel gayesi haline gelen bir batı dilini öğrenip müsteşriklerin iddialarına cevap verme yolundaki amacını gerçekleştirmek için Cambridge Üniversitesi'nde doktora başlamıştır. el-Azamî hadislerin Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbe döneminden itibaren yazıldığı tezini ispatlamak üzere hazırladığı doktora çalışmasını, danışmanları olan ünlü müsteşrikler Prof. Dr. Arthur John Arberry (ö. 1969) ve Prof. Dr. Robert Bertram Serjeant'la (ö. 1993) tezi ve tespitleri konusunda ihtilaflar yaşasa da 1966 yılında tamamlamıştır. el-Azamî, 1968'de yerleştiği Suûdî Arabistan'da 1991 yılında emekli

oluncaya kadar üniversitede hocalık ve ilmî araştırmalar yapmaya devam etmiştir. Emeklilikten sonra vefatına kadarki süreçte de aynı minval üzere çalışmaya devam eden el-Azamî öyle anlaşıyor ki, Müslümanların kendi aralarında yaşadığı hadislerle ilgili kısır tartışmalar yerine, sünnet karşıtlarıyla müsteşriklerin iddialarının çürütülmesini çok daha önemli ve zarûrî bir görev bilmiş ve bu yolda ilmî ve akademik faaliyetler yürütmeyi tercih etmiştir. el-Azamî'nin bu bağlamda çalışmalarını üç ana başlık altında toplamak mümkündür:

- 1-İlmî ve akademik araştırmalar,
- 2-Tahkik ve neşir çalışmaları,
- 3-Bilgisayar yardımıyla hadisleri toplama çalışması

İlmî ve Akademik Çalışmaları

İlmî ve akademik çalışmalarının başında Cambridge'de doktora çalışması olarak hazırladığı *Studies in Early Hadith Literature* adlı eseri gelir. Türkçe'ye *İlk Devir Hadis Edebiyatı* adıyla tercüme edilen eser, Arapça *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve târîhi tedvînih* adıyla iki cilt halinde neşredilmiş olup, el-Azamî tarafından bu eserde müsteşriklerle İslâm dünyasında son asırda ortaya çıkan hadis karşıtlarının temel iddiaları özetlenip eleştirildikten sonra bunların başında gelen hadislerin yazılmadığı iddiası kaynaklara dayalı olarak müdellel bir şekilde cevaplanmaktadır. Hadislerin Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatından itibaren yazılmaya başlandığını delilleriyle ortaya koyan el-Azamî, bu çerçevede 52 sahâbînin hadis yazdığını tespit etmiştir. Hz. Peygamber'in *Kâtipleri* adıyla Türkçe'ye çevrilen *Küttâbu'n-Nebî (s.a.v)* adlı eseri de aynı çerçevede kaleme alınmış olup Hz. Peygamber'in (s.a.v) yazılı faaliyetlerini ve hadis yazımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Türkçe'ye *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi* adıyla çevrilen *Menhecu'n-nakd inde'l-muhaddisin* adlı eseri ise muhaddislerin hadis tenkid metodlarını ortaya koyan, özellikle hadis tenkidinde muâraza yöntemini nasıl kullandıklarını gösteren önemli bir çalışmadır. *Studies in Hadith Methodology and Literature* adlı çalışması (Türkçesi *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*) hadis usulü ve literatürüne dair İngilizce konuşanlara hitabeden ve hadis usulü ve literatürü hakkında genel bilgi veren bir çalışma hüviyetindedir.

On Schacht's Muhammadan Jurisprudence adlı İngilizce eseri ise el-Azamî'nin en önemli çalışmalarından biri olup, ünlü müsteşrik Joseph Schacht'ın (ö. 1969) *Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde dile getirdiği görüşler burada ayrıntılı bir şekilde tahlil ve tenkid edilmiştir. Türkçe'ye *İslâm Fıkıhı ve Sünnet* adıyla tercüme edilen eserinde el-Azamî, Schacht'ın hadisin dindeki yeri, hadislerin yazımı, hadiste isnad kullanımı, fıkıhî hadislerin kaynağı, peygamber sünnetinin mevcudiyeti ve fonksiyonu gibi temel konulardaki iddialarını, yine onun dayandığı kaynaklara mürâcaatla ele almış, Schacht'ın hatalı nakillerini, önyargılı değerlendirmelerini, metodolojik yanlışlıklarını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

el-Azamî'nin *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study With The Old and New Testaments* adlı kitabı ise esasen *Atlantic Monthly* adlı dergide (Ocak 1999) Toby Lester adlı bir gazetecinin "What is The Quran?" adlı makâlesine cevap olmak üzere yazılmıştır. Türkçe'ye *Kur'ân Tarihi* adıyla çevrilen eserde el-Azamî Kur'ân-ı Kerîm'in ilk andan itibaren nasıl yazıya geçirilip koruma altına alındığını Yahudilik ve Hıristiyanlık kutsal kitapları Tevrat ve İncil'in tarihiyle mukayeseli bir şekilde ele almıştır. el-Azamî'nin son eseri de Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili olmuştur. *en-Nassu'l-Kur'ânî el-hâlid* adını taşıyan eserinde hicrî I. asırdan XV. asra kadar gelen 19 Kur'ân nüshasını esas alarak İsrâ suresinin mukayeseli bir incelemesini yapmıştır. Eser İngilizce olarak da basılmıştır.

el-Azamî'nin ayrıca başlangıçtan yaklaşık h. 250 yılına kadarki sürede Arap yarımadasının ortalarında yer alan Yemâme bölgesinden yetişmiş muhaddisleri incelediği *el-Muhaddisûn mine'l-Yemâme* adlı eseri bulunmaktadır.

Tahkik ve Neşir Çalışmaları

Müsteşrik iddiaları veya hadis karşıtlarının ortaya attığı şüphelere verilecek en güzel cevaplardan birini de halen yazma halde bulunan temel hadis kaynaklarının tahkik ve neşirini gerçekleştirmek teşkil etmektedir. Bu düşünceden hareketle el-Azamî, hicrî II. asırdan günümüze ulaşan en eski hadis kaynaklarından olan Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ını yazma nüshalara dayanarak yeniden tahkik ve neşretmiş, aynı çerçevede İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'inin de yeni neşirini gerçekleştirmiştir. el-Azamî'nin ayrıca Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen-i Kübrâ's*ını tahkik ettiği belirtilmektedir.

el-Azamî'nin yazma tahkiki konusundaki en büyük hizmetlerinden biri de İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) kayıp olduğu bilinen *Sahih* adlı eserinin İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshasını keşfedip ilim dünyasının hizmetine sunmasıdır. Aslının dörtte birlik kısmına tekâbül eden yazmayı dört ciltlik bir tahkikle neşreden el-Azamî, böylece hadis tarihinin kayıp olan önemli bir kaynağını ilim dünyasına kazandırmıştır. el-Azamî'nin Türkiye kütüphanelerinde keşfettiği eserlerden biri de *Sahih-i Buhârî*'nin Nüveyrî (ö. 733/1333) tarafından istinsah edilen bir nüshasıdır. Nüsha el-Azamî'nin mukaddimesi ile birlikte tıpkı basım olarak tek cilt halinde neşredilmiştir.

Azamî, Ali b. el-Medînî'nin (ö. 234/849) *Kitâbu'l-ilel*'i ile Müslim'in (ö. 261/875) *Kitâbu't-temyiz*'ini de tahkik ve neşrederek muhaddislerin hadis tenkidi konusundaki dakik yöntemlerini tespit eden eserlerin gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Ayrıca Urve b. ez-Zübeyr'in (ö. 94/713) kaynaklardaki rivâyetlerini toplamak sûretiyle oluşturduğu *Meğâzî* kitabı da Urve'nin günümüze ulaşmayan kitabının rivâyetlerden hareketle yeniden inşasını hedefleyen bir çalışmasıdır.

Bilgisayarın Hadis İlminin Hizmetinde kullanılması

el-Azamî, çağımızda yaygınlaşan bilgisayar tekniği ile hadisleri toplama faaliyetlerinin de öncülerinden olmuştur. Bu bağlamda temel hadis kaynaklarını yazmalarını da dikkate alarak bir bilgisayar programında toplama ve ayrıntılı indekslerini çıkarma şeklinde özetlenebilecek bu kapsamlı proje çeşitli sebeplerden dolayı tamamlanmamıştır.

Tedrîsât ve Eğitim Hizmetleri

Azamî, te'lîfât ve tahkîkâtın yanı sıra ömrü boyunca muhtelif üniversitelerde verdiği dersler vasıtasıyla da hadis ilmine hizmet etmiştir. Uzun yıllar Suudi Arabistan'da Mekke ve Riyad'da Ümmü'l-Kurâ ve Muhammed b. Suûd üniversitelerinde lisans ve lisans üstü düzeyde hadis ilmiyle ilgili dersler verdiği gibi, ABD'nin Michigan, Colorado, Princeton, Hartford üniversitele-riyle İngiltere'de Oxford ve Wales üniversitelerinde de belli sürelerle görev yapmıştır. el-Azamî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında Ahmed Muhammed Nur Seyf, Ömer Hasan Fellâte gibi önemli ilim adamları bulunmaktadır.

Azamî, gerek doktora çalışması, gerek İbn Huzeyme tahkiki ve gerekse hadisi bilgisayar programına yükleme projesi faaliyetleri sebebiyle hadis ilmi-ne hizmetlerinden dolayı 1980 yılında Kral Faysal ödülüne layık görülmüştür.

Mezhebî ve Fikrî Temâyülü

Muhammed Mustafa el-Azamî, yukarıda da işaret olunduğu üzere esa-sen Altkıtâ'daki en büyük dinî eğitim kurumu olan Diyobend medresesinden mezun olmuş Hanefî mezhebine mensup bir hadis âlimidir. Nitekim sahip olduğu icâzetleri Hüseyin Ahmed Medenî, Mahmûdü'l-Hasen Diyobendî va-sıtasıyla Dâru'l-Ulûm Diyobend'in kurucuları Muhammed Kâsım Nânotevî (ö. 1297/1880) ve Reşid Ahmed Gangohî'ye (ö. 1324/1906) varmakta, onlar vasıtasıyla da Şah Veliyyullah Dihlevî'ye ve oradan da temel hadis kaynakları-na ulaşmaktadır. Ancak o, ilmî ve akademik faaliyetlerinde Hanefî kimliğini öne çıkarmamış, bilakis çalışmalarını daha köklü problemler olan müsteşrik iddialarıyla hadis karşıtlarının ortaya attığı şüpheleri izaleye yoğunlaştırmıştır. el-Azamî, Hanefî ve Diyobendî bir âlim olmakla birlikte gerektiğinde özeleş-tiri yaparak kendi eğitim kurumunun eksikliklerini dile getirebilen bir kimsedir. Ayrıca o kendisini klâsik medrese ortam ve çevresiyle sınırlamayıp Arapça ya-nında İngilizce'yi de öğrenmek sûretiyle daha geniş kitlelere ulaşmak hedefiyle döneminin klâsik ulemâsından ayrılmıştır. Nitekim ilim yolculuğunda İslâm dünyası kadar batılı ülkelerde de icray-ı faaliyette bulunmayı önemsemiş bir şahsiyet olarak onu, ömrünün önemli bir kısmını Batıda geçiren merhum Muhammed Hamîdullah'a ve onun hizmet anlayışına benzetebiliriz.

Diğer taraftan el-Azamî, kendi kurumunu eleştirmesi yanında, muhtemelen *Sahîh-i İbn Huzeyme* tahkikinde selefi âlim Nâsiruddîn Albânî'nin (ö. 1419/1999) görüşlerine yer vermesi sebebiyle selefi anlayışa da nispet edilmiştir. Bu nispet de doğru değildir. el-Azamî ilk zamanlar Albânî'nin hadisler hakkındaki değerlendirmelerini itibara alırken, sonradan Albânî'nin görüş ve hükümlerindeki tutarsızlıkları görünce ondan yaptığı nakilleri kitabın sonraki baskılarında çıkarmıştır. Ayrıca el-Azamî kendisiyle yapılan bir röportajda selefi düşüncenin yanlışlıklarını ortaya koyup eleştirmiştir. Dolayısıyla onun selefi temâyüllere sahip olduğu yönünde bir tespit gerçeği yansıtmamaktadır. Esasen yetiştiği gelenek ve aldığı eğitim bakımından onun böyle bir görüşü benimsemesi de mümkün gözükmemektedir. el-Azamî, Hanefî mezhebine bağlı olmakla birlikte bir ilim adamı olarak mezhebi bir taassuba kapılmadan yanlış telakki ettiği görüş ve anlayışları ayırmaksızın eleştiriye tabi tutabilmiş bir âlimdir.

Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki el-Azamî, hem Hint Altkıtası'nın en büyük dînî eğitim kurumu Dâru'l-Ulûm Diyobend'den mezun olmuş, hem de Cambridge gibi dünyanın önde gelen üniversitelerinden birinde doktorasını tamamlayıp doğu birikimi ile batı metodunu şahsında birleştirmeyi başarmıştır. el-Azamî'yi muasır klâsik ulemâdan ayıran en önemli özelliği, müsteşriklerin iddialarıyla hadis karşıtlarının şüphelerini batılı ilmî metodları kullanarak çürütmeye çalışmasıdır. el-Azamî, ömrünü bu iddiaların ilmî ve müdellel bir şekilde reddedilmesine adanmış, hâdis hizmet ve sünneti savunma yolunda kaleme aldığı eserleri, tahkik çalışmaları, bilgisayarlı hadis hizmetinde kullanma projesi yanında uzun yıllar süren tedris hayatıyla da hadis tarihindeki mûtena yerini almıştır.

Kaynakça

- Emînî, Nûru'l-Âlem, “el-Muhaddis el-Bahhâse eş-Şeyh Muhammed Mustafa el-Azamî el-Meuvi Sümme's-Suûdî Rahimehullah 1349-1439/1930-2017”, *Mecelletü'd-Dâi eş-Şehriyye es-Sâdırâ an Dâri'l-Ulûm Diyobend*, yıl 42, sy. 7 (Receb 1439/Mart-Nisan 2018), ISSN: 2348-9472 (<http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1522555482fix6sub1file.htm>)
- el-Ğavri, Seyyid Abdülmâcid, “eş-Şeyh Muhammed Mustafa el-Azamî ve müsâhemâtuhû el-ilmiyye fî mecâlî'l-hadîsi'n-nebevî dirâse istikrâiyye”, *el-Hadis (Mecelle İlmiyye Muhakkeme)*, yıl 4, sy.8 (Aralık 2014), s. 185-262.
- “İstanbul'da Geleneksel Hadis Öğreniminin İhyâsı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003), s. 227.
- Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 2015.
- Şahyar, Ataullah, “Muhammed Mustafa el-Azamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003), s. 179-190 (mülâkat).
- Şahyar, Ayşe Esra, “Hindistanlı Hadis Âlimi Muhammed Mustafa el-Azamî (1930-2017)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018), s. 183-190.
- Şentürk, Recep, “Bir Hadis Âliminin İlim Yolculuğu: Mustafa el-Azamî”, <http://www.sonpeygamber.info/bir-hadis-âliminin-ilim-yolculugu-mustafa-el-a-zami>, 18.12.2009 yılında yapılan röportaj (erişim tarihi 19.11.2018).
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İstanbul 2018.

SHEIKH al-AZAMI'S PIONEERING WORK ON QUR'AN AND HADITH—BRINGING THEM INTO THE DIGITAL ERA

Prof. Dr. Aqil M. Azmi¹

The Beginning

It all started with the reply, “All we ask for is a fair treatment of the subject not a favorable one”. This was al-Azami’s response to Dr William Graham, a speaker from Harvard School of Divinity who suggested using computers to study Hadith. The event was: *The Seminar on Hadith to Celebrate the 1200th Anniversary of the Great Muhaddith Imam Bukhari*, a Muslim Students’ Association of the USA and Canada (MSA) sponsored conference in Chicago in 1975. Though Dr Graham tried to look impartial, it was not what father (from now on, al-Azami will be referred to as ‘my father’, or just ‘father’) felt, who was all too familiar with the Orientalist mindset. Dr Graham, in father’s mind, was hoping that computers will help expose “weaknesses” and “pitfalls” in the hadith literature. In other words, the hadith literature will not withstand the rigors of computational analysis.

Following this event, a nightmare scenario started playing in father’s mind. At that time there was a general feeling that one could claim anything and attribute it to computers and people have to believe in the findings, since computers have no emotions and don’t lie. What worried father most was what if a computer-based study of hadith were initiated by a group of

1 College of Computer & Information Sciences, King Saud University, Riyadh 11543, Saudi Arabia

people without the requisite reverence to the text or outright Islamophobes, then it will be very difficult to dispel their “findings” among the Muslim populace. The only answer he came upon is: if this race had to be won by Muslims, then, they should be leader in such studies. Fulfilling this answer shaped the second half of father’s life.

This is a story of a man who dedicated a big part of his life pursuing his goal of using computers as a tool to aid in modern studies of hadith and Qur’an. A man who never waited for funding, but rather followed his dream depending on Allah alone and Allah has helped him by opening one door after another.

To a large extent, this is also my personal life journey. I am proud to be an integral part of father’s journey with computers from the very first day, Alhamdulillah. Being lazy, I never documented the struggles and triumphs we went through during this journey. This is typical of programmers who hate commenting their code and would rather keep everything in their mind. As I am approaching late 50s, where the mind is not as vivid as it was, and many of the events mentioned here are close to 40 years ago, so in writing the paper I went ahead and dumped as much detail as I can.

Our story begins following the 1975 conference in Chicago. We can divide father’s involvement with computers into several phases.

The Early Days

In summer 1977, on the request of MSA, Dar Al-Ifta in Riyadh sent a group of dedicated scholars, including father to teach true Islam to the followers of Warith-ud-deen Muhammad (a group that split from Nation of Islam, a religious group founded by Wallace Fard Muhammad in Detroit, Michigan, USA in 1930. Currently, it is led by Louis Farrakhan). MSA was headquartered in Indianapolis, Indiana, USA. MSA had established a small research center, named the *Cultural Society*. They recently bought an HP mini-computer and were busy installing it. Mr Nomann Samarraï and Nazem Minkara were in charge of it. This was the first time we came face to face with a computer. A side note, as always, father never travelled alone

and the entire family accompanied him. Upon return, father sought the help of his faculty, College of Education at Riyadh University (now King Saud University, KSU for short) to ask the help of College of Engineering at the same university in conducting experiments on some hadiths. The college apologized on the pretext that it is an expensive experiment, and that they don't have access to an Arabic terminal. So, the following summer, father went back to Indianapolis. He stayed a whole month and had a close look at the computer. This time he had his first chance to experiment with constructing a concordance of few sample hadiths (in Arabic). Father placed a purchasing order for HP2645R, an intelligent terminal that supported Arabic with mini-cartridge support. The terminal was delivered to Riyadh few months afterwards. We immediately started with data entry. The terminal supported 4K RAM, so the typist used to type a full screen of Arabic text (80 characters/line x 25 lines) and save one screen of text at a time into the mini-cartridge.

Upon the advice of Dr Ahmad Sharafuddeen, from the Computer Center at the College of Engineering at KSU, who suggested the text should be marked to ease the retrieval process. Initially father and Dr Ahmad together devised a small set of markers. The main purpose of the markers was: (a) marker the beginning of the hadith; (b) mark hadiths end; (c) mark the beginning of the *matn*; (d) mark the narrator name; and (e) mark the prime narrator's name. For example, the beginning of each hadith had a large number. This number encoded the book-code (2 digits), volume (2 digits), page number (4 digits) and the hadith serial number (5 digits). These markers have to be placed manually. Father, was the best person to indicate which and where each marker has to go. So father used to take the printed edition of Musnad Ahmad and using red pen started filling the page with markers. The task was so demanding that father never wasted time. I remember once we were in Haram Sharief (in Mekkah) waiting to pray Eid-ul-fitr, father took out the Musnad and started writing markers all over the page. Musnad has a very simplistic structure, but as the work progressed and we went for other hadith collections, e.g. Sahih Bukhari, and Sahih Muslim, the text presented new challenges. In fact, each hadith had some new challenges. To take full advantages of the hadith book, we had to extend and come up with new markers that will be compatible with the old set

of markers. It was a self-learning process and me and father used to sit for hours discussing the new challenge and how to devise appropriate new markers. The following is a sample hadith with markers (colored yellow for convenience):

4159- وَحَدَّثَنِي 1 أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ 8t، حَدَّثَنَا 1 حَمَّادٌ 6 بْنُ زَيْدٍ 88 يَعْنِي & ابْنَ زَيْدٍ % عَنْ
 1 ثَابِتٍ + عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ 8 ؛ عَنْ & أَنَسٍ % ؛ (ح) وَحَدَّثَنَا 1 قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ 8t ، حَدَّثَنَا 1
 حَمَّادٌ 8 ، عَنْ 1 ثَابِتٍ + شُعَيْبِ بْنِ حَبَّابٍ 8 ؛ عَنْ & أَنَسٍ % ؛ (ح) وَحَدَّثَنِي 1 قُتَيْبَةُ 8t حَدَّثَنَا
 1 أَبُو عَوَانَةَ 8 ، عَنْ 1 قَتَادَةَ + عَبْدِ الْعَزِيزِ 8 ؛ عَنْ & أَنَسٍ % ؛ (ح) وَحَدَّثَنَا 1 مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
 الْغُبَرِيُّ 8t ، حَدَّثَنَا 1 أَبُو عَوَانَةَ 8 ، عَنْ 1 أَبِي عُثْمَانَ 8 ؛ عَنْ & أَنَسٍ % ؛ (ح) وَحَدَّثَنِي 1 زُهَيْرُ
 بْنِ حَرْبٍ 8t ، حَدَّثَنَا 1 مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ 8 ، حَدَّثَنِي 1 أَبِي 6 هِشَامٍ 88 عَنْ 1 شُعَيْبِ بْنِ الْحَبَّابِ
 8 ؛ عَنْ & أَنَسٍ % ؛ (ح) وَحَدَّثَنِي 1 مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ 8t ، حَدَّثَنَا 1 يَحْيَى بْنُ آدَمَ + عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ +
 عَبْدِ الرَّزَّاقِ 8 جَمِيعًا عَنْ 1 سُفْيَانَ 8 ، عَنْ 1 يُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ 8 ، عَنْ 1 شُعَيْبِ بْنِ الْحَبَّابِ (8)
 عَنْ 2 أَنَسٍ 8 ، عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ أَعْتَقَ صَفِيَّةَ ، وَجَعَلَ عَتَقَهَا صَدَاقَهَا . وَفِي حَدِيثِ 1 مُعَاذٍ ٥
 عَنْ أَبِيهِ: تَزَوَّجَ 3 صَفِيَّةَ ٥ وَأَصْدَقَهَا عَتَقَهَا .

The markers were non-intrusive. That is, it was devised in such a way that we can restore the original hadith text with minimal effort.²

Father decided to start with Musnad Ahmad bin Hanbal. For data entry, he had a fast typist entering the hadiths in the HP2645R intelligent terminal. For convenience he let the typist do the data entry from home. The typist had to be trained to enter all the markers along with the hadith text. Since the terminal was standalone, the typist had to save one screen at a time (25 lines x 80 characters/line) into the mini-cartridge.

2 For more detail on the markers, the reader is advised to read Section 5 in: A.M. Azami, A.O. Al-Qabbany, and A. Hussain, "Computational and natural language processing based studies of hadith literature: A survey", Artificial Intelligence Review, (2019), vol. 52, no. 2, pp. 1369-1414.

The First Mini-computer HP1000

Encouraged by the progress, father decided to buy a mini-computer. The decision was made to buy HP1000 mini-computer with 50 MB hard disk, a 12-inch magnetic tape, and a line printer. This was an expensive system costing 74,000 USD. Father paid for it cash. There is an interesting story on how father afforded such an expensive system. In 1974, father, through a Saudi friend, bought a small piece of land in Riyadh. It cost him 28,000 SAR (Saudi Riyals). Late 70's saw a boom in the prices of real state all over the country. The land price kept jumping. When it reached 280,000 SAR father sold it saying: a good deed carries tenfold of rewards (الحسنة بعشر أمثالها). The entire amount was wire transferred to the USA to pay for the mini computer. Father arranged so the system will be delivered to the Cultural Society in the US during the summer of 1979. I recall the system was delivered while we were in Indianapolis in the summer of that year. After the system was thoroughly tested, it was packed and shipped to Riyadh. We needed a permission from the Ministry of Interior for a personal use of a computer.

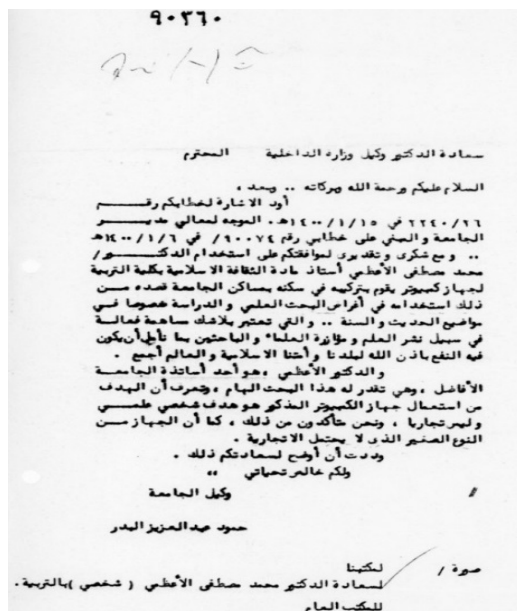


Fig. 1. Thank you letter from vice dean of KSU to Interior Ministry

The system was installed in our apartment on the third floor in the university housing. It was housed in the largest room in the apartment. At the time, I was a freshman at Riyadh University studying Electrical Engineering. I barely managed to operate the system, and the system was mainly used to manage and organize the stored data into the hard drive and to make backup copies on the magnetic tape.



Fig 2. HP1000 mini-computer in the apartment - university housing (c. 1980).
To the left is my young brother Anas, now Dr Anas, and I am to the right

King Faisal Award

Father prepared an initial report of his experience on using a computer and his future plan. This report along with two more books were presented for consideration for King Faisal International Prize (KFIP). In 1980, the second year of the award, father was awarded the prize in the category of Islamic Studies (Studies involving Hadith). The award certificate reads (the original in Arabic): "... (4) And his project 'The Computer and Its Usage for the Service of the Sunnah' provides a preliminary experimental study of using Arabic in computers in the field of Hadith studies, an enormous work that requires a great deal of time and effort to complete. No doubt this work, when completed, will have a huge benefit in the form of hadith Encyclopedia, a greatly needed work".

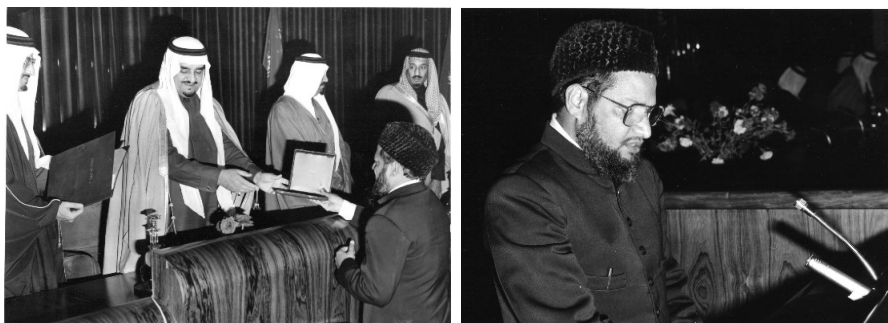


Fig 3. Father receiving the King Faisal International Prize (KFIP) award in 1980 (left), and delivering his award speech (right)



Fig 4. KFIP award gold medal and the award diploma

In the early 1980's, Qatar under the direction of Sheikh Qaradawi established The Sunna and Seirah Center. During inauguration conference in Doha in 1981/1401, father suggested that all the printed hadith books should be verified against authenticated and reliable manuscripts with known pedigree. This proposal did not go well with some of the attendees, where one of them replied, "this is something impossible".

The Second Mini-computer HP3000

Father took one year sabbatical leave. He joined the University of Michigan, Ann Arbor, Michigan, in Fall 1981. I also joined the department of ECE at the same university as an undergraduate student. As HP1000 reached its limit, father ordered a new mini-computer, HP3000/44 along with 120 MB hard drive, magnetic tape, and page printer. A few months later, HP introduced a new larger hard drive with a capacity of 404MB. Father was one of the first ones to get the new drive. The whole system was installed in the two-story house father rented in Ann Arbor. In Ann Arbor, father had a much clear vision of what he wanted. His objective was constructing a concordance of hadith words, and narrators' dictionary (معجم الأسانيد). At that time the goal was to have all the generated output be turned as hardcopy suitable to be printed into a book form. The seven-volume concordance by A.J. Wensinck and J.P. Mensing's *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, an international teamwork effort of 40 academicians that spanned forty years, whose first volume was released in 1936, and the concluding volume appeared in 1969. Though Wensinck's Concordance was an essential research tool, the material covered in the seven volumes is barely 25% of the physical material. This was the consensus among the scholars who regularly consulted Wensinck's Concordance, including father. So father's objective was to fill in all the missing parts, essentially by creating a more comprehensive concordance. I learned programming in the university and eventually started to program HP3000, but as I got busy with my classes, father hired programmers who came in on a daily basis to do programming in our home. My main work was on indexing and building concordance. Having realized that concordances are huge even for small text, and if it were to be typeset by humans then the whole thing had to be proof-read, a time-consuming task. With this in mind, father sought digital typesetting machines. He was looking for a typesetter machine that will accept an input from the computer and typeset the text without human intervention. First, we looked into Mergenthaler, a digital typesetter. It was an expensive machine, but the company refused to guarantee that the machine can communicate with HP3000, saying "we stand by our products". The deal did not go through, as father wanted a written commitment that the company is ready to take back their product if it did not communicate with the computer. We found another product, AM

Varityper. This company guaranteed in writing their machine will communicate with HP3000, so father bought one of their models that supported Arabic. The machine arrived and the technicians could not get it to communicate with the computer. Unfortunately, before we can return the machine, the company filed for bankruptcy, and we ended up with an expensive piece of junk. After intense negotiations, the company agreed to send their best engineer to work with us. After a few weeks of hard work we were able to establish a communication link with the computer. Father extended his sabbatical leave by 6 months to finish some of his goals. Meanwhile, I graduated from the university in December 1982. We returned to Riyadh in January 1983.



Fig 5. Father working on HP3000 computer. Seen the page-printer and the typesetter AM Varityper (c. 1983)

These were so much bulky hardware that we were afraid that the university building we lived in may not be able to support their weight. The rector of the university had exceptionally allotted a separate apartment on the ground floor in the same building to house all the hardware. Father's colleague used to joke that this apartment houses his second wife.

Father signed a contract with the Ministry of Education to publish Sunan Ibn Majah along with computer-generated indices. Though HP had a regional office in Riyadh, there was none for AM Varityper. We spent weeks experimenting with different settings and tried to decode the internal mechanism and the encoding used by the typesetter to indicate the formatting

information. Finally, we managed to typeset two columns of the concordance directly from the computer. The computer generated the concordance, and another program was used to insert the different formatting codes into the text, and then the data was sent to the typesetter. The typesetter output was on a special-coated paper called film. This film had to be developed using some chemicals before the text appears on a coated paper. In 1984, father managed to publish the book as a four-volume set. Two volumes for the text of Ibn Majah, and two volumes for the various indices all computer generated including the concordance.

رقمه	الحديث	الكلمة	رقمه	الحديث	الكلمة
٣٨٤٨/	نعمته تتم الصالحات وإذا رأى	صالحات	١٨٣٣/	فطر إذ كان فينا (ص) صاعا من طعام	صاعا
١٠٦٧/	بادروا بالأعمال الصالحة قبل	صالحة	١٨٣٣/	صاعا من طعام صاعا من تمر صاعا	صاعا
١٤٧٦/	جنازة فان تكن صالحة فخير تقدمونها	صالحة	١٨٣٣/	صاعا من تمر صاعا من شعير صاعا	صاعا
١٨٦٠/	افضل من المرأة الصالحة	صالحة	١٨٣٣/	صاعا من شعير صاعا من اقط صاعا	صاعا
١٨٦٢/	خييرا له من زوجة صالحة ان امرها	صالحة	١٨٣٣/	صاعا من اقط صاعا من زبيب فلم نزل	صاعا
٢٦٥١/	قرية الصالحة قرية كذا وكذا فاعبد	صالحة	١٨٣٣/	الشام الا تعدل صاعا من هذا فانخذ	صاعا
٢٦٥١/	يريد القرية الصالحة فغرض له اجله	صالحة	١٨٣٤/	صدقة الفطر صاعا من تمر او صاعا	صاعا
٢٦٥٢/	قرب من القرية الصالحة وابعده منه	صالحة	١٨٣٤/	صاعا من تمر او صاعا من شعير	صاعا
٢٦٥٢/	اهل القرية الصالحة	صالحة	١٨٣٤/	صاعا من شعير او صاعا من سلت	صاعا
٣٩٤٣/	رؤنا الصالحة جزء من سبعين جزئا	صالحة	١٨٣٦/	وسق ستون صاعا	صاعا

Fig. 6. Sample page from Ibn Majah's computer generated and typeset concordance

A New Challenge

The HP intelligent terminal which was used for data entry did not have diacritical markings (حركات التشكيل), so all the data that was entered had no vocalization. Towards the end of 1983, there started to appear some hardware-based full Arabic support which included the diacritics for the PC. We had a dilemma. Either, re-enter all the material on a PC that supported Arabic fully; or insert the appropriate diacritics into the already entered text; or try to solve the problem by having a software inserting the appropriate diacritics.

We found that it was easier for a typist to type a fully vocalized text than to insert the proper diacritics at every letter. So, we ruled out the second option. The choice was between the first and third option. The first option was an expensive one in term of cost and time. By then a huge volume of data

was entered. Indeed by then we had entered the whole of Musnad Ahmad bin Hanbal, and the six books (الكتب الستة): Sahihs of Bukhari and Muslim, Sunans of Abu Dawud, Tirmidhi, Nasa'i, and Ibn Majah. Before committing to the first option we decided to do a small study. We asked the typist to type one of the hadith books, not sure which one was it, and in place of diacritics insert a symbol, e.g. "/" for *fatha*, and "\" for *kasra* etc. This, since the HP terminal did not have diacritical markings. We discovered the typist's speed dropped by 40% verses when no diacritics were inserted. The error rate was high as well. Apparently this error rate was much higher than if we used the software based solution.

I spent six months working out a way to automatically diacritize the hadith. Sitting with father for hours working out the details. He explained what grammatical rules to concentrate on. We approached the problem as a two-pass process. In the first pass, we diacritized whole words except the end cases, and in the second pass, we did the end cases. For the first pass we compiled a list of words from the hadith, then discarded those whose occurrence frequency is below a given threshold. If a word happened to have multiple possible valid diacritization, we picked the more probable one. These were manually diacritized, and we created a lookup table. So, the first pass was just a direct substitution process. For the second pass, we applied some basic rules. By default we assumed the end case to be nominative, unless it was preceded by accusative particles, prepositions, or particles causing jussive case. The accuracy rate was very high in the sanad part, but acceptable in the matn; achieving an overall accuracy of about 80%. The reason for high accuracy in sanad as compared to matn can be attributed to the structure of the people's name in Arabic. Though long, they have a systematic construct. The full Arabic name is composed of up to five elements: a person's given name; an honorific name or surname; the nasb or a list of forefathers; the laqab (لقب); and the nisbah (نسب). All the hadith text was automatically diacritized. The next step was a cycle of proof-reading and correction. This way we managed to save 5-6 years of additional data entry, as well as the cost of the typist.

Hadith Library in CD-ROM

By Fall 1988, father had another chance for a one-year sabbatical leave. This time he opted for the University of Colorado at Boulder, Colorado, USA, where I was doing my MSc at the same university. By then, the personal computers (PC) had become powerful enough that we started porting the full data and the programs to the PC environment. In June 1989, father released “Electronic Hadith Library”, a prototype CD-ROM supporting hadith retrieval in Arabic language from the six canonical hadith collections, and Musnad Ahmad bin Hanbal. This was the first ever CD-ROM supporting the Arabic language in the world.



Fig. 7. The prototype hadith CD-ROM (June 1989).
This is a master copy made on glass substrate

A lot of hard work went behind creating the first hadith prototype CD-ROM. Father wanted to include the textual translation of selected hadiths (20-30) in different languages. Initially English and Indonesian. He also wanted to show supporting maps. Whenever a city or Prophet's campaign (غزوة) is mentioned in a hadith, upon request a new window opens with a map showing the details. The map can be zoomed. It was truly a multimedia experience. At the time not a single platform (PC and Mac) supported development of multimedia and bilingual language support on the CD-ROM. On the PC, the first true windows (Window 95) did not appear until 1995. Earlier versions of windows (Window 1.0 appeared in late 1985 and it supported English only).

For PC this was still the DOS (command line) era and Arabic support was limited to the bitmap font. To support multimedia and bilingual we had to develop everything at home. The main task was split and I handled the multi-lingual support and another programmer was involved on the GUI (graphical user interface) and the multimedia support. Father wanted a beautiful rendering of the Arabic words and this was not possible with the existing monospace bitmap fonts. So we decided to develop an Arabic proportional vector font from scratch. We spent months designing the Arabic font which supported placing diacritical marks at different levels, e.g. the *fatha* on the letter ra' will be lower than the fatha on the letter lam. After developing the Arabic display engine, I started to develop proportional font for other Roman languages.



Fig. 8. Demo of prototype CD-ROM (c. 1989). We see two windows, one with hadith in Arabic and the other window shows the translation of the hadith in English

Father unveiled this CD-ROM in a conference in Amman, Jordan. It was truly an unforgettable experience. After that, father received many offers to join different organizations who at the time were working on computerization of hadith. One of them was Sheikh Saleh Kamel, of Dallah Barakah group. Father rejected all the offers saying he wanted to work independent of any external influence. Working under some entity means his life or his child's (the hadith project) fate is tied to the mood of the director or the board members of the funding agency, who can kill the entire project with a single stroke of a pen.

Hadith Translation Project

A year before the collapse of USSR, father commissioned one of the Azeri brothers living in Washington DC area to translate Riyad-us-Saliheen into the Azerbaijani language. Father compiled a collection of 1000 hadiths from Riyad-us-Saliheen, and his plan was to translate the collection in all the languages of the world as long there were at least a million Muslims who communicated in that language. His first choice was Azeri language. The translation started July 1990 and ended in November of the same year.

Following the progress of the Riyad-us-Saliheen translation project, father decided that his future CD-ROM should support all the languages that Riyad-us-Saliheen will be translated into. So, I started developing Urdu and Farsi support since they share the same Arabic alphabet with some addition letters. By the end of 1991, I finished developing Urdu Nastaleeq font. It has a much more complex and a larger set of ligatures than there are in typical Arabic. After that I went for other languages which I cannot read, Bangla and Devanagari in particular. I managed to develop the appropriate font with the help of some elementary school books which teaches the alphabet. After that, we updated the display engine so that it allowed simultaneous display of all the supported languages. There was another problem. Devising an encoding scheme that does not conflict with one another, so all the languages can be displayed simultaneously. Though Unicode came into existence around the same time, we were not aware of it, and our work is an independent development.³ To enter the translations of the sample hadiths we needed a way to enter through the standard keyboard. The problem was that some of the languages had so many characters such that SHIFT+ was not sufficient, so we introduced CTRL+SHIFT+. In the end, we ended up developing the first multilingual word-processor that supported limited editing. Through a command line, it can be run in any of the pre-defined languages. This word-processor was sent to different countries where we located individuals to enter the translation of the hadiths in their respected language.

3 According to Wikipedia article (Unicode), "a draft proposal for an `international/multilingual text character encoding system in August 1988, tentatively called Unicode." The Unicode Consortium released the first volume of the standard in Oct 1991.

نیز فرمایا، اے پیغمبر لوگوں سے (کہ دو کہ کوئی بات تم اپنے دلوں میں مشغی رکھو یا اسے ظاہر کرو خدا اس کو جانتا ہے، امیر المومنین ابو حفص عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ثقیل کے بیٹے وہ عبدالعزیٰ کے بیٹے وہ فرط کے بیٹے وہ رزاج کے بیٹے وہ عدی کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے وہ لوی کے بیٹے وہ غالب قریشی مدوی کے بیٹے بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سنا فرماتے ہیں تمام اعمال کی صحت کا دارو مدار پس نیت پر ہے شخص کو اس کے اعمال کا بدلہ نیت کے مطابق ملے گا۔ جس شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول، کی خوشنودی دے دے تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف صحیح تصور ہو گی اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت کے ساتھ شام کرنے کی غرض سے ہو تو اس کی ہجرت اسی طرف ہے بخاری، مسلم اس حدیث کو امام المحدثین ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن معمر بن یزید بن جعفر بخاری اور امام المحدثین ابو احسن مسلم بن حجاج بن مسلم قشیری نیشاپوری نے اپنی کتابوں صحیح بخاری، صحیح مسلم میں ذکر کیا جو حدیث کی تمام کتابوں میں زیادہ صحیح ہے۔

(7:13363:172)	[3 م 224]	2	3	3	3	1634
		انس بن مالک	سید بن جابر	ابو اسحاق	ابو المعیرہ	
		6340 565	4120 367	45040 3967	47120 4145	
(7:13364:570)	[3 م 224]	2	3	22	1635	
		انس بن مالک	راشد بن سعد	صفوان	ابو المعیرہ	
		6340 565	29680 1854	32990 0	47120 4145	
(7:13364:570)	[3 م 224]	2	3	22	1636	
		انس بن مالک	عبد الرحمن بن جابر	صفوان	ابو المعیرہ	
		6340 565	43350 3827	32990 0	47120 4145	
[3 م 224]		2	3	22	1637	
		انس بن مالک	عثمان بن جابر	صفوان	ابو المعیرہ	
		6340 565	56800 4996	32990 0	47120 4145	
(7:13366:766)	[3 م 224]	2	22	22	1638	
		انس بن مالک	عثمان بن جابر	صفوان بن عمرو	ابو الیمان	
		6340 565	56800 4996	32890 2938	16200 1464	
(انس بن مالک)		2	14	12	1639	
		انس بن مالک	حمید بن عابد	ابن عباس	ابو الیمان	
		6340 565	9030 810	2658 7985	16200 1464	
(7:13368:575)	[3 م 224]	2	22	22	1640	
		انس بن مالک	سید بن جابر	ابو اسحاق	محمد بن مصعب	
		6340 565	21350 1911	45040 3967	72250 6302	

Fig 9. (left) Sample hadith translated in Urdu (Dec '91). (right) Sample lines from a tree of Musnad Anas bin Malik out of Musnad Ibn Hanbal. This is a quarter page. The full narration tree is over 80 pages long. The green circle is father's marking who went over each chain to make sure the code properly identified the narrator.

As time passed father started to include more capability into the system including additional hadith books. Adding dictionaries and books of Rijals (narrator's biographies). We were able to generate the narration tree of any number of hadiths (even for an entire hadith collection, e.g. Sunan Tirmidhi) on the fly. Unfortunately, like everything else the project came to an unfortunate standstill. By the late 1980's many commercial hadith retrieval systems started to flood the market. This did not deter father. He always considered this work as a labor of love with no commercial motivation. He always maintained, his work was by a hadith scholar for another scholar. It was not intended for a layman. All the commercial products were based on the printed edition of hadith books, not manuscripts as was father's. Before committing a manuscript, father checked the genealogy of the manuscript

and verified that it has been read by well-known scholars. Before the end of the millennium father switched gears and this hadith project was put into hibernation mode. Few months before passing away, father (رحمه الله) intended to resume the project once he had completed what he envisioned as winning for the Qur'an project (الانتصار للقرآن).

Serving The Qur'an

A turning point for father was his switch from hadith to Qur'an in early 1999. In January 1999, an article appeared in *The Atlantic Monthly*, titled: "What is the Koran?". The article suggested that though Muslims believe the Qur'an to be the Book of Allah, they were incapable of defending this view in any scholarly fashion. For the next eighteen years, father spent his life fully devoted to disproving the article's thesis. The whole article in *Atlantic Monthly* was based on an interview of Dr G.R. Puin, a German scholar who worked on restoring the Qur'anic fragments which were accidentally discovered in 1971 following the collapse of a secret chamber in the Grand Mosque of San'a' (in Yemen). The chamber was used to store damaged and ruined fragments of the Qur'an. Soon after the article appeared, father travelled to San'a', Yemen, to investigate the Yemeni fragments of the Qur'an. Unfortunately, he could only examine a few. I recall his annoyance that the locals did not show much respect and care for the valuable manuscripts. In response, father wrote *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation—A comparative Study*, which was published in 2003.

While working on the said book, father had another idea. Publish a sample Surah of the Qur'an with manuscripts spanning all fourteen centuries of Islam in a visual fashion which shows each word aligned with the same word from another Mushaf. This will be an instant check of the Qur'anic text. Is it the same, or has it changed? This technique is known as collate, and is used to study textual variants. Father already employed this technique while working on Maghazi 'Urwa bin az-Zubayr (First edition, 1981), and his study of Muwatta' bin Malik (8 volumes, 1996). However, this time there was a twist. The words used in the study will be the actual images from the various Qur'anic manuscripts. As a trial, we manually collated few pages (Fig. 10).



Fig 10. Two sample pages from the first trial for collate from 2002.
This was manual collate of the first verse from Surat Isra'.

Once we received positive feedback, father decided to automate the collation process. He decided to collate the whole of Surat Isra'. As to why this particular surah? The simple reason, it is in the middle of the Mushaf. Old Qur'anic manuscripts usually lack pages from both ends, so this surah is in the middle and it will surely be available in most manuscripts. Implementing the collate program took about a year. Though there were technical challenges, the biggest challenge was the availability of the data itself.

The biggest problem was getting pictures of the Qur'anic manuscripts, as many as possible. With few exceptions, most of the museums in the Arab/Muslim countries were reluctant to share. And when they did, after a lot of hassle, the quality of the image was usually low. Father exclusively travelled to different countries just to talk to curators and see if they will be willing to share some Qur'anic manuscripts, in particular, Surat Isra'. He travelled to Yemen, India, Turkey, Bahrain and Tunisia for this sake.

Preprocessing the material prior to collation was a time-consuming task. Using Photoshop, each individual word was peeled, saved and assigned a unique number. All that was done at home. Initially, me and Dr Fatima (my sister) and then a bulk of the work was done by Dr Anas (my younger brother). The full collate of Surat Isra' was ready by 2005. The book remained shelved until it was finally published in 2017. Sadly, father did not live to see the printed book. He did, however, see a press mock copy few weeks before passing away (رحمه الله).

Father had one final idea before leaving this world. He wanted to collate the whole Qur'an using only the first and second century (Hijra) Mushafs. He wanted it to be accessible by all humans for free. What's better than going online. The work has started, and in fact my sons Omar, 21. and Ahmad, 18, built a prototype system that will be ready soon, in sha Allah.

Conclusion

Coming from a poor background and shaped by his intense love of mathematics and keen on elevating the state of Muslim Ummah, father managed to do great contributions in the field of hadith sciences, and Qur'anic studies. Though father's pioneering work on computerized study of hadith did not materialize as he wanted it, however, induced many copycat projects. With the Muslims at the bottom, it is hoped that father's work will help in reviving this Ummah. Ameen.

الدكتور محمد مصطفى الأعظمي

خصائص شخصيته وجهوده في الدراسات الحديثة

وتصحيح بعض ما نسب إليه من الأوهام

د. سيد عبد الماجد الغوري^١

المبحث الأول: أهم جوانب حياته الذاتية والعلمية ونبذة من أقوال العلماء المعاصرين فيه:

يتناول هذا المبحث أهم جوانب حياة الشيخ الأعظمي الذاتية والعلمية، ويذكر نبذة من أقوال وكلمات العلماء المعاصرين في الثناء عليه والتنويه بجهوده العلمية.

المطلب الأول: أهم جوانب حياته الذاتية:
(أ) اسمه وكنيته ونسبته:

أولاً: اسمه: محمد مصطفى بن عبد الرحمن بن نور محمد بن الحاج رستم الأعظمي المئوي ثم السعودي^٢.
ثانياً: كنيته: أبو عقيل.

ثالثاً: نسبته: إلى بلدة «أعظم كره»، التي تقع في ولاية «أترابديش» في شمالي الهند، تلك البلدة التي أنجبت الكثير من أعلام الهند وعلمائها^٣.

١ معهد دراسات الحديث النبوي (إنهاد)، الكلية الجامعية الإسلامية العالمية ببيلا نجلور - ماليزيا -

٢ انظر: الأعظمي، اشتياق أحمد، رحلة الدكتور الأعظمي العلمية وتكريمه بجائزة الملك فيصل العالمية، ص: ١٦٦، ١٦٧.

٣ أمثال: الشيخ شبلي النعماني (ت ١٣٣٢هـ): العلامة المؤرخ الأديب البار، وأحد أبرز علماء المسلمين في الهند في

(ب) مولده ونشأته:

وُلِدَ الشَّيْخُ الْأَعْظَمِيُّ عام ١٣٩٤ هـ (١٩٣٠ م)، في مدينة «مُونَاتْ بهَانْجَان»^٤. ونشأ في أسرةٍ ميسورةٍ الحال وفي بيئةٍ دينيةٍ محافظةٍ. تُوَفِّيتْ والدته وهو ابنُ أربع سنوات، فتولَّى والده الشيخ عبد الرحمن الأعظمي تربيته وأحسنها، وكان عالماً بالشرعية، ومعروفاً بالتدين والصَّلاح^٥.

المطلب الثاني: أهمُّ جوانب حياته العلمية:

يتناول هذا المطلبُ مراحلَ دراسة الشيخ الأعظمي من المدرسة إلى الجامعة، ثم رحلته في طلب العلم خارج الهند.

(أ) دراسته في المرحلة الابتدائية والمتوسطة:

بدأ الشيخُ التعلُّمَ بأحدِ كُتَّاب بلده، واجتاز مراحلَ الرِّوَضَةِ والابتدائية في مدرسة إنكليزيةٍ وفق المنهج الدراسي العصري الرَّائج وقتئذٍ، ثم أكملَ دراسته على نفس المنهج في المرحلة المتوسطة بمدرسة إنكليزيةٍ.

ثم أقبل على التعليم الديني على رغبةٍ وتوجيهٍ من والده، فالتحق لأجل ذلك بمدرسة «دارالعلوم» بمدينة «مُونُو» عام ١٣٦٣ هـ (١٩٤٤ م)، وأنهى فيها المرحلة المتوسطة من دراسة العلوم الشرعية حسب «الدَّرْسِ النظامي»^٦ المعروف والرَّائج في الأغلب المدارس والجامعات الإسلامية في شبه القارة الهندية، وتخرَّج في هذه المدرسة عام ١٣٦٥ هـ (١٩٤٧ م).

العصر الحديث، ومن أكابر المؤلفين فيه. والشيخ حميد الدين القزاهي (ت ١٣٤٩ هـ): علامةُ العربية والتفسير، وصاحب المؤلفات القيمة المُبدعة في مجال الدراسات القرآنية. والشيخ حبيب الرحمن الأعظمي (ت ١٤١٢ هـ): المحرِّث الجليل، العلامة الفقيه، وأحد أعظم علماء الحديث في هذا العصر، ومحقِّق العديد من الكتب القيِّمة في الحديث ورجاله. والقاضي أبي المَعَالِي أَطَهَرُ الْمُبَارَكْفُورِيِّ (ت ١٤١٧ هـ): المؤرِّخُ النَّحْوِيُّ، والمؤلِّفُ المُكثِّرُ في تاريخ الهند الإسلامي. وغيرهم الكثيرون من العظماء والأعلام الذين أنجبتهم هذه المدينة، واشتهروا بإنجازاتهم العلمية على مستوى العالم.

٤ التي كانت إحدى مُدُن مديرية «أعظم جراه»، ثم استقلَّت عنها مديرية عام ١٩٨٨ م. وقد اشتهرت هذه المدينة بإنجاب عباقرة الرجال في كل علم وفن، وكلٌّ من ينتسب من علماء الهند بنسبة «الأعظمي» يُرَاد بها هذه المدينة.

٥ انظر: الأعظمي، اشتياق أحمد، رحلة الدكتور الأعظمي العلمية وتكريمه بجائزة الملك فيصل العالمية، ص: ١٦٦.

٦ هو منهجٌ دراسيٌّ دقيقٌ للعلوم النقلية والعقلية، اشتهر بـ«الدرس النظامي» نسبةً إلى مؤسِّسه العلامة الفقيه الأصولي الشيخ نظام الدين السَّهَّالَوِي فَرْثَكِي مَحَلِّي (ت ١١٦١ هـ)، وما زال يُعرَف هذا المنهج بهذا الاسم إلى يومنا هذا، وما زال يتبعه معظم المدارس الإسلامية في بلاد شبه القارة الهندية منذ ثلاثة قرون مضت، بعد إدخال تعديلاتٍ كثيرة فيه.

ثم دَرَسَ عِدَّةَ أَشْهُرٍ فِي «الْجَامِعَةِ الْقَاسِمِيَّةِ» (المَعْرُوفَةُ بِمَدْرَسَةِ شَاهِي) بِمَدِينَةِ «مَرَادَأَبَاد» بِوَلَايَةِ «أَتْرَابَرْدِيش»، عَامَ ١٣٦٦ هـ (١٩٤٧ م).

(ب) دَرَاْسَتُهُ فِي الْمَرْحَلَةِ الْجَامِعِيَّةِ:

أَوَّلًا: فِي دَارِ الْعُلُومِ دِيُونَبَدِ الْإِسْلَامِيَّةِ:

التَّحَقَّقَ الشَّيْخُ بـ «دَارِ الْعُلُومِ دِيُونَبَدِ» عَامَ ١٣٦٧ هـ (١٩٤٨ م)، وَهِيَ أَكْبَرُ وَأَقْدَمُ جَامِعَةٍ إِسْلَامِيَّةٍ أَهْلِيَّةٍ فِي شِبْهِ الْقَارَةِ الْهِنْدِيَّةِ، تَقَعُ فِي مَدِينَةِ «دِيُونَبَدِ» فِي شِمَالِي الْهِنْدِ، وَتُنَسَّبُ إِلَيْهَا. وَقَدْ دَرَسَ الشَّيْخُ فِي هَذِهِ الْجَامِعَةِ جَمِيعَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ فِي مَدَّةٍ تُقَارِبُ أَرْبَعَ سِنَوَاتٍ، ثُمَّ انْضَمَّ إِلَى «دَوْرَةِ الْحَدِيثِ»^٧، وَقَرَأَ فِيهَا أَهْمَاتِ كُتُبِ الْحَدِيثِ مِنَ الصَّحَاحِ وَالسُّنَنِ وَالْمَوْطَأَتِ (بِرَوَايَةِ الْإِمَامِ يَحْيَى اللَّيْثِيِّ وَالْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ) قِرَاءَةً مُسْتَوْعِبَةً.

وَتَخَرَّجَ فِي دَارِ الْعُلُومِ عَامَ ١٣٧١ هـ (١٩٥٢ م)، وَكَانَ مِنْ أَبْرَزِ وَأَشْهُرِ أَسَاتِذَتِهِ فِي الْحَدِيثِ: الشَّيْخُ حَسَنِ أَحْمَدَ الْمَدَنِي، الْمَلَقَّبُ بـ «شَيْخِ الْإِسْلَامِ» (ت ١٣٧٧ هـ)، أَحَدُ أَعْلَامِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْهِنْدِ وَمِنْ أَجَلَةِ الْمُحَدِّثِينَ فِيهَا فِي وَقْتِهِ^٨، وَقَدْ قَرَأَ عَلَيْهِ الشَّيْخُ الْأَعْظَمِيُّ «صَحِيحَ الْبُخَارِيِّ» وَ«جَامِعَ التِّرْمِذِيِّ»، وَاسْتَجَاَزَهُ فِيهِمَا.

ثَانِيًا: فِي جَامِعَةِ الْأَزْهَرِ:

وَبَعْدَ أَنْ أَخَذَ الشَّيْخُ حَظًّا وَافِرًا مِنَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ عَنْ أَكْبَرِ عُلَمَاءِ الْهِنْدِ فِي تِلْكَ الْمَدَارِسِ وَالْجَامِعَاتِ؛ رَحَلَ إِلَى مِصْرَ فِي عَامِ ١٣٧٢ هـ (١٩٥٣ م) لِمَوَاصِلَةِ الدِّرَاسَاتِ الْعَالِيَةِ، حَيْثُ التَّحَقَّقَ بِكُلِّيَّةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي جَامِعَةِ الْأَزْهَرِ، وَمَكثَ بِهَا ثَلَاثَ سِنَوَاتٍ، وَحَصَلَ مِنْهَا عَلَى شَهَادَةِ «الْعَالِمِيَّةِ مَعَ الْإِجَازَةِ بِالتَّدْرِيسِ» عَامَ ١٣٧٤ هـ (١٩٥٥ م)، وَالتَّتِي تُعَادِلُ شَهَادَةَ «الْمَاجِسْتِرِ».

^٧ يُشْرَعُ فِيهَا تَدْرِيسُهُ بِكِتَابِ «مَشْكَاةِ الْمَصَابِيحِ» لِلْإِمَامِ الْخَطِيبِ التِّبْرِي (ت ٧٣٧ هـ)، فَيُدْرَسُ بِإِمْعَانٍ وَتَحْقِيقٍ، ثُمَّ يَعْقِبُهُ دَوْرُ تَدْرِيسِ كُتُبِ الرِّوَايَةِ مِنَ الصَّحِيحَيْنِ (الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ) وَالْمَوْطَأِ وَالسُّنَنِ الْأَرْبَعَةِ (أَبِي دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيَّ وَالنَّسَائِيَّ وَابْنَ مَاجَةَ) فِي مَرْحَلَةٍ تُسَمَّى «دَوْرَةَ الْحَدِيثِ»، فَيُدْرَسُ فِيهَا جَمِيعُ تِلْكَ الْكُتُبِ مَعَ التَّرْكِيزِ عَلَى مَا يُشْكَلُ عَلَى الطَّلَآءِ مِنْ أَحَادِيثِ تِلْكَ الْكُتُبِ سِنْدًا وَمَتْنًا.

^٨ انْظُرْ تَرْجَمَتَهُ فِي: عَبْدَ الْحَيِّ الْحُسَيْنِيِّ، نَزْهَةُ الْخَوَاطِرِ وَبَهْجَةُ الْمَسَامِعِ وَالنَّوَاطِرِ: (١٢١٤-١٢١٦).

ثم اتَّجه إلى دولة قطر في نفس العام (أي عام ١٩٥٥م)، وعمل هناك مدرِّساً للغة العربية لغير الناطقين بها، ثم عمل أميناً عاماً لدار الكتب القطرية المعروفة بـ«المكتبة العامة» لمدة عشر سنوات.

ثالثاً: في جامعة كامبردج ببريطانية:

التحق الشيخ بجامعة «كامبردج» في بريطانيا عام ١٣٨٤ هـ (١٩٦٤م)، ومكث فيها ثلاث سنواتٍ إلى أن حصل منها على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٣٨٦ هـ (١٩٦٦م)، والتي أعدها باللغة الإنجليزية بعنوان: (Studies in Early Hadith Literature)، وقد تُرجمت إلى العربية بعنوان: «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه».

ثم رجع إلى قطر، وعمل مديراً للمكتبة القطرية العامة لمدة سنتين^٩.

المطلب الثالث: في مجال التدريس:

قام الشيخ الأعظمي بتدريس الحديث النبوي وعلومه في بعض الجامعات السعودية الموقَّرة، كما دُعي أيضاً في عدد من الجامعات العالمية في الغرب بصفته أستاذاً زائراً، وهذه بعض التفاصيل عن ذلك.

(أ) تدرُّسه في الجامعات السعودية:

قدَّم الشيخُ إلى المملكة العربية السعودية عام ١٩٦٨م، وعمل في كلية الشريعة بمكة المكرمة بدرجة «أستاذ مساعد»، زهاءً خمس سنوات.

ثم انتقل إلى كلية الشريعة بجامعة الملك سعود بالرياض عام ١٩٧٣م، وعمل فيها بدرجة «أستاذ مُشارك»، ودرَّس مادةَ علوم الحديث وغيرها من المواد المتعلقة به ما يُقارب ثمانية عشر عاماً، وأُحيلَ إلى المعاش عام ١٩٩١م، كما شغل خلال الفترة التدريسية منصبَ رئاسة قسم التربية الإسلامية في نفس الجامعة.

وقد أشرف أثناء تدرِّسه في هاتين الجامعتين على كثير من الرسائل الجامعية في مرحلة

٩ انظر: الغوري، سيد عبد الماجد، الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية في مجال الحديث النبوي دراسة استقرائية، ص: ١٨٩، ١٩٠، والأعظمي، رحلة الدكتور الأعظمي العلمية وتكريمه بجائزة الملك فيصل العالمية، ص: ١٦٦، ١٦٧.

الماجستير والدكتوراه، وتخرج عليه عددٌ كبيرٌ من الطلاب النابهين، الذين عادهم اليوم في كبار العلماء، ومن أشهرهم:

١. الدكتور أحمد محمد نور سيف المهيبي (من مواليد دبي عام ١٣٥٨هـ): العالم المؤلف المحقق، وأستاذ الحديث السابق في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ومؤلف كتاب «يحيى بن معين وكتابه التاريخ» وغيره.

٢. الدكتور عمر بن حسن فلاتة (من مواليد المدينة المنورة عام ١٣٦٤هـ): أحد علماء الحديث البارعين وكبار أساتذته الجامعيين، ومؤلف كتاب «الوضع في الحديث».

٣. الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (من مواليد بريدة عام ١٣٦٩هـ): إمام وخطيب المسجد الحرام، ورئيس مجلس الشورى السعودي سابقاً.

وكلهم قد تلمذوا على الشيخ أثناء فترة تدريسه في كلية الشريعة (جامعة الملك عبد العزيز) بمكة المكرمة.

(ب) عمله بصفته أستاذاً زائراً في بعض الجامعات العالمية في الغرب:

وقد دُعي الشيخ في العديد من الجامعات العالمية في الغرب بصفته أستاذاً وزميراً زائراً، وقام فيها بتدريس كل ما يختص بالحديث النبوي وتاريخه وتدوينه وعلومه، ومن تلك الجامعات: «جامعة ويلز» و«كلية سينت كروس» التابعة لجامعة أوكسفورد ببريطانية، و«جامعة منشيغن» و«جامعة كولورادو»، و«جامعة برنستون» بالولايات المتحدة الأمريكية^{١٠}.

وهكذا فقد عاش الشيخ حياته كلها مشغولاً بالدراسة والتدريس إلى أن خلف في كل من تلك الجامعات عدداً كبيراً من تلامذته الذين ما زالوا يُمارسون فيها تدريس الحديث النبوي وعلومه على النهج الذي رسمه لهم.

١٠ انظر: الغوري، الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية في مجال الحديث النبوي دراسة استقراية، ص: ٩٠، والأعظمي، رحلة الدكتور الأعظمي العلمية وتكريمه بجائزة الملك فيصل العالمية، ص: ١٧٠.

المطلب الرابع: تكريمه وتقديره:

لقد حظي الشيخ الأعظمي في حياته بالتقدير والتكريم من الجهات المحترمة، اعترافاً بخدماته العلمية الجليلة في دراسات الحديث النبوي، مثل: «جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية» لعام ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠م)، التي مُنحت له تقديراً لمساهماته المميّزة في هذا المجال، كما كرّمته المملكة العربية السعودية بمنحه جنسيتها عام ١٤٠١ هـ (١٩٨١م)، ثم زادته تكريماً بمنحه «ميدالية الاستحقاق» عام ١٤٠٢ هـ (١٩٨٢م).

المطلب الخامس: من صفاته وخِصّاله:

لم يحرص الشيخ الأعظمي في حياته كلّها على كسب الجاه والمحمدة والسُّمعة الواسعة والمكانة المرموقة والثناء الموفور، إنّما شغل نفسه في مشاريعه العلمية، قابعاً في شبه عُزلة عن الناس، ومغموراً بينهم يتحاشى البروز والظهور، وقام بجميع الأعمال العلمية والتدريسية لوجه الله تعالى، محتسباً في ذلك الأجر والثوبة عنده.

كما أنه لم ينفق على نفسه فلساً واحداً من مكافأة مالية سخية حصلها من «جائزة الملك فيصل العالمية»، بل تبرّع كلّها للطلاب النابهن من فقراء المسلمين.

وكذلك فند أنفق الأموال السخية من جيبه الخاص في كثير من الأعمال الخيرية مثل بناء المساجد والمدارس العصرية لا سيما في مسقط رأسه «مُتُو» في الهند^{١١}.

المطلب السادس: وفاته وخلفه:

توفي الشيخ الأعظمي في صباح يوم الأربعاء: ٢/ربيع الآخر عام ١٤٣٩ هـ (الموافق: ٢٠/ديسمبر ٢٠١٧م)، عن (٨٧) من عمره، ودُفن في مقبرة «النَّسَم» بالرياض. فرحمه الله تعالى، وأسكنه فسيح الجنات، وجعله في عِلِّيِّين مع النبيِّين والصِّدِّيقين والشهداء والصالحين، وحَسُنَ أولئك رفيقاً.

١١ انظر: الأميني، نور عالم خليل، المجلد البخانة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي المنوي ثم السعودي رحمه الله، ص: ١٢٩، الغوري، والشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية في مجال الحديث النبوي دراسة استقراية، ص: ١٩٠-١٩١، والأعظمي، رحلة الدكتور الأعظمي العلمية وتكريمه بجائزة الملك فيصل العالمية، ص: ١٧٧.

وَحَلَفَ - رحمه الله تعالى - من الأولاد: ابْنَيْنِ وَبَنَاتًا، وَكُلُّهُنَّ نَشَأُوا بِرِعايَةِ الخاصَّةِ نَشأةً دينيةً وعلميةً بِحُتَّةٍ، وَحازوا على شهاداتٍ عالِيةٍ في تَخَصُّصاتِهِم العَلِمية الدَقِيقَةِ، وَيشغَلون الآنَ مَناصِبَ عالِيةً وتعليميةً مُهمَّةً^{١٢}.

المطلب السابع: الشيخ الأعظمي في عيون العلماء المعاصرين:

حَظِيَ الشيخُ الأعظميُّ - رحمه الله تعالى - بِتَزَكِيَةٍ وشهاداتٍ تَقديريةٍ من كوكبةٍ من العلماء المعاصرين، وَهذه بعضُ ما وَرَدَ فيها مَدحاً لِشخصيَّته العَلِمية الفَذَّة، وَتَوثيقاً بِجَهودِهِ المُميزة القيمة في مَجالِ خِدمة الحديث النبوي من مُختلف نواحيه:

يقول صديقُه وَرفيقُه العَلامة الدكتور يوسف القرضاوي: «أخي الحبيب، وَصديقي الأديب، عَلامةُ الحديثِ الحَقِّق، وَفَهامةُ الثقافة الإسلامية المدقِّق...، الذي عَرفَته أَوَّلَ ما عَرفَته حينما وَصل من المَند ليطلب العِلْمَ في مصر - بلد الأَزهَر - ليدرس الدراسات العُلُيا...، وَحين بدأت شركاتٌ وَمُؤسَّساتٌ تَضَع كُتُبَ الحديثِ وَالفقه وَغيرها على الكُمبيوتر، كان أَخونا الدكتور مُحَمَّد مصطفى الأعظمي رائداً في هذا المَجال...، كانت كُلُّ بِحُوثِهِ وَدراساتِهِ حول السُّنة، وَإِن لم يَخُلْ عَمَلُهُ من دراساتٍ حول القرآن الكريم، تَمَيَّز بِكُتابَتِها دِفاعاً عَن القرآن...، وَكُتِبَ بعضُ البَحوث القيمة باللغة الإنجليزية التي نَبَغَ في الكُتابَةِ بها، وَرَحَّبَ الإِخوةُ العارِفون بِهذه اللغة بما كُتِبَ...، وَاستمرَّ على هذا النَهج في خِدمة الإسلام وَعلومِهِ وَتراثِهِ»^{١٣}.

ويقول تَلميذُه إمامُ الحَرَم المَكِّي وَرئيسُ مَجلس الشُّورى السَعودي السابق الدكتور صالح بن عبد الله بن حُمَيد: «هو العالِمُ الجَليل، المَحَدِّث البَحاثة المُسند: شَيخنا وَأستاذنا العَلامة مُحَمَّد مصطفى الأعظمي...، فَهو من بَكارِ العلماء في عِلْم الحديث النبوي في هذا العَصَر...، وَكان هُمُهُ الدائمُ مُتابَعةَ المَنشورات الاستِشراقية، وَالسؤالَ عَنها من أَجل الدِفاع عَن القرآن الكريم وَالسُّنة

١٢ هم: الدكتور عقيل الأعظمي: الذي يَعْمَل أستاذًا مُشاركًا في قِسم الحاسوب بِجامعة الملك سَعود بِالرياض. وَالدكتورة فاطمة الأعظمية: التي تَعْمَل في سِلكِ التَدريس بِجامعة الشيخ زائد بَدَي. وَالدكتور أَنس الأعظمي: الذي يَعْمَل باحثاً رَئيساً في مَركز الأبحاث في مَستشفى الملك فيصل التَخَصُّصِي بِالرياض.

١٣ القرضاوي، يوسف عبد الله، في ذِمَّة الله.. عَلامةُ السَنة النبوية وَالثقافة الإسلامية: الأَستاذ الدكتور مُحَمَّد مصطفى الأعظمي، المَنشور في صَحيفة «العرب» اليَومية، عَدد: يَوم الإِثنين، ٢٥ دِسمبر، ٢٠١٧م، ص: ٧.

النبوية، وقد عُرفَ بجرصه على السَّيْرِ بِالْقِيمِ الإسلامية وآداب الشريعة، وقد كان يتعامل بذلك في حياته بِدَقَّةٍ وصرامةٍ، وَمَنْ عَاشَهُ أدرك ذلك»^{١٤}.

ويقول الأستاذ نور عالم خليل الأميني (رئيس التحرير لمجلة «الداعي» الشهيرة): «لقد كان الأعظميُّ علماً من أعلام السُّنَّة النبوية، ومجاهداً فريداً في الدفاع عنها، من خلال دراساتٍ علميةٍ موضوعيةٍ أفنى فيها كثيراً من سنوات حياته، وعَصَرَ فيها جهودَه المكثَّفة، وطَوَّفَ من أجلها على مكتبات العالم، ودَحَضَ فيها شُبُهَاتِ المستشرقين وغيرهم حول السُّنَّة والحضارة الإسلامية، بأدلة دامغة لم ينهض لها أحدٌ منهم»^{١٥}.

ويقول الباحث المؤلِّف الدكتور محمد أكرم التَّدوي: «هو شيخنا العلامة محمد مصطفى الأعظمي...، تَمَيَّزَ تَكمَّلاته بالبحث والتحقيق...، وقد كان له التأثيرُ البالغُ في الأوساط العلمية الغربية في تصحيح كثيرٍ من المفاهيم عن حفظ القرآن الكريم وتدوين السُّنَّة النبوية»^{١٦}.

ويقول الأستاذ الدكتور عبد السميع الأنيس الحلبي: «العلامة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي أحدُ أهمِّ علماء الحديث النبوي الشريف في هذا العصر، وأبرز المتخصصين فيه، لا سيَّما في مجال الدفاع عن السُّنَّة، وردِّ الأباطيل والشُّبُهَاتِ الماثرة حولها بلغةٍ علميةٍ رصينة»^{١٧}.

وهذه أصدقُ وأحسنُ كلماتٍ قيلت في الشيخ اعترافاً بما كان له من المكانة العلمية الرفيعة في الحديث النبوي، ومن الصَّدارة والريادة في خدمته من مختلف جوانبه.

١٤ صالح بن عبد الله بن حميد، شيخي الأعظمي بين معلِّمة الحديث النبوي وعالمية الانتشار، مقال منشور في جريدة

«الجزيرة»، العدد: ١٦٥٢٦، الأربعاء، ٩ ربيع الثاني، ١٤٣٩هـ - ٢٧ ديسمبر ٢٠١٧م.

١٥ الأميني، المحدثات البهائية الشيخ محمد مصطفى الأعظمي المتوفى ثم السعودي رحمه الله، ص: ١٢٩.

١٦ التدوي، محمد أكرم، الشيخ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، موقع «رابطة العلماء السوريين».

١٧ عبد السميع الأنيس الحلبي، صور وخواطر من حياة العلامة الشيخ مصطفى الأعظمي وجهوده في خدمة الحديث النبوي وتحقيق مخطوطاته، موقع «رابطة العلماء السوريين».

المبحث الثاني: أهمُّ العوامل المؤثرة في تكوين شخصيته العلمية وبعض أبرز خصائصها:

بعد إبراز بعض الجوانب المهمة من حياة الشيخ الأعظمي في المبحث السابق، يحسن بي أن أذكر في هذا المبحث بعض العوامل التي كان لها تأثير ملحوظ في تكوين شخصيته العلمية، وكذلك بعض أبرز خصائصها.

المطلب الأول: أهمُّ العوامل المؤثرة في تكوين شخصيته:

من خلال سبري لحياة الشيخ الأعظمي العلمية وجدت أن لبعض العوامل تأثيراً كبيراً في تصقل مواهبه ثم في تكوين شخصيته كعالمٍ متمكنٍ في الحديث النبوي، ومؤلفٍ بارعٍ في مجاله، وباحثٍ حصيفٍ في دراساته المتنوعة، ومحققٍ ضليعٍ لمخطوطاته النادرة، وعالمٍ متقنٍ للغة الإنكليزية، ومُطالعٍ واسع المعرفة بكتب المستشرقين الطائفة والمشككة في حجة السنة النبوية وتدوينها، ومُدافعٍ كبيرٍ عن حريتها...، وهذه بعض من تلك العوامل أذكرها فيما يأتي:

أولاً: إِبصارُهُ النورَ في مدينةٍ علميةٍ مشهورةٍ أنجبت عدداً مباركاً من أعلام المسلمين وأساطين العلم والأدب في الهند. ولا شك أن بيئة تلك المدينة العلمية قد أثرت تأثيراً كبيراً في الشيخ الأعظمي، وساعدته في النبوغ، لا سيما في الحديث النبوي، الذي نبغ فيه الكثيرون من أبناء هذه المدينة من أمثال: الشيخ عبد الرحمن المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ) صاحب «تحفة الأحوذى بشرح سنن الترمذي»، والشيخ حبيب الرحمن الأعظمي (ت ١٤١٢هـ) صاحب مؤلفات وتحقيقات قيمة في الحديث ورجاله، والشيخ عبيد الله المباركفوري (ت ١٤١٤هـ) صاحب «مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح»، وغيرهم الكثيرون من العلماء الفطاحل الذين اشتهروا في العالم الإسلامي بجلال خدماتهم في الحديث النبوي الشريف. لا غرو في أنهم كانوا - لا سيما الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي - قدوةً مثلى للشيخ، فاقفني آثارهم في تخصصهم الدقيق، وحداً حدوهم في مجاهلهم الأثير.

ثانياً: دراسته في «دار العلوم ديوبند»، تلك الجامعة العظيمة التي تميّز عن كثير من الجامعات الإسلامية في العالم الإسلامي بخصائص نادرة مثل: العناية بتدريس الحديث النبوي على

المستوى الشامل روايةً ودرايةً، واعتدال المسلك، والتوكل على الله تعالى، والبساطة في العيش، ومكافحة البدع والانحرافات، والالتزام بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، والعمل على حفاظ الدين. ولا شك أن إقامة الشيخ الأعظمي في حرم مثل هذه الجامعة، وتبليغه على أكابر أساتذتها وأجلة مشايخها؛ قد تركا أثراً طيباً بعيد المدى في حياته الذاتية والعلمية، فإن تضرعه في الحديث النبوي الشريف وعلومه، وغيرته على السنة النبوية المطهرة من أن يمس حريمها شيء من الافتراءات والاعتراضات والانتقادات والتشكيكات، ثم تحليه بالإخلاص لله تبارك وتعالى في جميع أعماله العلمية التي قام بها خدمةً للحديث النبوي ودفاعاً عنه، وتجردته وتقاعده عن مطامع الدنيا، وغير ذلك من الصفات الفاضلة المحمودة؛ إنما هي في الأصل من صفات ودينة خريجي هذه الجامعة الإسلامية العظيمة أنفسهم، وحياة الشيخ الأعظمي كانت صورة صادقة لهم.

ثالثاً: عمله في «المكتبة الوطنية العامة» بدولة قطر، والذي أتاح له فرصة كبيرة للاطلاع على عدد ضخم من المخطوطات النادرة في الحديث النبوي ثم إخراج بعضها بتحقيقه فيما بعد، وكذلك سنحت له أثناء عمله في هذه المكتبة فرصة الاطلاع الواسع على كثير من كتب المستشرقين الطاعنة في السنة النبوية والتشكيك في حجيتها وتدوينها، الأمر الذي حفزه فيما بعد على التفرغ للردود عليها في كتب ألفها بلغتهم وأسلوبهم، وسيأتي الحديث عنها في المبحث اللاحق.

رابعاً: إقامته في بريطانيا، ودراسته في أكبر وأعرق جامعة فيها، ولا شك أن ذلك قد فتح له آفاقاً جديدة للتوسع في الدراسات الاستشراقية، وساعده على معرفة الكثير من أساليب المستشرقين الطاعنة في الإسلام وبالأخص في الحديث النبوي عن كتب، بعد أن قد عرف ذلك كله من كتب.

وهذه بعض أهم العوامل التي كان لها تأثير كبير في تكوين شخصية الشيخ الأعظمي العلمية، التي ظهرت في تضرعه في الحديث النبوي، وسعة اطلاعه على كتبه المطبوعة والمخطوطة، وتمكّنه من الردود المفحمة على المستشرقين وأعداء الإسلام.

المطلب الثاني: أبرز خصائص شخصيته العلمية:

تفرّدت شخصية الشيخ الأعظمي ببعض الخصائص العلمية النادرة التي لا نكاد نجد لها في علماء الحديث المعاصرين، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: إتقانه خمس لغاتٍ عالميّةٍ مثل: العربية، والأردوية، والفارسية، والهندية، والإنكليزية، وإن لم يمارس الكتابة والتأليف والتدريس إلا باللغتين: العربية والإنكليزية.

ثانياً: قيامه بدراسة علمية رصينة حول تدوين الحديث النبوي، في رسالته الجامعية التي حصل بها على درجة «الدكتوراه» من جامعة «كامبردج»، والتي طُبعت بالعربية باسم: «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، وحظيت بقبول عظيم وانتشار كبير بين الأوساط العلمية والدينية في العالم الإسلامي.

ثالثاً: رده على شُبهات المستشرقين في السُّنة النبوية بأسلوبٍ علميٍّ قويمٍ مقنع، وذلك من خلال كتابه: «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» و«أصول الفقه المحمدي للمستشرق (شاخ): دراسة نقدية»، فقد استهدف فيهما الشيخُ المستشرقين الكبيرين «شاخ» (ت ١٩٧٠م) وأستاذه «جولد زيهر» (ت ١٩٢١م)، اللذين زعما أنه ليس هناك حديث واحدٌ صحيحٌ، خاصةً الأحاديث الصحيحة المتعلقة بالفقه والأحكام، وأنها - على حدّ زعمها - كلامُ علماء المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وأن أقاويلهم وُضعت على لسان النبي صلى الله عليه وسلم زوراً وبُهتاناً. وقد ناقشهما الشيخ في مزاعمهما الباطلة مناقشةً علميةً قويةً في ذانك الكتابين، والتي ضعفت مكانة المستشرقين في نفوس كثيرٍ من الباحثين الغربيين، وأوهنت لديهم أهمية الدراسات الاستشراقية إلى حدٍّ كبير، حيث فقدوا ثقتهم بكتاباتهم ودراساتهم هؤلاء المستشرقين عن دين الإسلام ونبيه محمد صلى الله عليه وسلم.

رابعاً: تدريسه الحديث النبوي بصفته أستاذاً زائراً في بعض الجامعات العالمية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فقد أزال من خلال محاضراته في تلك الجامعات الكثير من الشُّبهات المثارة في الحديث النبوي ورواته وحجّيته وتدوينه.

خامساً: تطويعه الحاسوب الآلي لخدمة الحديث النبوي، ولأجل ذلك فقد ساهم في إنشاء «مركز لخدمة الحديث النبوي» على شبكة الإنترنت، وقام بتجزين عددٍ من الكتب فيه، وقال عن هدفه الرئيسي في ذلك: «هو خدمة السنة النبوية؛ وذلك عن طريق تيسير الوصول إليها، سواء أكان من قِبَل الباحثين المتخصصين، أو عامة المثقفين»^{١٨}.

سادساً: اكتشافه أقدم وأصحّ نسخة خطية للجامع المُسند الصحيح للإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ)، والتي نسخها الحافظ أحمد بن عبد الوهاب النُويري البُكري (ت ٧٣٣هـ)^{١٩}، وكتب عنها الشيخُ دراسةً مهمةً جداً، ثم تُشرّف بطباعتها^{٢٠}. وكذلك فهو أولٌ من كَشَف عن مخطوط «صحيح ابن خزيمة»، وقام بتحقيقه ونشره لأول مرةٍ، وهو من أهم الكتب بعد صحيحي «البخاري» و «مسلم».

سابعاً: حصوله على جائزة الملك فيصل العالمية في الحديث النبوي، نظيرَ مشاريعه العلمية المميزة في دراساته، فكان أول من فاز بهذه الجائزة في هذا المجال المبارك.

ثامناً: إزاحته الستار عن مخططات اليهود والمستشرقين للتشكيك في القرآن الكريم، فقد أَلَف في التنبيه عن هذا الخطر الداهم كتاباً قيماً نفيساً في غاية التحقيق ونهاية التدقيق، بعنوان: "The History of the Qur'anic Text 'from Revelation to Compilation: A comparative Study with the Old and New Testaments". «تاريخ النصّ القرآني من بداية النزول إلى جمعه في المصحف: دراسةٌ مقارنةٌ مع العهد القديم والعهد الجديد»، وسيأتي كلامٌ موجزٌ عنه في المطلب الآحق.

وهذه بعض الخصائص العلمية النادرة التي تفرّد بها الشيخُ الأعظميُّ بين معاصريه من علماء الحديث.

- ١٨ الأعظمي، محمد مصطفى، مشروع خدمة السنة، ص ٢٥٩.
- ١٩ إنها من أنفس وأصحّ نُسخ «صحيح البخاري»، فقد نُسخها الحافظ النُويري الصحيح من نسخة الحافظ علي بن محمد اليونيني البُغلي (ت ٧٠١هـ) أكثر من ثماني مرّات، وهذه النسخة هي الانتساخة الخامسة التي نسخها النويري سنة ٧٢٥هـ، وقد قرأ هذه النسخة الحافظ أحمد بن قاسم الأشموني (ت ٩٩٤هـ) على الحافظ عبد الرحيم العراقي (ت ٨٠٦هـ) سِتّ مرّات، وقرأها الحافظ ابن سيّد النَّاس (ت ٧٣٤هـ) مرّتين، وغيرهم من أئمة الحديث الكبار.
- ٢٠ وقد تكفّل بتكليفها الباهظة الشيخ نظام يعقوبي البحريني لا سيما أنها كانت بالألوان، فجزاه الله تعالى خير ما يجزي المحسنين.

المبحث الثالث: جهودُه العلمية في مجال الحديث النبوي من التأليف والتحقيق وبعض ما تفرّدت به من الخصائص:

يتناول هذا المبحث تعريفاً وجيزاً لجميع مؤلفات الشيخ الأعظمي في الحديث النبوي، وتحقيقاته للمخطوطات فيه، ثم يذكر بعض الخصائص التي تميّز بها جهوده العلمية في كلّ من التأليف والتحقيق.

المطلب الأول: مؤلفاته وتحقيقاته في الحديث النبوي:

(أ) تعريف موجز لمؤلفاته:

لم يكثر الشيخ الأعظمي من التأليف، وما ألّفه من الكتب فلا يتجاوز عددها عن سبعة كتب، لكن يُعتبر كلّ واحدٍ منها مرجعاً مهماً فذاً في موضوعه، ومعظمها يتناول دراساتٍ مهمةً في الحديث النبوي، لا سيّما في الردّ على شبهات المستشرقين حوله، وكذلك في النقد والتدقيق والتمحيص لبعض أعمالهم. وهذا موجزٌ في تعريف مؤلفاته.

١- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه:

وهو من أهمّ وأوثق الكتب في تاريخ تدوين الحديث، جَمَعَ فيه الشيخُ مَسَرِّداً مُطَوَّلاً بمن كتب الحديث في القرن الهجري الأول من الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - في نسخ وأجزاءٍ خاصّةٍ بهم، فأجاد في ذلك أيّما إجادة، كما تتبّع فيه الكثير من الدراسات الاستشراقية حول السنة النبوية والتاريخ الإسلامي، وردّ على مزاعم ومفتريات المستشرقين فيهما^{٢١}.

٢١ طُبِعَ هذا الكتاب في المكتب الإسلامي عام ١٣٩٦هـ، ضمن مطبوعات جامعة الرياض في المملكة العربية السعودية، ثم أُعيدت طباعته في المكتب الإسلامي ببيروت في مجلدين، عام ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٢- كُتَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

تناول الشيخ في هذا الكتاب التعريف بكتاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذين كتبوا عنه الأحاديث والرسائل بأنفسهم دون تكليفه - عليه الصلاة والسلام - لهم بذلك، أو أملاها - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عليهم نفسه. ثم تَرَجَّمَ لهم باختصار، ورتَّب التراجم على الحروف الأبجدية^{٢٢}.

٣- منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه:

دَرَسَ الشيخ في هذا الكتاب دراسةً علميةً جادةً لمنهج النقد عند المحدثين نشأةً وتاريخاً، وساقَ بعضَ الطُّعون الموجهة إلى منهجهم، وخاصةً فيما يتصل بتعديلهم الصحابة - رضي الله عنهم - كافةً، وردَّ على تلك الطعون بأسلوبٍ علميٍّ هادئٍ. ثم تكلم عن بعض المستشرقين ومنهج نقدهم للحديث، وخلَّص إلى القول: إنَّ الجهود الاستشرقية في هذا المجال إنَّ هي إلَّا إدِّعاءٌ وسوءُ فهمٍ وسوءُ قصدٍ. وألحق بآخر هذا الكتاب تحقيقه لكتاب «التميين» للإمام مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، وسيأتي الكلامُ عنه في المطلب الآحق ضمن التعريف بتحقيقاته لمخطوطات الحديث النبوي^{٢٣}.

٤- المحدثون من الإمامة إلى ٢٥٠ الهجري تقريباً:

تُعْتَبَرُ «الإمامة» من أهمِّ مناطق الواحات التي تقع في وسط «نَجْدٍ» بالمملكة العربية السعودية، تحيط بها الرمال من جميع جهاتها^{٢٤}، وكانت هذه المنطقة تحتضن قديماً الكثيرين من أئمة الحديث وحُفَظَته، أمثال: أبي نصر يحيى بن أبي كثير الطائي (ت ١٣٢هـ)، وعبد الله بن يحيى بن أبي كثير، وعكرمة بن عمار (ت ١٥٩هـ)، وغيرهم. وعلى الرِّغم من ذلك فإنَّ هذه المنطقة لم تحظَ بعناية العلماء والباحثين في دراساتهم وأبحاثهم، ما دفع الشيخ الأعظمي إلى تناول هذا الموضوع في هذا الكتاب، فأبرز مكانتها العلمية وأهميتها الجغرافية قديماً، وعَرَّفَ من خلاله بعدد كبير من رواة الحديث النبوي المنتسبين إليها^{٢٥}.

٢٢ طُبِعَ هذا الكتاب في المكتب الإسلامي ببيروت، عام ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٢٣ طُبِعَ هذا الكتاب في مكتبة الكوثر بالرياض، عام ١٤١٠هـ.

٢٤ انظر: الموسوعة العربية العالمية: (٣٢٥/٢٨، ٣٢٦).

٢٥ طُبِعَ هذا الكتاب في المكتب الإسلامي ببيروت، عام ١٩٩٤م.

٥- دراسات منهجية في علم الحديث:

(Studies in Hadith Methodology and Literature)

وهو من الكتب المهمة المفيدة باللغة الإنكليزية في هذا الموضوع، عَرَضَ فيه الشيخُ أهمَّ مباحث علوم الحديث في غاية السهولة والبساطة، وتحدَّثَ عن أهمية الحديث النبوي كمصدرٍ ثانٍ للتشريع، ثم عَرَفَ صَيِّغَ التحمُّل والأداء، ثم ذكر أهمَّ مصطلحات الحديث من الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، ثم عرَّج على تعريف أمهات كتب الرواية مع بيان مزايا كلٍّ منها^{٢٦}.

٦- أصول الفقه المحمَّدي للمستشرق «شاخْت»: دراسة نقدية:

ألَّفَ المستشرق «شاخْت» كتاباً سَمَّاهُ «أصولَ الفقه المحمدي»، وادَّعى فيه أنَّ معظم الأحاديث النبوية قد تَمَّ وضعُها مع نهاية القرن الثاني الهجري، وشكَّك في صحَّة عددٍ كبيرٍ من الأحاديث النبوية بزعمٍ منه أنها وُضعت لدعم حجج وآراء الفقهاء في ذلك الوقت. فألَّفَ الشيخُ الأعظميُّ هذا الكتابَ بالإنكليزية بعنوان: (On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence)، واستعرض فيه جميع آراء هذا المستشرق، وردَّ على كلِّ منها رداً علمياً قوياً في ضوء الأدلة القاطعة والمجيب الساطعة^{٢٧}.

٧- النَّصُّ القرآني الخالد عبر العصور:

وهو من أفضل كتب الشيخ الأعظمي وآخر ما ألَّفه بالإنكليزية قبل سنواتٍ من وفاته بعنوان:

«The History of the Qur'anic Text 'from Revelation to Compilation: A comparative Study with the Old and New Testaments'».

نَسَفَ فيه الشيخُ دعاوى المستشرقين في تحريف القرآن الكريم، وكشَفَ عن دوافعهم في الكُتابة عن القرآن. ثم عرض تاريخَ تدوين القرآن بدلائل موثوقة، وبحث عن سلامة النَّصِّ القرآني، وقام لأجل ذلك بدراسة مقارنة مصوِّرة لسورة «إسراء» بين تسعة عشر مُصَحِّفاً من

٢٦ طُبِعَ هذا الكتاب مراراً في الولايات المتحدة، كما صدرت له طبعة في ماليزيا عن «إسلامك بك ترست» في كوالالمبور، عام ٢٠٠٢م.

٢٧ صدرت لهذا الكتاب عدة طبعات في نيويارك عام ١٩٨٥م، وفي بريطانيا عام ١٩٩٦م. وقد قام بتعريبه الدكتور عبد الحكيم المطرودي (الأستاذ في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن)، لكنه لم يُطبع بعد.

القرن الأوّل إلى الخامس عشر من الهجرة، ثم قارَنَ بين حفظ القرآن وحفظ التّوراة والإنجيل^{٢٨}. وقد تُرجم هذا الكتابُ بالعربية بعنوان: «النّصّ القرآني الخالد عبر العصور». وكما تمّت ترجمته إلى كثير من اللغات مثل الأردوية والتركية والماليزية.

(ب) تعريفٌ موجزٌ بتحقيقاته لمخطوطات الحديث النبوي:

حقّق الشيخ الأعظمي عدداً من المخطوطات النادرة الفريدة في الحديث النبوي، وهذا موجزٌ لعمله في تحقيقها:

١- الموطأ: للإمام مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ):

اختار الشيخ الأعظمي لتحقيق «الموطأ» رواية الإمام أبي محمد يحيى بن يحيى اللَّيْثِي (ت ٢٣٤هـ)، وجمع لأجل هذا الغرض ستة نسخٍ لمخطوطات هذه الرواية من مختلف مكاتب العالم. وكتب في المجلد الأول من الكتاب دراسةً موسّعةً عن الإمام مالك وكتابه الموطأ، وكما ردّ فيها على زعم الدكتور بشار عوادٍ معروف بأن الإمام مالك في موطنه روى الحديث بالمعنى دون الالتزام الكامل بالألفاظ^{٢٩}. ومن أهمّ خصائص هذا التحقيق: أنّ الشيخ أوضح فيه تلاعبَ بعض الرواة في قراءتهم للموطأ، مُثبتاً ذلك بالقول الصحيحة عن الرواة الثقات. وكذلك أجاد في فهرسة الكتاب، وخصّص المجلد السابع والثامن منه لفهرسة ألفاظه على الترتيب المعجمي^{٣٠}.

٢- صحيح ابن خزيمة^{٣١}: للإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (ت ٣١١هـ):

يحتلّ هذا الكتابُ موضعَ الصّدارة بين الكتب الصحيحة بعد الصّحيحين، لكنه لم يصلنا بكامله، فالدّور الموجود الآن منه لا يمثّل إلاّ قرابة ربع الكتاب الذي في العبادات، أما الباقي فقد فُقد منذ زمن طويل. وكان هذا الجزء محبوساً في رفوف المكتبات قروناً عديدةً، ولطالما

٢٨ طُبِعَ هذا الكتاب في الأكاديمية الإسلامية البريطانية عام ٢٠٠٣م.

٢٩ انظر ما قاله في ذلك الدكتور بشار عوادٍ معروف في مقدمة تحقيقه لكتاب «الموطأ» برواية أبي مصعب الزهري المدني، ص: ٣٦.

٣٠ طُبِعَ هذا الكتاب في مؤسّسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية بأبوظبي في الإمارات العربية المتحدة، عام ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، في ثماني مجلدات ضخام.

٣١ سَمَّاهُ المصنّفُ: «مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم».

تَمَنَّى رُؤْيَتَهُ كِبَارُ الْعُلَمَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ حَتَّى وَقْتُ قَرِيبٍ. وَقَدْ كَشَفَ الشَّيْخُ الْأَعْظَمِيُّ عَنِ مَخْطُوطَةِ هَذَا الْكِتَابِ وَقَامَ بِتَحْقِيقِهَا، وَقَدَّمَ لَهَا مَقْدَمَةً عِلْمِيَّةً مُفِيدَةً، وَدَرَسَ فِيهَا الْكِتَابَ مِنْ مُخْتَلَفِ نَوَاحِيهِ، وَبَيَّنَّ مِنْهُجَ مُصَنِّفِهِ فِيهِ، وَتَكَلَّمَ عَنْ شِدَّةِ تَحَرِّيهِ فِي تَصْنِيفِهِ. أَمَّا عَمَلُهُ فِي تَحْقِيقِ مَتْنِ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ اعْتَنَى بِتَرْقِيمِ أَبْوَابِهِ وَأَحَادِيثِهَا، ثُمَّ خَرَّجَهَا دُونَ تَوْسُعٍ فِي التَّخْرِيجِ، ثُمَّ بَيَّنَّ دَرَجَتَهَا مِنْ حَيْثُ الصَّحَّةُ وَالْحَسَنُ وَالضَّعْفُ قَدَرُ مَا اسْتَطَاعَ، وَاسْتَعَانَ فِي ذَلِكَ بِالشَّيْخِ مُحَمَّدٍ نَاصِرِ الدِّينِ الْأَبْيَانِيِّ (ت ١٤٢٠هـ)، ثُمَّ اسْتَغْنَى عَنْ أَحْكَامِهِ (لِلْأَحَادِيثِ) فِي الطَّبْعَةِ الْآخِرَةِ لِلْكِتَابِ ٣٢.

٣- سَنَنَ ابْنُ مَاجَهَ: لِلْإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ مَاجَهَ الرَّبْعِيُّ الْقَزْوِينِيُّ (ت ٢٧٣هـ):

يُعَدُّ هَذَا الْكِتَابُ مِنْ أَمْهَاتِ كُتُبِ الرِّوَايَةِ، لِذَلِكَ جَعَلَهُ الْأُئِمَّةُ مِنَ الْأَصُولِ السِّتَةِ. وَتَوَجَّدَ لَهُ فِي الْمَكْتَبَاتِ الْمَشْهُورَةِ مَخْطُوطَاتٌ كَثِيرَةٌ، وَقَدْ اخْتَارَ مِنْهَا الشَّيْخُ الْأَعْظَمِيُّ نَسْخَةً نَادِرَةً قِيَمَةٌ تَحْوِي سَمَاعَاتٍ وَتَوْقِيعَاتٍ كِبَارَ الْمُحَدِّثِينَ ٣٣، ثُمَّ قَامَ بِتَحْقِيقِ هَذِهِ الْمَخْطُوطَةِ، وَقَدَّمَ لَهَا مَقْدَمَةً قِيَمَةٌ، تَرْجَمَ فِيهَا لِلْإِمَامِ ابْنِ مَاجَهَ تَرْجُمَةً وَافِيَةً، ثُمَّ قَامَ بِتَقْيِيمِ كِتَابِهِ «السَّنَنُ»، وَخَرَّجَ الْأَحَادِيثَ لِبَيَانِ مَنْ رَوَاهَا مِنَ الْمُحَدِّثِينَ الْآخَرِينَ، وَلَمْ يَبَيِّنْ دَرَجَتَهَا. كَمَا عَلَّقَ عَلَى الْأَحَادِيثِ مُسْتَفِيداً مِنْ «كِفَايَةِ الْحَاجَةِ فِي شَرْحِ سَنَنِ ابْنِ مَاجَهَ» لِلشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ نُورِ الدِّينِ السَّنْدِيِّ (ت ١١٣٨هـ)، وَ«مَصْبَاحِ الزَّجَاجَةِ فِي زَوَائِدِ سَنَنِ ابْنِ مَاجَهَ» لِلْإِمَامِ شَهَابِ الدِّينِ الْبُوصَيْرِيِّ (ت ٨٣٩هـ) ٣٤.

٤- الْعِلَالُ: لِلْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَدِينِيِّ السَّعْدِيِّ (ت ٢٣٤هـ):

وَهُوَ مِنْ أَجَلِّ كُتُبِ عِلَالِ الْحَدِيثِ عَلَى صِغَرِهِ، مَعَ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَّ مَخْطُوطاً مِنْذُ قُرُونٍ طَوَالٍ، وَقَدْ حَصَلَ الشَّيْخُ الْأَعْظَمِيُّ عَلَى نَسْخَةٍ فَرِيدَةٍ مِنْهُ فِي مَكْتَبَةِ سُلْطَانِ أَحْمَدَ الثَّالِثِ بِإِسْتَبْنُولٍ فِي تَرْكِيَا، وَتَنَاوَلَهَا

٣٢ طُبِعَ هَذَا الْكِتَابُ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ فِي الْمَكْتَبَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِبِيرُوتَ، فِي عَامِ ١٣٩١هـ/١٩٧١م، فِي أَرْبَعِ مَجْلَدَاتٍ، ثُمَّ تَوَالَتْ لَهُ طَبْعَاتٌ. وَطُبِعَ آخِرُهَا فِي مَكْتَبَةِ الْأَعْظَمِيِّ بِالرِّيَاضِ عَامَ ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، فِي مَجْلَدٍ وَاحِدٍ، وَقَدْ قَامَ فِيهَا الشَّيْخُ بِتَصْحِيحِ جَمِيعِ الْأَخْطَاءِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْمَطْبُوعِيَّةِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي طَبْعَاتِهِ السَّابِقَةِ.

٣٣ أَمْثَالُ الْخُفَاطِ: عِلْمُ الدِّينِ الْبَزْزَالِيِّ (ت ٧٣٩هـ)، وَجَمَالُ الدِّينِ الْمُرِّيِّ (ت ٧٤٢هـ)، وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الذَّهَبِيِّ (ت ٧٤٨هـ)، وَبِرْهَانُ الدِّينِ الْحَلَبِيِّ (ت ٨٤١هـ)، وَبِرْهَانُ الدِّينِ الْبُقَاعِيِّ (ت ٨٨٥هـ)، وَابْنُ حَجَرٍ الْعَسْكَلَانِيِّ (ت ٨٥٢هـ)، وَغَيْرُهُمْ.

٣٤ طُبِعَ الشَّيْخُ هَذَا الْكِتَابَ عَلَى نَفَقَتِهِ الْخَاصَّةِ، فِي شَرَكَةِ الطَّبَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ السَّعُودِيَّةِ، عَامَ ١٤٠٣هـ، وَهُوَ يَقَعُ فِي أَرْبَعِ مَجْلَدَاتٍ مِنَ الْحَجْمِ الْكَبِيرِ.

بالتحقيق والتعليق عليها. وكتب في مستهلّه مقدمة مفيدة عرّف فيها «العلل» ومفهومها وأهميتها وبعض ما أُلّف فيها. وترجم للمصنّف ولراوي الكتاب عنه. ثم قام بتحقيق نصّ الكتاب، وذكر في مقدمته له أنه عانى في ذلك مشقات كثيرة بسبب عدم وجود نسخة أخرى له تُعينه في المقابلة معها^{٣٥}. كذلك خرّج الأحاديث الواردة في الكتاب دون أن يبيّن درجتها، واعتذر عن ذلك بقوله: «إنّ هذه المهمة قد قام المؤلّف ابن المديني نفسه، إذ هو إمام أئمة الجرح والتعديل، فكفى قراء الكتاب مؤنة الكلام»^{٣٦}.

٥- كتاب التمييز: للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ):

يُعتبر هذا الكتاب فريداً في بابهِ، فهو يوضح منهج المحدثين في نقد الأحاديث، ويبين عمق نظرهم، وشمولها جوانب البحث النقدي في الأحاديث. لكن قد ضاع من هذا الكتاب أكثره، وما وصلنا فهو عبارة عن الجزء الأول منه فقط، والذي كان محفوظاً في المكتبة الظاهرية بدمشق، فحصل عليه الشيخ وحققه. وكانت نسخة الكتاب فريدة وعتيقة جداً، لذلك لم يكن تحقيق نصوصها سهلاً ميسراً عليه، فاضطرّ إلى مراجعة نصوص هذه النسخة في مظانها من كتب الحديث والرجال والتراجم، حتى تمكّن من إرجاع أكثر النصوص إلى مصادرها^{٣٧}.

٦- مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم لعروة بن الزبير بن العوام (ت ٩٤هـ):

يُعتبر كتاب التابعي الجليل عروة بن الزبير - رضي الله عنه - في مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، أول كتاب دُوّن في السيرة النبوية على الإطلاق. لكن أصل الكتاب الذي وضعه عروة بن الزبير لم يُعرف عنه شيء إلى يومنا هذا، ولعلّ عداده من المفقودات، لذلك قام الشيخ الأعظمي باستخراج المغازي لعروة بن الزبير من بطون الأسفار، برواية «عبد الله بن لهيعة (ت ١٧٤هـ) عن أبي الأسود محمد بن عبد الرحمن المديني (ت ١٣٠هـ)، عن عروة بن الزبير»، فجمع تلك الروايات وحققها، وكتب له مقدمة علمية ضافية، وتحدّث فيها عن نشأة الكتابة في السيرة النبوية، وعمّا أثاره المستشرقون حول تأليف الكتب في السيرة النبوية من الاعتراضات والتشكيكات^{٣٨}.

٣٥ الأعظمي، محمد مصطفى، في مقدمة تحقيقه لكتاب «العلل» لعلي بن المديني، ص: ١٩، ٢٠.

٣٦ طُبِعَ هذا الكتاب في المكتب الإسلامي في بيروت عام ١٩٨٠م.

٣٧ طُبِعَ هذا الكتاب لأول مرة ضمن مطبوعات جامعة الرياض عام ١٣٩٥هـ، وصدّره الشيخ بمقدمة طويلة في النقد

عند المحدثين. ثم طُبِعَ عن مكتبة الكوثر بالرياض عام ١٤١٠هـ.

٣٨ طُبِعَ هذا الكتاب في مكتب التربية العربي لدول الخليج بالرياض، عام ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

المطلب الثاني: أبرز خصائص مؤلفاته وتحقيقاته في الحديث النبوي:

ومن خلال مطالعتي لكتب الشيخ الأعظمي؛ ظهرت لي بعض خصائص التأليف والتحقيق عنده، وهي كالآتي:

أولاً: تتبعه الكثير من الدراسات الاستشراقية حول الحديث النبوي، ورده المُفحِّم على مطاعن المستشرقين فيه، وأوضح مثال لذلك كتاباه: «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، و«أصول الفقه المحمدي للمستشرق (شاخت): دراسة نقدية»، وقد نقد فيهما - رحمه الله تعالى - مزاعم المستشرقين الواهية بأن الحديث النبوي لم يتم جمعه وتدوينه إلا متأخراً جداً في القرن الثاني الهجري بدوافع سياسية، وأثبت بدلائل وشواهد قوية أنه قد بدأ في وقت مبكر من عصر النبي صلى الله عليه وسلم ومن عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

ثانياً: استدرأه على ما فات المؤلفين السابقين في كتبهم، كما فعل في كتابه «كتاب النبي صلى الله عليه وسلم»، حيث استدرأ فيه على الكتب السابقة في هذا الموضوع، فئة من الصحابة - رضي الله عنهم - الذين كانوا من كتاب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكرهم مؤلفوها في كتبهم، وهم: جعفر بن أبي طالب (ت ٨هـ)، والعباس بن عبد المطلب (ت ٣٢هـ)، وعبد الله بن أبي بكر (ت ١١هـ)، رضوان الله عليهم أجمعين.

ثالثاً: تناول موضوعات جادة وحساسة في الحديث النبوي، كما فعل في كتابه المسمى «منهج النقد عند الحديثين: نشأته وتاريخه»، وقد أوفى فيه - رحمه الله تعالى - الموضوع حقّه، بينما لم تمسه بعض الكتب المؤلفة في نفس الموضوع. كما تكلم فيه كلاماً رصيناً عن استعمال الحديثين العقل في نقد الأحاديث، وكذلك عن منهج المستشرقين في تقديم الحديث.

رابعاً: تطرّقه لموضوعات تاريخية تختص بأوطان الحديث وتراجهم، كما فعل في كتابه «الحديثون من الإمامة إلى ٢٥٠ الهجري تقريباً»، حيث عرّف فيه بمنطقة «الإمامة» التي كانت مغمورة لدى الكثير من العلماء والباحثين المعاصرين، وأبرز فيه أهميتها العلمية والجغرافية عند الحديثين القدامى، كما عرّف الكثير من رواة الحديث الذين أنجبهم هذه المنطقة.

خامساً: تأليفه في علم الحديث لغير المتخصصين فيه والمتفرّغين لدراسته، ومراعاة مستواهم العلمي في ذلك، كما فعل في كتابه «دراسات منهجية في علم الحديث» (Studies in Hadith Methodology and Literature)، الذي ألفه بالإنكليزية، واستوعب فيه جميع أهمّ مباحث علوم الحديث، وعرضها بأسلوب سهل مبسّط، وما زال هذا الكتاب مرجعاً هاماً لهم في هذا الموضوع، ويُدرّس في كثير من الجامعات في الغرب.

سادساً: اختياره النسخ النادرة لتحقيق المخطوطات في الحديث النبوي، ثم إخراجها بدراسة علمية موسّعة عنها، والتي تتناول التعريف لنسخ الكتب المخطوطة ومناهج مصنفها فالترجمة لهم. وكانت له - رحمه الله تعالى - في تحقيق المخطوطات رؤية متميّزة، فقد عمل على تحقيق المخطوطات التي خدّمت مشروعه في الدفاع عن الحديث النبوي وإبراز توثيقه بأدلة مادية تناسب العصر الذي نعيش فيه، وقد نجح بذلك نجاحاً ملحوظاً.

وهذه جملة من الخصائص التي تميّز بها أعمال الشيخ الأعظمي من التأليف والتحقيق في الحديث النبوي، وهي تمثّل في حُسن اختياره الحقول التي يبحث فيها، وكذلك في إضافة دراسات جادة رصينة إلى المكتبتين الإسلامية والغربية على السواء.

المبحث الرابع: تصحيح بعض ما نسب إليه من الأوهام:

أثناء تَبَّعِي لما كُتِبَ وقيل عن الشيخ الأعظمي في بعض المقالات المنشورة والكتب المطبوعة؛ قد ألفت فيها جملة من الأوهام التي وقع فيها بعض الكُتَّاب والمؤلفين حين تحدّثوا عن الشيخ؛ لذا رأيت أن من اللّزام عليّ تصحيح تلك الأوهام، وهي كالآتي:

أولاً: أنه قليل البضاعة في رجال الحديث وعِلَّله:

وقد ادّعى بذلك الدكتور محمود سعيد محمد ممدوح المصري في هامش كتابه «الاتجاهات الحديثة في القرن الرابع عشر» فقال: «أظنّه من علماء الحديث، فباحثه في مسائل في قواعد الجرح والتعديل والرجال؛ فوجدته ليس من أهل هذه المسالك، فتعجّبت منه؛ لأنه حقّق (صحيح ابن خزيمة)!!»^{٣٩}، ثم قال: «له اهتمام بمخطوطات الحديث القديمة الموثّقة، واستعمال

الحاسوب في السُّنة، ومشاركة في الرَّدِّ على أعمال المستشرقين، أمَّا الصناعة الحديثية والرجال وقواعد الجرح والتعديل والعلل فليس له في ذلك ما يلفت النظر...»^{٤٠}.

وليت شعري أن أعلم: هل يُمكن لأحدٍ من العلماء المشتغلين بالحديث النبوي أن يتجسَّر على تحقيق أهمِّ كتَّابين في علل الحديث وليست له درايةٌ بعلمه؟ وأن يتكلَّم على رِوَاة الحديث جرحاً وتعديلاً وليس له إلمامٌ بقواعدهما، وكذلك أن يردَّ على المستشرقين في مطاعنهم وتشكيكاتهم في الحديث وبضاعته مزجاةً في علومه؟

وكما سبق أن ذكرتُ في تعريف جهود الشيخ الأعظمي في تحقيق الكتب أنه حقَّق كتاب «العلل» للإمام علي بن المديني وكتاب «التمييز» للإمام مسلم بن الحجاج، ولا يخفى على المشتغلين بالحديث والدارسين في مجاله ما لهُذينِ الكتَّابين من مكانةٍ رفيعةٍ وأهميةٍ عظيمةٍ في كتب علل الحديث، وقد كتب عليهما الشيخ مقدِّماتٌ قيمةٌ وتعليقاتٌ علميةٌ تشفُّ عن تضلُّعه في علم علل الحديث، الذي قيل في وصفه: بأنه أغمر علوم الحديث وأعظمها وأدقها وأعمقها^{٤١}؛ فلذلك لا يخوض في هذا العلم أحدٌ إن لم يكن من المُلمِّين به، ونحسب أن الشيخ الأعظمي كان منهم.

وكذلك فإنَّ الرَّدَّ على المستشرقين على شبهاتهم ومطاعنهم في السُّنة النبوية لا يتأتَّى لباحثٍ في هذا المجال إن لم يكن متمكِّناً من علوم الحديث ورجاله وعلله، أمَّا تمكُّنُ الشيخ من هذه العلوم فهو واضحٌ جليٌّ من خلال ردوده عليهم في كتَّابيه «دراسات الحديث النبوي وتاريخه وتدوينه» و«أصول الفقه المحمدي للمستشرق (شاخت): دراسة نقدية».

ثانياً: أن كتَّابه «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» مقتبسٌ تماماً من جهد مُسبقٍ: كما أسلفتُ القول في تعريف هذا الكتاب بأنه أوحدُ كتب الشيخ الأعظمي التي قد حظيَ بتقديرٍ عظيمٍ وثناءٍ كبيرٍ من العلماء والباحثين، حيث لا نجد دراسةً حديثةً مُعاصرةً إلا وفي مواطنها الكثيرُ من الإحالات عليه، كما ذُكرَ هذا الكتابُ في أوَّل أعمال الشيخ الممثِّلة لجهوده المميَّزة في حقل الدراسات الحديثية، ومُنحَ لأجلها جائزة الملك فيصل العالمية.

٤٠ المرجع السابق، ص: ٢٦٣.

٤١ قال الحافظُ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): «وهذا القرنُ أغمضُ أنواعِ الحديث وأدقُّها مَسْئَلَكاً». (انظر: «النكت على كتاب ابن الصلاح»: ٦٤٨/٢).

إِلَّا أَنَّ بَعْضَ الْبَاحِثِينَ لَمْ يَقْدِرُوا هَذَا الْجُهْدَ الْعَظِيمَ حَقَّ قَدْرِهِ، حَيْثُ نَحْلُوهُ إِلَى جُهِودٍ مُسَبِّقَةٍ، وَمِنْهُمْ الْمَوْرِخُ الْمُحَقِّقُ الدُّكْتُورُ بَشَّارُ عَوَّادٍ مَعْرُوفٍ، الَّذِي ادَّعَى فِي مَقْدَمَتِهِ لِكِتَابِ «تَدْوِينِ الْحَدِيثِ» لِلشَّيْخِ مَنَاظِرَ أَحْسَنَ الْكِيلَانِيِّ (ت ١٣٧٥ هـ) بِأَنَّ الشَّيْخَ الْأَعْظَمِيَّ اقْتَبَسَ كِتَابَهُ هَذَا مِنْ كِتَابِ الشَّيْخِ الْكِيلَانِيِّ، وَلَمْ يَذْكُرْهُ فِي مَصَادِرِ كِتَابِهِ، فَقَالَ: «وَقَدْ تَبَيَّنَ لِي بِمَا لَا يَقْبَلُ الشَّكُّ أَنَّ فِكْرَةَ كِتَابِ (دِرَاسَاتٍ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ وَتَارِيخِ تَدْوِينِهِ)، وَهِيَ الرِّسَالَةُ الَّتِي نَالَ بِهَا الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ مَصْطَفَى الْأَعْظَمِيَّ رَتْبَةَ الدُّكْتُورَاهِ مِنْ جَامِعَةِ كَامْبَرْدِجِ سَنَةِ ١٩٦٦ م، ثُمَّ نَالَ مِنْ أَجْلِهَا جَائِزَةَ الْمَلِكِ فِيصِلَ الْعَالَمِيَّةِ سَنَةِ ١٩٨٠ م: مُقْتَبَسَةٌ بِتَمَامِهَا مِنْ كِتَابِ (تَدْوِينِ الْحَدِيثِ) هَذَا»^{٤٢}.

وَهَذَا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الدُّكْتُورُ بَشَّارٌ فَهُوَ دَعْوَى فَارِغَةٌ لَا تَمُتُ لِلْحَقِيقَةِ بِأَيِّ صِلَةٍ، كَمَا أَنَّهَا غَيْرُ مُدْعَمَةٍ بِالْأَدْلَةِ الْبَيِّنَةِ.

فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ أَنَّ هُنَاكَ بَوْنًا شَاسِعًا وَاخْتِلَافًا كَبِيرًا بَيْنَ الْكَاتِبِينَ مِنْ حَيْثُ عَرَضَ الْمَعْلُومَاتُ، وَالدِّرَاسَةُ عَنْهَا، وَأَسْلُوبُ الْكِتَابَةِ حَوْلَ مَوْضُوعِ تَدْوِينِ الْحَدِيثِ.

وَكِتَابُ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِيِّ عَصَارَةُ مَطَالَعَاتِهِ الطَّوِيلَةِ، وَلُبُّ دِرَاسَاتِهِ الْعَمِيقَةِ لِلْفَتْرَةِ مِنْ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى مُنْتَصَفِ الْقَرْنِ الثَّانِي الْمَجْرِي، وَكَذَلِكَ فَهُوَ حَصِيلَةُ أَطْلَاعَاتِهِ الْوَاسِعَةِ عَلَى الْمَخْطُوطَاتِ وَالنُّسَخِ وَالْأَجْزَاءِ الْحَدِيثِيَّةِ الَّتِي أَلْفَهَا أَصْحَابُهَا مَا بَيْنَ تِلْكَ الْفَتْرَةِ، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ الشَّيْخُ فِي مَقْدَمَتِهِ لِلطَّبْعَةِ الْإِنْكِلِيزِيَّةِ^{٤٣}، بَيْنَمَا لَمْ يَتَيَسَّرْ لِلشَّيْخِ الْكِيلَانِيِّ الْوُقُوفُ عَلَى آيَةٍ مِنْ تِلْكَ الْمَخْطُوطَاتِ وَالنُّسَخِ وَالْأَجْزَاءِ، فَضْلًا عَنِ الْاسْتِفَادَةِ مِنْهَا، إِنَّمَا كَانَ جُلُّ اعْتِمَادِهِ فِي تَأْلِيفِ كِتَابِهِ عَلَى مَصَادِرِ الْحَدِيثِ وَالتَّارِيخِ الْمَعْرُوفَةِ الْمَطْبُوعَةِ الْمَتَدَاوِلَةِ.

وَجَمَلَةُ الْقَوْلِ: إِنَّ كِتَابَ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِيِّ هَذَا، يُعَدُّ فِي طَلِيعَةِ الْكُتُبِ الَّتِي عُيِّنَتْ بِنَقْدِ شُبُهَاتِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَمَطَاعِنِهِمْ حَوْلَ السُّنَنِ النَّبَوِيَّةِ نَقْدًا عَلِيًّا تَفْصِيلِيًّا، كَذَلِكَ فَهُوَ يُعَدُّ فِي طَلِيعَةِ الْكُتُبِ الَّتِي بَحِثَتْ فِي تَارِيخِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ وَكُتَابَتِهِ بَحْثًا عَلَمِيًّا رَصِينًا.

٤٢ انظر: بشار عواد معروف، في مقدمته لكتاب «تدوين الحديث» للشَّيْخِ مَنَاظِرَ أَحْسَنَ الْكِيلَانِيِّ، ص: ٧.

٤٣ M. M. el-Azami, Studies in Early Hadith Literature, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), p 6, 7.

ثالثاً: أنه غير مقلدٍ لمذهبٍ فقهيٍّ متبوع:

لقد أوهمَ بذلك الدكتور عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي في كتابه «جهودٌ مُخلصةٌ في خدمة السنة المطهرة»، الذي ألّفه لتعريف مساهمات «جماعة أهل الحديث» في السنة النبوية في بلاد الهند. و«أهل الحديث» في بلاد شبه القارة الهندية هم الذين لا يقلّدون لمذهبٍ مُعيّنٍ من المذاهب الفقهية المتبوعة بحجّة أنّ المسلم مأمورٌ باتباع الكتاب والسنة، لا باتباع أحدٍ من الأئمة الأربعة، وهم يُعرفون في غير الهند بـ«اللامذهبيين».

وقد ذكر المؤلّف الدكتور الفريوائي في هذا الكتاب الشيخ الأعظمي ضمن تراجم العلماء المنتسبين إلى تلك الجماعة، وترجم له تحت عنوان «من العلماء السلفيين المؤلّعين بخدمة التراث الحديثي»^{٤٤}.

وكما تقدّم القول في المبحث الأول من هذا البحث: أنّ الشيخ الأعظمي قد تلقّى العلوم الشرعية في «دار العلوم مئو» و«مدرسة شاهي» و«دار العلوم ديوبند»، تلك المدارس التي تعدّ من أعرق وأشهر المدارس الدينية للأحناف في شبه القارة الهندية لا سيّما «دار العلوم ديوبند»، وقد دان الشيخ لتلك المدارس بالفضل والامتنان، وكذلك بدورها في تكوين شخصيته العلمية، في كلمة ألقاها إثر حصوله على «جائزة الملك فيصل العالمية»، حيث قال: «أمّا الهيئات التي لا بدّ من ذكرها فتأتي على رأس القائمة: دار العلوم مئو، ودار العلوم ديوبند (الهند)، التي درستُ فيها علم الحديث الشريف»^{٤٥}.

كما لا يوجد في كتابات ومؤلّفات الشيخ ما يدلّ على أنه كان متأثراً بجماعة «أهل الحديث» - أو «الجماعة السلفيّة» -، أو مؤيداً لأفكارها، أو أنه كان غير مقلدٍ لمذهبٍ فقهيٍّ مثل المنتسبين إلى تلك الجماعة، بل الصواب الذي لا شكّ فيه ولا مرية: أنه - رحمه الله تعالى - كان مقلداً للمذهب الحنفي دون تعصّبٍ له. أمّا موقف «دار العلوم ديوبند» من المذاهب الفقهية الثلاثة فهو موقف الإجلال والاحترام والتقدير، وخريجو هذه الجامعة يتبعون «المذهب الحنفي» ويتسكّون به، لكنّ التزامهم له وتمسّكهم به لا يعني البتّة أنّهم يرون أنّ الحقّ الصّراح ينحصر في

٤٤ انظر: الفريوائي، عبد الرحمن بن عبد الجبار، جهود مخلصّة في خدمة السنة المطهرة، ص: ٣١٥، ٣١٦.

٤٥ انظر: موقع «جائزة الملك فيصل العالمية».

هذا المذهب وحده، وأنَّ المذاهب الأخرى باطلة متعارضة مع الكتاب والسنة، بل هم يقدِّمون مذهبهم في كثير من المسائل الفقهية على غيره من المذاهب، ولا يهدفون إلى إبطالها^{٤٦}.

رابعاً: أنه منتمٍ إلى مدرسة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني:

لقد وهمَ بذلك الدكتور محمود سعيد محمد ممدوح في هامش كتابه "الاتجاهات الحديثة في القرن الرابع عشر"، حين تحدَّث عن الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠) وعن أثر أعماله على المعاصرين، وذكر منهم: الشيخ الأعظمي^{٤٧}.

ولعلَّ الذي دفعه إلى الوقوع في هذا الوهم هو استعانة الشيخ الأعظمي بالشيخ الألباني في حكم بعض أحاديث كتاب «صحيح ابن خزيمة» الذي حقَّقه الشيخ منذ أربعة عقود، حيث إنه شكر الألباني على هذه الخدمة بألقاب رفيعة في مقدمة تحقيقه للكتاب المذكور، والتي تدلُّ على أنه كان وقتئذٍ مُعجَباً بشخصية الألباني وبعلمه في الحديث النبوي، لكن حين ظهر له في بعض أحكامه للأحاديث تناقضٌ وتساهلٌ، قام بحذف كافة تخريجاته للأحاديث وأحكامه عليها في الطبعة التي أصدرها - الشيخ الأعظمي نفسه - في عام ١٤٣٠ هـ (الموافق ٢٠٠٩ م).

وغير ذلك، فإنه لا يُوجد في كتابات وتحقيقات الشيخ الأعظمي ما يُؤمِّننا إلى ميله إلى مدرسة الشيخ الألباني.

خامساً: أنه منتسبٌ إلى «جماعة الإخوان المسلمين»:

لقد وهمَ البعض بأنَّ الشيخ الأعظمي كان من المنتسبين إلى «جماعة الإخوان المسلمين»، وأسندوا وهمهم هذا إلى مقال كتبه الشيخ يوسف القرضاوي إثر وفاة الشيخ الأعظمي، وذكر فيه أنَّ الشيخ يُجنِّح معه أياماً إبان فترة دراسته في جامعة الأزهر، حيث قال: «وأخونا الدكتور محمد مصطفى الأعظمي عرفته في الأزهر قبل أن يدخل السجنَ بفترةٍ بسيطةٍ، ثم فوجئنا بأنهم جرَّوه إلى السجن، لأنه كان يختلط بطلَّاب الإخوان في الأزهر...، وكان له مواقفٌ معهم، ولا أدري

٤٦ انظر: القاسمي، محمد طيب، علماء ديوبند كا ديني رخ اور مسلڪي مزاج، «علماء ديوبند: اتجاههم الديني ومزاجهم المذهبي»، ص: ١٨٣، ١٨٥.

٤٧ انظر: محمود سعيد محمد ممدوح، الاتجاهات الحديثة في القرن الرابع عشر، ص: ٢٦٣.

كم بقي، ومتى خرج، ولكنه على كل حال، خرج قبلنا بوساطة بلده الهند، وسفارتها في مصر»^{٤٨}. وهذا ما ذكره الشيخ القرضاوي ليس فيه ما يُشير البتة إلى أنَّ الشيخ الأعظمي كان من المنتسبين إلى جماعة الإخوان المسلمين، إنما يُشعر من كلامه بأنَّ الشيخ كان يختلط ببعضهم، وعندما قُبضَ عليهم فكان معهم أو ضمنهم.

والحقيقة أنَّ الشيخ الأعظمي لم يكن يوماً على صلةٍ بأيِّ جماعة دينية إسلامية أو حركة دعوية إصلاحية سواء أكانت في الهند أو خارجها، بل عُرِفَ طولَ عمره بعكوفه الدائم على خدمة الحديث النبوي، وانهماكه في إنجاز مشاريعه العلمية في هذا المجال.

هذه مجموعة من الأوهام التي وقع فيها بعض من كتب وتحدث عن الشيخ الأعظمي، وأرجو أنَّ تصحيحها لها يكون صدّاً عن رواجها.

خاتمة البحث:

هذا ما يسرَّ الله لي في هذا البحث من التعريف بالشيخ محمد مصطفى الأعظمي، وإبراز بعض أهم جوانب حياته الذاتية والعلمية، ثم ذكر بعض ما تفرَّد به من الخصائص العلمية في شخصيته وأعماله، ثم تصحيح بعض ما نُسب إليه من الأوهام.

وقد توصَّلت من خلال إعداد هذا البحث إلى نتائج مهمّة خلاصتها:

١. أنَّ الشيخ الأعظمي - رحمه الله تعالى - كان من كبار العلماء المعاصرين المشتغلين بالحديث النبوي تدريساً وتأليفاً، بحثاً وتحقيقاً.

٢. وأنَّه وُلِدَ في الهند، ونشأ في إحدى مدنها العلمية نشأةً دينيةً سالحةً، ودَرَسَ في «دار العلوم ديوبند» التي تُعدُّ أكبر وأعرق جامعة إسلامية في القارة الهندية، وأخذ الحديث النبوي عن أجلة شيوخها. ثم واصل دراساته العليا في جامعة الأزهر بمصر، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كامبردج ببريطانية.

٤٨ القرضاوي، في ذمة الله... علامة السنة النبوية والثقافة الإسلامية: الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ص: ٧.

٣. وأنه قام بتدريس الحديث النبوي في بعض كبرى الجامعات السعودية، وكذلك فقد دُعي أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات الغربية الراقية لأجل إلقاء المحاضرات في موضوعات إسلامية وبالأخص فيما يتعلق بالحديث النبوي.

٤. وأنه طَوَّف على مكتبات العالم من أجل الحصول على نواذر المخطوطات في الحديث النبوي، فجمع منها جمع، وحقَّق منها ما يسرُّ الله له، ومن المخطوطات التي له زيادةٌ وأسبقيَّةٌ في الكشف عنها، ثم نشرها بتحقيقه هو: «صحيح ابن خزيمة».

٥. وأنه عُرِفَ بين أهل العلم بهمة الدائم وشُغله الأثير في متابعة المنشورات الاستشرافية والسؤال عنها من أجل الدفاع عن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

٦. وأن شخصيته تفرَّدت ببعض الخصائص العلمية النادرة مثل: إتقانه لعدَّة لغات عالمية، وقيامه بدراساتٍ علميةٍ رصينةٍ في موضوعاتٍ متنوِّعةٍ في الحديث النبوي، ورَدَّه على شُبُهات المستشرقين حوله؛ وتطوُّبه الحاسوب الآلي لخدمته، واكتشافه عن المخطوطات النادرة الفريدة فيه.

٧. وأنَّ له دوراً كبيراً في تصحيح كثيرٍ من المفاهيم الخاطئة عن حفظ القرآن الكريم ووقوع التحريف فيه، وكذلك عن تدوين الحديث النبوي ووقوع التأخير فيه.

٨. وأنه قد وقع لبعض الكُتَّاب والمؤلِّفين من الأوهام فيما كتبوا وتحدَّثوا عن الشيخ؛ منها: أنه كان قليل البِضاعة في علوم الحديث، وأنه بنى تأليفه المشهور «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» على جهد مُسبق، وأنه كان غير مقلِّدٍ للمذهب الفقهي، وأنه كان متميماً إلى «جماعة الإخوان المسلمين» وإلى «مدرسة الشيخ ناصر الدين الألباني»، وكلُّ هذه مُجرَّد أوهامٍ ودعاوى فارغةٍ لا تُمَّت للحقيقة بأية صِلَةٍ.

٩. وأنه استمرَّ على خدمة الإسلام وعلومه وتراثه حتى آخر ساعاتٍ من عمره الحافل بالعباء المتواصل الجَمَّ لا سيما في مجال الدراسات الحديثية.

إنَّ تعريف أمثاله من العلماء الأعلام، ومعرفة مسيرتهم العلمية، والتذكير بما قاموا به من جلائل الأعمال؛ حقٌّ على الأمة لتعرفهم وتقنّدي بهم؛ وذلك أولاً للاعتراف بما لهم على الأمة

من الفضل، وثانياً للاقتداء بهم في جدّهم واجتهادهم في طلب العلم والمثابرة فيه والمصابرة عليه، وثالثاً للتّباع لمنهجهم الرصينة في أعمالهم العلمية المميّزة.

وصلّى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع:

١. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي. النكت على كُتاب ابن الصلاح. تحقيق: الدكتور ربيع بن هادي عمير المدخلي. القاهرة: دار الإمام أحمد. ط ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٢. ابن المديني، أبي الحسن علي بن عبد الله السعدي. العلل. تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي. ط ١٩٨٠ هـ.
٣. الأعظمي، اشتياق أحمد. رحلة الدكتور الأعظمي العلمية وتكريمه بجائزة الملك فيصل العالمية. (مقال منشور في مجلة «نوائى دار العلوم» العدد الخاص بالشيخ الأعظمي) الصادرة عن دار العلوم مؤنات بهنجن، بمثو، عدد إبريل، عام ٢٠١٨ م.
٤. الأعظمي، محمد مصطفى. مشروع خدمة السنة. (بحث منشور ضمن أبحاث كُتاب «استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية»). جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب - البنك الإسلامي للتنمية. ط ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٥. الأميني، نور عالم خليل. المحدث البّحّثة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي المئويّ ثم السعوديّ رحمه الله. (مقال منشور في مجلة «الداعي» الشهرية، الصادرة عن دار العلوم ديوبند). رجب ١٤٣٩ هـ (مارس - أبريل، ٢٠١٨ م). العدد: ٧. السنة: ٤٢.
٦. صالح بن عبد الله بن حميد. شيوخ الأعظمي بين معلّمة الحديث النبوي وعالمية الانتشار. (مقال منشور في جريدة «الجزيرة»، الصادرة عن مؤسسة الجزيرة للصحافة للطباعة والنشر بالرياض). العدد: ١٦٥٣٦، الأربعاء، ٩ ربيع الثاني، ١٤٣٩ هـ (٢٧ ديسمبر، ٢٠١٧ م).
٧. عبد الحي بن نخر الدين الحسيني. نزهة النواظر وبهجة المسامع والنواظر. بيروت: دار ابن

حزم. ط ١. ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٨. عبد السمیع الأئیس الحلبي. صور وخواطر من حياة العلامة الشيخ مصطفى الأعظمي وجهوده في خدمة الحديث النبوي وتحقيق مخطوطاته. موقع «رابطة العلماء السوريين».
٩. الغوري، سيد عبد الماجد. الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية في مجال الحديث النبوي: دراسة استقراية. (مقال منشور في مجلة «الحديث» العلمية المحكّمة، الصادرة عن معهد دراسات الحديث الشريف في الكلية الجامعية الإسلامية العالمية بسلانجور في ماليزيا). العدد الثامن، صفر ١٤٣٦ هـ - ديسمبر ٢٠١٤ م.
١٠. الفريوائي، عبد الرحمن بن عبد الجبار. جهود مخلص في خدمة السنة المطهرة. بنارس (الهند): إدارة البحوث الإسلامية والدعوة والإرشاد، الجامعة السلفية. ط ٢. ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
١١. القاسمي، محمد طيب. علماء ديوبند كا ديني رخ اور مسلکي مزاج، «علماء ديوبند: اتجاههم الديني ومزاجهم المذهبي». لاهور: إدارة إسلاميات. ط ١. ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
١٢. مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي. الموطأ. (رواية أبي مصعب الزهري). تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط ١. ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
١٣. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. كتاب التمييز. تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. الرياض: مكتبة الكوثر. ط ٣. ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
١٤. الكيلاني، مناظر أحسن. تدوين الحديث. ترجمة: الدكتور عبد الرزاق الإسكندر. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط ١. ٢٠٠٤ م.
١٥. محمود سعيد محمد ممدوح. الاتجاهات الحديثة في القرن الرابع عشر. القاهرة: دار البصائر. ط ١. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
١٦. الموسوعة العربية العالمية. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع. ط ٢، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
١٧. الندوي، محمد أكرم. الشيخ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. موقع «رابطة العلماء السوريين».

١٨. القرضاوي، يوسف عبد الله. في ذمة الله... علامة السنة النبوية والثقافة الإسلامية: الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. (مقال منشور في صحيفة «العرب» اليومية، الصادرة عن دار العرب للنشر والتوزيع بالدوحة في دولة قطر). عدد: يوم الإثنين، ٢٥ ديسمبر، ٢٠١٧ م.

M. M. el-Azamî. *Studies in Early Hadith Literature* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000). ٩١

2. BÖLÜM

HADİS İLMİNE KATKILARI

جُهودُ المُحدِّثينَ في تَدْوِينِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الدُّكْتُورُ مُحَمَّدٌ مُصْطَفَى الْأَعْظَمِيُّ أُمُودَجَا

د. عامر حسن صبري التميمي^١

يَقُولُ اللَّهُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ الْعَزِيزِ: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: ٧] ،
وَيَقُولُ سُبْحَانَهُ: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ} [النجم: ٣] ، وَيَقُولُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: {مَنْ
يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء: ٨٠] ، وَطَاعَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَمَثَّلُ فِيمَا صَدَرَ مِنْهُ ﷺ مِمَّا يَصْلُحُ
أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا شَرْعِيًّا ، وَلِذَلِكَ كَانَتْ طَاعَتُهُ سَبَبًا فِي الْهُدَايَةِ ، وَالْفَوْزِ بِرِضْوَانِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَغْفِرَتِهِ .

قَالَ الْعَلَامَةُ جَلَالُ الدِّينِ السِّيُوطِيُّ: (اعْلَمُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ أَنَّ مَنْ أَنْكَرَ كَوْنَ حَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ قَوْلًا
كَانَ أَوْ فِعْلًا بِشَرْطِهِ الْمَعْرُوفِ فِي الْأُصُولِ حُجَّةً = كَفَرَ وَخَرَجَ عَنْ دَائِرَةِ الْإِسْلَامِ ، وَحُشِرَ مَعَ الْيَهُودِ
وَالنَّصَارَى ، أَوْ مَعَ مَنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ فِرَقِ الْكُفَرَةِ)^٢ .

وَقَالَ الْإِمَامُ الشُّوْكَانِيُّ: (اعْلَمُوا أَنَّهُ قَدْ اتَّفَقَ مَنْ يَعْتَدُّ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ السُّنَّةَ الْمُطَهَّرَةَ
مُسْتَقِلَّةٌ بِتَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ ، وَأَنَّهَا كَالْقُرْآنِ فِي تَحْلِيلِ الْحَلَالِ ، وَتَحْرِيمِ الْحَرَامِ... وَالْحَاصِلُ أَنَّ ثُبُوتَ
حُجَّةِ السُّنَّةِ الْمُطَهَّرَةِ وَاسْتِقْلَالُهَا بِتَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ ضَرُورَةٌ دِينِيَّةٌ ، لَا يُخَالِفُ فِي ذَلِكَ إِلَّا مَنْ لَا
حَظَّ لَهُ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ)^٣ .

١ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - البحرين

٢ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة لجلال الدين السيوطي ص ٥ .

٣ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي الشوكاني اليمني ٩٦/١ .

وقال العلامة شيخ بعض شيوخنا عبد الرحمن بن يحيى المعليّ اليماني: (مُنْكَرٌ وَجُوبُ الْعَمَلِ
بِالْأَحَادِيثِ مُطْلَقًا تَقَامُ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ، فَإِنْ أَصَرَ بَانَ كُفْرُهُ، وَمُنْكَرٌ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِبَعْضِ الْأَحَادِيثِ إِنْ
كَانَ لَهُ عَذْرٌ مِنَ الْأَعْذَارِ الْمَعْرُوفَةِ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ وَمَا فِي مَعْنَاهَا فَعَدْوَرٌ، وَإِلَّا فَهُوَ عَاصٍ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ،
وَالْعَاصِي آثِمٌ فَاسِقٌ، وَقَدْ يَتَفَقَّ مَا يَجْعَلُهُ فِي مَعْنَى مُنْكَرٍ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِالْأَحَادِيثِ مُطْلَقًا) ٤.

وَمِنْ تَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى لِهَذِهِ الْأُمَّةِ أَنْ هَيَأَ لِسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ مَنْ يَحْفَظُهَا وَيَنْقُلُهَا وَيَقْرِبُهَا لِلنَّاسِ ،
وَيَنْفِي عَنْهَا كُلَّ دَخِيلٍ ، وَيَزِيلُ عَنْهَا كُلَّ شُبْهَةٍ.

وَأَحْبَبْتُ - بِمُنَاسَبَةِ انْعِقَادِ مُؤْتَمَرٍ عَنْ جُهِودِ الدُّكْتُورِ مُحَمَّدٍ مُصْطَفَى الْأَعْظَمِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي
خِدْمَةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ - أَنْ أُسَهِّمَ فِي جَمْعِ بَعْضِ الْمَفَاهِيمِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِمَكَاتِبِهَا ، مِمَّا ذَكَرَ بَعْضُهَا
الدُّكْتُورُ الْأَعْظَمِيُّ فِي كُتُبِهِ الثَّلَاثَةِ: (دِرَاسَاتٍ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ ، وَتَارِيخِ تَدْوِينِهِ) ، وَكِتَابِ:
(مَنْهَجِ النَّقْدِ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ ، نَشَأَتُهُ وَتَارِيخُهُ) ، وَكِتَابِ: (أُصُولِ الْفَقْهِ الْمُحَمَّدِيِّ لِلْمُسْتَشْرِقِ
شَاخْت ، دِرَاسَةٌ نَقْدِيَّةٌ) .

وَقَدْ اتَّبَعْتُ مَنْهَجَ الْوَصْفِ وَالتَّحْلِيلِ ، مَعَ اسْتِعْرَاضِ تَارِيخِيٍّ لِمَظَاهِرِ حِفْظِهَا مِنْذُ عَهْدِ رَسُولِ
اللَّهِ ﷺ ، ثُمَّ بَعْدَ انْتِقَالِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِلَى الرَّفِيقِ الْأَعْلَى ، مُرُورًا بِحَالِهَا فِي عَهْدِ الصَّحَابَةِ
الْكَرَامِ ، ثُمَّ مَنْ جَاءَ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ ، وَهِيَ عُصُورُ التَّدْوِينِ الْمُبَارِكِ لِلْسُّنَّةِ .

وَحَرَصْتُ عَلَى ذِكْرِ الشَّوَاهِدِ الْجَلِيلَةِ وَالْأَدِلَّةِ النَّقْلِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ ، وَمِنَ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ ،
وَتَعْرِيزُهَا بِأَقْوَالِ السَّلَفِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ ، مَعَ إِبْرَازِ دَوْرِهِمْ فِي حِفْظِ السُّنَّةِ الْمُشْرِفَةِ
، وَنَشْرِهَا وَتَعْلِيمِهَا لِجَمِيعِ الْأُمَّةِ ، حِفْظًا لِلدِّينِ ، وَتَبْلِيغًا لِلرَّسَالَةِ ، وَبَعْضُ هَذِهِ الشَّوَاهِدِ ذَكَرَهَا
الدُّكْتُورُ الْأَعْظَمِيُّ فِي كُتُبِهِ الثَّلَاثَةِ ، وَاللَّهُ الْمُؤَفِّقُ وَالْهَادِي إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ .

وَقَدْ جَعَلْتُ الْحَدِيثَ مُرْتَبًا عَلَى أَرْبَعَةِ أَبْوَابٍ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

البَابُ الْأَوَّلُ: السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَفِيهِ فَصْلَانِ:

الفصلُ الأولُ: عَوَامِلُ ذَاتِيَّةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالنَّبِيِّ ﷺ .

الفصلُ الثاني: عَوَامِلُ حَفَزَتْ هِمُّ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ إِلَى الْإِقْبَالِ الشَّدِيدِ عَلَى السُّنَّةِ الشَّرِيفَةِ وَمُدَارَسَتِهَا ، وَتَبْلِيغِهَا .

البَابُ الثَّانِي: السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ .

ويبدأ من بَعْدِ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى سَنَةِ (٧٠) تَقْرِيْبًا .

وَمَثَلْتُ مِنْهُمْ فِي حِفْظِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْفَصْلِ الْآتِي:

الفصلُ الأولُ: تَأْسِيسُ مَدَارِسَ لِسُنَّةِ النَّبَوِيَّةِ فِي الْأَمْصَارِ .

الفصلُ الثاني: مَعَالِمُ خِدْمَةِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ لِسُنَّةِ النَّبَوِيَّةِ .

البَابُ الثَّالِثُ: كِتَابَةُ الصَّحَابَةِ لِسُنَّةِ النَّبَوِيَّةِ وَتَدْوِينُهَا .

وفيه ثَلَاثَةُ فُصُولٍ:

الفصلُ الأولُ: أَحَادِيثُ النَّبِيِّ عَنْ كِتَابَةِ السُّنَّةِ .

الفصلُ الثاني: أَحَادِيثُ تُدَلُّ عَلَى إِبَاحَةِ الْكِتَابَةِ .

الفصلُ الثالثُ: تِمَازُجٌ مِنْ صُحُفِ بَعْضِ الصَّحَابَةِ .

البَابُ الرَّابِعُ: السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ التَّابِعِينَ .

ويبدأ من عَهْدِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ فِي حُدُودِ سَنَةِ (٧٠) ، إِلَى سَنَةِ (١٢٠) عَلَى وَجْهِ التَّقْرِيْبِ .

البَابُ الْخَامِسُ: السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ صِغَارِ التَّابِعِينَ وَاتِّبَاعِهِمْ .

ويبدأ من سَنَةِ (١٢٠) ، إِلَى سَنَةِ (٢٠٠) ، عَلَى وَجْهِ التَّقْرِيْبِ .

خَاتَمَةٌ

البَابُ الْأَوَّلُ

السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَصْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

وَيَبْدَأُ هَذَا الْعَصْرُ: مِنْ بَدَايَةِ الْبَعْثَةِ ، وَيَنْتَهِي إِلَى انْتِقَالِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى الرَّفِيقِ الْأَعْلَى .

مُقَدِّمَةٌ

عِنْدَمَا اصْطَفَى اللَّهُ تَعَالَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِيُبَلِّغَ الرِّسَالَةَ الْإِلَهِيَّةَ إِلَى النَّاسِ جَمِيعًا قَامَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِأَدَاءِ الرِّسَالَةِ خَيْرَ قِيَامٍ ، وَأَدَّى الْأَمَانَةَ خَيْرَ أَدَاءٍ ، وَنَصَحَ الْأُمَّةَ ، وَلَمْ يَزَلْ مُجَاهِدًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى كَلَّلَ اللَّهُ بِهِ الدِّينَ ، كَمَا قَالَ تَعَالَى {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [سورة المائدة: ٣] ، ثُمَّ اسْتَأْثَرَ بِهِ رَبُّهُ وَالْحَقُّهُ بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى ، وَكَانَ قَدْ قَرَّرَ بَأَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ أَحَدٌ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جَاءَ بِهِ ﷺ ، وَحَتَّى يَكُونَ هُوَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ ، وَوَالِدِهِ ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ، وَهَذِهِ الْمَحَبَّةُ تَعْنِي طَاعَتَهُ ﷺ فِيمَا أَمَرَ ، وَتَصَدِيقَهُ فِيمَا أَخْبَرَ ، وَاجْتِنَابَ مَا نَهَى عَنْهُ وَزَجَرَ ، وَتَحْكِيمَ شَرِيعَتِهِ ، وَالرِّضَا بِحُكْمِهِ ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [سورة النساء الآية: ٦٥] ، وَقَالَ تَعَالَى: {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [سورة النور: ٥١] .

وَقَدْ أَشْهَدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْأُمَّةَ عَلَى أَنَّهُ قَدْ بَلَغَ رِسَالَةَ رَبِّهِ فِي خُطْبَتِهِ الْبَلِيغَةِ الَّتِي خَطَبَهَا يَوْمَ عَرَفَةَ ، فَقَالَ: (أَلَا هَلْ بَلَغْتُ ، قُلْنَا: نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ...)° ، وَعَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: (مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ كَتَمَ شَيْئًا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَقَدْ كَذَبَ، وَاللَّهُ يَقُولُ: { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ } [المائدة: ٦٧]°.

فَقَامَ الصَّحَابَةُ يُحْفَظُهَا خَيْرَ قِيَامٍ ، وَطَبَقُوهَا خَيْرَ تَطْبِيقٍ ، وَبَلَّغُوهَا إِلَى النَّاسِ مِنْ بَعْدِهِمْ خَيْرَ تَبْلِيغٍ ، وَلَمْ يَدْعُوا وَسِيلَةً مِنْ وَسَائِلِ التَّنَبُّثِ إِلَّا قَامُوا بِهَا .

وَتَرَجَعَ عَوَامِلُ حِفْظِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي عَصْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى
أَسْبَابٍ ، نُجْمِلُهَا فِي فُصُلَيْنِ:

الفصل الأول: عَوَامِلُ ذَاتِيَّةٍ مُتَعَلِّقَةٌ بِالنَّبِيِّ ﷺ .

الفصل الثاني: عَوَامِلُ حَفَزَتْ هِمُّ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ إِلَى الْإِقْبَالِ الشَّدِيدِ عَلَى السُّنَّةِ الشَّرِيفَةِ
وَمُدَارَسَتِهَا ، وَتَبْلِيغِهَا .

* * *

٥ رواه البخاري (٧٤٤٧) ، ومسلم (١٦٧٩) .

٦ رواه البخاري (٤٦١٢) .

الفصل الأول

عوامل ذاتية متعلقة بالنبي ﷺ

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُعَلِّمًا هَادِيًا ، وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَنِي مُعْتَبًا ، وَلَا مُتَعْتَبًا ، وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مَبْسُورًا)^٧ ، وَعَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ ، قَالَ : (بَيْنَا أَنَا أَصِلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، إِذْ عَطَسَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ ، فَقُلْتُ : يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَرَمَانِي الْقَوْمُ بِأَبْصَارِهِمْ ، فَقُلْتُ : وَاتَّكَلُ أُمِّيَاهُ^٨ ، مَا شَأْنُكُمْ ؟ تَنْظُرُونَ إِلَيَّ ، فَجَعَلُوا يَضْرِبُونَ بِأَيْدِيهِمْ عَلَى أَنْفَادِهِمْ ، فَلَمَّا رَأَيْتَهُمْ يَصْمِتُونَ لِي كَيْفِي سَكْتُ.

فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، فَيَأْتِي هُوَ وَأُمِّي ، مَا رَأَيْتُ مُعَلِّمًا قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ أَحْسَنَ تَعْلِيمًا مِنْهُ ، فَوَاللَّهِ ، مَا كَهَرَنِي^٩ ، وَلَا ضَرَبَنِي ، وَلَا شَتَنِي ، قَالَ : إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ (...)^{١٠} .

٧ رواه مسلم (١٤٧٨) .

٨ قوله : (واتكل أمياه) يقال : لفقدان الأم ولدها .

٩ قوله : (كهرنني) أي ما نهمني .

١٠ رواه مسلم (٥٣٧) .

وإليك بعض أساليب ﷺ في التعليم^{١١}:

١. أُسْلُوبُ النَّبِيِّ ﷺ فِي التَّحْدِيثِ ، فَكَانَ يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ مَفْهُومٍ وَاضِحٍ فِي غَايَةِ الْإِبْضَاحِ وَالْبَيَانِ ، قَالَتْ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةُ: (لَمْ يَكُنْ يَسْرُدُ الْحَدِيثَ كَسَرْدِ كُرٍّ)^{١٢} ، وَقَالَتْ: (إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُحَدِّثُ حَدِيثًا لَوْ عَدَّهُ الْعَادُّ لَأَحْصَاهُ)^{١٣}.

٢. كَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يُكْرِرُ الْحَدِيثَ ، وَلِذَلِكَ تَعَدَّدَتْ أَلْفَاظُ سُنَّتِهِ ، فَعَنْ أَنَسٍ ، قَالَ: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا ، حَتَّى تُفْهَمَ عَنْهُ ، وَإِذَا أَتَى عَلَى قَوْمٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ ، سَلَّمَ عَلَيْهِمْ ثَلَاثًا)^{١٤} ، وَقَالَ جَابِرٌ: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا الْإِسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا ، كَالسُّورَةِ مِنَ الْقُرْآنِ)^{١٥} ، وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَلِّمُنَا التَّشَهُّدَ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ)^{١٦}.

٣. تَأْكِيدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى ضَرُورَةِ الْعِنَايَةِ بِسُنَّتِهِ ، وَالِاسْتِغْلَالِ بِهَا ، وَتَلَقِّيَهَا ، وَتَعَلُّمِهَا وَتَعْلِيمِهَا ، كَمَا فِي قَوْلِهِ: (نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاَهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا...)^{١٧} ، فَهَذَا الْحَدِيثُ الْمُتَوَاتِرُ مُشْتَمِلٌ عَلَى دُعَاءٍ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ لِمَنْ اشْتَغَلَ بِسُنَّتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، ، وَعَمِلَ بِهَا ، وَبَلَّغَهَا = أَنْ يَجْعَلَهُ ذَا نَضْرَةٍ وَبَهْجَةٍ ، بِحَيْثُ يَكُونُ وَجْهُهُ مُشْرِقًا مُضِيئًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ .

١١ جمع أستاذنا العلامة عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله شواهد كثيرة في أساليب رسول الله ﷺ في التعليم في كتابه: (الرسول المعلم) .

١٢ رواه البخاري (٣٥٦٨) ، ومسلم (٢٤٩٣) .
ومعنى قولها: (كسردكم) أي كان لا يستعجل بمتابعة الحديث . بل كان يفصل بين الكلامين في الإخبار حتى لا يشتبه على المستمع بعض كلامه ببعض.

١٣ رواه البخاري (٣٥٦٧) ، ومسلم (٢٤٩٣) .

١٤ رواه البخاري (٩٥) .

١٥ رواه البخاري (٦٣٨٢) .

١٦ رواه مسلم (٤٠٣) .

١٧ إسناده صحيح ، رواه الترمذي (٢٦٥٨) ، وهو حديث متواتر.

٤. تَحْذِيرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْكَذِبِ عَلَيْهِ، وَانَّهُ كَبِيرَةٌ مِنَ الْجَائِزِ ، فَقَالَ: (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ) ١٨ ، وَقَالَ: (مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ) ١٩ .

* * *

١٨ رواه البخاري (١٠٦) ، ومسلم (١) من حديث علي ، والحديث متواتر روي من طرق كثيرة .
١٩ رواه مسلم في مقدمة صحيحه .

الفصل الثاني

عَوَامِلُ حَفَزَتْ هِمَمَ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ عَلَى الْإِقْبَالِ الشَّدِيدِ إِلَى السُّنَّةِ
الشَّرِيفَةِ وَمُدَارَسَتِهَا ، وَتَبْلِيغِهَا

وَتَرْجِعُ لَأَسْبَابٍ خَمْسَةٍ نُجَمِّلُهَا فِي الْمَبَاحِثِ الْآتِيَةِ:

المَبَاحِثُ الْأَوَّلُ: أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ ﷺ عَلَى حِفْظِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ .

المَبَاحِثُ الثَّانِي: عَدَالَةُ الصَّحَابَةِ .

المَبَاحِثُ الثَّلَاثُ: مَعْرِفَةُ الصَّحَابَةِ بِأَنَّ السُّنَّةَ النَّبَوِيَّةَ مُبَيَّنَةٌ لِلْقُرْآنِ وَشَارِحَةٌ لَهُ .

المَبَاحِثُ الرَّابِعُ: مَا فُطِرَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ مِنْ قُوَّةِ الْحِفْظِ وَالْإِتْقَانِ .

المَبَاحِثُ الْخَامِسُ: حُبُّ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

* * * *

المبحث الأول أمرُ الله تعالى ورسوله ﷺ على حفظِ السنّةِ النبويّةِ

لَقَدْ جَاءَتِ الْآيَاتُ الصَّرِيحَةُ، وَالْأَحَادِيثُ الظَّاهِرَةُ الَّتِي تُنصُّ عَلَى حِفْظِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ ،
وَالْعَمَلِ بِمُقْتَضَاهَا ، وَتَبْلِيغِهَا ، وَأَنَّ هَذَا سَبَبٌ لِلْسَّعَادَةِ فِي الدُّنْيَا ، وَالنَّعِيمِ فِي الْآخِرَةِ ، وَقَدْ أَشْرْنَا
فِيمَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ .

فَتَوَجَّهَتْ هِمَمُ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ إِلَى الْعِنَايَةِ بِحِفْظِهَا ، وَقَدْ بَلَغَ مِنْ حِرْصِهِمْ عَلَيْهَا أَنَّهُمْ كَانُوا يَتَنَاقَشُونَ
مُلَازِمَةَ مَجْلِسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى لَا يَقُوتُوهُمْ سَمَاعُ شَيْءٍ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، كَمَا فِي قِصَّةِ عُمَرَ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَعَ جَارِهِ فِي تَنَاوُبِهِمَا عَلَى حُضُورِ مَجْلِسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، قَالَ: (كُنْتُ أَنَا وَجَارِي
مِنَ الْأَنْصَارِ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَهِيَ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ وَكُنَّا تَتَنَاقَشُ النَّزُولَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، يَنْزِلُ
يَوْمًا وَأَنْزِلُ يَوْمًا ، فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبَرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنَ الْوَحْيِ وَغَيْرِهِ ، وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ ...) ٢٠ .

وَكَانَ النِّسَاءُ يَسْأَلْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ أُمُورِ دِينِنَ ، فَيُجِيبُهُنَّ ، بَلْ خَصَّصَ لَهُمْ أَوْقَاتًا
خَاصَّةً يَجْلِسُ فِيهَا إِلَيْهِ ، قَالَتْ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةُ: (نَعَمْ النِّسَاءُ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ لَمْ يَكُنْ يَمْنَعُهُنَّ الْحَيَاءُ
أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ) ٢١ ، وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: (قَالَتِ النِّسَاءُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: غَلَبْنَا عَلَيْكَ الرِّجَالَ ،
فَأَجْعَلْ لَنَا يَوْمًا مِنْ نَفْسِكَ ، فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا لَقِيْنَهُ فِيهِ ، فَوَعظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ ...) ٢٢ .

* * *

٢٠ رواه البخاري (٨٩) .

٢١ رواه مسلم (٣٣٢) .

٢٢ رواه البخاري (١٠١) .

المبحث الثاني عدالة الصحابة

والصحابيُّ مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ ﷺ مُسْلِمًا ، وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ ، وَقَدْ تَقَرَّرَ عَنْ الْأُمَّةِ سَلَفًا وَخَلَفًا بَأَنَّ
الصحابة الكرام عدولٌ ثقاتٌ ، وَأَنَّ تَعْدِيلَهُمْ تَعْدِيلُ إلهيٍّ مُقَرَّرٌ فِي آيَاتِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ ، وَفِي الْمُتَوَاتِرِ
مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ مَنْ كَانَ تَامَّ الْعَدَالَةِ ، تَامَّ الْوَرَعِ ، تَامَّ الدِّينَانَةِ سَيَحْجِزُهُ ذَلِكَ
عَنِ الْكُذْبِ وَالشَّكِّ فِي الرَّوَايَةِ ، وَسَيُؤَدِّي بِهِ إِلَى الْأَقْبَالِ عَلَيْهَا ، وَالْأَخْذِ بِأَسْبَابِ الْإِتِّقَانِ وَالتَّثَبُّتِ .

وَمَا صَدَرَ عَنْ بَعْضِهِمْ مِنْ خَطَأٍ إِنَّمَا هُوَ نَوْعٌ مِنَ السَّهْوِ وَالْغَلَطِ الَّذِي لَا يَنْفَكُ عَنْهُ إِنْسَانٌ ، وَمَعَ
ذَلِكَ فَهُوَ نَزَرٌ يَسِيرٌ جَدًّا لَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ شَيْءٌ .

* * *

المبحث الثالث

معرفة الصحابة بأن السنة النبوية مبينة للقرآن وشارحة له

لَقَدْ أَيقَنَ الصَّحَابَةُ الْكَرَامُ أَنَّ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى جَاءَتْ فِي الْجُمْلَةِ مُجَمَّلَةً غَيْرَ مُفَصَّلَةٍ ، وَأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ تَنْفِيزُهَا دُونَ الْوُقُوفِ عَلَى بَيَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَهَا ، فَكَانَ ﷺ يُبَيِّنُ بِقَوْلِهِ تَارَةً ، وَيَفْعَلُهُ تَارَةً أُخْرَى ، وَأَحْيَانًا بِهِمَا جَمِيعًا .

* * *

المبحث الرابع ما فطرَ عليه الصحابةُ وِجَارُ التابعينَ مِنْ قُوَّةِ الحِفْظِ

كَانَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ آيَةً فِي سُرْعَةِ الْبَدِيهِ وَقُوَّةِ الذَّاكِرَةِ ، وَالْعَرَبُ عُمُومًا كَانُوا أَقْوَى الْأُمَمِ حِفْظًا مَعَ أَنَّهُمْ كَانُوا أُمَّةً أُمِّيَّةً لَا تَقْرَأُ وَلَا تَكْتُبُ ، وَرُبَّمَا كَانَ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ يَسْمَعُ الْآيَاتِ الطَّوِيلَةَ فَيَحْفَظُهَا لِأَوَّلِ مَرَّةٍ ، وَرَوَى الْأَصْمَعِيُّ عَنِ الْأَخْبَارِيِّ عَوَانَةَ بْنِ الْحَكَمِ بْنِ عَوَانَةَ قَالَ: (لَقِيَ رَجُلًا أَعْرَابِيًّا ، فَقَالَ: يَمِّنُ الرَّجُلُ؟ قَالَ: مِنْ قَوْمٍ إِذَا نَسِيَ النَّاسُ عَلَيْهِمْ حَفِظُوهُ عَلَيْهِمْ ، قَالَ: فَأَنْتَ إِذَنْ مِنْ كَلْبٍ، قَالَ: أَجَلٌ) ٢٣ .

قَالَ ابْنُ عَبْدِ البرِّ وَهُوَ يَعْلِقُ عَلَى حَدِيثٍ: (نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ): (وَهَذَا مشهورٌ أَنَّ الْعَرَبَ قَدْ خُصَّتْ بِالْحِفْظِ ، كَانَ بَعْضُهُمْ يَحْفَظُ أَشْعَارَ بَعْضٍ فِي سَمْعَةٍ وَاحِدَةٍ ، وَقَدْ جَاءَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَفِظَ قَصِيدَةَ عُمَرَ بْنِ أَبِي رَيْعَةَ (٢٠٠٠) ٢٤ ، وَكَانَتْ هَذِهِ الْقَصِيدَةُ تَقَعُ قِرَاءَةً ثَمَانِينَ بَيْتًا .

* * *

٢٣ ذكره ياقوت في معجم الأدباء ٢١٣٦/٥ . وقوله: (من كلب) أي: من بني كلب، وهو كلب بن عوف بن عامر بن ليث بن بكر بن عبد مناة بن كنانة.

٢٤ جامع بين العلم وفضله ٢٩٤/١ .

المبحث الخامس

حُبُّ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَكْثَرَ مِنَ النَّفْسِ ، وَالْوَلَدِ ،
وَالْوَالِدِ ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

كَانَ مِنْ نَتِيجَةِ هَذَا الْحُبِّ أَنَّهُمْ امْتَثَلُوا أَمْرَهُ ، وَاجْتَنَبُوا نَهْيَهُ ، وَنَصَرُوا سُنَّتَهُ ، وَذُبُّوا عَنْ شَرِيعَتِهِ .
وَإِلَيْكَ بَعْضُ الْأَمْثَلَةِ عَلَى تَعْظِيمِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ ، وَحُبِّهِمْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ :

١ . عَنْ أَنَسٍ ، قَالَ : (أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ السَّاعَةِ ، فَقَالَ : مَتَى السَّاعَةُ ؟ قَالَ : وَمَاذَا
أَعْدَدْتَ لَهَا ، قَالَ : لَا شَيْءَ ، إِلَّا أَنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﷺ ، فَقَالَ : أَنْتَ مَعَ مَنْ أُحِبِّتَ .
قَالَ أَنَسٌ : فَمَا فَرِحْنَا بِشَيْءٍ ، فَرِحْنَا بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : أَنْتَ مَعَ مَنْ أُحِبِّتَ ، قَالَ أَنَسٌ : فَأَنَا أُحِبُّ
النَّبِيَّ ﷺ وَأَبَا بَكْرٍ ، وَعُمَرَ ، وَارْجُو أَنْ أَكُونَ مَعَهُمْ بِحُبِّي إِيَّاهُمْ ، وَإِنْ لَمْ أَعْمَلْ بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ)^{٢٥} .

٢ . عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ الثَّعْلَبِيِّ ، قَالَ : (أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ ، وَإِذَا أَصْحَابُهُ كَانُوا عَلَى رُءُوسِهِمُ الطَّيْرُ)^{٢٦} .

٣ . عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ ، قَالَ : (وَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَا أَجَلَ فِي عَيْنِي
مِنْهُ ، وَمَا كُنْتُ أَطِيقُ أَنْ أَمْلَأَ عَيْنِي مِنْهُ إِجْلَالًا لَهُ ، وَلَوْ سُئِلْتُ أَنْ أَصِفَهُ مَا أَطَقْتُ ، لِأَنِّي لَمْ
أَكُنْ أَمْلَأُ عَيْنِي مِنْهُ)^{٢٧} .

٢٥ . رواه البخاري (٣٦٨٨) ، ومسلم (٢٦٣٩) .

٢٦ . إسناده صحيح ، رواه أبو داود (٣٨٥٥) ، وأحمد ٣٩٤/٣٠ .

وقوله : (كَانَ عَلَى رُءُوسِهِمْ) : أراد وصفهم بالسكون والثبات في المجلس ، لأن الطير لا تسقط إلا على ساكن ،
فكانوا يجلسون عنده جلسة هيبية وإجلال ، إذا تكلم أطرقوا ، وإذا سكوت تكلموا ، ولا يتنازعون عنده الحديث .

٢٧ . رواه مسلم (١٢١) .

٤. عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: (لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَالْخَلْقُ يَخْلِقُهُ، وَأَطَافَ بِهِ أَصْحَابُهُ، فَآيُرِيدُونَ أَنْ تَقَعَ شَعْرَةٌ إِلَّا فِي يَدِ رَجُلٍ) ٢٨.

٥. عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: (لَمَّا كَانَ يَوْمُ أَحُدٍ انْهَزَمَ النَّاسُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَبُو طَلْحَةَ بَيْنَ يَدَيْ النَّبِيِّ ﷺ مُجُوبٌ بِهِ عَلَيْهِ بِحُفَّةٍ لَهُ ٢٩... فَأَشْرَفَ النَّبِيُّ ﷺ يَنْظُرُ إِلَى الْقَوْمِ، فَيَقُولُ أَبُو طَلْحَةَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، يَا أَيُّيَ أَنْتَ وَأُمِّي، لَا تُشْرِفْ يُصِيبُكَ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ الْقَوْمِ، نُحْرِي دُونَ نَحْرِكَ) ٣٠.

٦. عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، قَالَ: (خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَّةِ... وَفِيهِ حِجْيَةٌ عُرْوَةُ بْنُ مَسْعُودٍ الثَّقَفِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَجَعَلَ يَرْمِي أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ بِعَيْنِيهِ، قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا تَنْخَمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَخْمَةً إِلَّا وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَذَلِكَ بِهَا وَجْهُهُ وَجِلْدُهُ، وَإِذَا أَمَرَهُمْ ابْتَدَرُوا أَمْرَهُ، وَإِذَا تَوَضَّأَ كَادُوا يَقْتَتِلُونَ عَلَى وَضُوئِهِ، وَإِذَا تَكَلَّمَ خَفَضُوا أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَهُ، وَمَا يُحِدُونَ إِلَيْهِ النَّظَرَ تَعْظِيمًا لَهُ).

فَرَجَعَ عُرْوَةُ إِلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: أَيُّ قَوْمٍ، وَاللَّهِ لَقَدْ وَفَدْتُ عَلَى الْمُلُوكِ، وَوَفَدْتُ عَلَى قَيْصَرَ، وَكِسْرَى، وَالنَّجَاشِيِّ، وَاللَّهِ إِنْ رَأَيْتُ مَلِكًا قَطُّ يُعْظِمُهُ أَصْحَابُهُ مَا يُعْظِمُ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ مُحَمَّدًا، وَاللَّهِ إِنْ تَنْخَمُ نَخْمَةً إِلَّا وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَذَلِكَ بِهَا وَجْهُهُ وَجِلْدُهُ، وَإِذَا أَمَرَهُمْ ابْتَدَرُوا أَمْرَهُ، وَإِذَا تَوَضَّأَ كَادُوا يَقْتَتِلُونَ عَلَى وَضُوئِهِ، وَإِذَا تَكَلَّمَ خَفَضُوا أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَهُ، وَمَا يُحِدُونَ إِلَيْهِ النَّظَرَ تَعْظِيمًا لَهُ...)) ٣١.

٢٨ رواه مسلم (٢٣٢٥)، وأحمد ٣٦٣/١٩.

٢٩ قوله: (معجوب عليه بحففة) أي مترس عنه ليقبضه سلاح الكفار، والحففة هي الترس.

٣٠ رواه البخاري (٣٨١١)، ومسلم (١٨١١).

وقوله: (نحري دون نحر) النحر أعلى الصدر وموضع القلادة منه، والجملة دعائية أي: جعل الله نحري أقرب إلى السهام من نحر لأصاب بها دونك.

٣١ رواه البخاري (٢٧٣١).

٧. قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: (كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَلْقَرُونَ بَابَهُ بِالْأَظَافِرِ) ٣٢.

٨. عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، قَالَ: قُلْتُ لِعَبِيدَةَ: (عِنْدَنَا مِنْ شَعْرِ النَّبِيِّ ﷺ أَصْبَنَاهُ مِنْ قَبْلِ أَنَسٍ أَوْ مِنْ قَبْلِ أَهْلِ أَنَسٍ، فَقَالَ: لِأَن تَكُونَ عِنْدِي شَعْرَةً مِنْهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا) ٣٣.

٣٢ رواه البخاري في الأدب المفرد (١٠٨٠)، والبيهقي في شعب الإيمان ١٠٨/٣، وفي المدخل ١٠٨/٢. والمراد أنهم كانوا يطرقون بابه ﷺ بأطراف الأصابع طرقاً خفيفاً تأدياً معه، ومهابة له.

٣٣ رواه البخاري (١٧٠).

قال ابن هبيرة في الإفصاح عن معاني الصحاح ٢٨٤/٥: (هذا الحديث يدل على قوة إيمان القوم في التبرك بالنبي ﷺ، فإن كلاً منهم كان إذا حصل له شيء من شعر النبي ﷺ تحصن به وتبرك به).

وذكر العيني في عمدة القاري ٣٧/٣ بأن خالد بن الوليد جعل في قلنسوته من شعر رسول الله عليه السلام، فكان يدخل بها في الحرب ويستنصر ببركته، فسقطت عنه يوم اليمامة، فاشتد عليها شدة، وأنكر عليه الصحابة، فقال: إني لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن كرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلاة والسلام.

الباب الثاني السنة النبوية في عصر الصحابة الكرام

وَيَبْدَأُ هَذَا الْعَصْرُ مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَيَنْتَبِئُ إِلَى سَنَةِ (٧٠) تَقْرِيْبًا ، وَذَلِكَ بِوَفَاةِ كِبَارِ الْحَفَظِ مِنَ الصَّحَابَةِ .

وَكَانَتِ السَّنَةُ النَّبَوِيَّةُ فِي هَذَا الْعَصْرِ تَعْتَمِدُ فِي نَقْلِهَا عَلَى رَوَايَةِ الصَّحَابَةِ اعْتِمَادًا عَلَى عَدَالَتِهِمْ ، وَعَلَى تَزَكِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمْ ، فَالصَّحَابَةُ هُمْ ذَلِكَ الْجِيلُ الْفَرِيدُ الَّذِي اخْتَارَهُمُ اللَّهُ لَصُحْبَةِ نَبِيِّهِ ﷺ ، فَكَانُوا خَيْرَ نَقْلَةٍ لَهُدَيْهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، مَعَ حُرْصِهِمْ عَلَى نَقْدِ الْمَتْنِ وَمُنَاقَشَتِهِ .

، وَفِيهِ تَمْهِيدٌ وَثَلَاثَةُ فُصُولٍ :

تَمْهِيدٌ :

ذَكَرْنَا أَمَّا أَنَّ الصَّحَابَةَ الْكِرَامَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلِمُوا بِأَنَّ الْإِيمَانَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الدُّخُولِ إِلَى هَذَا الدِّينِ ، وَلِأَجْلِ ذَلِكَ فَقَدْ قَامُوا بِوَاجِبِ حِفْظِهَا أَمَّا قِيَامُ ، وَطَبَقُوهَا أَمَّا تَطْيِيقُ ، وَنَقَلُوا جَمِيعَ أَقْوَالِهِ ﷺ ، وَجَمِيعَ أَعْمَالِهِ ، وَجَمِيعَ دَقَائِقِهِ ، حَتَّى كَانُوا يَنْظُرُونَ إِلَى طَرَفِهِ ﷺ أَيْنَ يَقَعُ فَيُخْبِرُونَ ، وَإِذَا ضَحِكَ هَلْ بَدَتْ نَوَاجِذُهُ أَمْ لَا ؟ ، نَقَلُوا كُلَّ شَيْءٍ ، مَا تَرَكُوا مِنْ حَيَاتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شَيْئًا إِلَّا نَقَلُوهُ .

قال أبو عبد الله الحاکم النیسابوری: (وقد روى عنه من أصحابه أربعة آلاف رجل وامرأة، صحبه نيفا وعشرين سنة بمكة قبل الهجرة، ثم بالمدينة بعد الهجرة.

حفظوا عنه أقواله، وأفعاله، ونومه، ويقظته، وحركاته، وسكونه، وقيامه، وقعوده، واجتهاده، وعبادته، ومسيره، ومغازيه، وسراياه، ومراحه، وزجره، وخطبه، وأكله، وشربه، ومشيّه، وسكونه، وملاعبته أهله، وتأديبه فرسه، وكتبه إلى المسلمين والمشركين، وعهوده ومواثيقه، والحافظه، وأنفاسه، وصفاته، وهذا سوى ما حفظوا عنه من أحكام الشريعة، وما سأله عن العبادات والحلال والحرام، ونحا كوا فيه إليه...)^{٣٤}.

ولما لحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى استشعر الصحابة الكرام عظم المسؤولية الملقاة على عواتقهم لحفظ الشريعة - كتاباً وسنة - وضرورة تبليغها إلى الأمة، أداء للأمانة التي اختيروا لها كما بلغها رسول الله ﷺ إليهم، وفي هذا يقول أبو هريرة: (في كل الصلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله ﷺ أسمعناكم، وما أخفى منا أخفينا منكم)^{٣٥}.

* * *

وتمثلت منهجية الصحابة في حفظ سنة رسول الله ﷺ بالفصلين الآتيين:

الفصل الأول: تأسيس مراكز السنة النبوية في الأمصار.

الفصل الثاني: معالم خدمة الصحابة الكرام للسنة النبوية.

* * *

٣٤ كتاب المدخل إلى معرفة الإكليل لأبي عبد الله الحاكم ص ٨١، وهذا الذي ذكره في عدد الرواة عن رسول الله ﷺ مبالغ فيه، وذكر الذهبي بأنهم لا يتجاوزوا ألفاً وخمسة مئة راو، كما نقله السخاوي في فتح المغيث السخاوي ١١١/٤.

٣٥ رواه البخاري (٧٧٢)، ومسلم (٣٩٦).

الفصل الأول تأسيس مراكز للسنة النبوية في الأمصار

لا بُدَّ أَنْ نُشِيرَ إِلَى أَنَّ الصَّحَابَةَ الْكَرَامَ -بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وفي أَثْنَاءِ عَهْدِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - ائْتَشَرُوا فِي الْأَمْصَارِ ، وَكَانَ لائْتِشَارِهِمُ الْأَثَرُ الْكَبِيرُ فِي ازْدِهَارِ الْحَرَكَةِ الْعِلْمِيَّةِ ، وَتَكْوِينِ مَدَارِسَ بِهَا ، وَتَخْرِيجِ جَمَاعَاتٍ نَبَغَتْ عَلَيْهَا مِنَ التَّالِعِينَ ، سَمِعُوا مِنْهُمْ ، وَدَوَّنُوا الْحَدِيثَ عَنْهُمْ ، وَإِلَيْكَ أَشْهَرُهَا ، وَأَعْلَامَ بَعْضِ رَوَّادِهَا^{٣٦}:

١ . دَارُ السَّنَةِ فِي الْمَدِينَةِ ، وَهِيَ أَهَمُّ وَأَقْدَمُ مَرْكَزٍ لِتَلْقِي الْعِلْمِ وَتَحْمِلِهِ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ ، وَاشْتَبَهَ بِهَا عَدَدٌ كَبِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ كَانَ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ فِي الْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: (دَارُ الْمِجْرَةِ كَانَ الْعِلْمُ بِهَا فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ مِنَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ)^{٣٧} ، وَرَأْسُ رَوَّادِهَا: عُمَرُ ، وَعَلِيٌّ ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ ، وَأُمُّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةُ ، وَجَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ، وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ وَغَيْرُهُمْ .

٣٦ ذكر الحاكم في معرفة علوم الحديث ص ٥٣٢ أسماء من سكن الأمصار من الصحابة ، فذكر من سكن الكوفة ، ومن سكن مكة ، ومن سكن البصرة ، ومن سكن مصر ، ومن سكن الشام ، ومن سكن جزيرة ابن عمر ، ومن سكن خراسان .

٣٧ الأمصار بذوات الآثار للذهبي ص ١٣ .

قَالَ جُنْدُبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيُّ: (قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ ابْتِغَاءَ الْعِلْمِ ، فَدَخَلْتُ الْمَسْجِدَ ، فَانْتَهَيْتُ إِلَى حَلَقَةٍ فِيهَا رَجُلٌ شَابٌّ عَلَيْهِ ثَوْبَانِ ، كَأَنَّمَا قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ ، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقَالُوا: هَذَا سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ: أَبِي بْنُ كَعْبٍ) ٣٨ .

وَقَالَ مَسْرُوقٌ: (أَتَيْتُ الْمَدِينَةَ ، فَسَأَلْتُ عَنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ، فَإِذَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ) ٣٩ .

وَقَالَ خَيْثَمَةُ بْنُ أَبِي سَبْرَةَ الْجُعْفِيُّ: (أَتَيْتُ الْمَدِينَةَ ، فَسَأَلْتُ اللَّهَ يُسِّرْ لِي جَلِيسًا صَالِحًا ، فَيَسِّرْ لِي أَبَا هُرَيْرَةَ ، فَقَالَ لِي: مِمَّنْ أَنتَ؟ فَقُلْتُ: مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ ، جِئْتُ أَتَمِسَّ الْعِلْمَ وَاخْتِيرَ ، قَالَ: أَلَيْسَ فِيكُمْ سَعْدُ بْنُ مَالِكٍ مُجَابُّ الدَّعْوَةِ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ صَاحِبُ طُهْرٍ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، وَنَعْلِيهِ ، وَحَذِيفَةُ بْنُ الْيَمَانِ صَاحِبُ سِرِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَعُمَارُ بْنُ يَاسِرٍ الَّذِي أَجَارَهُ اللَّهُ مِنْ الشَّيْطَانِ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ ﷺ ، وَسَلْمَانُ صَاحِبُ الْكَلْبَيْنِ؟) ٤٠ .

قَالَ قَتَادَةُ: وَالْكَلْبَانِ الْإِنْجِيلُ وَالْفُرْقَانُ ٤١ .

وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ: (رَأَيْتُ لَجَارِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ حَلَقَةً فِي الْمَسْجِدِ يُؤْخَذُ عَنْهُ) ٤١ .

وَتَخَرَّجَ عَلَى يَدَيَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ مِنَ الصَّحَابَةِ: الطَّبَقَةُ الْأُولَى مِنْ كِبَارِ التَّابِعِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَغَيْرِهِمْ ، مِنْ أَشْهَرِهِمْ: سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ ، وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ ، وَالْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ، وَخَارِجَةُ بْنُ زَيْدٍ بْنِ ثَابِتٍ ، وَسَلَامُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ، وَعَبِيدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ بْنِ مَسْعُودٍ ، وَسُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ ، وَأَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ ، وَعُمَرَةُ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَأَقْرَانُهُمْ .

٣٨ التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة ٤٨/٢ ، ورواه أيضا ابن عساكر في تاريخ دمشق ٣٤١/٧ .

٣٩ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْمُدْخَلِ ٥٥٨/٢ .

٤٠ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْمُدْخَلِ ٥٦٣/٢ .

٤١ تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٣٣/١١ .

٢. دَارُ السَّنَةِ فِي مَكَّةَ ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: (كَانَ الْعِلْمُ بِهَا يَسِيرًا فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ ، ثُمَّ كَثُرَ فِي أَوَاخِرِ عَصْرِ الصَّحَابَةِ ، وَكَذَلِكَ فِي أَيَّامِ التَّابِعِينَ)٤٢، وَمِنْ أَشْبَرِهِمْ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ ، وَعَبِيدُ بْنُ عُمَيْرٍ ، وَغَيْرُهُمْ ، وَكَانَ إِمَامُ أَهْلِ مَكَّةَ وَفَقِيهًا مِنَ التَّابِعِينَ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ يَقُولُ: (نَفَاخِرُ النَّاسِ بِأَرْبَعَةٍ: بِقَاصِنَا عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ ، وَبِقَارِنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ ، وَبِمُؤَذِّنَا أَبِي مُحَمَّدٍ دُرَّةَ ، وَبِفَقِيهِنَا ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ)٤٣.

وَتَخَرَّجَ عَلَى يَدَيْ هَؤُلَاءِ مِنَ الصَّحَابَةِ كِبَارُ الْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاءِ ، مِنْهُمْ: مُجَاهِدُ بْنُ جَبْرِ ، وَطَاوُسُ بْنُ كَيْسَانَ ، وَعَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ ، وَعِكْرَمَةُ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ ، وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ ، وَابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ وَغَيْرُهُمْ .

٣. دَارُ السَّنَةِ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ ، نَزَلَهَا جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ ، ذَكَرَ بَعْضُهُمْ مُوسَى بْنُ سَهْلٍ النَّيْسَابُورِيُّ الرَّمْلِيُّ ، فَقَالَ مَا مُلَخَّصُهُ: (أَسَامِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِينَ كَانُوا بِأَرْضِ فَلَسْطِينَ مِنْ سَكَنَها ، مِنْهُمْ: عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ ، وَشَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ ، وَأَبُو أَبِي بَنٍ أُمِّ حَرَامٍ ، وَاسْمُهُ شَمْعُونُ ، وَأَبُو رِيحَانَةَ ، وَسَلَامَةُ بْنُ قَيْصَرٍ ، وَفَيْرُوزُ الدِّيلِيِّ ، وَذُو الْأَصَابِعِ ، وَأَبُو مُحَمَّدٍ النَّجَّارِيُّ...)٤٤.

وَعَنْ يَعْلَى بْنِ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: (شَهِدْتُ مَعَ مُعَاوِيَةَ بَيْتَ الْمَقْدِسِ لَجَمْعِ بَنَاءٍ، فَظَنَرْتُ فَإِذَا جُلُّ مَنْ فِي الْمَسْجِدِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ، فَرَأَيْتُهُمْ مُحْتَبِينَ وَالْإِمَامُ يُخْطَبُ ...)٤٥.

٤٢ الأمصار بذوات الآثار للذهبي ص ١٧ .

٤٣ رواه الفاكهي في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ٣٢١/٢ ، وعبيد بن عمير الليثي تابعي ولد على عهد النبي ﷺ قاله مسلم ، ويعتد من كبار التابعين ، وكان قاصاً أهل مكة ، روى عن أبيه وله صحة ، وعمر ، وعلي ، وأبي بن كعب ، وأبي موسى الأشعري ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد ، وعائشة ، وأم سلمة ، توفي قبل عبد الله بن عمر .

٤٤ رواه أبو بكر الواسطي في كتاب فضائل البيت المقدس (١٠٢) ، ورواه من طريقه: الضياء المقدسي في فضائل بيت المقدس (٦٣) .

٤٥ رواه أبو داود في السنن (١١١١) ، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٣٤٤/٧ ، وإسناده حسن .

٤. دَارُ السُّنَّةِ فِي الْيَمَامَةِ ، وَمِنْ أَشْهَرِ مَنْ نَزَلَهَا: مُجَاعَةُ بْنُ مُرَّارَةَ الْحَنْفِي ، وَثُمَامَةُ بْنُ أَثَالٍ ، وَعَلِيُّ بْنُ شَيْبَانَ ، وَطَلْقُ بْنُ عَلِيٍّ ، وَالْهَرَمَّاسُ بْنُ زِيَادٍ الْبَاهِلِيُّ .

وَكَانَ بِالْيَمَامَةِ بَعْدَ هَؤُلَاءِ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ: يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ ، كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ فَتَحَوَّلَ إِلَى الْيَمَامَةِ ، وَعِكْرِمَةُ بْنُ عَمَّارٍ الْعَجَلِيُّ ، وَأَيُّوبُ بْنُ عُبَيْدَةَ وَلِيُّ الْقَضَاءِ بِالْيَمَامَةِ .

٥. دَارُ السُّنَّةِ فِي دِمَشْقَ ، قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ: (دَخَلَتِ الشَّامَ عَشْرَةَ آلَافٍ عَيْنٍ رَأَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ)٤٦، وَقَالَ الذَّهَبِيُّ: (دِمَشْقُ مِنْ بِلَادِ الشَّامِ ، الْقَطْرُ الْمَتَسِّعُ ، الْمُشْتَمَلُ عَلَى عِدَّةِ بِلَادٍ ، وَمُدُنٍ ، وَقُرَى ، نَزَلَهَا عِدَّةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ ، وَكَثُرَ بِهَا الْعِلْمُ فِي زَمَنِ مُعَاوِيَةَ ، ثُمَّ فِي زَمَنِ عَبْدِ الْمَلِكِ وَأَوْلَادِهِ ، وَمَا زَالَ بِهَا فُقَهَاءٌ ، وَمُحَدِّثُونَ ، وَمُقَرَّرُونَ ، فِي زَمَنِ التَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ ...)٤٧، وَمِنْ أَشْهَرِهِمْ: مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ ، وَأَبُو الدَّرْدَاءِ ، وَبِلَالُ بْنُ رَبَاحٍ مُؤَدِّنُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَأَبُو ثَعْلَبَةَ الْخُسَيْنِيُّ ، وَغَيْرُهُمْ .

وَتَخَرَّجَ عَلَى أَيْدِيهِمْ خَلْقٌ لَا يُحْصَوْنَ عِدَدًا، مِنْهُمْ: أَبُو مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِيُّ ، وَأَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنَمٍ ، وَخَالِدُ بْنُ مَعْدَانَ وَغَيْرُهُمْ .

٦. دَارُ السُّنَّةِ فِي حِمَصَ ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: (نَزَلَهَا خَلْقٌ مِنَ الصَّحَابَةِ ، وَانْتَشَرَ بِهَا الْحَدِيثُ فِي زَمَنِ التَّابِعِينَ)٤٨ ، وَعَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ قَالَ: (دَخَلْتُ مَسْجِدَ حِمَصَ جُلُوسْتُ إِلَى حَلَقَةٍ فِيهَا اثْنَانِ وَثَلَاثُونَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ، قَالَ: يَقُولُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَيَحْدِثُ ، ثُمَّ يَقُولُ الْآخَرُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَيَحْدِثُ .

٤٦ رواه ابن عساکر في تاريخ دمشق ٣٢٧/١ .

٤٧ الأمصار بذوات الآثار للذهبي ص ٣٣ .

٤٨ الأمصار بذوات الآثار للذهبي ص ٣٦ .

قَالَ: وَفِيهِمْ رَجُلٌ أَدْعَى بَرَأُقَ الثَّنَائَا، فَإِذَا شَكُّوا فِي شَيْءٍ رَدُّهُ إِلَيْهِ ، وَرَضُوا بِمَا يَقُولُ فِيهِ .
 قَالَ: فَلَمَّا أَجْلَسَ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ مَجْلِسًا مِثْلَهُ، فَتَفَرَّقَ الْقَوْمُ، وَمَا أَعْرِفُ اسْمَ رَجُلٍ مِنْهُمْ وَلَا مَنْزِلَهُ.
 قَالَ: فَبِتُّ بِلَيْلَةٍ مَا بِتُّ بِمِثْلِهَا.

قَالَ: وَقُلْتُ: أَنَا رَجُلٌ أَطْلُبُ الْعِلْمَ، وَجَلَسْتُ إِلَى أَصْحَابِ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ لَمْ أَعْرِفُ اسْمَ رَجُلٍ مِنْهُمْ وَلَا مَنْزِلَهُ، فَلَمَّا أَصْبَحْتُ غَدَوْتُ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَإِذَا أَنَا بِالرَّجُلِ الَّذِي كَانُوا إِذَا شَكُّوا فِي شَيْءٍ رَدُّهُ إِلَيْهِ يَرْكَعُ إِلَى بَعْضِ أَسْطُوَانَاتِ الْمَسْجِدِ، فَجَلَسْتُ إِلَى جَانِبِهِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قُلْتُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ ، وَاللَّهِ إِنِّي لِأُحِبُّكَ لِلَّهِ ، فَأَخَذَ مَحْبُوتِي حَتَّى أَدْنَانِي مِنْهُ^{٤٩}، ثُمَّ قَالَ:
 إِنَّكَ لَتُحِبُّنِي لِلَّهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: إِي وَاللَّهِ ، إِنِّي لِأُحِبُّكَ لِلَّهِ .

قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ الْمُتَحَابِّينَ بِجَلَالِ اللَّهِ فِي ظِلِّ اللَّهِ وَظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ .

قَالَ: فَقُمْتُ مِنْ عِنْدِهِ، فَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَهُ، قَالَ: قُلْتُ: حَدِيثًا حَدَّثَنِيهِ الرَّجُلُ ، قَالَ: أَمَا إِنَّهُ لَا يَقُولُ لَكَ إِلَّا حَقًّا ، قَالَ: فَأَخْبَرْتُهُ ، فَقَالَ: قَدْ سَمِعْتُ ذَلِكَ وَأَفْضَلَ مِنْهُ ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَأْثُرُ عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: حَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلَّذِينَ يَتَحَابُّونَ فِيَّ، وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلَّذِينَ يَتَبَادَلُونَ فِيَّ، وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلَّذِينَ يَتَزَاوَرُونَ فِيَّ .

قَالَ: قُلْتُ: مَنْ أَنْتَ يَرْحِمُكَ اللَّهُ؟ قَالَ: أَنَا عِبَادَةُ بَنُ الصَّامِتِ .

قَالَ: قُلْتُ: مَنْ الرَّجُلُ؟ قَالَ: مُعَاذُ بَنُ جَبَلٍ^{٥٠} .

٤٩ قوله: (حيوتي) الاحتباء هو أن ينصب الرجل ساقيه ويدير عليهما ثوبه ، أو يعقد يديه على ركبتيه معتمدا على ذلك .
 ٥٠ رواه أحمد في المسند ٤٤٦/١٧ ، وإسناده حسن .

وَتَخْرَجُ عَلَى يَدَي الصَّحَابَةِ خَلْقًا^{٥١}، مِنْهُمْ: جَبْرِ بْنُ نَفِيرٍ بْنِ مَالِكِ الْحَضْرَمِيُّ، وَعَاصِمُ بْنُ حَمِيدٍ السَّكُونِيُّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ لُحْيٍ الْهَوْزَنِيُّ - وَكَانَ قَدْ شَهِدَ خُطْبَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بِالْجَابِيَةِ - وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَوْفٍ الْجَرْشِيُّ الْقَاضِي وَغَيْرُهُمْ .

٧. دَارُ السَّنَةِ فِي الْكُوفَةِ، مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْكُوفَةَ وَالْبَصْرَةَ بَنِيَّتَا فِي خِلَافَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَقَدْ نَزَلَهُمَا عَدَدٌ كَثِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَغَيْرِهِمْ، فَكَانَ الَّذِينَ نَزَلُوا الْكُوفَةَ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، وَأَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، وَعُمَارُ بْنُ يَاسِرٍ، وَحُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ، وَالْمُعِيزَةُ بْنُ شُعْبَةَ، وَالنَّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ وَغَيْرُهُمْ .

وَقَالَ حَارِثَةُ بْنُ مُضَرَّبٍ: (كَتَبَ عُمَرُ إِلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ: إِنِّي قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ عُمَارَ بْنَ يَاسِرٍ أَمِيرًا، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ مُعَلِّمًا وَوَزِيرًا، وَهُمَا مِنَ التَّجْبَاءِ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ، مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ، فَاقْتَدُوا بِهِمَا وَاسْمَعُوا مِنْ قَوْلِهِمَا، وَقَدْ أَثَرْتُكُمْ بِعَبْدِ اللَّهِ عَلَى نَفْسِي) ٥٢ .

وَقَالَ قُرْظَةُ بْنُ كَعْبٍ: (بَعَثَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَهْطًا مِنَ الْأَنْصَارِ إِلَى الْكُوفَةِ، فَبَعَثَنِي مَعَهُمْ ... وَقَالَ: إِنَّكُمْ تَأْتُونَ الْكُوفَةَ، فَتَأْتُونَ قَوْمًا لَهُمْ أَزْيُ بِالْقُرْآنِ فَيَأْتُونَكُمْ فَيَقُولُونَ: قَدِمَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ، قَدِمَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ فَيَأْتُونَكُمْ فَيَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْحَدِيثِ ... فَأَقِلُّوا الرِّوَايَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ...) ٥٣ .

٥١ ينظر كتاب: (الإصابة فيمن نزل حمص من الصحابة) للدكتور محمد منير بن عبد الفتاح الحايك .

٥٢ رواه البيهقي في المدخل إلى السنن ٥٦١/٢ .

٥٣ رواه الدارمي في السنن (٢٨٨) . وسيأتي القول بأن التقليل من السنة يراد به التوقي والاحتياط ، والخوف من وقوع الخطأ فيها .

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ: (هَبَطَ الْكُوفَةَ ثَلَاثُ مِائَةٍ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ ، وَسَبْعُونَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ^{٥٤} .

وَتَخَرَّجَ عَلَى يَدَي الصَّحَابَةِ الَّذِينَ نَزَلُوا الْكُوفَةَ: كِبَارُ الْعُلَمَاءِ مِنَ التَّابِعِينَ ، مِنْهُمْ: مَسْرُوقُ بْنُ الْأَجْدَعِ ، وَعَبِيدَةُ بْنُ عَمْرِو السَّلْمَانِيُّ ، وَالْأَسْوَدُ بْنُ يَزِيدَ النَّخَعِيُّ ، وَعَلْقَمَةُ بْنُ قَيْسِ النَّخَعِيِّ ، وَشُرَيْحُ بْنُ الْحَارِثِ الْقَاضِي ، وَأَبُو وَاثِلٍ شَقِيقُ بْنُ سَلَمَةَ وَغَيْرُهُمْ .

٨. دَارُ السَّنَةِ فِي الْبَصْرَةِ ، وَمِنَ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ اسْتَوْتَنُوا الْبَصْرَةَ: عُبَيْدُ بْنُ غَرْوَانَ ، وَعِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ ، وَمَعْقِلُ بْنُ إِسَارٍ ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الشَّخِيرِ ، وَأَنْسُ بْنُ مَالِكٍ ، وَغَيْرُهُمْ .

قَالَ هِلَالُ بْنُ إِسَافٍ: (قَدِمْتُ الْبَصْرَةَ ، فَدَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا أَنَا بِشَيْخٍ أَبْيَضَ الرَّأْسِ وَالْحَلِيَّةِ مُسْتَنِدٍّ إِلَى أَسْطُوَانَةٍ فِي حَلَقَةٍ يُحَدِّثُهُمْ ، فَسَأَلْتُ: مَنْ هَذَا؟ ، قَالُوا: عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ)^{٥٥} .

وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ: (مَا قَدِمَ الْبَصْرَةَ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُفْضَلُ عَلَى عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ)^{٥٦} .

وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ: (وَبَقِيَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ مُدَّةً كَثِيرَةً ، حَتَّى احْتَأَجَ النَّاسُ إِلَى عَلَيْهِ وَرَوَايَتِهِ ، وَانْتَشَرَ ذَلِكَ مِنْهُ بِالْعِرَاقِ ، ثُمَّ فِي جَمِيعِ الْأَفَاقِ)^{٥٧} .

وَتَخَرَّجَ عَلَى أَيْدِي الصَّحَابَةِ الَّذِينَ نَزَلُوا الْبَصْرَةَ مِنَ التَّابِعِينَ جَمَاعَةٌ ، مِنْهُمْ: مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الشَّخِيرِ ، وَالْأَخْنَفُ بْنُ قَيْسٍ ، وَأَبُو الْعَالِيَةِ الرَّيَّاحِيُّ ، وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَمِيرِيِّ وَغَيْرُهُمْ .

٥٤ رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٩/٦ .

٥٥ الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٩١/٤ .

٥٦ رواه البيهقي في المدخل ٥٧٦/٢ ، ووقع فيه: (محمد بن المنكدر بدلا من محمد بن سيرين) وهو خطأ ، والتصويب من مختصره (١٣٩) .

٥٧ المدخل ٥٧٥/٢ .

٥٩. دَارُ السُّنَّةِ فِي مِصْرَ ، قَالَ الذَّهَبِيُّ: (سَكَنَهَا خَلْقٌ مِنَ الصَّحَابَةِ ، وَكَثُرَ الْعِلْمُ بِهَا فِي زَمَنِ التَّائِعِينَ) ٥٨ ، وَمِنَ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ اسْتَوْطَنُوهَا: عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ ، وَلَدُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ ، وَمَسْلَبَةُ بْنُ مَخْلَدٍ ، وَعُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ وَغَيْرُهُمْ ٥٩ .

وَتَخَرَّجَ عَلَى أَيَّدِيهِمْ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هُبَيْرَةَ السَّيِّئُ ، وَشَفِيُّ بْنُ مَاتِجٍ الْأَصْبَحِيُّ ، وَأَبُو تَيْمٍ الْجَيْشَانِيُّ ، وَبَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ وَغَيْرُهُمْ .

٥١٠. دَارُ السُّنَّةِ فِي خُرَّاسَانَ ، وَمِنَ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ اسْتَوْطَنُوا خُرَّاسَانَ: بَرِيدَةُ بْنُ الْحَصِيبِ ، وَقَالَ ابْنُ سَعْدٍ: (لَمْ يَزَلْ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُقِيمًا بِالْمَدِينَةِ حَتَّى فُتِحَتِ الْبَصْرَةُ ، وَمَصْرَتُ ، فَتَحَوَّلَ إِلَيْهَا وَاخْتَصَّ بِهَا ، ثُمَّ خَرَجَ مِنْهَا غَازِيًا إِلَى خُرَّاسَانَ ...) ٦٠ ، وَمِنْهُمْ: أَبُو بَرَزَةَ نَضْلَةُ بْنُ عُبَيْدٍ الْأَسْلَمِيُّ ، أَسْلَمَ قَدِيمًا ، وَشَهِدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَحَ مَكَّةَ ، وَلَمْ يَزَلْ يَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، فَتَحَوَّلَ إِلَى الْبَصْرَةِ ، فَزَلَّهَا حِينَ نَزَلَهَا الْمُسْلِمُونَ ، وَبَنَى بِهَا دَارًا ، وَلَهُ بِهَا بَقِيَّةٌ وَعَقِبٌ ، ثُمَّ غَزَا خُرَّاسَانَ ، فَاتَ بِمَرَوْا ٦١ ، وَمِنْهُمْ: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ الْعَبْسِيُّ ، تَحَوَّلَ إِلَى الْبَصْرَةِ وَنَزَلَهَا ، وَاسْتَعْمَلَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ عَلَى سِجِسْتَانَ ، وَغَزَا خُرَّاسَانَ ، فَفَتَحَ بِهَا فُتُوحًا ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الْبَصْرَةِ ، فَاتَ بِهَا سَنَةَ خَمْسِينَ ٦٢ ، وَمِنْهُمْ: قُتَيْبُ بْنُ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَكَانَ يُشَبَّهُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَغَزَا خُرَّاسَانَ ، وَتَوَفَّى بِسَمَرْقَنْدَ ٦٣ .

٥٨ الأمصار بذوات الآثار للذهبي ص ٢٨ .

٥٩ ينظر كتاب: فتوح مصر وأخبارها لأبي القاسم بن عبد الحكم ص ٢٤٨ ، وكتاب: در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة للسيوطي .

٦٠ طبقات ابن سعد ٢٤٢/٤ .

٦١ ينظر: طبقات ابن سعد ٩/٧ .

٦٢ ينظر: طبقات ابن سعد ٣٦٦/٧ .

٦٣ ينظر: طبقات ابن سعد ٣٦٧/٧ ، وقبره في سمرقند ما زال قائما .

وَنَحْرَجَ عَلَى أَيْدِيهِمْ وَعَلَى غَيْرِهِمْ خَلْقٌ ، مِنْهُمْ: يَحْيَى بْنُ يَعْمَرَ اللَّيْثِيُّ ، وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ ، وَكَانَ نَحْوِيًّا صَاحِبَ عِلْمٍ بِالْعَرَبِيَّةِ وَالْقُرْآنِ ، ثُمَّ أَتَى خُرَاسَانَ ، فَنَزَلَ مَرَوْ وَوَلِيَ الْقَضَاءَ بِهَا .

وَمِنْهُمْ: أَبُو مَجْلَزٍ لَاحِقُ بْنُ حُمَيْدٍ السَّدُوسِيُّ ، كَانَ قَدْ أَتَى مَرَوْ ، فَنَزَلَهَا ، وَابْتَنَى بِهَا دَارًا ، وَوَلِيَ بَيْتَ الْمَالِ بِهَا ، وَتَوَفَّى فِي خِلَافَةِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ .

وَمِنْهُمْ: الضَّحَّاكُ بْنُ مَرْاحِمٍ الْهَلَالِيُّ ، مِنْ أَهْلِ بَلَخَ ، لَقِيَ جَمَاعَةً مِنَ التَّابِعِينَ وَلَمْ يُشَافِهِ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ .

وَمِنْهُمْ: الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ مِنْ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ، وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ ، وَقَدْ لَقِيَ ابْنَ عُمَرَ ، وَجَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ، وَأَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ، وَكَانَ هَرَبَ مِنَ الْحِجَابِ ، فَأَتَى مَرَوْ ، فَكَانَ فِيهَا إِلَى أَنْ مَاتَ ، وَقَدْ كَانَ طُلُبَ أَيْضًا بِخُرَاسَانَ حِينَ ظَهَرَتْ دَعْوَةُ وَلَدِ الْعَبَّاسِ ، فَتَغَيَّبَ ، فَتَخَلَّصَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ ، وَهُوَ مُحْتَفٍ ، فَسَمِعَ مِنْهُ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا ، وَمَاتَ فِي خِلَافَةِ أَبِي جَعْفَرٍ الْمَنْصُورِ^{٦٤} .

* * *

٦٤ ينظر: طبقات ابن سعد ٧/٣٦٩ ، وكان ابن المبارك يقول عن هذه الأحاديث الأربعين: (ما يسرني بها كذا وكذا لشيء سماه) .

الفصلُ الثاني

معالمُ خِدمةِ الصَّحابةِ الكِرامِ لِلسُّنةِ النَّبَوِيَّةِ

وفيه سبعةُ مباحثَ:

- المبحثُ الأولُ: التَّثَبُّتُ فِي رِوَايَةِ السُّنَّةِ عِنْدَ أَخْذِهَا وَعِنْدَ آدَائِهَا .
- المبحثُ الثاني: تَقْلِيلُ الرِّوَايَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَشْيَةَ اخْطَأَ أَوْ النِّسْيَانِ .
- المبحثُ الثالثُ: الرِّحْلَةُ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ .
- المبحثُ الرابعُ: عَقْدُ مَجَالِسَ لِلْحَدِيثِ .
- المبحثُ الخامسُ: السُّؤَالُ عَنِ الْإِسْنَادِ .
- المبحثُ السادسُ: نَقْدُ الرِّوَايَاتِ (نَقْدُ الْمُتُونِ) .
- المبحثُ السابعُ: تَدْوِينُ السُّنَّةِ عَلَى شَكْلِ صُحُفٍ وَنُسْخٍ .

* * *

المبحث الأول

التثبت في رواية السنة عند أخذها وعند أدائها

فَكَانُوا يَتَشَدَّدُونَ فِي الرَّوَايَةِ حِينَمَا يَرَوُونَ عَنْ أَقْرَانِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ مَعَ تَحْقُقِهِمْ مِنْ وَثُوقِهِمْ وَعَدَلَتِهِمْ .

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَاكِمُ النَّيْسَابُورِيُّ: (أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانُوا يَطْلُبُونَ مَا يَفُوتُهُمْ سَمَاعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَسْمَعُونَهُ مِنْ أَقْرَانِهِمْ، وَمَنْ هُوَ أَحْفَظُ مِنْهُمْ، وَكَانُوا يُشَدِّدُونَ عَلَى مَنْ يَسْمَعُونَ مِنْهُ^{٦٥}).

وَتَجَلَّتْ مَعَالِمُ ثَبَّتِهِمْ فِي الْمَطَالِبِ الْآتِيَةِ:

المطلب الأول: تعزيز من يروي عن النبي ﷺ بشاهد للتأكد من سماعه .

المطلب الثاني: استخلاص من يروي عن النبي ﷺ .

المطلب الثالث: معرفة ضبط الراوي بالاختبار .

المطلب الرابع: مذاكرة حديث رسول الله ﷺ .

* * *

الطَّلَبُ الْأَوَّلُ: تَعْرِيزُ مَنْ يَرْوِي عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِشَاهِدٍ لِلتَّائِيْدِ مِنْ سَمَاعِهِ وَالِيكَ بَعْضُ الْأَمْثَلَةِ:

١. عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ ذُوَيْبٍ، أَنَّهُ قَالَ: (جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا؟ فَقَالَ: مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتُ لَكَ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ، فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُعْطَاهَا السُّدُسَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ، فَقَالَ: مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ) ٦٦.

وَيَعْلَقُ الْإِمَامُ الذَّهَبِيُّ عَلَى هَذَا الْخَبَرِ فَيَقُولُ: (وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ احْتَاطَ فِي قُبُولِ الْأَخْبَارِ) ، ثُمَّ عَلاَهُ فَقَالَ: (مُرَادُ الصِّدِّيقِ التَّيَبُّ فِي الْأَخْبَارِ وَالتَّحَرِّيُّ ، لَا سَدَّ بَابِ الرِّوَايَةِ) ٦٧.

٢. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: (كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الْأَنْصَارِ، إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ، فَقَالَ: اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلَاثًا، فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، فَقَالَ: مَا مَنَعُكَ؟ قُلْتُ: اسْتَأْذَنْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَتَقِيَنَّ عَلَيْهِ بَيْتِي، أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَقَالَ أَبِي بْنُ كَعْبٍ: وَاللَّهِ لَا يَقُومُ مَعَكَ إِلَّا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، فَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ فَقُمْتُ مَعَهُ، فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ) ٦٨.

وَفِي رِوَايَةِ مَالِكٍ: (فَقَالَ عُمَرُ لِأَبِي مُوسَى: أَمَا إِنِّي لَمْ أَتَيْمُكَ ، وَلَكِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقُولَ النَّاسُ

٦٦ رواه أبو داود (٢٨٩٤) ، و (٢١٠٠) ، وأصله في الموطأ (١٨٧١) ، ومسند أحمد ٢٩/٤٩٣ ، وإسناده صحيح.

٦٧ تذكرة الحفاظ للذهبي ٩/١ .

٦٨ رواه البخاري (٦٢٤٥) ، ومسلم (٢١٥٣) .

عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ^{٦٩}، وَفِي رِوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ: (وَلَكِنَّ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَدِيدٌ) ^{٧٠}.

وَقَالَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ: (وَفِيهِ أَنَّ الْعَالَمَ الْمُتَبَحِّرَ قَدْ يَخْفَى عَلَيْهِ مِنَ الْعِلْمِ مَا يَعْلَمُهُ مَنْ هُوَ دُونُهُ ، وَلَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي وَصْفِهِ بِالْعِلْمِ وَالتَّبَحُّرِ فِيهِ ، قَالَ ابْنُ بَطَّالٍ: وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ عَلَى عُمَرَا فَمَا ظَنُّكَ بِمَنْ هُوَ دُونُهُ) ^{٧١}.

٣. عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، قَالَ: (أَتَى عُثْمَانُ الْمَقَاعِدَ ، فَدَعَا بِوُضْوءٍ فَتَمَضَّمُضَ ، وَاسْتَنْشَقَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ، وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا ، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَرِجْلَيْهِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا ، ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ هَكَذَا يَتَوَضَّأُ ، يَا هَؤُلَاءِ أَكْذَاكَ؟ قَالُوا: نَعَمْ، لِنَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عِنْدَهُ) ^{٧٢}.

٤. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: (إِنْ كُنْتُ لِأَسْأَلَ عَنِ الْأَمْرِ الْوَاحِدِ ثَلَاثِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ) ^{٧٣}.

* * *

٦٩ الموطأ لمالك (٣٥٤٠) .

٧٠ سنن أبي داود (٥١٨٣) .

٧١ فتح الباري لابن حجر ٦٥/١٩ .

٧٢ رواه أحمد في المسند ٥٢٣/١ ، وإسناده صحيح . والمقاعيد مصاطب حول المسجد كان يقعد عليها عثمان وقيل بل كانت حجارة بقرب دار عثمان يقعد بها مع الناس .

٧٣ رواه الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه ٤٢٨/٢ ، وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٤/٣٤٤: (إسناده صحيح).

المطلب الثاني: استخلاف من يروي عن النبي ﷺ

واليك بعض الأمثلة:

١. عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: (دَخَلْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَدَخَلَ عَلَيْهِ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، وَالزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌّ، وَالْعَبَّاسُ يَخْتَصِمَانِ، فَقَالَ عُمَرُ لَهُمْ: أَشَدُّكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي يَأْذِنُهُ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ، تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا نُورُثُ، مَا تَرَكَاهُ صَدَقَةٌ؟ قَالُوا: نَعَمْ) ٧٤.

٢. قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: (أَتَيْتُ عُمَرَ بِامْرَأَةٍ تَشْتُمُ، فَقَامَ فَقَالَ: أَشَدُّكُمْ بِاللَّهِ، مَنْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْوَشْمِ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قُتِمْتُ فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا سَمِعْتُ، قَالَ: مَا سَمِعْتَ؟ ...) ٧٥.

٣. قَالَ الْأَحْنَفُ بْنُ قَيْسٍ: جَاءَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: أَهَا هُنَا عَلِيٌّ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: أَهَا هُنَا طَلْحَةُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: أَهَا هُنَا الزُّبَيْرُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: أَهَا هُنَا سَعْدُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ يَبْتَاعُ مِرْدَبَ بَنِي فُلَانٍ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، فَابْتَعْتُهُ... قَالُوا: نَعَمْ.

قَالَ: نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، أَتَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ يَبْتَاعُ بَيْتَ رُومَةَ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، فَابْتَعْتُهَا... قَالُوا: نَعَمْ.

قَالَ: نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَظَرَ فِي وُجُوهِ الْقَوْمِ يَوْمَ جَيْشِ الْعُسْرَةِ، فَقَالَ: مَنْ يُجْهَزُ هَؤُلَاءِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، فَجَهِزْتَهُمْ... قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ، اللَّهُمَّ اشْهَدْ (٧٦).

٧٤. رواه البخاري (٦٧٢٨)، ومسلم (١٧٥٧)، والترمذي (١٦١٠).

٧٥. رواه البخاري (٥٩٤٦).

٧٦. رواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٧٦/٦، وإسناده حسن.

٤. قَالَ عَلِيٌّ: (كُنْتُ رَجُلًا إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي، وَإِذَا حَدَّثَنِي أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ اسْتَحْلَفْتُهُ، فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَقْتُهُ، قَالَ: وَحَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ وَصَدَقَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَا مِنْ عَبْدٍ يَذْنِبُ ذَنْبًا، فَيُحْسِنُ الطُّهُورَ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ، إِلَّا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: {وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ} [آل عمران: ١٣٥] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ) ٧٧. وَعَلَّقَ الذَّهَبِيُّ عَلَى هَذَا الْحَبَرِ، فَقَالَ: (وَكَانَ عَلِيٌّ إِمَامًا عَالِمًا مُتَحَرِّيًا فِي الْأَخْذِ بِحَيْثُ أَنَّهُ يَسْتَحْلِفُ مَنْ يُحَدِّثُهُ بِالْحَدِيثِ) ٧٨، وَكَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: (إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا، فَلَا أَنْ أُخَرِّجَ مِنَ السَّمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَكْذِبَ عَلَيْهِ) ٧٩.

٥. قَالَ عِمْرَةُ بْنُ سَعْدٍ: (شَهِدْتُ عَلِيًّا عَلَى الْمِنْبَرِ نَاشِدَ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَفِيهِمْ: أَبُو سَعِيدٍ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ، وَأَنْسُ بْنُ مَالِكٍ، وَهُمْ حَوْلَ الْمِنْبَرِ، وَعَلِيٌّ عَلَى الْمِنْبَرِ، وَحَوْلَ الْمِنْبَرِ اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا، هَؤُلَاءِ مِنْهُمْ، فَقَالَ عَلِيٌّ: نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ، هَلْ سَمِعْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ؟ فَقَامُوا كُلُّهُمْ فَقَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ ...) ٨٠.

٦. قَالَ أَبُو شَيْخٍ الْهِنَائِيُّ: (كُنْتُ فِي مَلَأٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، عِنْدَ مُعَاوِيَةَ، فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ لِبْسِ الْحَرِيرِ؟، قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، قَالَ: وَأَنَا أَشْهَدُ .

قَالَ: نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ، هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الشَّرَابِ فِي آتِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ؟،

٧٧ رواه أبو داود (١٥٢١)، والترمذي (٤٠٦)، وابن ماجه (١٣٩٥)، إسناده صحيح.

٧٨ تذكرة الحفاظ للذهبي ١٤/١ .

٧٩ رواه أحمد في المسند ٢/٢٤٠، إسناده صحيح .

٨٠ رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٢٦/٥، وأبو موسى المديني في اللطائف من دقائق المعارف ص ٣٧٥، وإسناده حسن .

قَالُوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ، قَالَ: وَأَنَا أَشْهَدُ^{٨١} .

٧. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارٍ فِي خُطْبَةِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ أَلَمْ تَسْمَعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، أَوْ مَنْ سَمِعَهُ مِنْكُمْ ، وَهُوَ يَقُولُ: الْوَلَاةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا أَطَاعُوا اللَّهَ وَاسْتَقَامُوا عَلَى أَمْرِهِ ؟

فَقَالَ مَنْ قَالَ مِنَ الْأَنْصَارِ: بَلَى ، الْآنَ ذَكَّرْنَا .

قَالَ: فَإِنَّا لَا نَطْلُبُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَّا لِهَذَا ، فَلَا تَسْتَهْوَيْكُمْ الْأَهْوَاءُ ، فَلَيْسَ بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ، فَأَنِّي تُصَرِّفُونَ^{٨٢} .

* * *

المطلب الثالث: معرفة ضبط الراوي بالاختبار

وإليك أمثلة على ذلك:

١. عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: قَالَتْ لِي عَائِشَةُ: (يَا ابْنَ أُخْتِي بَلِّغْنِي أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، مَارُّ بِنَا إِلَى الْحَجِّ، فَالْقَهُ فَسَائِلُهُ، فَإِنَّهُ قَدْ حَمَلَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ عَلِمًا كَثِيرًا.

قَالَ: فَلَقِيْتُهُ فَسَاءَلْتُهُ عَنْ أَشْيَاءَ يَذْكُرُهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ عُرْوَةُ: فَكَانَ فِيْمَا ذَكَرَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْتَزِعُ الْعِلْمَ مِنَ النَّاسِ انْتِزَاعًا، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءُ فَيَرْفَعُ الْعِلْمَ مَعَهُمْ، وَيَبْقَى فِي النَّاسِ رُءُوسًا جُهَالًا، يُفْتَنُهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَيَضِلُّونَ وَيُضِلُّونَ.

قَالَ عُرْوَةُ: فَلَمَّا حَدَّثْتُ عَائِشَةَ بِذَلِكَ، أَعْظَمَتْ ذَلِكَ وَانْكَرَتْهُ، قَالَتْ: أَحَدَّثَكَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ هَذَا؟

٨١ رواه الطبراني في المعجم الكبير ٣٥٣/١٩ ، وإسناده حسن .

٨٢ رواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٤٦/٨ ، وإسناده منقطع .

قَالَ عُرْوَةُ: حَتَّى إِذَا كَانَ قَابِلٌ قَالَتْ لَهُ: إِنَّ ابْنَ عَمْرٍو قَدْ قَدِمَ، فَالْقَهُ، ثُمَّ فَاتِحُهُ حَتَّى تَسْأَلَهُ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي ذَكَرَهُ لَكَ فِي الْعِلْمِ.

قَالَ: فَلَقِيْتَهُ فَسَأَلْتُهُ، فَذَكَرَهُ لِي نَحْوَ مَا حَدَّثَنِي بِهِ، فِي مَرَّتِهِ الْأُولَى .

قَالَ عُرْوَةُ: فَلَمَّا أَخْبَرْتَهَا بِذَلِكَ، قَالَتْ: مَا أَحْسَبُهُ إِلَّا قَدْ صَدَقَ، أَرَاهُ لَمْ يَزِدْ فِيهِ شَيْئًا وَلَمْ يَنْقُصْ^{٨٣}.

٢. عَنْ رِبْعَةَ بْنِ يَزِيدَ: (أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَى مُسْلِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ أَنْ سَلِّ عَبْدَ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بِنَ الْعَاصِي: هَلْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَا قُدُسَ أُمَّةٌ لَا يَأْخُذُ ضَعِيفُهَا حَقَّهُ مِنْ قَوِيَّهَا وَهُوَ غَيْرُ مُضْطَهَدٍ ، فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ فَاحْمِلْهُ عَلَى الْبَرِيدِ.

فَسَأَلَهُ فَقَالَ: نَعَمْ. فَحَمَلَهُ عَلَى الْبَرِيدِ مِنْ مِصْرَ إِلَى الشَّامِ ، فَسَأَلَهُ مُعَاوِيَةُ ، فَأَخْبَرَهُ ، فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: وَأَنَا قَدْ سَمِعْتُهُ ، وَلَكِنْ أَحْبَبْتُ أَنْ أُثَبِّتَ^{٨٤}).

٣. قَالَ أَبُو الزُّعَيْرِ: كَتَبَ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ: (أَنَّ مَرْوَانَ دَعَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَأَقْعَدَنِي خَلْفَ السَّرِيرِ، وَجَعَلَ يَسْأَلُهُ، وَجَعَلْتُ أَكْتُبُ حَتَّى إِذَا كَانَ عِنْدَ رَأْسِ الْحَوْلِ دَعَا بِهِ، فَأَقْعَدَهُ وَرَاءَ الْحِجَابِ، فَجَعَلَ يَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَمَا زَادَ وَلَا نَقَصَ وَلَا قَدَّمَ وَلَا أَخَّرَ)^{٨٥}.

* * *

المطلب الرابع: مذاكرة حديث رسول الله ﷺ

كَانَ الصَّحَابَةُ الْكِرَامُ يَجْتَمِعُونَ لِمُرَاجَعَةِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، تَأْكِيدًا لِحِفْظِهِ ، وَتَقْوِيَةً لَاسْتِيعَابِهِ وَتَوْضِيحِهِ ، وَعَدَمَ قَوَاتِ شَيْءٍ مِنْهُ، فَيَسْأَلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا ، وَيُفِيدُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ الْآخَرَ .

٨٣ رواه البخاري (٧٣٠٧)، ومسلم (٢٦٧٣) .

٨٤ رواه الطبراني في المعجم الكبير ٣٨٧/١٩ ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٠٩/٥: (رواه الطبراني ، ورجاله ثقات).

٨٥ رواه البخاري في التاريخ الكبير ٣٣/٩ ، والدولابي في الكنى ٥٧٠/٢ ، والحاكم في المستدرک ٥٨٣/٣ ، والبيهقي في المدخل ٢١٠/١ ، والخطيب البغدادي في المتفق والمفترق ١٦٧١/٣ ، وإسناده حسن.

قَالَ التَّابِعِيُّ الْجَلِيلُ أَبُو حَازِمٍ سَلَمَةُ بْنُ دِينَارٍ الْأَعْرَجُ الثَّمَارُ الْمَدَنِيُّ الْقَاصُ (ت ١٣٥ أو بعدها):
(كَانَ النَّاسُ فِيمَا مَضَى مِنَ الزَّمَانِ الْأَوَّلِ إِذَا لَقِيَ الرَّجُلُ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ قَالَ: الْيَوْمَ يَوْمٌ غَنِمِي
فَتَعَلَّمُ مِنْهُ ، وَإِذَا لَقِيَ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ قَالَ: الْيَوْمَ يَوْمٌ مَذَاكَرَتِي فَيَذَاكِرُهُ ، وَإِذَا لَقِيَ مَنْ هُوَ دُونُهُ عَلَيْهِ
وَلَمْ يَزِهِ عَلَيْهِ، قَالَ: حَتَّى صَارَ هَذَا الزَّمَانُ فَصَارَ الرَّجُلُ يَعْجَبُ مَنْ فَوْقَهُ ابْتِغَاءً أَنْ يَنْقَطِعَ مِنْهُ حَتَّى
لَا يَرَى النَّاسُ أَنَّ لَهُ إِلَيْهِ حَاجَةً ، وَإِذَا لَقِيَ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ لَمْ يَذَاكِرْهُ فَهَلَكَ النَّاسُ عِنْدَ ذَلِكَ) ٨٦ .

وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَاكِمُ: (وَقَدْ رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى مَذَاكَرَةِ الْحَدِيثِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ،
وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، بِأَحَادِيثٍ صَحِيحَةٍ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ) ٨٧ .

وَالِيكَ بَعْضُ التَّنُصُوصِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى حِرْصِ الصَّحَابَةِ عَلَى مَذَاكَرَةِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ:

١ . قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: (تَدَاوَرُوا وَتَذَاكَرُوا هَذَا الْحَدِيثَ، إِنْ لَا تَفْعَلُوا يَدْرُسُ) ٨٨ .

٢ . وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: (تَذَاكَرُوا الْحَدِيثَ، فَإِنَّ حَيَاتَهُ مَذَاكَرَتُهُ) ٨٩ .

٣ . وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: (إِنِّي لِأُجِزُّ اللَّيْلَ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ: فَثَلْتُ أَنَا، وَثَلْتُ أَقْوَمٌ، وَثَلْتُ أَتَذَكَّرُ
أَحَادِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) ٩٠ .

٤ . وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ: (تَذَاكَرُوا الْحَدِيثَ، فَإِنَّ مَذَاكَرَةَ الْحَدِيثِ تُهَيِّجُ الْحَدِيثَ) ٩١ ،

وَقَالَ أَيضًا: (مَذَاكَرَةُ الْحَدِيثِ أَفْضَلُ مِنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ) ٩٢ .

٨٦ رواه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ١/٢٣٦ .

٨٧ المستدرك على الصحيحين للحاكم ١/١٧٣ .

٨٨ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٤٥ ، ومعرفة علوم الحديث للحاكم ص ٤٢٤ ، وفي المستدرك ١/١٧٣ ، وإسناده حسن .

٨٩ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٤٦ ، والحاكم في المستدرك ١/١٧٣ ، ١٠١/٢ ، وإسناده حسن .

٩٠ رواه الدارمي في السنن ١/٣٢٢ ، والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي ٢/٢٦٤ ، وإسناده حسن .

٩١ رواه أحمد في العلل (٢١٦٤ و ٢٢٣٤) ، والدارمي في السنن (٦١٧) ، وأبو زهرة الدمشقي في التاريخ ص ٥٣٩ ، والرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٤٦ ، والحاكم في المستدرك ١/١٧٣ ، وابن عساکر في تاريخ دمشق ٣٩٣/٢٠ ، وإسناده حسن .

٩٢ رواه البيهقي في المدخل ٢/٧٢٣ .

٥. وَقَالَ أَنَسٌ: (كُنَّا نَكُونُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَسْمَعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ، فَإِذَا قُنْنَا تَذَاكُرْنَاهُ فِيمَا بَيْنَنَا حَتَّى نَحْفَظَهُ) ٩٣.

٦. وَعَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلٍ بْنِ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ أَنَّهُ كَانَ فِي مَجْلِسٍ كَانَ فِيهِ أَبُوهُ، وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَفِي الْمَجْلِسِ أَبُو هُرَيْرَةَ، وَأَبُو أُسَيْدٍ، وَأَبُو حُمَيْدٍ السَّاعِدِيُّ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَأَنَّهُمْ تَذَاكُرُوا الصَّلَاةَ ... ٩٤.

٧. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: (مُذَاكَرَةُ الْعِلْمِ سَاعَةٌ خَيْرٌ مِنْ إِحْيَاءِ لَيْلَةٍ) ٩٥، وَقَالَ أَيْضًا: (تَذَاكُرُوا هَذَا الْحَدِيثَ، لَا يَنْفَلِتُ مِنْكُمْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِثْلُ الْقُرْآنِ مَجْمُوعٌ مَحْفُوظٌ، وَإِنْكُمْ إِنْ لَمْ تَذَاكُرُوا هَذَا الْحَدِيثَ يَنْفَلِتَ مِنْكُمْ، وَلَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ حَدَّثْتُ أَمْسٍ فَلَا أُحَدِّثُ الْيَوْمَ، بَلْ حَدَّثْتُ أَمْسٍ، وَلَتُحَدِّثَ الْيَوْمَ، وَلَتُحَدِّثَ غَدًا) ٩٦.

* * *

٩٣ رواه أبو يعلى الموصلي في المسند ١٣١/٧، والبيهقي في المدخل ٧٠٧/٢، الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢٧٦/٢، والقاضي عياض في الإلماع ص ١٤٢، وفيه يزيد الرقاشي وهو ضعيف.

٩٤ رواه أبو داود (٧٣٠)، وابن حبان في الصحيح ١٨٠/٥، وإسناده صحيح.

٩٥ رواه البيهقي في المدخل ٧٢٢/٢.

٩٦ رواه الدارمي في السنن (٦٢٤)، والرامهرمزي في المحدث الفاصل ص ٥٤٧، وإسناده حسن.

المبحث الثاني

تَقْلِيلُ الرِّوَايَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَشْيَةَ الْخَطَأِ أَوِ النِّسْيَانِ ، فَيَقْعُوا فِي شُبْهَةِ الْكَذِبِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ غَيْرِ عَمْدٍ.

والأمثلة كثيرة ، ومنها:

عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: (قُلْتُ لِلزُّبَيْرِ: إِنِّي لَا أَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ؟ قَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَفَارِقْهُ، وَلَكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَليَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ) ٩٧ .

وَقَالَ عَامِرُ بْنُ شَرَّاحِيلَ الشَّعْبِيِّ: (جَالَسْتُ ابْنَ عُمَرَ سَنَةً، فَمَا سَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا) ٩٨ .

وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى: (لَقَدْ أَدْرَكْتُ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ عَشْرِينَ وَمِئَةً مِنَ الْأَنْصَارِ، وَمَا مِنْهُمْ مَنْ أَحَدٍ يُحَدِّثُ بِحَدِيثٍ إِلَّا وَدَّ أَنْ أَخَاهُ كَفَاهُ الْحَدِيثَ، وَلَا يُسْأَلُ عَنْ فُتْيَا إِلَّا وَدَّ أَنْ أَخَاهُ كَفَاهُ الْفُتْيَا) ٩٩ .

٩٧ رواه البخاري (١٠٧).

والكذب الوارد في حق الصحابة المراد به الخطأ ، قال الخطابي في معالم السنن ٢٠٧/١ و٢١٢: (العرب تضع الكذب موضع الخطأ في كلامها ، فتقول: كذب سمعي ، وكذب بصري ، أي زل ولم يدرك ما رأى وما سمع ولم يحط به ... ولم يخف الزبير على نفسه من الحديث أن يكذب فيه عمداً، ولكنه خاف أن يزل أو يُخطئ فيكون ما يجري من الغلط فيه كذبا ، إذا لم يتيقن أن رسول الله ﷺ قد قاله) .

٩٨ رواه ابن ماجه (٢٦) ، وإسناده صحيح .

٩٩ رواه الدارمي في السنن (١٣٧) ، والبيهقي في المدخل ٨٥٩/٢ ، وإسناده صحيح .

وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى أَيْضًا: (قُلْنَا لَزَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ: حَدِّثْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: (كَبِّرْنَا وَنَسِينَا، وَالْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَدِيدٌ) ١٠٠.

وَقَالَ السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ، قَالَ: (صَحِبْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ، وَطَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ، وَالْمِقْدَادَ، وَسَعْدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا مِنْهُمْ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، إِلَّا أَنِّي سَمِعْتُ طَلْحَةَ: يُحَدِّثُ عَنْ يَوْمٍ أَحَدٍ) ١٠١.

وَقَالَ عَمْرُو بْنُ مَيْمُونٍ: (كُنْتُ لَا تَفُوتُنِي عَشِيَّةُ نَحْمِيسَ إِلَّا وَاتِي فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ، فَمَا سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَشَيْءٍ، قَطُّ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ، حَتَّى كَانَتْ ذَاتَ عَشِيَّةٍ فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَاغْرَوْرَقَتْ عَيْنَاهُ، وَانْتَفَخَتْ أَوْدَاجُهُ، وَقَالَ: أَوْ مِثْلَهُ، أَوْ نَحْوَهُ، أَوْ شَبِيهَ بِهِ) ١٠٢.

* * *

١٠٠ رواه ابن ماجه (٢٥)، والخطيب البغدادي في الكفاية ٣٩١/١، وإسناده صحيح.

١٠١ رواه البخاري (٤٠٦٢).

١٠٢ رواه الدارمي في السنن (٢٧٨)، والبيهقي في المدخل ٣٢٦/١، وإسناده صحيح.

المبحث الثالث الرحلة في طلب الحديث

بَدَأَتِ الرَّحْلَةُ فِي الْإِسْلَامِ بِرَحْلَةِ تِلْكَ الْوُفُودِ مِنَ الْقَبَائِلِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ تَفْدُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَنْحَاءِ الْجَزِيرَةِ الْعَرَبِيَّةِ تَبَايَعَهُ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَتَعَلَّمَ مِنْهُ مَا جَاءَ بِهِ مِنَ الْوَحْيِ كِتَابًا وَسُنَّةً ١٠٣ .

وَمِنْ ذَلِكَ وَفَدَ عَبْدُ الْقَيْسِ ، فَنَفِيَ الصَّحِيحِينَ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ ، قَالَ: (كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ يُجْلِسُنِي عَلَى سَرِيرِهِ فَقَالَ: أَقِمْ عِنْدِي حَتَّى أَجْعَلَ لَكَ سَهْمًا مِنْ مَالِي فَأَقُتُ مَعَهُ شَهْرَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ وَفَدَ عَبْدُ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَا النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: مَنْ الْقَوْمُ؟ - أَوْ مِنَ الْوُفْدِ؟ -، قَالُوا: رِبِيعَةٌ ، قَالَ: مَرْجَبًا بِالْقَوْمِ، أَوْ بِالْوُفْدِ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى (١٠٤) .

ثُمَّ أَهْتَمَّ بِهَا الصَّحَابَةُ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِينَمَا تَفَرَّقُوا فِي الْأَمْصَارِ بَعْدَ الْفُتُوحَاتِ، فَقَطَّعُوا الْمَسَافَاتِ مِنْ أَجْلِ تَلْقَى الْحَدِيثَ مِنْ حَمَلَتِهِ ، بَلْ سَجَّلَ لَنَا التَّارِخُ ظَاهِرَةً تَدُلُّ عَلَى حِرْصِهِمْ وَاجْتِهَادِهِمْ فِي تَلْقَى الْحَدِيثِ وَتَدْوِينِهِ ، تِلْكَ هِيَ الرَّحْلَةُ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ لِأَجْلِ حَدِيثٍ وَاحِدٍ ، أَوْ لِأَجْلِ التَّثْبُتِ مِنْ حَدِيثٍ وَاحِدٍ .

وَالَيْكَ أَمْثِلَةٌ لِرِحَالَاتِ الصَّحَابَةِ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ، وَلِرِحَالَاتِ التَّابِعِينَ إِلَيْهِمْ ١٠٥:

١٠٣ ذكر كُتَّابُ السِّيَرَةِ الْوُفُودَ الَّذِينَ وَفَدُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَمِنْهُمْ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي الْوُفَا بِفَضَائِلِ الْمُصْطَفَى ٢٣٩/٤ بِتَحْقِيقِنَا

١٠٤ رواه البخاري في مواضع ، ومنها (٥٣) ، ومسلم (١٧) .

١٠٥ صنف الخطيب البغدادي كتاباً بعنوان: (الرحلة في طلب الحديث) ، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور نور الدين عتر .

١. قَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: (بَلَغَنِي حَدِيثٌ عَنْ رَجُلٍ سَمِعَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاشْتَرَيْتُ بَعِيرًا، ثُمَّ شَدَدْتُ عَلَيْهِ رَحْلِي، فَسَرْتُ إِلَيْهِ شَهْرًا، حَتَّى قَدَمْتُ عَلَيْهِ الشَّامَ فَإِذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُنَيْسٍ، فَقُلْتُ لِلْبَوَّابِ: قُلْ لَهُ: جَابِرٌ عَلَى الْبَابِ، فَقَالَ: ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، نَخْرَجُ يَطْأُ ثَوْبَهُ فَأَعْتَقَنِي، وَأَعْتَقْتَهُ .

فَقُلْتُ: حَدِيثًا بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْقِصَاصِ، نَخَشِيتُ أَنْ تَمُوتَ، أَوْ أَمُوتَ قَبْلَ أَنْ أَسْمَعَهُ.

قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... (الحديث) ١٠٦ .

٢. قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: (وَرَكِبَ أَبُو أَيُّوبَ، إِلَى عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، إِلَى مِصْرَ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَلْتُكَ عَنْ أَمْرِ لَمْ يَبْقَ مِمَّنْ حَضَرَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا أَنَا وَأَنْتَ، كَيْفَ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي سِتْرِ الْمُؤْمِنِ؟ .

فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ سَتَرَ مُؤْمِنًا فِي الدُّنْيَا عَلَى عَوْرَةِ سِتْرِهِ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَرَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ ، فَمَا حَلَّ رَحْلُهُ يُحَدِّثُ هَذَا الْحَدِيثَ) ١٠٧ .

٣. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ: (أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ رَحَلَ إِلَى فَضَالَةَ بْنِ عُبَيْدٍ وَهُوَ بِمِصْرَ، فَقَدِمَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَتِكَ زَائِرًا، وَلَكِنِّي سَمِعْتُ أَنَا وَأَنْتَ حَدِيثًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ مِنْهُ عِلْمٌ، قَالَ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: كَذَا وَكَذَا .

قَالَ: فَمَا لِي أَرَاكَ شَعْبًا وَأَنْتَ أَمِيرُ الْأَرْضِ؟ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَهَانَا عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْإِرْفَاهِ .

قَالَ: فَمَا لِي لَا أَرَى عَلَيْكَ حِذَاءً؟ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَأْمُرُنَا أَنْ نَحْتَفِيَ أَحْيَانًا) ١٠٨ .

١٠٦ رواه أحمد في المسند ٤٣٢/٢٥ ، وإسناده حسن .

١٠٧ رواه أحمد في المسند ٦٥٦/٢٨ ، وإسناده حسن .

١٠٨ رواه أبو داود (٤١٦٠) ، وأحمد في المسند ٣٨٨/٣٩ ، وإسناده حسن .

٤. قَالَ قَيْسُ بْنُ كَثِيرٍ: (كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي الدَّرْدَاءِ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقَ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا أَبَا الدَّرْدَاءِ، جِئْتُكَ مِنْ مَدِينَةِ الرَّسُولِ ﷺ لِحَدِيثٍ بَلَغَنِي أَنَّكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

قَالَ: وَلَا جِئْتَ لِحَاجَةٍ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: وَلَا لِتِجَارَةٍ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: وَلَا جِئْتَ إِلَّا لِهَذَا الْحَدِيثِ؟ قَالَ: نَعَمْ.

قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنَحَتَهَا رِضَاءً لَطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ الْعَالَمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْخَيْتَانِ فِي الْمَاءِ) ١٠٩.

٥. قَالَ زُرُّ بْنُ حُبَيْشٍ: (وَفَدْتُ فِي خِلَافَةِ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، وَإِنَّمَا حَمَلَنِي عَلَى الْوَفَادَةِ لِقِيَّ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، وَأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَقِيتُ صَفْوَانَ بْنَ عَسَّالٍ، فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَغَزَوْتُ مَعَهُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ غَزْوَةً) ١١٠.

٦. وَقَالَ زُرُّ بْنُ حُبَيْشٍ أَيْضًا: (أَتَيْتُ صَفْوَانَ بْنَ عَسَّالٍ الْمُرَادِيَّ، فَقَالَ: مَا جَاءَ بِكَ؟ قَالَ: فَقُلْتُ: جِئْتُ أَطْلُبُ الْعِلْمَ، قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَا مِنْ خَارِجٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتٍ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ، إِلَّا وَضَعَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ أَجْنَحَتَهَا رِضًا بِمَا يَصْنَعُ.

قَالَ: جِئْتُ أَسْأَلُكَ عَنِ الْمَسْحِ بِالْخُفَيْنِ، قَالَ: نَعَمْ، لَقَدْ كُنْتُ فِي الْجَيْشِ الَّذِي بَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَأَمَرَنَا أَنْ نَمْسَحَ عَلَى الْخُفَيْنِ إِذَا نَحْنُ أَدْخَلْنَاهُمَا عَلَى طَهْرٍ ثَلَاثًا إِذَا سَافَرْنَا، وَيَوْمًا وَلَيْلَةً إِذَا أَقْمْنَا، وَلَا نَخْلَعُهُمَا مِنْ غَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَا نَوْمٍ، وَلَا نَخْلَعُهُمَا إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ) ١١١.

١٠٩. رواه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وابن ماجه (٢٢٣)، وأحمد في المسند ٤٥/٣٦، والبيهقي في المدخل ٦٧٥/٢، وإسناده حسن.

١١٠. رواه أحمد في المسند ١٠/٣٠، وإسناده حسن.

١١١. رواه ابن ماجه (٢٢٦)، وأحمد في المسند ١٦/٣٠، والبيهقي في المدخل ٦٧٦/٢، وإسناده حسن.

المبحث الرابع عقد مجالس الحديث

حَرَصَ الصَّحَابَةُ الْكِرَامُ عَلَى عَقْدِ مَجَالِسَ لِسَمَاعِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمُرَاجَعَتِهِ ، وَكَانَتْ هَذِهِ الْمَجَالِسُ خَيْرَ وَسِيلَةٍ لِتَعْلِيمِ النَّاسِ أُمُورَ دِينِهِمْ .
وَإِلَيْكَ بَعْضُ الشَّوَاهِدِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى:

١ . قَالَ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاجٍ: (مَا رَأَيْتُ مَجْلِسًا قَطُّ أَكْرَمَ مِنْ مَجْلِسِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَكْثَرَ فَنَافِعًا، وَلَا أَعْظَمَ جَفَنَةً، أَصْحَابُ الْقُرْآنِ عِنْدَهُ يَسْأَلُونَهُ، وَأَصْحَابُ الْعَرَبِيَّةِ عِنْدَهُ يَسْأَلُونَهُ، وَأَصْحَابُ الشَّعْرِ عِنْدَهُ يَسْأَلُونَهُ، فَكُلُّهُمْ يُصْدِرُ فِي رَأْيٍ وَاسِعٍ) ١١٢ .

وَقَالَ تَلْبِيزُهُ الْآخَرُ مُجَاهِدُ بْنُ جَبْرِ: (مَا رُئِيَ مَجْلِسٌ مِثْلَ مَجْلِسِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَلَقَدْ مَاتَ يَوْمَ مَاتَ وَإِنَّهُ لَحَبْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ) ١١٣ .

وَذَكَرَ الْأَزْرَقِيُّ مَوْضِعَ مَجْلِسِهِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، فَقَالَ: (وَقَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ: كَانَ مَوْضِعُ مَجْلِسِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي زَاوِيَةِ زَمْرَمَ الَّتِي تَلِي الصَّفَا وَالْوَادِي، وَهُوَ عَلَى يَسَارٍ مَنْ دَخَلَ زَمْرَمَ...) ١١٤ .

١١٢ رواه الحسين بن الحسن المروزي في روايته لكتاب الزهد لابن المبارك (١١٧٥) ، ورواه من طريقه: الفاكهي في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ٣٢٣/٢ ، وأبو بكر الدينوري في كتاب المجالسة وجواهر العلم ٦٣/٤ ، وأبو بكر الأجري في الشريعة ٢٢٧٠/٥ ، وإسناده صحيح ، ورواه من طريق آخر: البُرْجُلَانِي في كتاب الجود والكرم وسخاء النفوس (٦٠) بتحقيقنا.

١١٣ رواه أبو بكر الدينوري في المجالسة وجواهر العلم ٦٢/٤ .

١١٤ أخبار مكة للأزرقي ٦١/٢ .

٢. قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: (كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ ابْنُ عَبَّاسٍ وَأَبُو هُرَيْرَةَ، فَأَرْسَلُوا إِلَى عَائِشَةَ: مَتَى تَقْضِي الْحَامِلُ عِدَّتَهَا؟...) ١١٥ .
٣. قَالَ نَافِعٌ: (كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ يَجْلِسَانِ لِلنَّاسِ عِنْدَ قُدُومِ الْحَاجِّ ، قَالَ: كُنْتُ أَجْلِسُ إِلَى هَذَا يَوْمًا ، وَإِلَى هَذَا يَوْمًا ...) ١١٦ .
٤. قَالَ مَالِكٌ: (قَدْ أَقَامَ ابْنُ عُمَرَ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ سِتِّينَ سَنَةً يُفْتِي النَّاسَ فِي الْمَوْسِمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ، قَالَ مَالِكٌ: وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ مِنْ أُمَّةِ الدِّينِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) ١١٧ .
٥. وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ: (أَنَّ حَسَّانَ بْنَ ثَابِتٍ كَانَ فِي حَلَقَةٍ فِيهِمْ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَالَ: أَشَدُّكَ اللَّهُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَسَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: ...) ١١٨ .
٦. وَذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ حَزْمٍ أَنَّهُ قَعَدَ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَنْكِرُهُ بَعْضُهُمْ، وَيَعْرِفُهُ الْبَعْضُ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ مَرَارًا، فَعَرَفْتُ يَوْمَئِذٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَحْفَظَ النَّاسِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ١١٩ .
٧. وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ: (كُنْتُ فِي حَلَقَةٍ فِيهَا رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، فَاخْتَلَفُوا فِيمَا يُوجِبُ الْغُسْلَ، فَقَالَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ: أَنَا أَتَيْكُمُ بِالْخَبَرِ، فَتَوَجَّهَ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَسَأَلَهَا ...) ١٢٠ .

١١٥ رواه أبو داود الطيالسي في المسند (١٥٩١) .

١١٦ رواه البيهقي في المدخل ٥٦٩/٢ .

١١٧ رواه البيهقي في المدخل ٥٧٠/٢ .

١١٨ رواه معمر بن راشد في الجامع ٢٦٧/١١، ورواه من طريقه: ابن منده في جزء من عاشر مائة وعشرين سنة من الصحابة ص ٤٧، وإسناده صحيح، وأصل الحديث في الصحيحين .

١١٩ رواه البخاري في التاريخ الكبير ١٨٦/١، والحاكم النيسابوري في المستدرک ٥٨٥/٣ .

١٢٠ رواه أبو عروبة الحراني في جزئه ص ٦٩ .

٨. قال أبو الخطاب معروف الخياط: (رَأَيْتُ وَائِلَةَ بِنَ الْأَسْقَعِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَمْلِي عَلَى النَّاسِ الْأَحَادِيثَ وَهُمْ يَكْتُبُونَهَا بَيْنَ يَدَيْهِ) ١٢١ .

٩. وَقَالَ كَثِيرُ بْنُ أَفْلَحَ: (كَانَ آخِرُ مَجْلِسٍ جَالَسَنَا فِيهِ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ مَجْلِسًا تَنَاسَدْنَا فِيهِ الشَّعْرَ) ١٢٢، وَقَالَ أَيْضًا: (كُنَّا نَكْتُبُ عِنْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) ١٢٣ .

* * *

١٢١ رواه البيهقي في المدخل ٨٤٥/٢ .

١٢٢ رواه ابن أبي شيبة في المصنف ٢٧٥/٥ ، وإسناده صحيح .

١٢٣ رواه البيهقي في المدخل ٨٤٦/٢ ، وإسناده صحيح .

المبحث الخامس السؤال عن الإسناد

وَتَجَّ عَنْهُ الْبَحْثُ فِي أَحْوَالِ الرِّجَالِ وَنَقْلَةِ الْأَخْبَارِ ، وَكَانَ هَذَا نَوَافَ عِلْمٍ عَظِيمٍ هُوَ: (عِلْمُ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ) ، وَيُسَمَّى أَيْضاً: (عِلْمُ الرِّجَالِ) الَّذِي غَدَا مِيزَةً هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمُسْلِمَةِ عَنْ غَيْرِهَا مِنَ الْأُمَمِ .

وَكَانَ مِنَ الصَّحَابَةِ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَنْ يَذْكُرُ وَأَسِطَهُ فِيمَا لَمْ يَرَوْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مُبَاشَرَةً ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَذْكُرْهَا ، بَلْ يَرْفَعُ الْحَدِيثَ إِلَيْهِ مُبَاشَرَةً ، وَذَلِكَ لِعَدَمِ حَاجَتِهِمْ إِلَيْهَا ، وَلِقُرْبِ عَهْدِهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلِعَدَالَةِ مَنْ حَدَّثَهُمْ مِنَ الصَّحَابَةِ وَضَبْطِهِمْ ، وَبَقِيَ الْحَالُ كَذَلِكَ إِلَى أَنْ وَقَعَتِ الْفِتْنُ الَّتِي أَوْدَتْ بِحَيَاةِ الْخَلِيفَتَيْنِ عُثْمَانَ وَعَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، وَظَهَرَتِ الْفِرْقُ الْإِسْلَامِيَّةُ السِّيَاسِيَّةُ وَالْعَقَائِدِيَّةُ ، وَتَجَرَّأَ بَعْضُ الْمُتَنَمِّينَ إِلَيْهَا مِنْ ذَوِي الْمَيْوَلِ وَالْأَهْوَاءِ الْمُنْحَرِفَةِ عَلَى الْكَذِبِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ، وَعَلَى أَصْحَابِهِ الْكَرَامِ ، وَكَانَ هَذَا ظَاهِراً فِي زَمَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ الثَّقَفِيِّ الْكَذَّابِ ، الَّذِي قُتِلَ سَنَةَ (٦٧) ، فَقَدْ كَانَ يُعْطِي الْعَطَاءَ لِلْوَضَاعِينَ لِيَرَوْوْا لَهُ فِي تَقْوِيَةِ أَمْرِهِ ، كَمَا قَالَ التَّابِعِيُّ الْجَلِيلُ خَيْثَمَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُعْفِيُّ الْكُوفِيُّ: (لَمْ يَكُنِ النَّاسُ يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ حَتَّى كَانَ زَمَنُ الْمُخْتَارِ فَاتَّهَمُوا النَّاسَ) (١٢٤) ، فَأَصْبَحَ التَّفْتِيْشُ عَنِ الْإِسْنَادِ ضَرُورَةً مُلِحَةً ، فَرَضَتْهُ طَبِيعَةُ الْمَرْحَلَةِ .

قَالَ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ: (وَقَدْ أَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِأَنَّ فِي أُمَّتِهِ مَن يَجِيءُ بَعْدَهُ كَذَّابِينَ ، فَحَدَّرَ مِنْهُمْ ، وَنَهَى عَنْ قَبُولِ رَوَايَاتِهِمْ ، وَأَعْلَنَّا أَنَّ الْكَذِبَ عَلَيْهِ لَيْسَ كَالْكَذِبِ عَلَى غَيْرِهِ ، فَوَجَبَ

بَذَلَكَ النَّظْرُ فِي أَحْوَالِ الْمُحَدِّثِينَ ، وَالتَّفْتِيشُ عَنْ أُمُورِ النَّاقِلِينَ ، احتياطًا لِلدِّينِ ، وَحِفْظًا لِلشَّرِيعَةِ مِنْ تَلْيِيسِ الْمَلْحَدِينَ(١٢٥) .

وَإِلَيْكَ بَعْضُ النُّصُوصِ فِي هَذَا الْبَابِ:

١. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ: (لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ)١٢٦، وَفِي لَفْظٍ قَالَ: (كَانَ فِي زَمَنِ الْأَوَّلِ النَّاسُ لَا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، حَتَّى وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ سَأَلُوا عَنِ الْإِسْنَادِ لِيُحَدِّثَ حَدِيثُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَيَتْرَكَ حَدِيثُ أَهْلِ الْبِدْعَةِ)١٢٧ .

٢. وَقَالَ طَاوُسُ بْنُ كَيْسَانَ: (جَاءَ هَذَا إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ - يَعْنِي بُشَيْرَ بْنَ كَعْبٍ - فَجَعَلَ يُحَدِّثُهُ، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: عُدْ لِحَدِيثِ كَذَا وَكَذَا، فَعَادَ لَهُ، ثُمَّ حَدَّثَهُ، فَقَالَ لَهُ: عُدْ لِحَدِيثِ كَذَا وَكَذَا، فَعَادَ لَهُ.

فَقَالَ لَهُ: مَا أَدْرِي أَعَرَفْتَ حَدِيثِي كُلَّهُ، وَأَنْكَرْتَ هَذَا؟ أَمْ أَنْكَرْتَ حَدِيثِي كُلَّهُ، وَعَرَفْتَ هَذَا؟ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّا كُنَّا نُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ لَمْ يَكُنْ يُكَذِّبُ عَلَيْهِ، فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالذَّلُولَ، تَرَكَّا الْحَدِيثَ عَنْهُ)١٢٨ .

١٢٥ الكفاية إلى معرفة أصول علم الرواية للخطيب البغدادي ١/١٤٢ .

١٢٦ رواه مسلم في مقدمة صحيحه (٥) . ومقولة ابن سيرين تدل على أن الإسناد لم تكن له حاجة في عصر النبي ﷺ ولا في العصر الأول من الصحابة إلى وقعت فتنة مقتل عثمان ، وما حدث في عصر علي رضي الله عنه من الفتن وظهور بعض الفرق والأهواء ، مما أدى إلى جرأة بعضهم في القول على رسول الله ﷺ ، ثم ظهر هذا جلياً في عهد المختار الثقفي الذي قتل سنة (٦٧) ، ولذلك فإن قول الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في دراسات في الحديث ٣٩٢ وهو يتحدث عن الإسناد: (وكانت بدايته المتواضعة في حياة النبي ﷺ نفسه) لا دليل عليه ، فلم يكن ثمة حاجة إليه ، بل كان الكلام يدور أحياناً حول مضمون الحديث وفقهه .

١٢٧ رواه الدارمي في السنن (٤٣٠) ، وأبو نعيم في حلية الأولياء ٢/٢٧٨ ، والخطيب البغدادي في الكفاية في معرفة أصول علم الرواية ١/٣٠٧ ، وإسناده حسن .

١٢٨ رواه مسلم في مقدمة صحيحه (٧) . وقوله: (رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالذَّلُولَ) ، قال القاضي عياض في إكمال المعلم (هذا) مثل ، وأصله في الإبل ، أي: سلكوا كل مسلك من الحديث مما تحمد وترضى سلوكه ، كالدلول ١٢٠/١ .

٣. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ: (إِنَّا كُنَّا نَحْفَظُ الْحَدِيثَ، وَالْحَدِيثُ يُحْفَظُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَمَّا إِذَا رَكِبْتُمُ الصَّعْبَ وَالذَّلُولَ، فَهَيَّاتِ) ١٢٩ .

٤. قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: (إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ) ١٣٠ .

وهذه النصوص وغيرها تدلُّ على أنَّ رواية الحديث عند الصحابة -وهم الذين كانوا يحملون العلمَ، وينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين - تطوَّر إلى السؤال عن الرواة، وعن اتصال الإسناد .

* * *

من الإبل المستحسن الركوب، ومما ينكر ويشق سلوكه كالصعب منها).
 قال العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي في الأنوار الكاشفة ص ٣٧٨ ما ملخصه: (عرف ابن عباس أن بُشيرا ليس بصحابي، ومع ذلك لم يدرك كبار الصحابة، ولعله مع ذلك لم يكن يُعرف بالثقة، وفوق ذلك كان يرسل، لا جرم لم يصغ إلى أحاديثه... كانت القصة حوالي سنة ستين، وقد ظهر الكذب بالعراق قبل ذلك، وبُشير عراقي، فليس في القصة ما يخدش في صدق الصحابة رضي الله عنهم، ولا ما يدل على ظهور الكذب بعد وفاة النبي بمدة يسيرة...).

١٢٩ رواه ابن ماجه (٢٧)، وإسناده صحيح .

١٣٠ رواه ابن عبد البر في التمهيد ٢٣٧/١ .

المبحث السادس نقد الروايات (نقد المتن)

لم يكتفِ الصحابة رضوان الله عليهم بالتثبت من إسناد الحديث إلى رسول الله ﷺ ، بل نقدوا متون الأحاديث وناقشوها ، وذلك بعرضها على نصوص وقواعد الدين ، فما وجدوها موافقا أخذوا به ، وما وجدوها مخالفا توقفوا فيه ، وهذا ما يسمى عند المحدثين بـ (نقد المتن) ، ويسمى كذلك بالنقد الداخلي ، تمييزاً عن النقد الخارجي ، وهو نقد الإسناد ١٣١ .

١٣١ ولهم في ذلك مستند من صنيع رسول الله ﷺ ، فعن جابر ، عن أم ميثم ، امرأة زيد بن حارثة ، قالت: (كان رسول الله ﷺ في بيت حفصة ، فقال: لا يدخل النار أحد شهد بذراً والحديثية . قالت حفصة: أليس الله عز وجل يقول: { وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا } [مريم: ٧١] قالت: قال رسول الله ﷺ: فمه ، ثم شجى الذين اتفقوا [مريم: ٧٢]) رواه ابن ماجه (٤٢٨١) ، وأحمد في المسند ٥٩٠/٤٤ ، وإسناده صحيح . وهذا يدل على أن نقد المتن كان أسبق من نقد الإسناد ، لأن الضبط والحفظ لا مدخل لهما في العدالة ، فقد حفظ من الصحابة من حفظ ، ونسي منهم من نسي ، وكان بعضهم أحفظ من بعض ، وقد سبق أن ذكرنا قول زيد بن أرقم لعبد الرحمن بن أبي ليلى ، حينما سأله أن يحدث عن رسول الله ﷺ ، فقال: (كبرنا وتسينا ، والحديث عن رسول الله ﷺ شديد).

وقد صنف بدر الدين الزركشي كتابا بعنوان: (الإجابة لما استدرسته عائشة على الصحابة) ، وقال الإمام عبد الله بن المبارك: (ومن يسلم من الوهم، وقد وهمت عائشة جماعة من الصحابة في رواياتهم للحديث) ، كما في شرح علل الترمذي ٩٤/١ .

وللعامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي كلاما رائقا في طريقة المحدثين في نقد المتن والإسناد ذكره في الأنوار الكاشفة ص ٣٦١ ، فقال ما ملخصه: (من تتبّع كتب تواريخ رجال الحديث وتراجمهم ، وكتب العلل وجد كثيراً من الأحاديث يطلق الأئمة عليها: (حديث منكر، باطل، شبه الموضوع ، موضوع) ، وكثيراً ما يقولون في الراوي: (يحدث بالمناكير، صاحب مناكير، عنده مناكير منكر الحديث) ، ومن أنعم النظر وجد أكثر ذلك من جهة المعنى ، ولما كان الأئمة قد راعوا في توثيق الرواة النظر في أحاديثهم والطعن فيمن جاء بمنكر = صار الغالب أن لا يوجد حديث منكر إلا وفي سنده معجروح ، أو خلل ، فلذلك صاروا إذا استنكروا الحديث نظروا في سنده فوجدوا ما يبين وهنه فيذكرونه ، وكثيراً ما يستغنون بذلك عن التصريح بحال المتن ...) .

واليك بعض الشواهد:

١. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: تُوِفِّتْ ابْنَةُ لِعُثْمَانَ بِمَكَّةَ، وَجِئْنَا لِنَشْهَدَهَا وَحَضَرَهَا ابْنُ عُمَرَ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَإِنِّي لَجَالِسٌ بَيْنَهُمَا، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لِعُمَرَو بْنِ عُثْمَانَ: أَلَا تَنْهَى عَنِ الْبُكَاءِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنْ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ .

فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: قَدْ كَانَ عُمَرُ يَقُولُ بَعْضُ ذَلِكَ ... فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ دَخَلَ صُحْبٌ يَبْكِي يَقُولُ: وَآخَاهُ وَصَاحِبَاهُ، فَقَالَ عُمَرُ: يَا صُحْبُ، أَتَبْكِي عَلَيَّ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنْ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ .

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ، ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ، فَقَالَتْ: رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنْ اللَّهَ لَيُعَذَّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنْ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَقَالَتْ: حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام: ١٦٤ ١٣٢] .

٢. عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ: (أَنَّ عَائِشَةَ أَمَرَتْ أَنْ يَرَّ بِجَنَازَةِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَتُصَلَّى عَلَيْهِ، فَأَنْكَرَ النَّاسُ ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: مَا أَسْرَعَ مَا نَسِيَ النَّاسُ، مَا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى سَهْلِ بْنِ الْبَيْضَاءِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ) ١٣٣ .

وقال الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في منهج النقد عند المحدثين ص ٨١: (يبدو للوهلة الأولى أن جهود المحدثين كانت منصبة حول الأسانيد، ولَمَّا تكلموا على المتن، أو بمعنى آخر: قلما استعملوا عقولهم في نقد المتن، والأمر على عكس ذلك، إذ ما من عملية نقد لنص إلا وقد استعمل فيها العقل، لكن ما كان اعتمادهم على العقل فقط في قبول الحديث أو رده إلا في النادر ولا يمكن أن يكون المنهج العلمي في نقد الأحاديث إلا هكذا، إذ من المستحيل استعمال العقل -من الناحية العقلية نفسها- في تقويم كل حديث ...) ، وقال أيضا ص ٨٢: (إن المحدثين لم يقفوا على الأسانيد فقط، ومن ثم أصدروا أحكامهم على الأحاديث، بل دائما كانوا ينظرون إلى المتن حتى حكموا على الأحاديث بالبطلان بالرغم من نظافة الأسانيد).

١٣٢. رواه البخاري (١٢٨٦)، ومسلم (٩٢٨) .

١٣٣. رواه مسلم (٩٧٣) .

٣. عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ الْأَعْظَمِ، وَمَعَنَا الشَّعْبِيُّ، حَدَّثَ الشَّعْبِيُّ بِحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً.

ثُمَّ أَخَذَ الْأَسْوَدُ كَفًّا مِنْ حَصَى، فَخَصَبَهُ بِهِ، فَقَالَ: وَيْلَكَ تُحَدِّثُ بِمِثْلِ هَذَا، قَالَ عُمَرُ: لَا تَتْرُكْ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ، أَوْ نَسِيتْ، لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: { لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ } [الطلاق: ١] ١٣٤.

* * *

١٣٤ رواه مسلم (١٤٨٠). فعمر رضي الله عنه عرض خبر فاطمة بنت قيس على القرآن الكريم، فرآه يخالفه، فالقرآن نصّ على السكنى للمطلقة، وفاطمة روت حادثة لها مع النبي ﷺ معارضة لهذا، فردّ عمر حديثها معللاً ذلك بانها واحدة لعلها نسيت أو أخطأت في نقلها.

المبحث السابع كتابة الصحابة للسنة النبوية وتدوينها

ذَكَرْنَا سَابِقًا أَنَّ الصَّحَابَةَ الْكِرَامَ كَانُوا يَعْتَمِدُونَ عَلَى الْحِفْظِ فِي الْغَالِبِ ، لَكِنْ وَجَدَ نَفَرٌ كَانُوا يَكْتُبُونَ لَأَنفُسِهِمْ ، فَيُدُونُونَ بَعْضَ الْأَحَادِيثِ عَلَى شَكْلِ صُحُفٍ وَنُسُخٍ ، وَقَدْ سُجِّلَ بَعْضُهَا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَبَعْضُهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وَسَنُفَصِّلُ الْحَدِيثَ فِي الْفَصْلِ الْآتِي.

* * *

الباب الثالث

كِتَابَةُ الصَّحَابَةِ لِلسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ وَتَدْوِينُهَا

لَا بُدَّ أَنْ نُشِيرَ قَبْلَ الْحَدِيثِ عَنْ كِتَابَةِ السُّنَّةِ بِأَنَّ الصَّحَابَةَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّالِعِينَ مِمَّنْ قَامُوا بِجَمْعِ السُّنَّةِ وَتَدْوِينِهَا = لَمْ يَكُنْ هَدْفُهُمْ فِي الْكِتَابَةِ إِثْبَاتُ السُّنَّةِ وَحِفْظُهَا ، وَإِنَّمَا كَانَ هَدْفُهُمْ جَمْعُهَا ، وَحَمَايَتُهَا مِنَ الضِّيَاعِ ، فَقَدْ كَانَتِ السُّنَّةُ مَعْلُومَةً لَدَى جَمَاهِيرِ الصَّحَابَةِ ، فَكَانُوا يَحْفَظُونَهَا ، وَيَتَدَارَسُونَهَا ، وَيَقْضُونَ بِهَا فِي أَحْكَامِهِمْ وَخُصُومَاتِهِمْ ، وَيُعَلِّمُونَهَا تَلَامِيذَهُمْ ، أَمَّا الْكِتَابَةُ فَكَانَ الْغَرَضُ مِنْهَا زِيَادَةُ التَّوَثُّقِ وَالْإِطْمِئْنَانِ ، وَلِكَيْ يَسْلَمَ لَهُمْ مَا حَفِظُوهُ مِنَ الْغَلَطِ ، وَالسَّهْوِ ، وَالنِّسْيَانِ .

وَجَمْعُ السُّنَّةِ إِنَّمَا هُوَ عَيْنُ مَا تَمَّ فِي جَمْعِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الَّذِي كَانَ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ، ثُمَّ فِي خِلَافَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، فَلَمْ يَدُونَا ابْتِدَاءً ، بَلْ كَانَ الْقُرْآنُ مُحْفُوظًا فِي الصُّدُورِ ، وَحَاجًّا فِي حَيَاتِهِمْ ، وَكَانَتْ هُنَاكَ مُحَاوَلَاتٌ لِلْكِتَابَةِ عِنْدَ بَعْضِ الصَّحَابَةِ ، إِلَى أَنْ جَاءَ الْأَمْرُ الرَّسْمِيُّ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ ، ثُمَّ فِي خِلَافَةِ عُثْمَانَ ، وَكَذَا السُّنَّةُ كَانَتْ مُحْفُوظَةً فِي الصُّدُورِ ، وَيُمَارَسُونَهَا فِي حَيَاتِهِمْ ، إِلَى أَنْ جَاءَ الْأَمْرُ الرَّسْمِيُّ بِجَمْعِهَا فِي خِلَافَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي نَهَايَةِ الْقَرْنِ الْأَوَّلِ .

وَيَقْتَضِي الْحَدِيثُ عَنْ كِتَابَةِ السُّنَّةِ وَجَمْعِهَا أَنْ نَجْعَلَهُ فِي ثَلَاثَةِ فُصُولٍ :

الفصل الأول: أَحَادِيثُ النَّبِيِّ عَنْ كِتَابَةِ السُّنَّةِ .

الفصل الثاني: أَحَادِيثُ تُدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ الْكِتَابَةِ .

الفصل الثالث: تِمَازِجُ مِنْ صُحُفِ بَعْضِ الصَّحَابَةِ .

* * *

الفصل الأول أَحَادِيثُ النَّبِيِّ عَنْ كِتَابَةِ السَّنَةِ

لَا بُدَّ مِنْ أَنَّ نُشِيرَ بِاخْتِصَارٍ إِلَى أَنَّهُ وَرَدَتْ أَحَادِيثُ تَبَيَّنُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَأْذَنْ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ فِي جَمْعِ الْأَحَادِيثِ وَتَدْوِينِهَا وَكِتَابَتِهَا، وَإِنَّمَا أَذِنَ لَهُمْ فِي جَمْعِ الْقُرْآنِ وَكِتَابَتِهِ، وَلَكِنْ لَمْ يَثْبُتْ مِنْهَا شَيْءٌ^{١٣٥}، سِوَى مَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ بِإِسْنَادِهِ إِلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ، وَحَدِّثُوا عَنِّي، وَلَا حَرَجَ)^{١٣٦}.

وَلَعَلَّ هَذَا النَّبِيُّ يَرْجِعُ إِلَى ضَرُورَةٍ حَصَرَ اهْتِمَامُهُمْ فِي نِطَاقِ الْقُرْآنِ، وَأَنْ لَا يَنْشَغَلَ النَّاسُ بِغَيْرِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، إِلَى جَانِبِ مَخَافَةِ حَدُوثِ اللَّبْسِ وَالِاخْتِلَافِ عِنْدَ الْعَامَّةِ بَيْنَ الصُّحُفِ الَّتِي كُتِبَ فِيهَا الْقُرْآنُ، بِصُحُفِ الْحَدِيثِ، خَاصَّةً فِي قَتَرَةِ نُزُولِ الْوَحْيِ بِالْقُرْآنِ، حَيْثُ إِنَّ عَامَّةَ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَعْتَادُوا أُسْلُوبَ الْقُرْآنِ، فَلَمَّا حَصَلَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْقُرْآنِ وَالسَّنَةِ انْتَفَى مَا كَانَ يَمْنَعُ مِنَ كِتَابَةِ الْحَدِيثِ، وَزَالَ الْخَوْفُ، وَأَمِنَ اللَّبْسُ وَالِاخْتِلَافُ بَيْنَ الْقُرْآنِ وَالْأَحَادِيثِ، عِنْدَ ذَلِكَ أَذِنَ النَّبِيُّ ﷺ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ مِنْ أَصْحَابِهِ بِالْكِتَابَةِ.

وَذَكَرَ الْبَيْهَقِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ عَنِ الْكِتَابَةِ إِنَّمَا وَقَعَ خَشْيَةً أَنْ يُخْطَطَ بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ، وَقَالَ: (وَقَدْ رَوَيْنَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ أَذِنَ فِي الْكِتَابَةِ عَنْهُ وَلَعَلَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَذِنَ فِي الْكِتَابَةِ عَنْهُ لِمَنْ خَشِيَ)

١٣٥ رواها الخطيب البغدادي في كتابه تقييد العلم .

١٣٦ رواه مسلم (٣٠٠٤) .

عَلَيْهِ النَّسْيَانُ ، وَنَهَى عَنِ الْكِتَابَةِ عَنْهُ لِمَنْ وَثِقَ بِحِفْظِهِ ، أَوْ نَهَى عَنِ الْكِتَابَةِ عَنْهُ مَنْ خَافَ عَلَيْهِمُ الْإِخْتِلَاطَ ، وَأَذِنَ فِي الْكِتَابَةِ عَنْهُ حِينَ أَمِنَ مِنْهُ ^(١٣٧) .

وَقَالَ الْإِمَامُ الذَّهَبِيُّ فِي تَرْجَمَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ: (وَكَتَبَ الْكَثِيرَ بِإِذْنِ النَّبِيِّ ﷺ وَتَرْخِصِهِ لَهُ فِي الْكِتَابَةِ بَعْدَ كَرَاهِيَّتِهِ لِلصَّحَابَةِ أَنْ يَكْتُبُوا عَنْهُ سِوَى الْقُرْآنِ ، وَسَوَّغَ ذَلِكَ ﷺ) .

ثُمَّ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ بَعْدَ اخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى الْجَوَازِ وَالِاسْتِحْبَابِ لِتَقْيِيدِ الْعِلْمِ بِالْكِتَابَةِ ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ أَوَّلًا لِتَوَفُّرِ هِمَمِهِمْ عَلَى الْقُرْآنِ وَحَدِّهِ ، وَلِيَمْتَازَ الْقُرْآنُ بِالْكِتَابَةِ عَمَّا سِوَاهُ مِنَ السُّنَنِ النَّبَوِيَّةِ ، فَيُؤْمِنُ اللَّبَسُ ، فَلَمَّا زَالَ الْمَحْذُورُ وَاللَّبَسُ ، وَوَضَحَ أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يَشْتَبِهُ بِكَلَامِ النَّاسِ ، أُذِنَ فِي كِتَابَةِ الْعِلْمِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ ^(١٣٨) .

وَقَالَ الْإِمَامُ ابْنُ الْقَيِّمِ: (قَدْ صَحَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ النَّهْيُ عَنِ الْكِتَابَةِ وَالِإِذْنُ فِيهَا ، وَالِإِذْنُ مُتَأَخِّرٌ ، فَيَكُونُ نَاحِئًا لِحَدِيثِ النَّبِيِّ ، فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي غَزَاةِ الْفَتْحِ: اخْتُبُوا لِأَبِي شَاةٍ ، يَعْنِي خُطْبَتَهُ الَّتِي سَأَلَ كِتَابَتَهَا ، وَأَذِنَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فِي الْكِتَابَةِ ، وَحَدِيثُهُ مُتَأَخِّرٌ عَنِ النَّبِيِّ ، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ يَكْتُبُ وَمَاتَ وَعِنْدَهُ كِتَابُهُ ، وَهِيَ الصَّحِيفَةُ الَّتِي كَانَ يُسَمِّيهَا الصَّادِقَةَ ، وَلَوْ كَانَ النَّبِيُّ عَنِ الْكِتَابَةِ مُتَأَخِّرًا لَمَحَاها عَبْدُ اللَّهِ لِأَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ بِمَحْوِ مَنْ كَتَبَ عَنْهُ غَيْرَ الْقُرْآنِ ، فَلَمَّا لَمْ يَمْحُهَا وَأَثْبَتَهَا دَلَّ عَلَى أَنَّ الْإِذْنَ فِي الْكِتَابَةِ مُتَأَخِّرٌ عَنِ النَّبِيِّ عَنْهَا ، وَهَذَا وَاضِحٌ ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ...) ^(١٣٩) .

وَقَالَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ: (قَالَ الْعُلَمَاءُ: كَرِهَ جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ كِتَابَةَ الْحَدِيثِ ، وَاسْتَحَبُّوا أَنْ يُؤْخَذَ عَنْهُمْ حِفْظًا كَمَا أَخَذُوا حِفْظًا ، لَكِنْ لَمَّا قَصُرَتِ الْهِمَمُ ، وَخَشِيَ الْأَثْمَةُ ضِيَاعَ الْعِلْمِ دُونَهُ ، وَأَوَّلَ مَنْ دَوَّنَ الْحَدِيثَ ابْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِيُّ عَلَى رَأْسِ الْمِائَةِ بِأَمْرِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ ، ثُمَّ كَثُرَ التَّدْوِينُ ، ثُمَّ التَّصْنِيفُ ، وَحَصَلَ بِذَلِكَ خَيْرٌ كَثِيرٌ ، فَلِلَّهِ الْحَمْدُ) ^(١٤٠) .

١٣٧ المدخل إلى علم السنن ٨٣٥/٢ .

١٣٨ سير أعلام النبلاء للذهبي ٨١/٣ .

١٣٩ تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته لابن القيم ٥٧٥/٢ .

١٤٠ فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٤٣٦/١ .

إِقْطَاطُ فِي أَسْبَابِ خَوْفِ سَيِّدِنَا عُمَرَ مِنْ كِتَابَةِ السُّنَّةِ:

أَمَّا مَا وَرَدَ مِنْ تَفْكِيرِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ جَمْعِ السُّنَّةِ ، ثُمَّ لَمْ يَلْبَثْ أَنْ عَدَلَ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَدْ قَالَ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ: (أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ السُّنَنَ فَاسْتَفْتَى أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ فِي ذَلِكَ ، فَأَشَارُوا عَلَيْهِ بِأَنْ يَكْتُبَهَا ، فَطَفِقَ عُمَرُ يَسْتَخِيرُ اللَّهَ فِيهَا شَهْرًا ، ثُمَّ أَصْبَحَ يَوْمًا وَقَدْ عَزَمَ اللَّهُ لَهُ ، فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أُرِيدُ أَنْ أَكْتُبَ السُّنَنَ ، وَإِنِّي ذَكَرْتُ قَوْمًا كَانُوا قَبْلَكُمْ كَتَبُوا كِتَابًا ، فَأَكْبُوا عَلَيْهَا وَتَرَكُوا كِتَابَ اللَّهِ ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَشُوبُ كِتَابَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَبَدًا) ١٤١ .

فَقَدْ كَانَ خَوْفُ سَيِّدِنَا عُمَرَ مِنْ إِقْدَامِهِ عَلَى كِتَابَةِ السُّنَّةِ أَنْ يَنْكَبَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى دِرَاسَةِ غَيْرِ الْقُرْآنِ ، وَيَهْمِلُوا كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَقَدْ زَالَ ذَلِكَ الْخَوْفُ ، وَنَهَضَ أَجَلَاءُ الصَّحَابَةِ وَالتَّالِعِينَ يَتْلِكَ الْجُهْدَ الْجَلِيلَةَ فِي تَدْوِينِ السُّنَّةِ وَصِيَانَتِهَا مِنْ أَنْ يُدْخَلَ فِيهَا مَا لَيْسَ مِنْهَا .

وَقَدْ قَالَ عُرْوَةُ نَفْسَهُ: (كُنَّا نَقُولُ لَا يُتَّخَذُ كِتَابٌ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ فَحَوَتْ كُتُبِي ، فَوَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنَّ كُتُبِي عِنْدِي ، إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ قَدْ اسْتَمَرَّتْ مِرَّتُهُ) ١٤٢ ، (بَعْنِي قَدْ اسْتَقَرَّ أَمْرُهُ ، وَعَلِمْتُ مَرَاتِهِ ، وَتَقَرَّرَ فِي أَذْهَانِ النَّاسِ أَنَّهُ الْأَصْلُ ، وَالسُّنَّةُ بَيَانٌ لَهُ ، فَزَالَ مَا كَانَ يَحْتَشَى مِنْ أَنْ يُؤَدِّيَ وَجُودَ كِتَابِ الْحَدِيثِ إِلَى أَنْ يُكَبَّ النَّاسُ عَلَيْهِ ، وَيَدْعُوا الْقُرْآنَ) ١٤٣ .

وَقَالَ ابْنُ قَتَيْبَةَ: (كَانَ عُمَرُ أَيْضًا شَدِيدًا عَلَى مَنْ أَكْثَرَ الرِّوَايَةَ ، أَوْ أَتَى بِخَبَرٍ فِي الْحُكْمِ لَا شَاهِدَ لَهُ عَلَيْهِ ، وَكَانَ يَأْمُرُهُمْ بِأَنْ يَقُولُوا الرِّوَايَةَ ، يُرِيدُ بِذَلِكَ: أَنْ لَا يَتَّسِعَ النَّاسُ فِيهَا ، وَيَدْخُلَهَا الشُّوبُ ، وَيَقْعُ التَّدْلِيسُ وَالْكُذِبُ مِنَ الْمُنَافِقِ وَالْفَاجِرِ وَالْأَعْرَابِيِّ .

١٤١ رواه معمر بن راشد في الجامع ٢٥٧/١١ ، والبيهقي في المدخل (٧٣١) ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢٧٤/١ ، والخطيب البغدادي في تقييد العلم ص ٤٩ ، وإسناده ضعيف للانقطاع .

١٤٢ رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ١٧٦/٢ .

١٤٣ ما بين القوسين من كتاب الأنوار الكاشفة للعلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي ص ٥٠ .

وَكَانَ كَثِيرٌ مِنْ جَلَّةِ الصَّحَابَةِ، وَأَهْلِ الْخَاصَّةِ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَأَبِي بَكْرٍ، وَالزُّبَيْرِ، وَأَبِي عُبَيْدَةَ،
وَالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، يُقْلُونَ الرَّوَايَةَ عَنْهُ.

بَلْ كَانَ بَعْضُهُمْ لَا يَكَادُ يَرَوِي شَيْئًا كَسَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نُفَيْلٍ، وَهُوَ أَحَدُ الْعَشْرَةِ
الْمَشْهُودِ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ^{١٤٤}.

* * *

الفصلُ الثاني

أَحَادِيثُ تَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ الْكِتَابَةِ

وَقَدْ وَرَدَتْ أَحَادِيثُ تَدُلُّ عَلَى إِبَاحَةِ الْكِتَابَةِ ، فَمِنْ ذَلِكَ:

- أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ، قَالَ: (كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَهَتَيْتَنِي قُرَيْشٌ، وَقَالُوا: أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ، وَالرِّضَا، فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَوْمَأَ بِأُصْبُعِهِ إِلَى فِيهِ، فَقَالَ: اكْتُبْ فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ) ١٤٥.
- وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَيْضًا قَالَ: (بَيْنَمَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَكْتُبُ، إِذْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَيُّ الْمَدِينَتَيْنِ تَفْتَحُ أَوَّلًا: قُسْطَنْطِينِيَّةٌ أَوْ رُومِيَّةٌ؟ فَقَالَ: النَّبِيُّ ﷺ لَا، بَلْ مَدِينَةُ هِرَقْلَ أَوَّلًا) ١٤٦.
- وَعَنْهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (أَنَّهُ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُرَوِّيَ مِنْ حَدِيثِكَ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَسْتَعِينَ بِكِتَابٍ يَدِي مَعَ قَلْبِي، إِنْ رَأَيْتَ ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنْ كَانَ حَدِيثِي، ثُمَّ اسْتَعِينَ بِدِكَ مَعَ قَلْبِكَ) ١٤٧.

١٤٥ رواه أبو داود (٣٦٤٦)، وإسناده صحيح .

١٤٦ إسناده صحيح ، رواه أحمد في المسند ٢٢٤/١١ ، والدارمي في السنن (٥٠٣) .

١٤٧ إسناده حسن ، رواه الدارمي في السنن (٥٠٢) ، ورواه ابن الأعرابي في معجم الشيوخ ٣١٤/١ من حديث أبي هريرة.

• عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ: (لَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَكَّةَ، قَامَ فِي النَّاسِ، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ. ثُمَّ قَالَ: ... فَلَمَّا انْتَهَى مِنْ خُطْبَتِهِ، قَامَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، يُقَالُ لَهُ أَبُو شَاهٍ، فَقَالَ: اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (اَكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ) ١٤٨ .

وَمِنْ خِلَالِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ وَغَيْرَهَا يَبِينُ أَنَّ كِتَابَةَ الْحَدِيثِ قَدْ أُيِّمَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَكِنْ لَمَّا انْتَقَلَ ﷺ إِلَى الرَّفِيقِ الْأَعْلَى اسْتَقَرَّ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى اسْتِحْبَابِ كِتَابَةِ الْأَحَادِيثِ، بَلْ إِنَّ بَعْضَ الْعُلَمَاءِ قَالَ بِالْوُجُوبِ ، خُصُوصًا لِمَنْ خَشِيَ النِّسْيَانَ.

وَكَانَتْ هَذِهِ الصُّحُفُ الَّتِي كَتَبَهَا بَعْضُ الصَّحَابَةِ النَّوَاةِ الْأُولَى لِمَا صُنِفَ فِي الْقَرْنَيْنِ الثَّانِي وَالثَّلَاثِ.

* * *

الفصل الثالث

نماذج من صحف بعض الصحابة^{١٤٩}

١. أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ، كَانَ يَقُولُ لِنَبِيِّهِ: (يَا بَنِي قَيْدُوا هَذَا الْعِلْمَ)^{١٥٠}، وَأَمَرَ ابْنَهُ بِكُتَابَةِ حَدِيثِ عُبَيْدَانَ بْنِ مَالِكٍ^{١٥١}.

٢. جَابِرُ بْنُ سَمُرَةَ ، قَالَ عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ: (كَتَبْتُ إِلَى جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ مَعَ غُلَامِي نَافِعٍ، أَنْ أَخْبِرَنِي بِشَيْءٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَكَتَبَ إِلَيَّ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ جُمُعَةٍ عَشِيَّةٍ رُجِمَ الْأَسْلَبِيُّ يَقُولُ: ...) فَذَكَرَهُ^{١٥٢}.

٣. جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ ، كَانَتْ لَهُ صَحِيفَةٌ اشْتَهَرَتْ فِيمَا بَعْدَ بِصَحِيفَةِ جَابِرٍ، وَأَخْرَجَ الْإِمَامُ مُسْلِمٌ مِنْهَا فِي صَحِيحِهِ مَا يَقْرُبُ مِنْ ثَلَاثِينَ حَدِيثًا فِي مَنَاسِكِ الْحَجِّ، وَأَطْوَلُهَا حَدِيثُ حُجَّةِ الْوَدَاعِ .

وَكَانَ قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ السَّدُوسِيُّ التَّابِعِيُّ الْجَلِيلُ يَرْفَعُ مِنْ قِيَمَةِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ ، وَكَانَ تَلْبِيذُهُ مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ يَقُولُ: (رَأَيْتُ قَتَادَةَ قَالَ لِسَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ: أَمْسِكْ عَلَيَّ الْمُصْحَفَ، فَقَرَأَ الْبَقْرَةَ،

١٤٩ ذكر الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في (دراسات في الحديث النبوي) مزيدا من صحف الصحابة رضي الله عنهم والتي تزيد على خمسين صحايبا ، وذكرهم أيضا أستاذنا العلامة أكرم العمري في (بحوث في تاريخ السنة المشرفة) ، وأستاذنا الدكتور محمد عجاج الخطيب في (السنة قبل التدوين) ، وشيخنا العلامة بكر أبو زيد في: (معرفة النسخ والصحف الحديثية) ، والدكتور امتياز أحمد في (دلائل التوثيق المبكر للسنة والحديث) .

١٥٠ رواه الدارمي في السنن (٥٠٨) وإسناده حسن .

١٥١ رواه مسلم (٣٣) .

١٥٢ رواه مسلم (١٨٢٢) .

فَلَمْ يَخْطِ حَرْفًا، فَقَالَ: يَا أَبَا النَّضْرِ، لَأَنَا لَصَحِيفَةِ جَابِرٍ أَحْفَظُ مِثْلَ لِسُورَةِ الْبَقَرَةِ^{١٥٣}، وَقَالَ قَتَادَةُ
أَيْضًا: (عَرَضْتُ عَلَى سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ صَحِيفَةَ جَابِرٍ، فَلَمْ يُنْكِرْ)^{١٥٤}.

وَقَالَ أَحْمَدُ: (وَقُرِئَ عَلَيْهِ - يَعْنِي عَلَى قَتَادَةَ - صَحِيفَةُ جَابِرٍ مَرَّةً وَاحِدَةً حَفِظَهَا)^{١٥٥}.
وَمِمَّنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَحَادِيثُهُ الْمَكْتُوبَةُ:

أَبُو الزُّبَيْرِ الْمَكِّيُّ، وَعَامِرُ بْنُ شَرَّاحِيلَ الشَّعْبِيُّ، وَسُلَيْمَانُ الْيَشْكُرِيُّ وَغَيْرُهُمْ.

• وَقَالَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ: (قَدِمْتُ مَكَّةَ، فَجِئْتُ أَبَا الزُّبَيْرِ، فَرَفَعَ إِلَيَّ كِتَابَيْنِ، وَانْقَلَبْتُ بِهِمَا،
ثُمَّ قُلْتُ فِي نَفْسِي لَوْ عَاوَدْتَهُ فَسَأَلْتُهُ: أَسَمِعَ هَذَا كُلَّهُ مِنْ جَابِرٍ؟ فَقَالَ: مِنْهُ مَا سَمِعْتُ، وَمِنْهُ
مَا حَدَّثَنَاهُ عَنْهُ، فَقُلْتُ لَهُ: أَعْلَمَ لِي عَلَى مَا سَمِعْتُ، فَأَعْلَمَ لِي عَلَى هَذَا الَّذِي عِنْدِي)^{١٥٦}.

• وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ الرَّازِيُّ: (جَالَسَ سُلَيْمَانَ الْيَشْكُرِيَّ جَابِرًا، فَسَمِعَ مِنْهُ، وَكَتَبَ عَنْهُ
صَحِيفَةً، فَتَوَقَّى وَبَقِيَ الصَّحِيفَةُ عِنْدَ امْرَأَتِهِ، فَارَوَى أَبُو الزُّبَيْرِ، وَأَبُو سُفْيَانَ طَلْحَةُ بْنُ
نَافِعٍ، وَالشَّعْبِيُّ عَنْ جَابِرٍ، وَهُمْ قَدْ سَمِعُوا مِنْ جَابِرٍ، وَأَكْثَرُهُ مِنَ الصَّحِيفَةِ، وَكَذَلِكَ
قَتَادَةُ)^{١٥٧}، وَقَالَ شُعْبَةُ: (حَدِيثُ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ إِنَّمَا هِيَ صَحِيفَةٌ)^{١٥٨}.

٤. رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ، قَالَ نَافِعُ بْنُ جُبَيْرٍ: (خَطَبَ مَرْوَانَ النَّاسَ، فَذَكَرَ مَكَّةَ وَحَرَمَهَا، فَناداهُ
رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ، فَقَالَ: إِنَّ مَكَّةَ إِنْ تَكُنْ حَرَمًا، فَإِنَّ الْمَدِينَةَ حَرَمٌ حَرَمَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ،
وَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَنَا فِي أُدِيمٍ خَوْلَانِيٍّ...)^{١٥٩}.

١٥٣ رواه البخاري في التاريخ الكبير ١٨٦/٧.

١٥٤ رواه أحمد كما في العلل ومعرفة الرجال (٦٠٠٧).

١٥٥ رواه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل بإسناده إلى أحمد ١٣٥/٧.

١٥٦ رواه العقيلي في الضعفاء ١٢٨٧/٤، وأبو موسى في اللطائف من دقائق المعارف ص ٣٠٧، وذكره المزني في تهذيب الكمال ٤١٠/٢٦.

١٥٧ رواه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ١٣٦/٤.

١٥٨ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١٣٩/٢.

١٥٩ رواه أحمد في المسند ٥٠٨/٢٨، وإسناده صحيح.

٥. سَمُرَةُ بْنُ جُنْدَبٍ ، كَانَتْ لِسَمُرَةَ صَحِيفَةٌ مَشْهُورَةٌ فِي الْبَصْرَةِ ، وَكَانَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ يُحَدِّثُ النَّاسَ مِنْهَا ، وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ عَنْ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ: (فِي رِسَالَةٍ سَمُرَةَ إِلَى بَنِيهِ عَلِمْتُ كَثِيرٌ) ١٦٠ ، وَقَالَ أَحْمَدُ: (حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ ، قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى الْحَسَنِ ، فَأَخْرَجَ لَنَا كِتَابًا مِنْ سَمُرَةَ ، فَإِذَا فِيهِ ...) ١٦١ ، وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ فِي تَرْجُمَةِ مَرْوَانَ بْنِ جَعْفَرٍ بْنِ سَعْدٍ بْنِ سَمُرَةَ: (رَوَى صَحِيفَةَ سَمُرَةَ) ١٦٢ .

٦. عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ ، كَتَبَ مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ إِلَى أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ: (أَنْ أَكْتُبِيَ إِلَيْهِ ، فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ بِهِ كِتَابًا) ١٦٣ .

٧. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ ، وَكَانَتْ أَحَادِيثُهُ الْمَكْتُوبَةُ عِنْدَ بَعْضِ تَلَامِيذَتِهِ ، مِنْهُمْ:

• قَالَ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ: (وَضَعَ عِنْدَنَا كُرْبُ كُرْبٍ بَعِيرٍ أَوْ عَدْلٍ بَعِيرٍ مِنْ كُتُبِ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ: فَكَانَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ إِذَا أَرَادَ الْكِتَابَ كَتَبَ إِلَيْهِ: ابْعَثْ إِلَيَّ بِصَحِيفَةٍ كَذَا وَكَذَا ، قَالَ: فَيَنْسُخُهَا ، فَيَبْعَثُ إِلَيْهِ بِأَحَدَاهُمَا) ١٦٤ .

• قَالَ عِكْرَمَةُ: إِنَّ نَفَرًا قَدِمُوا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ ، مِنْ أَهْلِ الطَّائِفِ بِكُتُبٍ مِنْ كُتُبِهِ ، فَجَعَلَ يَقْرَأُ عَلَيْهِمْ ، فَيَقْدِمُ وَيُؤَخِّرُ ، فَقَالَ: إِنِّي بُلِيتُ بِهَذِهِ الْمُصِيبَةِ ، فَأَقْرَأُوا عَلَيَّ ، فَإِنَّ إِقْرَارِي بِهَا كَقِرَاءَتِي عَلَيْكُمْ) ١٦٥ .

١٦٠ ذكره المزي في تهذيب الكمال في أسماء الرجال ١٣٢/١٢ .

١٦١ رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ فِي مَسَائِلِهِ ٢٣٤/٢ .

١٦٢ الْجَرَجُ وَالتَّعْدِيلُ لِابْنِ أَبِي حَاتِمٍ ٢٧٦/٨ .

١٦٣ رَوَاهُ أَحْمَدُ فِي الْمُسْنَدِ ١١٣/٤١ ، وَإِسْنَادُهُ صَحِيحٌ .

١٦٤ رَوَاهُ ابْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَاتِ الْكُبْرَى ٢٩٣/٥ ، وَابْنُ أَبِي خَيْثَمَةَ فِي التَّارِيخِ الْكَبِيرِ ٢٠٠/٢ ، وَابْنُ عَسَاكِرٍ فِي تَارِيخِ دِمَشْقَ ١٢٣/٥٠ .

١٦٥ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ كَمَا فِي شَرْحِ الْعِلَلِ لِابْنِ رَجَبٍ ٥٠٠/١ .

٨. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، قَالَ ابْنُ سَعْدٍ : (أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ ، قَالَ : حَدَّثَنِي نَافِعُ بْنُ أَبِي نَعِيمٍ ، وَاسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ ، وَأَبُو مَرْوَانَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي فَرَوَةَ ، قَالُوا : كَانَ كِتَابُ نَافِعٍ الَّذِي سَمِعَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فِي صَحِيفَةٍ فُكِّمًا نَقَرَاهَا عَلَيْهِ...) ١٦٦ .

٩. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، كَانَتْ لَهُ صَحِيفَةٌ تُسَمَّى : (الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ) ، كَتَبَهَا بِإِذْنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَكَانَتْ أَحَادِيثُهُ الْمَكْتُوبَةُ عِنْدَ بَعْضِ تَلَامِذَتِهِ ، مِنْهُمْ :

• قَالَ مُجَاهِدٌ : (رَأَيْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ صَحِيفَةً فَسَأَلْتُ عَنْهَا ، فَقَالَ : هَذِهِ الصَّادِقَةُ فِيهَا مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فِيهَا أَحَدٌ) ١٦٧ .

• وَعَنْ أَبِي رَاشِدٍ الْخَبْرَانِيِّ ، قَالَ : (أَتَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو ، فَقُلْتُ لَهُ : حَدِّثْنَا مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَأَلْقَى إِلَيَّ صَحِيفَةً ، فَقَالَ : هَذَا مَا كَتَبَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ...) ١٦٨ .

• وَقَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ مَا مُلَخَّصُهُ : (وَكَانَ عِنْدَ آلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ نُسْخَةٌ كَتَبَهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَأَثَمَةُ الْإِسْلَامِ وَجَمْهُورُ الْعُلَمَاءِ يَحْتَجُونَ بِحَدِيثِ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ إِذَا صَحَّ النُّقْلُ إِلَيْهِ ، وَإِذَا كَانَتْ نُسْخَةٌ مَكْتُوبَةٌ مِنْ عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ هَذَا أَوْ كَدُّهَا ، وَأَدُلُّ عَلَى صِحَّتِهَا ، وَلِهَذَا كَانَ فِي نُسْخَةِ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْفَقْهِيَّةِ الَّتِي فِيهَا مُقَدِّرَاتٍ مَا احتَاجَ إِلَيْهِ عَامَّةُ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ...) ١٦٩ .

١٦٦ طبقات ابن سعد ص ١٤٢ (الجزء متمم للتابعين) .

١٦٧ روى قول مجاهد ابن سعد في الطبقات الكبرى ٣٧٣/٢ ، وإسناده صحيح .

١٦٨ رواه البخاري في الأدب المفرد (١٢٠٤) ، والحسن بن عرفة في جزئه (٨٥) ، وإسناده صحيح .

١٦٩ فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/١٨ .

وَقَدْ وَصَلْتَنَا كَامِلَةً مِنْ رَوَايَةِ حَفِيدِهِ عَمْرُو بْنِ شُعَيْبٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرُو بْنِ الْعَاصِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ، وَهِيَ مَحْفُوظَةٌ فِي مُسْنَدِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، كَمَا أَنَّهَا طُبِعَتْ أَيْضًا عَلَى حَدِّهِ ، وَعَدَدُ أَحَادِيثِهَا (٢٣١) حَدِيثًا مِنْ غَيْرِ الْمُكَرَّرِ ١٧٠.

١٠. عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَانَتْ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ صَحِيفَةٌ كُتِبَتْ لِنَفْسِهِ، وَكَانَتْ عِنْدَهُ فِي جِرَابٍ سَيْفِهِ، قَالَ أَبُو جَحِيفَةَ: (سَأَلْتُ عَلِيًّا، هَلْ عِنْدَكَ شَيْءٌ مِمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ؟ وَقَالَ مَرَّةً: مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ؟ فَقَالَ: وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا فَهَمَّا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ، وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ.

قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: الْعَقْلُ، وَفِكَالُ الْأَسِيرِ، وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ) ١٧١. وَكَانَتْ أَحَادِيثُهَا الْمَكْتُوبَةُ عِنْدَ بَعْضِ تَلَامِذَتِهِ:

• قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ الرَّازِيُّ: (كَانَ لِعَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صَحِيفَةٌ، رَوَاهَا خِلَاسُ بْنُ عَمْرٍو الْحَجَرِيُّ الْبَصْرِيُّ، وَهُوَ ثِقَةٌ، لَكِنَّهُ لَمْ يَسْمَعْهَا مِنْهُ) ١٧٢.

• رَوَى إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَزِيدَ التَّمِيمِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: (مَا كُتِبْنَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَّا الْقُرْآنُ وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: الْمَدِينَةُ حَرَامٌ مَا بَيْنَ عَائِرٍ إِلَى كَذَا، فَمَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا أَوْ آوَى مُحَدِّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ مِنْهُ عَدْلٌ وَلَا صَرْفٌ، وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، يَسْعَى بِهَا أَذْنَاهُمْ، فَمَنْ أَخْزَفَ مُسْلِمًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَمَنْ وَآلَى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ) ١٧٣.

١٧٠. كَذَا جَاءَ فِي كِتَابِ (صَحِيفَتَا عَمْرُو بْنِ شُعَيْبٍ وَبَهْزِ بْنِ حَكِيمٍ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْفُقَهَاءِ) لِلْأَسَازِ مُحَمَّدِ عَلِيٍّ بْنِ الصَّدِيقِ ص ١٣٤، طُبِعَ بِالْمَغْرِبِ.

١٧١. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (٦٩٠٣).

١٧٢. كَمَا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ ٤٠٢/٣.

١٧٣. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (٣١٧٩). وَالْعَائِرُ جَبَلٌ يَقَعُ جَنُوبَ الْمَدِينَةِ.

١١. عمرو بن حزم الأنصاري ، استعمل النبي ﷺ عمرو بن حزم الأنصاري على نجران، وكتب له كتاباً إلى أهل اليمن، فيه الفرائض من صلاة ، وزكاة ، وديات وغيرها، وقد أخرج ابن حبان في صحيحه نسخة هذا الكتاب في نحو ست صفحات، وذلك من طريق محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسُّنن والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم ، فقرئت على أهل اليمن ، وهذه نسختها، ثم ساقها ١٧٤.

١٢. المغيرة بن شعبة ، عن وراد، كاتب المغيرة بن شعبة، قال: أُملي عليَّ المغيرة بن شعبة في كتاب إلى معاوية: أن النبي ﷺ كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة (...) ١٧٥.

وعن الشعبي، قال: حدثني كاتب المغيرة بن شعبة، قال: (كتب معاوية إلى المغيرة: أن اكتب إليَّ بشيء سمعته من النبي ﷺ، فكتب إليه: سمعت النبي ﷺ يقول: إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال) ١٧٦ .

١٣. أبو هريرة ، كانت لأبي هريرة صحيفة تُسمى: (صحيفة همام بن منبه) ، وهذه الصحيفة رواها عن همام تلميذه معمر بن راشد الصنعائي، وعنه تلميذه عبد الرزاق بن همام الصنعائي ، وعنه وعن غيره عن معمر الإمام أحمد في المسند كاملة ، وهي تتضمن (١٣٨) حديثاً ، وأخرج بعضها البخاري ومسلم ١٧٧.

١٧٤ رواه ابن حبان في الصحيح ٥٠١/١٤ . وهذا الحديث مشهور الذكر عند العلماء، مخرَّج في كثير من دواوين الإسلام ، قال الشافعي كما في المدخل للبيهقي ١٥٠/١: (ولم يقلوا كتاب آل عمرو بن حزم حتى ثبت لهم أنه كتاب رسول الله ﷺ)، وينظر: جزء كتاب رسول الله ﷺ لعمر بن حزم للشيخ حمد العثمان .

١٧٥ رواه البخاري (٨٤٤) .

١٧٦ رواه البخاري في الصحيح (١٤٧٧) .

١٧٧ وطبعت أيضاً لوحدها كاملة .

وَقَالَ الذَّهَبِيُّ: (هَمَّامُ بْنُ مُنْبِهٍ ... صَاحِبُ تِلْكَ الصَّحِيفَةِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي كَتَبَهَا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَهِيَ: نَحْوُ مِنْ مِائَةٍ وَأَرْبَعِينَ حَدِيثًا) ١٧٨ .

وَكَانَتْ أَحَادِيثُهُ الْمَكْتُوبَةُ أَيْضًا عِنْدَ بَعْضِ تَلَامِذَتِهِ ، مِنْهُمْ :

• الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُرَقِيِّ الْمَدَنِيِّ، نُسَخَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَشْهُورَةٌ ، حَدَّثَ بِهَا وَرَوَاهَا عَنْهُ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ ، قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: (وَالْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ نُسَخَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، يَرْوِيهَا عَنِ الْعَلَاءِ الثَّقَاتُ ...) ١٧٩ .

• وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ أُمَيَّةَ الضَّمِرِيِّ: (حَدَّثْتُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِحَدِيثٍ فَأَنْكَرَهُ، فَقُلْتُ: إِنِّي قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْكَ، قَالَ: إِنْ كُنْتُ سَمِعْتُهُ مِنِّي، فَإِنَّهُ مَكْتُوبٌ عِنْدِي ، فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى بَيْتِهِ، فَأَرَانِي كِتَابًا مِنْ كُتُبِهِ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَوَجَدَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ فَقَالَ: قَدْ أَخْبَرْتُكَ إِنِّي إِنْ كُنْتُ حَدَّثْتُكَ بِهِ فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي) ١٨٠ .

• وَقَالَ أَبُو مُوسَى الْمَدِينِيُّ: (الَّتِي بَنُو سَعْدٍ لَهُ نُسخَةٌ سَمِعَهَا مِنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمُقْبِرِيِّ ، بَعْضُهَا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، وَبَعْضُهَا عَنْ أَبِيهِ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) ، ثُمَّ رَوَى بَعْضُ أَحَادِيثِهَا ١٨١ .

• وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: (أَتَانِي رَجُلٌ مِنْ وَلَدِ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ بِكِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، كَانَ كِتَابًا فِي رِقِّ عَتِيقٍ ...) ١٨٢ .

* * *

١٧٨ سير أعلام النبلاء للذهبي ٣١١/٥ .

١٧٩ الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي ١٦٤/٨ .

١٨٠ رواه الحاكم في المستدرک ٥٨٤/٣ ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٣٢٤/١ ، وقال ابن حجر في فتح الباري ٢٠٧/١: (لا يلزم من وجود الحديث مكتوباً عنده أن يكون بخطه ، وقد ثبت أنه لم يكن يكتب ، فتعين أن المكتوب عنده بغير خطه) .

١٨١ كتاب اللطائف من دقائق المعارف في علوم الحفاظ الأعراف لأبي موسى المديني ص ٢٢٤ .

١٨٢ رواه السمعاني في أدب الأملاء والاستملاء ٥٩٤/٢ .

البَابُ الرَّابِعُ السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ التَّابِعِينَ

وَيَبْدَأُ مِنْ انْتِهَاءِ عَهْدِ كِبَارِ الحِفَاطِ مِنَ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ فِي حُدُودِ سَنَةِ (٧٠) ، إِلَى سَنَةِ (١٢٠) عَلَى وَجْهِ التَّقْرِيبِ .

مُقَدِّمَةٌ:

يَبْدَأُ عَصْرُ التَّابِعِينَ -وَهُمُ الْجِيلُ الَّذِي يَلِي الصَّحَابَةَ الْكَرَامَ - مِنْ بَعْدِ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَكِنَّ عَطَاءَهُمْ لَمْ يَظْهَرْ إِلَّا بَعْدَ وَفَاةِ الحِفَاطِ الْكِبَارِ مِنَ الصَّحَابَةِ .

فَقَدْ تَلَقَّى التَّابِعُونَ السُّنَّةَ عَنِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ ، وَقَامُوا بِهَذِهِ الْمُهِمَّةِ خَيْرَ قِيَامٍ ، وَبَدَّلُوا فِي حِفْظِ السُّنَّةِ ، وَتَدْوِينِهَا وَالتَّثْبُتِ فِي رِوَايَتِهَا جُهُودًا كَبِيرَةً .

قَالَ الْإِمَامُ الْبَيْهَقِيُّ: (إِنَّ الْحَدِيثَ فِي الْإِبْتِدَاءِ كَانُوا يَأْخُذُونَهُ مِنْ لَفْظِ الْمُحَدِّثِ حِفْظًا، ثُمَّ كَتَبَهُ بَعْضُهُمْ احْتِبَاطًا، ثُمَّ قَامَ بِجَمْعِهِ، وَمَعْرِفَةِ رَوَاتِهِ، وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ صَحِيحِهِ وَسَقِيمِهِ جَمَاعَةٌ لَمْ يَخَفْ عَلَيْهِمْ إِتْقَانُ الْمُتَقِنِينَ مِنْ رَوَاتِهِ ، وَلَا خَطَأٌ مِنْ أَخْطَأَ مِنْهُمْ فِي رِوَايَتِهِ، حَتَّى لَوْ زِيدَ فِي حَدِيثٍ حَرْفٌ أَوْ نُقِصَ مِنْهُ شَيْءٌ، أَوْ غَيِّرَ مِنْهُ لَفْظٌ يَغْيِرُ الْمَعْنَى ، وَقَفُّوا عَلَيْهِ وَتَبَيَّنُوهُ ، وَدَوَّنُوهُ فِي تَوَارِيخِهِمْ ، حَتَّى تَرَكَ أَوَائِلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَوَاخِرَهَا - بِحَمْدِ اللَّهِ - عَلَى الْوَاضِحَةِ ، فَمَنْ سَلَكَ فِي كُلِّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ سَبِيلَهُمْ، وَاقْتَدَى بِهِمْ صَارَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ دِينِهِ ، نَسَأَلَ اللَّهُ التَّوْفِيقَ وَالْعِصْمَةَ بِفَضْلِهِ وَمَنَّهُ) ١٨٣ .

- وَفِيمَا يَلِي جَانِبًا مِنْ جُهودِ التَّابِعِينَ فِي حِفْظِ السُّنَّةِ فِي مَطَالِبِ سِتَّةٍ:
 الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: الْبَحْثُ عَنِ الْإِسْنَادِ ، وَالتَّفْتِيشُ عَنْ أحوالِ الرُّوَاةِ .
 الْمَطْلَبُ الثَّانِي: الرِّحْلَةُ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ .
 الْمَطْلَبُ الثَّالِثُ: عَقْدُ مَجَالِسَ لِلإِمْلَاءِ .
 الْمَطْلَبُ الرَّابِعُ: مُذَاكِرَةُ الْحَدِيثِ .
 الْمَطْلَبُ الْخَامِسُ: تَدْوِينُ السُّنَّةِ فِي الصُّحُفِ .
 الْمَطْلَبُ السَّادِسُ: التَّدْوِينُ الرَّسْمِيُّ لِلْسُّنَّةِ .

* * *

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: الْبَحْثُ عَنِ الْإِسْنَادِ ، وَالتَّفْتِيشُ عَنْ أحوالِ الرُّوَاةِ:

العناية بالإسناد وما ترتب عليه من البحث عن الرواة سنة حسنة بدأها الصحابة الكرام ومن بعدهم ، وقد زادت أهميتهما في عصر التابعين ، وذكرنا سابقاً بأن بداية الكذب على رسول الله ﷺ كان في زمن المختار بن أبي عبيد الثقفي الكذاب -وكان والياً على الكوفة- وقيل سنة (٦٧) ، فكان يعطي العطاء للوضّاعين ليرووا له في تقوية أمره ، قال التابعي الجليل خيثمة بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي: (لم يكن الناس يسألون عن الإسناد حتى كان زمن المختار فاتهموا الناس) ١٨٤ ، وأصبح النقد حينئذ ضرورة من ضرورات هذا الدين .

وقد شرح الإمام الذهبي حال القرن الأول والثاني للمجرحين والمعدلين ، وذكر أسباب قلة المجروحين ونُدرة الجرح في القرن الأول وبداية الثاني، فقال: (أول من زكّي وجرح عند انقراض عصر الصحابة: الشعبي ، وابن سيرين ونحوهما ، حفظ عنهم توثيق أناس وتضعيف آخرين.

وَسَبَبُ قَلَّةِ الضُّعَفَاءِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ: قَلَّةُ مَتَّبِعِيهِمْ مِنَ الضُّعَفَاءِ ، إِذْ أَكْثَرُ الْمَتَّبِعِينَ صَحَابَةُ عُدُولٌ ، وَأَكْثَرُهُمْ مِنْ غَيْرِ الصَّحَابَةِ ، بَلْ عَامَّتُهُمْ: ثِقَاتٌ صَادِقُونَ ، يَعُونُ مَا يَرَوُونَ ، وَهُمْ كِبَارُ التَّابِعِينَ ، فَيُوجَدُ فِيهِمُ الْوَاحِدُ بَعْدَ الْوَاحِدِ فِيهِ مَقَالٌ ، كَالْحَارِثِ الْأَعْوَرِ ، وَعَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ وَنَحْوَهُمَا ، نَعَمْ فِيهِمْ عِدَّةٌ مِنْ رُؤُوسِ أَهْلِ الْبِدْعِ مِنَ الْخَوَارِجِ ، وَالشَّيْعَةِ ، وَالْقَدَرِيَّةِ- نَسْأَلُ اللَّهَ الْعَافِيَةَ- كَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُلْجَمٍ ، وَالْمُخْتَارِ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ الْكَذَّابِ ، وَمَعْبُدِ الْجُهَنِيِّ .

ثُمَّ كَانَ فِي الْمِئَةِ الثَّانِيَةِ فِي أَوَائِلِهَا جَمَاعَةٌ مِنَ الضُّعَفَاءِ مِنْ أَوْسَاطِ التَّابِعِينَ وَصِغَارِهِمْ ، مِمَّنْ تَكَلَّمَ فِيهِمْ مِنْ قَبْلِ حِفْظِهِمْ ، أَوَّلِدَعَةٍ فِيهِمْ ، كَعَطِيَّةِ الْعَوْفِيِّ ، وَفَرَقْدِ السَّبَخِيِّ ، وَجَابِرِ الْجُعْفِيِّ ، وَأَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ .

فَلَمَّا كَانَ عِنْدَ انْقِرَاضِ عَامَةِ التَّابِعِينَ فِي حُدُودِ الْخَمْسِينَ وَمِئَةِ تَكَلَّمَ طَائِفَةٌ مِنَ الْجَهَّادَةِ فِي التَّوَثُّيقِ وَالتَّضْعِيفِ ، فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: مَا رَأَيْتُ أَكْذَبَ مِنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ ، وَضَعَفَ الْأَعْمَشُ جَمَاعَةً ، وَوَقَّعَ آخَرِينَ^{١٨٥}.

وَبَعْدُ عَامِرُ الشَّعْبِيِّ (ت ١٠٣) ، وَمُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ (ت ١١٠) أَوَّلَ مَنْ قَتَّشَ عَنِ الرِّجَالِ ، فَقَدْ رَوَى الرَّاهِرْمَزِيُّ بِإِسْنَادِهِ إِلَى يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ قَالَ: مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ... الْحَدِيثُ ، قَالَ الشَّعْبِيُّ، فَقُلْتُ: مَنْ حَدَّثَكَ؟ قَالَ: عَمْرُو بْنُ مَيْمُونٍ، وَقُلْتُ: مَنْ حَدَّثَكَ؟ فَقَالَ: أَبُو أَيُّوبَ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ: وَهَذَا أَوَّلُ مَا قَتَّشَ عَنِ الْإِسْنَادِ^{١٨٦} .

وَقَالَ ابْنُ رَجَبٍ مَا مُلَخَّصُهُ: (وَابْنُ سِيرِينَ هُوَ أَوَّلُ مَنْ اتَّقَدَ الرِّجَالِ، وَمِيزَ الثَّقَاتِ مِنْ غَيْرِهِمْ، ... وَقَالَ يَعْقُوبُ بْنُ شَيْبَةَ: قُلْتُ لِيَحْيَى بْنِ مَعِينٍ: تَعْرِفُ أَحَدًا مِنَ التَّابِعِينَ كَانَ يَنْتَقِي الرِّجَالِ، كَمَا كَانَ ابْنُ سِيرِينَ يَنْتَقِيهِمْ؟ فَقَالَ بِرَأْسِهِ ، أَيْ لَا .

١٨٥ ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل للذهبي ، مقدمته ، وقول الإمام أبي حنيفة في جابر الجعفي رواه البيهقي في المدخل ٣٢٩/١ .

١٨٦ المحدث الفاضل بين الراوي والواعي لأبي محمد الراهرمزي ص ٢٠٨ .

قَالَ يَعْقُوبُ: وَسَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ يَقُولُ: كَانَ مِمَّنْ يَنْظُرُ فِي الْحَدِيثِ ، وَيَفْتِشُ عَنْ الْإِسْنَادِ، وَلَا نَعْرِفُ أَحَدًا أَوْلَ مِنْهُ: مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ ، ثُمَّ كَانَ أَيُّوبُ ، وَابْنُ عَوْنٍ، ثُمَّ كَانَ شُعْبَةُ، ثُمَّ كَانَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ(١٨٧) .

وَالَيْكَ بَعْضُ النَّصُوصِ الَّتِي تُؤَكِّدُ هَذَا الْمَنْحَى:

١. قَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ الرَّيَّاحِيُّ الْبَصْرِيُّ (ت ٩٠): (كُنَّا نَأْتِي الرَّجُلَ، لِنَأْخُذَ عَنْهُ، فَنَنْظُرُ إِذَا صَلَّى، فَإِنْ أَحْسَنَهَا، جَلَسْنَا إِلَيْهِ، وَقُلْنَا: هُوَ لَغَيْرِهَا أَحْسَنُ ، وَإِنْ أَسَاءَهَا، قُمْنَا عَنْهُ، وَقُلْنَا: هُوَ لَغَيْرِهَا أَسْوَأُ)(١٨٨).

وَقَالَ عَاصِمٌ الْأَحْوَلُ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ ، قَالَ: (حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: أَعْطُوا كُلَّ سُورَةٍ حَظَّهَا مِنَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ، قَالَ عَاصِمٌ ، فَقُلْتُ لِأَبِي الْعَالِيَةِ: أُنْسِيتَ مِنْ حَدَّثِكَ؟ قَالَ: لَا ، وَإِنِّي لَا ذِكْرَهُ ، وَأَذْكُرُ الْمَكَانَ الَّذِي حَدَّثَنِي فِيهِ)(١٨٩).

٢. وَقَالَ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ (ت ٩٤): (إِنِّي لَأَسْمَعُ الْحَدِيثَ اسْتَحْسِنَهُ فَمَا يَمْنَعُنِي مِنْ ذِكْرِهِ إِلَّا كَرَاهِيَةً أَنْ يَسْمَعَهُ سَامِعٌ فَيَقْتَدِيَ بِهِ ، أَسْمَعُهُ مِنَ الرَّجُلِ لَا أَتَقُبُّ بِهِ قَدْ حَدَّثَهُ عَنْهُ أَتَقُبُّ بِهِ ، وَأَسْمَعُهُ مِنَ الرَّجُلِ أَتَقُبُّ بِهِ قَدْ حَدَّثَهُ عَنْهُ لَا أَتَقُبُّ بِهِ)(١٩٠).

٣. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَزِيدَ النَّخَعِيُّ الْكُوفِيُّ (ت ٩٦): (كَانُوا إِذَا أَتَوْا الرَّجُلَ لِيَأْخُذُوا عَنْهُ، نَظَرُوا إِلَى صَلَاتِهِ، وَإِلَى سَمْتِهِ، وَإِلَى هَيْئَتِهِ)(١٩١).

٤. وَقَالَ أَبُو قَلَابَةَ الْجَرَمِيُّ الْبَصْرِيُّ (ت ١٠٣): (لَا تَجَالِسُوا أَهْلَ الْأَهْوَاءِ وَلَا تَجَادِلُوهُمْ)(١٩٢).

١٨٧ شرح علل الترمذي لابن رجب ٣٥٥/١ .

١٨٨ رواه الدارمي في السنن (٤٣٧) .

١٨٩ رواه ابن عبد البر في التمهيد ٥٧/١ .

١٩٠ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١٣٧/١ .

١٩١ رواه الدارمي في السنن (٤٣٤) ، وأبو نعيم في حلية الأولياء ٢٢٥/٤ ، والبيهقي في المدخل ٢٣٥/١ .

١٩٢ رواه الفريابي في كتاب القدر(٣٦٦) ، وابن أبي زمنين في كتاب أصول السنة (٢٣٦) ، وإسناده صحيح .

٥. وَعَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى، قَالَ: (قُلْتُ لَطَاوُسَ بْنِ كَيْسَانَ الْيَمَانِيُّ (ت ١٠٦): إِنَّ فَلَانًا حَدَّثَنِي بِكَذَا وَكَذَا، قَالَ: فَإِنْ كَانَ صَاحِبُكَ مَلِيًّا، نَخَذُ عَنْهُ) ١٩٣.
٦. وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ الْبَصْرِيُّ (ت ١١٠): (إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ) ١٩٤، وَقَالَ أَيُّضًا: (التَّابِتُ نِصْفُ الْعِلْمِ) ١٩٥.
- وَتَقَدَّمَ قَوْلُهُ: (لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمَوْا لَنَا رِجَالُكُمْ، فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَنِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْإِدْعَاءِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ) ١٩٦.
- وَقَالَ كَذَلِكَ: (إِنَّ الرَّجُلَ لِيُحَدِّثَنِي بِالْحَدِيثِ وَمَا أَتَاهُ، وَلَكِنْ أَتَاهُمْ مِنْ حَدِيثِهِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيُحَدِّثَنِي بِالْحَدِيثِ عَنْ الرَّجُلِ فَمَا أَتَاهُ الرَّجُلُ، وَلَكِنْ أَتَاهُمْ مِنْ حَدِيثِي) ١٩٧.
- وَذَكَرَ عَنْهُ حَدِيثٌ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ، فَقَالَ: (لَا يَتَّبِعُهُمْ أَبُو قَلَابَةَ، وَلَكِنْ عَنْ مَنْ أَخَذَهُ أَبُو قَلَابَةَ) ١٩٨.
- وَقَالَ أَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ: (كَانَ الرَّجُلُ يُحَدِّثُ مُحَمَّدًا -يَعْنِي ابْنَ سِيرِينَ- بِالْحَدِيثِ فَلَا يَقْبَلُ عَلَيْهِ، وَيَقُولُ: وَاللَّهِ مَا أَتَاهُمْ وَلَا أَتَاهُمْ ذَاكَ، وَلَكِنْ أَتَاهُمْ مِنْ بَيْنِكُمْ) ١٩٩.
٧. وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ (ت ١١٠): (لَا تُجَالِسُوا أَصْحَابَ الْأَهْوَاءِ، وَلَا تُجَادِلُوهُمْ، وَلَا تَسْمَعُوا مِنْهُمْ)، وَنُقِلَ هَذَا الْقَوْلُ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ أَيْضًا ٢٠٠.
٨. وَقَالَ قَتَادَةُ (ت ١١٧): (لَا يَحْمِلُ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ صَالِحٍ عَنْ طَالِحٍ، وَلَا عَنْ طَالِحٍ عَنْ

١٩٣ رواه مسلم في مقدمة صحيحه (٥)، والدارمي في السنن (٤٢٨)، والبيهقي في المدخل ٢٣٢/١.

١٩٤ رواه مسلم في مقدمة الصحيح (٥)، والخطيب في الكفاية ٣٠٥/١.

١٩٥ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٣٨٤/١، وإسناده صحيح.

١٩٦ تقدم في الفصل الخامس، في المطلب الرابع في السؤال عن الإسناد.

١٩٧ رواه العقيلي في مقدمة كتابه الضعفاء، والحاكم في المدخل إلى الاكليل ٥٤.

١٩٨ رواه العقيلي في مقدمة كتابه الضعفاء، وابن عبد البر في التمهيد ٢٢٥/١.

١٩٩ رواه ابن عبد البر في التمهيد ٢٢٥/١، ورواه نحوه البيهقي في المدخل ٢٥٩/١.

٢٠٠ رواه الدارمي في السنن (٤١٥)، والهروي في ذم الكلام ٢٩٦/٤، وإسناده صحيح.

صَالِحٌ ، حَتَّى يَكُونَ صَالِحٌ عَنْ صَالِحٍ (٢٠١) .

٩. وَعَنْ عُتْبَةَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ قَالَ: (جَلَسَ إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بِالْمَدِينَةِ فِي مَجْلِسِ الزُّهْرِيِّ [الْمَدَنِيِّ] ، ت ١٢٤) ، فَجَعَلَ إِسْحَاقُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، فَقَالَ الزُّهْرِيُّ: مَا لَكَ قَاتَلَكَ اللَّهُ يَا ابْنَ أَبِي فَرَوَةَ، مَا أَجْرَاكَ عَلَى اللَّهِ، أَسْنَدَ حَدِيثِكَ، تُحَدِّثُونَا بِأَحَادِيثَ لَيْسَ لَهَا حُطْمٌ وَلَا أَرْمَةٌ) ٢٠٢ .

١٠. وَقَالَ سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ الزُّهْرِيُّ قَاضِي الْمَدِينَةِ (ت ١٢٦): (لَا يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا الثَّقَاتُ) ٢٠٣ .

١١. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَوْنٍ بْنُ أَرْطَبَانَ الْبَصْرِيُّ (ت ١٥١): (كَانَ الْحَسَنُ يُحَدِّثُنَا بِأَحَادِيثَ لَوْ كَانَ يُسْنِدُهَا كَانَ أَحَبَّ إِلَيْنَا) ٢٠٤ .

١٢. وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ: قَالَ بَكْرُ الْمُرْزِيُّ لِلْحَسَنِ وَأَنَا عَنْهُ: عَنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي تَقُولُ فِيهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ؟ قَالَ: عَنْكَ وَعَنْ هَذَا) ٢٠٥ .

١٣. قَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ: حَدَّثَ سُلَيْمَانُ بْنُ طَرْحَانَ التَّمِيمِيُّ (ت ١٤٣) بِحَدِيثٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ ، فَذَكَرَ لَهُ الْحَدِيثَ ، فَقَالَ لَهُ ابْنُ سِيرِينَ: مَا هَذَا يَا سُلَيْمَانُ ، اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَكْذِبْ عَلَيَّ ، فَقَالَ سُلَيْمَانُ: إِنَّمَا حَدَّثْنَا مُؤَدِّنَا أَيْنَ هُوَ ؟ جَاءَ الْمُؤَدِّنُ ، فَقَالَ سُلَيْمَانُ: أَلَيْسَ حَدَّثْتَنِي عَنْ ابْنِ سِيرِينَ بِكَذَا وَكَذَا؟ فَقَالَ: إِنَّمَا حَدَّثْتَنِي رَجُلٌ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ ٢٠٦ .

٢٠١. رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١١٣/١ .

٢٠٢. رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٣/٣٦٥، وإسناده حسن . وقوله: (حُطْمٌ وَلَا أَرْمَةٌ) يعني: كل حديث ليس له إسناد كجمل ليس له زمام ، وليس له مالك مُعَيَّن ضال في البداية .

٢٠٣. رواه مسلم في مقدمة صحيحه ، والدارمي في السنن (٤٢٩) . وعلق عليه ابن عبد البر في التمهيد ١/٢٥٤: (وهذا معناه لا يحدث عن رسول الله ﷺ من لم يلقه إلا من يعرف كيف يؤخذ الحديث ، وعن من يؤخذ) .

٢٠٤. رواه ابن عبد البر في التمهيد ١/٢٥١ .

٢٠٥. رواه ابن عبد البر في التمهيد ١/٢٥٢ .

٢٠٦. رواه ابن عبد البر في التمهيد ١/٢٤٢ .

المَطْلَبُ الثَّانِي: الرِّحْلَةُ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ:

ذَكَّرْنَا أَنَّ الرِّحْلَةَ بَدَأَتْ فِي عَهْدِ الصَّحَابَةِ ، فَبَعْدَ أَنْ تَفَرَّقُوا فِي الْأَمْصَارِ أَثْنَاءَ الْفُتُوحَاتِ ، كَانَ هَمُّهُمْ حَمْلُ مِيرَاثِ النَّبِيِّ ﷺ ، ثُمَّ تَبَلَّغُهَا ، وَقَدْ ذَكَرْتُ سَابِقًا قَوْلَ سَيِّدِنَا عُمَرَ لِأَهْلِ الْكُوفَةِ: (إِنِّي قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ عُمَارَ بْنَ يَاسِرٍ أَمِيرًا ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ مُعَلِّمًا وَوَزِيرًا ، وَهُمَا مِنَ النُّجَبَاءِ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ ، مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ ، فَاقْتَدُوا بِهِمَا وَاسْتَمِعُوا مِنْ قَوْلِهِمَا ، وَقَدْ أَثَرْتُكُمْ بِعَبْدِ اللَّهِ عَلَى نَفْسِي) .

وَلَمَّا بَدَأَ عَصْرُ التَّابِعِينَ أَدْرَكُوا بِأَنْ لَيْسَ مِنْ سَبِيلٍ لِلْإِحَاطَةِ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا بِمَلَاقَةِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ ، فَكَانَتْ الرِّحْلَةُ إِلَيْهِمْ مُنْذُ ذَلِكَ الْحِينِ سُنَّةً مُتَّبَعَةً ، ثُمَّ أَخَذَتْ فِي السَّعَةِ وَالْإِنْتِشَارِ ، سَلَكَهَا الْمُحَدِّثُونَ ، وَقَلَّدَهُمْ غَيْرُهُمْ ، فَقَطَّعُوا الْفَيَافِي وَالْقِفَارَ ، وَطَوَّفُوا الْبُلْدَانَ وَالْأَمْصَارَ ، وَضَرَبُوا فِي سَبِيلِ الْعِلْمِ وَالرِّوَايَةِ - عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ قِلَّةِ الْمُؤَنَّةِ ، وَعُسْرِ وَسَائِلِ السَّفَرِ وَالْإِرْتِحَالِ - مَثَلًا عَلِيًّا ، وَمَنَارَاتٍ هُدًى ، لَا تَزَالُ تَذْكُرُهَا الْأَجْيَالُ الْمُتَعَاقِبَةُ بِالْإِكْبَارِ وَالْإِعْظَامِ .

وَكَانَ الْمَدْفُوفُ مِنْ هَذِهِ الرِّحَالَاتِ تَحْقِيقُ أَمْرَيْنِ أَسَاسِيَيْنِ ، أَجَابَ عَنْهَا الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ ، فَقَالَ مَا مُلَخَّصُهُ ٢٠٧:

الْأَوَّلُ: تَحْصِيلُ عِلْمِ الْإِسْنَادِ وَقَدِّمُ السَّمَاعِ ، وَقَدْ سُئِلَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَنِ الرَّجُلِ يَطْلُبُ الْإِسْنَادَ الْعَالِيَّ، قَالَ: (طَلَبُ الْإِسْنَادِ الْعَالِي سُنَّةٌ عَمَّنْ سَلَفَ، لِأَنَّ أَصْحَابَ عَبْدِ اللَّهِ كَانُوا يَرْحَلُونَ مِنَ الْكُوفَةِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْ عُمَرُ، وَيَسْمَعُونَ مِنْهُ) ٢٠٨.

وَالثَّانِي: لِقَاءُ الْحَفَاطِ ، وَالْمُذَاكِرَةُ لَهُمْ ، وَالِاسْتِفَادَةُ عَنْهُمْ ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ: (سَأَلْتُ أَبِي عَمَّنْ طَلَبَ الْعِلْمِ تَرَى لَهُ أَنْ يَلْزِمَ رَجُلًا عِنْدَهُ عِلْمٌ، فَيَكْتُبُ عَنْهُ أَوْ تَرَى أَنْ يَرْحَلَ إِلَى الْمَوَاضِعِ الَّتِي فِيهَا الْعِلْمُ فَيَسْمَعُ مِنْهُمْ؟، قَالَ: يَرْحَلَ يَكْتُبُ عَنِ الْكُوفِيِّينَ وَالْبَصْرِيِّينَ، وَأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَكَّةَ يُشَامُ النَّاسَ يَسْمَعُ مِنْهُمْ) ٢٠٩.

٢٠٧ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي ٢/ ٢٢٣ .

٢٠٨ رواه الخطيب البغدادي الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ١/ ١٢٣ .

٢٠٩ رواه الخطيب البغدادي في كتاب الرحلة في طلب الحديث (١٢) . وقوله: (يشام الناس) أي: ينظر ما عندهم،

وَقَدْ حَلَلَ الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ مُصْطَفَى الْأَعْظَمِيُّ الرُّوَاةَ الَّذِينَ رَوَوْا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي نُسْخَةِ سَهْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ لِيُثَبِّتَ بُلْدَانَ هَؤُلَاءِ التَّلَامِذَةِ ، فَكَانَتِ النَّتِيجَةُ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: (وَأَصْبَحَ لِتَلَامِيذِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَلَى الْأَقْلِ اثْنَا عَشَرَ تَلِيدًا ، مَوَاطِنُهُمْ كَالآتِي:

وَاحِدٌ مِنَ الْإِثْنَا عَشَرَ مِنَ الشَّامِ .

خَمْسَةٌ مِنْهُمْ مِنَ الْمَدِينَةِ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنَ الْكُوفَةِ .

اِثْنَيْنِ مِنْهُمْ مِنْ مَكَّةَ الْمُكَرَّمَةِ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنَ الطَّائِفِ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ مِصْرَ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنَ الْيَمَنِ (٢١٠) .

وَقَالَ تَعْلِيْقًا عَلَى حَدِيثِ ذَكَرَهُ بِرَقْم (٢٧):

(هُنَاكَ تِسْعَةٌ مِنَ الرُّوَاةِ الَّذِينَ نَقَلُوا هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

سِتَّةٌ مِنْ هَؤُلَاءِ التَّسْعَةِ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ .

وَأَصْبَحَ لَهُؤُلَاءِ التَّسْعَةِ اثْنَا عَشَرَ تَلِيدًا:

ويدنو ويقرب منهم.

٢١٠ دراسات في الحديث النبوي للدكتور محمد مصطفى الأعظمي ص ٤٠٦ .

سِتَّةٌ مِنْ هَؤُلَاءِ الْاِثْنَا عَشَرَ مِنَ الْمَدِينَةِ .

وَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ الْيَمَامَةِ .

وَوَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ تُسْتَرٍ .

وَوَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ .

وَوَاحِدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ .

وَوَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرُ مَعْرُوفٍ لَدَيَّ مَوْطِنُهُ^(٢١١) .

وَإِلَيْكَ بَعْضُ أَقْوَالِهِمْ فِي هَذَا الشَّانِ:

١ . عَنْ عَامِرِ الشَّعْبِيِّ ، قَالَ: (لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ أَطْلَبَ لِلْعِلْمِ فِي أُفْئِ مِنْ
الْأَفَاقِ مِنْ مَسْرُوقٍ)^(٢١٢) .

٢ . عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ الرَّيَّاحِيِّ (ت ٩٠) ، قَالَ: (إِنْ كُنَّا نَسْمَعُ الرِّوَايَةَ بِالْبَصْرَةِ عَنْ أَصْحَابِ
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمْ نَرْضَ، حَتَّى رَكِبْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ، فَسَمِعْنَاهَا مِنْ أَفْوَاهِهِمْ)^(٢١٣) .

٣ . وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ الْمَدَنِيِّ (ت ٩٣): (إِنْ كُنْتُ لَأَسِيرُ اللَّيْلِي وَالْأَيَّامَ فِي طَلَبِ
الْحَدِيثِ الْوَاحِدِ)^(٢١٤) .

٤ . وَقَالَ صَالِحُ بْنُ حَيٍّ: سَمِعْتُ عَامِرَ بْنَ شَرَّاحِيلَ الشَّعْبِيَّ الْكُوفِيَّ، يَقُولُ: حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ،
أَنَّهُ سَمِعَ أَبَاهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، قَالَ: (ثَلَاثَةٌ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ: ... الحديث) .

٢١١ دراسات في الحديث النبوي للدكتور محمد مصطفى الأعظمي ص ٤١٢ .

٢١٢ رواه ابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير ١١١/٣ ، والرامهرمزي في المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ص ٢٢٤ ،
وإسناده صحيح ، ومسروق هو ابن الأجدع ، توفي سنة (٦٢) أو بعدها .

٢١٣ رواه الدارمي في السنن (٥٨٣) ، والبيهقي في المدخل ٣٠٢/١ ، وإسناده صحيح .

٢١٤ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاصل ص ٢٢٣ ، والبيهقي في المدخل ٣٠٤/١ ، وابن عبد البر في
جامع بيان العلم وفضله ٣٩٥/١ ، وإسناده صحيح .

ثُمَّ قَالَ الشَّعْبِيُّ (ت ١٠٣): (وَأَعْطَيْتُكَهَا بِغَيْرِ شَيْءٍ ، وَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يَرْحَلُ فِي أَهْوَنَ مِنْهَا إِلَى الْمَدِينَةِ) ٢١٥.

٥. وَقَالَ أَبُو قَلَابَةَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ الْجَرَمِيُّ الْبَصْرِيُّ (ت ١٠٤): (أَقَمْتُ بِالْمَدِينَةِ مَا لِي بِهَا حَاجَةٌ إِلَّا رَجُلٌ عِنْدَهُ حَدِيثٌ وَاحِدٌ لَأَسْمَعُهُ مِنْهُ) ٢١٦.

٦. وَقَالَ عِمْرَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: (لَمَّا قَدِمَ قَتَادَةُ عَلَى سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ، جَعَلَ يُسْأَلُهُ أَيَّامًا وَأَكْثَرَ ، فَقَالَ لَهُ سَعِيدٌ: أَكُلْتُ مَا سَأَلْتَنِي عَنْهُ تَحْفَظُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ ، سَأَلْتُكَ عَنْ كَذَا فَقُلْتَ فِيهِ كَذَا ، وَسَأَلْتُكَ عَنْ كَذَا فَقُلْتَ فِيهِ كَذَا ، وَقَالَ فِيهِ الْحَسَنُ كَذَا قَالَ ، حَتَّى رَدَّ عَلَيْهِ حَدِيثًا كَثِيرًا ، قَالَ: يَقُولُ سَعِيدٌ: مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِثْلَكَ).

وَقَالَ سَلَامُ بْنُ مُسْكِينٍ: وَكَانَتْ مَسَائِلُ قَدْ دَرَسَهَا قَبْلَ ذَلِكَ عِنْدَ الْحَسَنِ وَغَيْرِهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا. وَقَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ قَتَادَةَ: إِنَّهُ أَقَامَ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ فَقَالَ لَهُ فِي الْيَوْمِ الثَّامِنِ: ارْتَحِلْ يَا أَعْمَى فَقَدْ زَفَتْنِي) ٢١٧.

* * *

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: عَقْدُ مَجَالِسَ لِلْإِمْلَاءِ:

ذَكَرْنَا سَابِقًا أَنَّ الصَّحَابَةَ الْكِرَامَ كَانُوا يَعْقِدُونَ الْمَجَالِسَ لِرَوَايَةِ الْحَدِيثِ وَمُرَاجَعَتِهِ ، وَلِمَعْرِفَةِ مَا فِيهِ مِنْ أَحْكَامٍ ، وَقَدْ اخْتَدَى التَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ حَذْوَهُمْ ، وَلَزِمُوا نَهْجَهُمْ ، وَكَانَتْ لِهَذِهِ الْمَجَالِسِ آدَابٌ وَضَوَابِطُ اتَّبَعَهَا الْمُحَدِّثُونَ فِي مَجَالِسِهِمْ ٢١٨.

٢١٥ رواه البخاري (٣٠١١) ، ومسلم (١٥٤) .

٢١٦ رواه البيهقي في المدخل (٤٦٤) ، وإسناده صحيح .

٢١٧ رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٢٣٠/٧ ، وإسناده حسن .

٢١٨ جاء ذكرها في كتب مصطلح الحديث ، وجاءت في جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ، وفي الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي ، وفي أدب الإملاء والاستملاء للسمعي وغيرها .

قَالَ الْعَلَامَةُ اللُّغَوِيُّ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ قُرَيْبٍ الْأَصْمَعِيُّ: (دَخَلَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، فَرَأَى حِلَقَ الْعِلْمِ وَالذِّكْرِ، فَاعْجَبَ بِهَا، فَأَشَارَ إِلَى حَلَقَةٍ، فَقَالَ: لِمَنْ هَذِهِ الْحَلَقَةُ؟ فَقِيلَ لِعَطَاءٍ .

وَنَظَرَ إِلَى أُخْرَى، فَقَالَ: لِمَنْ هَذِهِ؟ فَقِيلَ: لِسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ .

وَنَظَرَ إِلَى أُخْرَى، فَقَالَ: لِمَنْ هَذِهِ؟ فَقِيلَ: لِمَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ .

وَنَظَرَ إِلَى أُخْرَى، فَقَالَ: لِمَنْ هَذِهِ؟ فَقِيلَ: لِمَكْحُولٍ .

وَنَظَرَ إِلَى أُخْرَى، فَقَالَ: لِمَنْ هَذِهِ؟ فَقِيلَ: لِمُجَاهِدٍ ، وَكُلُّ هَؤُلَاءِ مِنْ أَبْنَاءِ الْفُرْسِ الَّذِينَ بِالْيَمَنِ، فَرَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ^(٢١٩) .

وَكَانَتْ طَرِيقَةُ تَلْقَى الْحَدِيثَ تَقُومُ عَلَى أُسُسٍ بَالِغَةِ الدِّقَّةِ فِي تَوْصِيلِهِ ، وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ طُرُقٌ ، أَهْمُهَا طُرُقُ أَرْبَعٍ:

الطَّرِيقُ الْأَوَّلُ: السَّمَاعُ مِنْ لَفْظِ الشَّيْخِ ، وَهُوَ أَحْسَنُ وَجْهِ التَّحْمِيلِ وَأَقْوَاهَا ، وَأَكْثَرُ مَرْوِيَّاتِ الْحَدِيثِ كَانَتْ تَمُّ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ .

الطَّرِيقُ الثَّانِي: طَرِيقَةُ الْعَرْضِ ، أَيْ عَرْضُ مَرْوِيَّاتِ الشَّيْخِ عَلَيْهِ .

الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ: طَرِيقَةُ الْإِجَازَةِ ، وَهِيَ إِذْنُ الشَّيْخِ لِلطَّلَابِ فِي الرَّوَايَةِ مِنْ غَيْرِ سَمَاعٍ مِنْهُ وَلَا قِرَاءَةٍ عَلَيْهِ ، فَهِيَ إِخْبَارٌ إِجْمَالِيٌّ بِمَرْوِيَّاتِهِ ، وَلَهَا شُرُوطٌ ذُكِرَتْ فِي كُتُبِ مُصْطَلَحِ الْحَدِيثِ .

الطَّرِيقُ الرَّابِعُ: الْوُجَادَةُ ، وَهِيَ أَنْ يَجِدَ الْمُحَدِّثُ حَدِيثًا أَوْ كِتَابًا يَخْطُ شَيْخَهُ أَوْ مَنْ يَعْرِفُ خَطَّهُ ، فَلَهُ أَنْ يَرْوِيَهُ عَنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْحِكَايَةِ، فَيَقُولُ: وَجَدْتُ يَخْطُ فُلَانٌ، حَدَّثَنَا فُلَانٌ ، وَيُسْنِدُهُ ، وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ شُرُوطٌ .

وإليك بعض أقوالهم في حرصهم على حضور مجالس التحديث:

١. قَالَ شُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ: (جَلَسْتُ إِلَى عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ [ت ١٢٦] نَحْسَ مِائَةِ مَجْلِسٍ، فَمَا حَفِظْتُ عَنْهُ إِلَّا مِائَةَ حَدِيثٍ، فِي كُلِّ خَمْسَةِ مَجَالِسٍ حَدِيثٌ) ٢٢٠.
٢. قَالَ حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ: (مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَجْلِسِ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ [ت ١٤١ أَوْ بَعْدَهَا] أَحْسَنُ سَمْتًا وَهَدْيًا، وَإِنْ كَانَ لِيُحَدِّثَ فَيَبْكِي وَتَجْرِي الدُّمُوعُ عَلَى لَحْيَتِهِ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّجٍ وَلَا تَقْبُضٍ ...) ٢٢١.
٣. قَالَ الْوَاقِدِيُّ: (وَكَانَ مَجْلِسُ الْقَاسِمِ وَسَلْمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاحِدًا ، ثُمَّ جَلَسَ فِيهِ بَعْدَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ ، وَعُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ، ثُمَّ جَلَسَ فِيهِ بَعْدَهُمَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، فَكَانَ تَجَاهَ خَوْخَةَ عُمَرَ بْنِ الْقَبْرِ وَالْمَنْبَرِ) ٢٢٢.
٤. قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ: (كَانَ لِلْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ مَجْلِسٌ ، يَتَحَدَّثُ هُوَ وَأَصْحَابُهُ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ) ٢٢٣.

* * *

٢٢٠. رواه البغوي في الجعديات (١٦٤٩) ، وأبو نعيم في حلية الأولياء ١٤٧/٧ .

٢٢١. رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٢٧٣/٦ .

٢٢٢. رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى ١٨٨/٥ .

٢٢٣. رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى ١٨٨/٥ .

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: مُذَاكِرَةُ الْحَدِيثِ:

ذَكَّرْنَا أَنَّ الصَّحَابَةَ الْكِرَامَ كَانُوا يَذْكُرُونَ الْحَدِيثَ وَيُرَاجِعُونَهُ، وَأَشْرَنَّا إِلَى أَمَثَلَةٍ فِيمَا سَبَقَ ، وَقَدْ سَلَكَ التَّابِعُونَ مَسْلَكَهُمْ ، فَكَانُوا يَحْرِصُونَ عَلَيْهَا حِرْصًا شَدِيدًا ، لِمَا لِمَسُوا فِيهَا مِنَ الْفَوَائِدِ الْجَلِيلَةِ، كَاسْتِدْكَارِ الْحَدِيثِ وَتَحْفِظِهِ ، وَاسْتِدْرَاكِ مَا فَاتَهُمْ مِنْهُ ، وَالتَّثَبُّتِ مِنْ إِسْنَادِهِ وَرَوَاتِهِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْفَوَائِدِ .

وَكَانَ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ قَدْ وَهَبُوا ذَاكِرَةً خَارِقَةً فِي حِفْظِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَتْ (طَرِيقَتُهُمْ تَمَّ كَمَثَلِ طَرِيقَةِ حِفْظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ، فَكَمَا أَنَّ حُقَافَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَمْ يَزَالُوا وَلَا يَزَالُونَ يَحْفَظُونَ آيَةً أَوْ آيَتَيْنِ ، ثُمَّ السُّورَةَ ، ثُمَّ الْجُزْءَ إِلَى أَنْ يُكْمِلُوا حِفْظَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ كُلَّهُ ، كَذَلِكَ كَانَتْ طَرِيقَةُ حِفْظِ الْحَدِيثِ ، فَكَمَا أَنَّ حَافِظَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ يَذْكُرُهُ بَعْدَ حِفْظِهِ ، كَذَلِكَ كَانَ حَافِظُ الْحَدِيثِ يَذْكُرُهُ بَعْدَ حِفْظِهِ ، وَالْحِفْظُ بِالتَّدْرِجِ طَرِيقَةٌ عَامَّةٌ (...)(٢٢٤).

وإليك بعض النصوص في هذا العصر:

١. قَالَ عَلْقَمَةُ بْنُ قَيْسٍ النَّخَعِيُّ (ت ٦٢): (تَذَاكُرُوا الْحَدِيثَ ، فَإِنَّ حَيَاتَهُ ذِكْرُهُ)(٢٢٥).
٢. وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى (ت ٨١): (إِحْيَاءُ الْحَدِيثِ مُذَاكِرَتُهُ)(٢٢٦).
٣. قَالَ طَلْقُ بْنُ حَبِيبٍ (ت ٩٠ أو بعدها): تَذَاكُرُوا الْحَدِيثَ، فَإِنَّ الْحَدِيثَ يَهْبِجُ الْحَدِيثَ)(٢٢٧).
٤. قَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ (ت ٩٦): (مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَحْفَظَ الْحَدِيثَ، فَلْيَحْدِثْ بِهِ، وَلَوْ أَنَّ يُحَدِّثَ بِهِ مَنْ لَا يَسْتَهْبِهِ ، فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ كَالْكَتَابِ فِي صَدْرِهِ)(٢٢٨).

٢٢٤ من كلام العلامة السيد مناظر أحسن الكيلاني رحمه الله في كتابه تدوين الحديث ص ١٠٢ بتصرف .
 ٢٢٥ رواه أبو خيثمة في كتاب العلم (٧١) ، والدارمي في السنن (٦٢٧) ، والرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٤٦ ، وأبو نعيم في حلية الأولياء ١٠١/٢ ، والخطيب في الجامع ٢٦٨/٢ .
 ٢٢٦ رواه ابن أبي شيبة في المصنف ٢٨٦/٥ ، والدارمي في السنن (٦٢٦) ، والرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٤٦ .
 ٢٢٧ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٤٧ ، والخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص ٩٧ .
 ٢٢٨ رواه البيهقي في المدخل ٢/ ، والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي ٢٦٨/٢

٥. وَقَالَ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاجٍ (ت ١١٤): (كُنَّا نَكُونُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فَيُحَدِّثُنَا ، فَإِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ تَذَاكُرْنَا حَدِيثُهُ ، قَالَ: فَكَانَ أَبُو الزُّبَيْرِ أَحْفَظَنَا لِلْحَدِيثِ) ٢٢٩.
٦. وَقَالَ الزُّهْرِيُّ (ت ١٢٤): (أَفَةُ الْعِلْمِ، النَّسْيَانُ، وَتَرَكُ الْمَذَاكِرَةِ) ٢٣٠.
٧. وَقَالَ الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَبِيهِ (ت ١٤١)، قَالَ: (كُنْتُ أَنَا ، وَأَبُو عُثْمَانَ ، وَأَبُو نَضْرَةَ ، وَأَبُو مَجْلَزٍ ، وَخَالِدُ الْأَشْجِ تَتَذَاكُرُ الْحَدِيثَ وَالسُّنَّةَ) ٢٣١.
٨. وَقَالَ الزُّهْرِيُّ (ت ١٢٤): (أَفَةُ الْعِلْمِ، النَّسْيَانُ، وَتَرَكُ الْمَذَاكِرَةِ) ٢٣٢.

* * *

المطلب الخامس: تدوين السنة في الصحف:

- انْتَشَرَتْ كِتَابَةُ الْحَدِيثِ فِي جِيلِ التَّابِعِينَ عَلَى نِطَاقٍ أَوْسَعَ مِمَّا كَانَ فِي عَهْدِ الصَّحَابَةِ، إِذْ أَصْبَحَتْ الْكِتَابَةُ مُلَازِمَةً لِحُلُقَاتِ الْعِلْمِ الْمُنْتَشِرَةِ فِي الْأَمْصَارِ آنَ ذَاكَ .
- وكَانَتْ طَرِيقَتُهُمْ: جَمْعُ الْأَحَادِيثِ فِي صُحُفٍ ٢٣٣، لَا يَرَاغَى فِيهَا تَبْوِيبٌ أَوْ تَرْتِيبٌ مُعَيَّنٌ .
- وَانْتِشَارُ تَدْوِينِ السُّنَّةِ فِي عَهْدِهِمْ يَرْجِعُ إِلَى الْأَسْبَابِ الْآتِيَةِ:
١. طُولُ الْأَسَانِيدِ، وَكَثْرَةُ أَسْمَاءِ الرُّوَاةِ وَكُلُّهُمْ وَأَنْسَابُهُمْ.

٢٢٩ رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٤٨١/٥ ، وابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير ٢١٠/١ ، ويعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ ٢٣/٢ ، والبغوي في معجم الصحابة ٤٤٥/١ ، وابن عدي في الكامل ٢٨٦/٧ ، وإسناده صحيح.

٢٣٠ رواه البخاري في التاريخ الكبير ٢٥٣/٢ ، والدارمي في السنن (٦٤٥) ، وابن عدي في الكامل ١٤٠/١ ، وابن عساکر في تاريخ دمشق ٣٦٣/٥٥ ، وإسناده حسن .

٢٣١ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل بين الراوي والواعي ص ٢٢٣ ، وإسناده صحيح ، وأبو عثمان هو النهدي (ت ٩١) ، وأبو نضرة هو: المنذر بن مالك بن قطعة (ت ١٠١) ، وأبو مجلز هو: لاحق بن حميد (ت ١٠١) ، وخالد الأشج لم أعرفه ، ولعله: بكير بن عبد الله بن الأشج المدني .

٢٣٢ رواه البخاري في التاريخ الكبير ٢٥٣/٢ ، والدارمي في السنن (٦٤٥) ، وابن عدي في الكامل ١٤٠/١ ، والبيهقي في المدخل ٧١٠/٢ ، وابن عساکر في تاريخ دمشق ٣٦٣/٥٥ ، وإسناده حسن .

٢٣٣ الصحيفة هي: مجموعة أحاديث احتوت عليها ، تروى بإسناد واحد ، ويطلق عليها أيضا (نسخة) .

٢. مَوْتُ كَثِيرٍ مِنْ حُفَاطِ السُّنَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَكِبَارِ التَّابِعِينَ نَفِيفٌ بِذَهَابِهِمْ أَنْ يَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنَ السُّنَّةِ.

٣. ضَعْفُ مَلَكَهَ الْحِفْظِ مَعَ انْتِشَارِ الْكِتَابَةِ بَيْنَ النَّاسِ .

٤. ظُهُورُ الْوَضْعِ فِي الْحَدِيثِ، فَكَانَ لِزَامًا عَلَى الْعُلَمَاءِ -وَهُمْ حُمَاةُ الدِّينِ- أَنْ يَقُومُوا بِحِفْظِ السُّنَّةِ، خَوْفًا مِنْ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مَا لَيْسَ مِنْهَا .

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الرَّاهِرْمَزِيُّ: (وَإِنَّمَا كَرِهَ الْكُتَّابَ مَنْ كَرِهَ مِنَ الصَّدَرِ الْأَوَّلِ، لِقُرْبِ الْعَهْدِ، وَتَقَارُبِ الْإِسْنَادِ وَلِتَلَّا يَعْتَمِدَهُ الْكُتَّابُ فِيهِمْ، أَوْ يَرْغَبُ عَنْ تَحْفِظِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ، فَأَمَّا وَالْوَقْتُ مُتَبَاعِدٌ، وَالْإِسْنَادُ غَيْرُ مُتَقَارِبٍ، وَالطَّرُقُ مُخْتَلِفَةٌ، وَالنَّقْلَةُ مُتَشَابِهَةٌ، وَافَةُ النِّسْيَانِ مُعْتَرِضَةٌ، وَالْوَهْمُ غَيْرُ مَأْمُونٌ، فَإِنَّ تَقْيِيدَ الْعِلْمِ بِالْكِتَابِ أَوْلَى وَأَشْفَى، وَالِدَّلِيلُ عَلَى وَجُوهِهِ أَقْوَى) ٢٣٤.

وَأَلَيْكَ بَعْضُ التَّمَاذِجِ لِكَلِمَاتِهِمْ ٢٣٥:

١. قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ (ت ٩٥): (كُنْتُ أَسِيرُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ وَكَانَ يُحَدِّثُنِي بِالْحَدِيثِ، فَأَكْتُبُهُ فِي وَاسِطَةِ الرَّحْلِ حَتَّى أَصْبِحَ، فَأَكْتُبُهُ) ٢٣٦.

٢. وَقَالَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ: أَوْصَى أَبُو قِلَابَةَ (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ الْجَرْمِيُّ ت ١٠٤) قَالَ: (ادْفَعُوا كُتُبِي إِلَى أَيُّوبَ إِنْ كَانَ حَيًّا، وَإِلَّا فَأَحْرِقُوهَا) ٢٣٧، وَقَالَ حَمَّادٌ أَيْضًا: (قَرَأَ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَلَى أَيُّوبَ كِتَابًا لِأَيُّوبَ قِلَابَةَ، فَقَالَ: قَدْ سَمِعْتُ هَذَا كُلَّهُ مِنْ أَبِي قِلَابَةَ، وَفِيهِ مَا أَحْفَظُهُ وَفِيهِ مَا لَا أَحْفَظُهُ، قَالَ: وَكَانَ حَمَّادٌ رُبَّمَا حَدَّثَنَا بِالشَّيْءِ فَنَقُولُ: هَذَا مِمَّا كَانَ فِي الْكِتَابِ) ٢٣٨.

٢٣٤ المحدث الفاضل بين الراوي والواعي لأبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الراهرمزي الفارسي ص ٣٨٦.
٢٣٥ ذكر الدكتور محمد مصطفى الأعظمي عددا كبيرا من المصنفين، جعلهم في فصلين، فعقد الفصل الأول بعنوان: (تابعوا القرن الأول وكتاباتهم والكتابة عنهم)، وذكر (٥٣) مصنفًا، وعقد الفصل الآخر بعنوان: (كتابة صغار التابعين والكتابة عنهم)، وذكر: (٩٩) مصنفًا، وذلك في كتابه دراسات في الحديث النبوي ١٤٣/١.

٢٣٦ رواه الدارمي في السنن (٥١٦)، والخطيب البغدادي في تقييد العلم ص ١٠٣، وإسناده صحيح.

٢٣٧ رواه يعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ ٨٩/٢.

٢٣٨ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٥/٢.

٣. وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ (ت ١١٠): (مَا قِيدَ الْعِلْمُ بِمِثْلِ الْكَبَابِ) ٢٣٩.
٤. وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: (سَمِعْتُ الْحَسَنَ مِنْ سَمُرَةَ صَحِيحٌ وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْ سَمُرَةَ، وَقَالُوا: إِنَّمَا يُحَدِّثُ عَنْ صَحِيفَةِ سَمُرَةَ) ٢٤٠.
٥. وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ (ت ١١٠): (قَدِمْتُ الْكُوفَةَ قَبْلَ الْجَمَاجِمِ ، فَارَيْتُ فِيهَا أَرْبَعَةَ آلَافٍ يَطْلُبُونَ الْحَدِيثَ) ٢٤١.
٦. رَوَى قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ السَّدُوسِيُّ (ت ١١٧) أَحَادِيثَ مِنْ صَحِيفَةِ سُلَيْمَانَ بْنِ قَيْسٍ الْيَشْكُرِيِّ وَلَمْ يَسْمَعْهَا مِنْهُ ، كَمَا قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ ٢٤٢.
٧. وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: (أَتَيْتُ نَافِعًا [مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ ت ١١٧] فَطَرَحَ لِي حَقِيقَتَهُ ، فَجَلَسْتُ عَلَيْهَا ، فَأَمَلَى عَلَيَّ فِي الْوَاخِي) ٢٤٣.
٨. قَالَ الْأَوْزَاعِيُّ: (دَفَعَ إِلَيَّ يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ [ت ١٣٢] صَحِيفَةً ، فَقَالَ: ارْوَاهَا عَنِّي ، وَدَفَعَ إِلَيَّ الزُّهْرِيُّ صَحِيفَةً فَقَالَ: ارْوَاهَا عَنِّي) ٢٤٤.
٩. قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: (ابْنُ أَبِي حَازِمٍ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ بِطَلَبِ الْحَدِيثِ إِلَّا كُتِبَ إِلَيْهِ وَكَانَ رَجُلًا يَتَفَقَّهُ) ٢٤٥ ، وَأَبُو حَازِمٍ هُوَ سَلَمَةُ بْنُ دِينَارٍ الْأَعْرَجُ الْمَدَنِي (ت ١٣٣) .

٢٣٩ رواه الراهمزمي في المحدث الفاصل ص ٣٧٥ ، والخطيب البغدادي في تقييد العلم ص ٣٧٥ ، وإسناده صحيح.

٢٤٠ رواه الترمذي في السنن (١٢٩٦) .

٢٤١ رواه الراهمزمي في المحدث الفاصل ص ٤٠٨ ، وإسناده صحيح . ودير الجماجم وقعة مشهورة قرب الكوفة عند قرية هناك، كانت بين الحجاج بن يوسف الثقفي وعبد الرحمن بن الأشعث سنة (٨٢) .

قال ياقوت الحموي في معجم البلدان ٥٠٣/٢: (والجمجمة القدر من الخشب، وبذلك سمي دير الجماجم ، لأنه كان يعمل فيه الأقداح من الخشب، والجمجمة أيضا: البثر تحفر في سبحة، فيجوز أن يكون الموضع سمي بذلك).

٢٤٢ ينظر: سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني (٢٣٨) .

٢٤٣ رواه يعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ ٧٠٤/٢ .

٢٤٤ رواه الطحاوي في جزء التسوية بين حدثنا وأخبرنا ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١١٥٥/٢ .

٢٤٥ رواه يعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ ٤٢٩/١ .

٠٠١. وجاءَ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ (ت ١٤١) إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْعُمَرِيِّ (ت ١٤٤) ، فَقَالَ:
(بَلَّغْنِي أَنَّكَ تُحَدِّثُ عَنْ نَافِعٍ أَحَادِيثَ لَمْ أَكُنْ سَمِعْتُهَا مِنْهُ ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِضَهَا عَلَيْكَ
، قَالَ: فَأَخْرَجَ صَحِيفَةً مِنْ كَتَمِهِ فِيهَا أَحَادِيثُ لِنَافِعٍ فَقَرَأَهَا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ) ٢٤٦.

* * *

الْمَطْلَبُ السَّادِسُ: التَّدْوِينُ الرَّسْمِيُّ لِلْسَّنَةِ:

وَهُوَ الْمُتَمَثِّلُ بِمُجْهَدِ الْخَلِيفَةِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ .

كَانَ لِلْأَسْبَابِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فِي الْمَطْلَبِ السَّابِقِ دَافِعًا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ (٩٩-
١٠١) لِإِصْدَارِ أَمْرِ رَسْمِيِّ شَامِلٍ لِتَدْوِينِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِجَمْعِهَا وَحِفْظِهَا مِنَ الضَّيَاعِ بِمَوْتِ
الْعُلَمَاءِ ، فَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، قَالَ: كَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى الْأَفَاقِ: (انظُرُوا حَدِيثَ رَسُولِ
اللَّهِ ﷺ فَاجْمَعُوهُ وَاحْفَظُوهُ، فَإِنِّي أَخَافُ دُرُوسَ الْعِلْمِ، وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ) ٢٤٧.

ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَى عَامِلِهِ وَقَاضِيهِ عَلَى الْمَدِينَةِ أَبِي بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ (ت ١١٧) ،
فَكَتَبَ: (انظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَوْ سُنَّتِهِ، أَوْ حَدِيثِ عُمَرَ، أَوْ نَحْوِ هَذَا فَارْتَبِئْهُ
لِي، فَإِنِّي قَدْ خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ، وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ ، وَلَا تَقْبَلْ إِلَّا حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلْيَفْسُحُوا
الْعِلْمَ، وَلْيَجْلِسُوا حَتَّى يَعْلَمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَإِنَّ الْعِلْمَ لَا يَهْلِكُ حَتَّى يَكُونَ سِرًّا) ٢٤٨.

وَفِي رِوَايَةٍ: (كَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ: (أَنْ انظُرْ مَا كَانَ
مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَوْ سُنَّةِ مَاضِيَةٍ، أَوْ حَدِيثِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَارْتَبِئْهُ، فَإِنِّي قَدْ
خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ ، وَذَهَابَ أَهْلُهُ) ٢٤٩.

٢٤٦ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية في معرفة أصول علم الرواية ٢٠/٢ .

٢٤٧ رواه محمد بن نصر المروزي في كتاب السنة (٩٦) ، وأبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصفهان ٣٦٦/١ ، وإسناده صحيح.

٢٤٨ رواه مالك في موطأ محمد بن الحسن (٩٣٦) ، والبخاري (١٠٠) .

٢٤٩ رواه الخطيب البغدادي في كتاب تقييد العلم ص ١٠٦ .

وَكُتِبَ إِلَى النَّاسِ ، فَقَالَ: (إِنَّهُ لَا رَأْيَ لِأَحَدٍ مَعَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) ٢٥٠.

وَقَالَ عِكْرِمَةُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ يَقُولُ: (أَمَّا بَعْدُ ، فَأَمْرُ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يَنْشُرُوا الْعِلْمَ فِي مَسَاجِدِهِمْ ، فَإِنَّ السُّنَّةَ كَانَتْ قَدْ أُمِيتَتْ) ٢٥١.

وَقَالَ مَالِكٌ: (أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ كَانَ يَكْتُبُ إِلَى الْأَمْصَارِ يُعَلِّمُهُمُ السُّنَنَ وَالْفِقْهَ ، وَيَكْتُبُ إِلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ يَسْأَلُهُمْ عَمَّا مَضَى وَيَعْمَلُونَ بِمَا عِنْدَهُمْ ، وَيَكْتُبُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ أَنْ يَجْمَعَ لَهُ السُّنَنَ وَيَكْتُبَ إِلَيْهِ بِهَا ، فَتُؤَيِّدَ عُمَرُ وَقَدْ كُتِبَ ابْنُ حَزْمٍ كُتِبَ قَبْلَ أَنْ يَبْعَثَ بِهَا إِلَيْهِ) ٢٥٢.

وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ اسْتَجَابَ لِأَمْرِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِمَامُ زَمَانِهِ ، وَمَرَجِعُ عُلَمَاءِ عَصْرِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ شِهَابِ الزُّهْرِيِّ (ت ١٢٤) ، فَقَدْ دَوَّنَ مَا كَانَ يَحْفَظُهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ ، وَكَانَ كَمَا قَالَ تَلِيذُهُ أَبُو الزِّنَادِ: (يَطُوفُ عَلَى الْعُلَمَاءِ ، وَمَعَهُ الْأَلْوَاحُ وَالصُّحُفُ ، يَكْتُبُ كُلَّ مَا يَسْمَعُ) ٢٥٣.

وَكَانَ يَقُولُ: (أَمَرْنَا عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ بِجَمْعِ السُّنَنِ ، فَكُتِبَتْهَا دَفْتَرًا دَفْتَرًا ، فَبَعَثَ إِلَى كُلِّ أَرْضٍ لَهُ عَلَيْهِ سُلْطَانٌ دَفْتَرًا) ٢٥٤.

وَقَالَ: (لَمْ يَدُونْ هَذَا الْعِلْمَ أَحَدٌ قَبْلَ تَدْوِينِي) ٢٥٥.

وَقَالَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ: (قُلْتُ لِابْنِ شِهَابٍ: يَا أَبَا بَكْرٍ ، لَوْ وَضَعْتَ لِلنَّاسِ هَذِهِ الْكُتُبَ وَدَوَّنَتْهُ وَتَفَرَّقَتْ ، فَقَالَ: مَا نَشَرَّ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ هَذَا الْعِلْمَ نَشْرِي ، وَلَا بَذَلَهُ بَذْلِي ، قَدْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ

٢٥٠ رواه محمد بن نصر المروزي في كتاب السنة ص ١٠١ ، والآجري في الشريعة ٤٢٣/١ ، وابن بطّة في الإبانة الكبرى ٢٦٢/١ ، وشيخ الإسلام الهروي في ذم الكلام ١٢/٣ ، و٢٧/٥ و٢٦٦ ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٧٨١/١ .

٢٥١ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٦٠٣ ، والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي ٦١/٢ .

٢٥٢ رواه يعقوب بن سفيان في المعرفة والتاريخ ٤٤٣/١ ، والبيهقي في المدخل ٣٥١/١ .

٢٥٣ نقله الذهبي في تاريخ الإسلام ٤٩٩/٣ .

٢٥٤ رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٣٣١/١ .

٢٥٥ نقله الحازمي في الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار ١١٤/١ .

عمر رضي الله عنه يجالس، فلا يجترئ عليه أحد يسأله عن حديث حتى يأتيه إنسان فيسأله فيبيحه ذلك على الحديث، أو يتدئ هو الحديث، وكما نجالس سعيد بن المسيب لا يسأله عن حديث حتى يأتيه إنسان فيسأله فيبيحه ذلك، فيحدث بالحديث، أو يتدئ هو من عند نفسه فيحدث به (٢٥٦).

وعن صالح بن كيسان قال: (كنت أنا وابن شهاب، ونحن نطلب العلم، فاجتمعنا على أن نكتب السنن فكتبنا كل شيء سمعنا عن النبي ﷺ، ثم قال: اكتب بنا ما جاء عن أصحابه، فقلت: لا، ليس بسنة، وقال هو: بل هو سنة، وكتب ولم أكتب، فأنجح وضعت (٢٥٧).

وكان عمر بن عبد العزيز يشيد بروايته وحفظه فيقول: (ما أتاك به الزهري مما رواه فأشدد يدك به) (٢٥٨).

وبلغ عدد الآخذين عن الزهري الذي كتبوا أحاديثه ونسخوا كتبه، ورووا أحاديثه أكثر من خمسين عالماً (٢٥٩).

٢٥٦ رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٣٦١/٥٥، وأبو موسى المديني في اللطائف من دقائق المعارف ص ٢٠٥.

٢٥٧ رواه البيهقي في المدخل ٣٦٠/١، والخطيب البغدادي في تقييد العلم ص ١٠٧.

٢٥٨ رواه شيخ الإسلام الهروي في ذم الكلام ٣/٣.

٢٥٩ ذكرهم الدكتور الأعظمي في دراسات في الحديث النبوي ٢٠٤/١.

البَابُ الْخَامِسُ

السَّنةُ النَّبَوِيَّةُ فِي عَهْدِ صِغَارِ التَّابِعِينَ وَاتِّبَاعِهِمْ

وَيَبْدَأُ مِنْ سَنَةِ (١٢٠) ، إِلَى سَنَةِ (٢٠٠) ، عَلَى وَجْهِ التَّقْرِيبِ .
يَشْمَلُ هَذَا الْقَرْنُ عَصْرَ جِيلَيْنِ ، هُمَا:

الْجِيلُ الْأَوَّلُ: صِغَارُ التَّابِعِينَ ، وَقَدْ انْتَهَى عَهْدُهُمْ إِلَى سَنَةِ (١٥٠) تَقْرِيْبًا ، وَتُصَنَّفُ جُهُودُهُمْ
ضَمْنَ جُهُودِ التَّابِعِينَ الْكِبَارِ ، وَكَانَتْ جُهُودُهُمْ فِي عُمُومِهَا تَنْجِيْهُ إِلَى إِكْمَالِ مَا قَامَ بِهِ الصَّحَابَةُ الْكِرَامُ ،
مِنْ نَشْرِ الْحَدِيثِ ، وَالْعِنَايَةِ بِالْإِسْنَادِ ، وَالْبَحْثِ عَنْ أَحْوَالِ الرُّوَاةِ ، وَكِتَابَةِ الْحَدِيثِ وَجَمْعِهِ فِي صُحُفٍ
لَا يُرَاعَى فِيهَا تَبْوِيْبٌ أَوْ تَرْتِيبٌ مُعَيَّنٌ .

الْجِيلُ الثَّانِي: اتِّبَاعُ التَّابِعِينَ ، وَهُمْ الْحَلَقَةُ الثَّالِثَةُ بَعْدَ جِيلِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ فِي سِلْسِلَةِ رِوَاةِ السُّنَّةِ
وَنَقَلَتْهَا إِلَى الْأُمَّةِ ، وَيَبْدَأُ عَصْرُهُمْ مِنْ مُنْتَصَفِ الْقَرْنِ الثَّانِي تَقْرِيْبًا ، وَقَدْ كَانَ لِهَذَا الْجِيلِ الرِّيَادَةُ
فِي التَّدْوِينِ الْمُرْتَبِّ عَلَى الْأَبْوَابِ وَالْأَجْزَاءِ فِي مَوْضُوعَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ ، كَمَا كَانَتْ لَهُ الرِّيَادَةُ أَيْضًا فِي
التَّائِسِيسِ وَالتَّعْقِيدِ لِعُلُومِ السُّنَّةِ ، نَظَرًا لِشُيُوعِ ظَاهِرَةِ الْكَذِبِ مِنَ الزَّنَدَقَةِ ، وَالْفَسَاقِ ، وَلَوْفُوعِ بَعْضِ
الرُّوَاةِ الْمُغْفَلِينَ الَّذِينَ لَا يَفْهَمُونَ مَا يُحَدِّثُونَ ، وَلَا تَتَوَفَّرُ فِيهِمْ صِفَاتُ الضَّبْطِ وَالْعَدَالَةِ وَالْفَهْمِ .

قَالَ حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ (ت ١٧٩): (وَضَعَتِ الزَّنَادِقَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ حَدِيثٍ) ٢٦٠.

وَقَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: (لَقَدْ أَدْرَكْتُ بِهَذَا الْبَلَدِ -يَعْنِي الْمَدِينَةَ- مَشِيخَةً لَهُمْ فَضْلٌ وَصَلَحٌ وَعِبَادَةٌ يُحَدِّثُونَ ، مَا سَمِعْتُ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ حَدِيثًا قَطُّ ، قِيلَ: وَلَمْ يَأْبَا عَبْدُ اللَّهِ؟ قَالَ: لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ مَا يُحَدِّثُونَ) ٢٦١.

وَقَالَ أَيْضًا: (أَدْرَكْتُ مَشَاجِئَ بِالْمَدِينَةِ أَبْنَاءَ سَبْعِينَ وَثَمَانِينَ ، لَا يُؤْخَذُ عَنْهُمْ ، وَيُقَدَّمُ ابْنُ شِهَابٍ وَهُوَ دُونَهُمْ فِي السِّنِّ فَتَرَدِّحُ النَّاسُ عَلَيْهِ) ٢٦٢.

وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ (ت ١٩٨): (لَمْ نَرَ الصَّالِحِينَ فِي شَيْءٍ أَكْذَبَ مِنْهُمْ فِي الْحَدِيثِ) ، وَقَالَ أَيْضًا: (لَمْ تَرَ أَهْلَ الْخَيْرِ فِي شَيْءٍ أَكْذَبَ مِنْهُمْ فِي الْحَدِيثِ) ٢٦٣، وَقَالَ أَيْضًا: (كَمْ مِنْ رَجُلٍ صَالِحٍ لَوْ لَمْ يَحْدِثْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُ) ٢٦٤.

وَقَالَ أَبُو عَاصِمٍ النَّبِيلُ (ت ٢١٢): (مَا رَأَيْتُ الصَّالِحَ يَكْذِبُ فِي شَيْءٍ أَكْثَرَ مِنْ الْحَدِيثِ) ٢٦٥.

فَانْتَبَرَى الْمُحَدِّثُونَ فِي هَذَا الْقَرْنِ لِكُلِّ هَذِهِ الْأَتِّجَاهَاتِ ، وَوَضَعُوا قَوَاعِدَ عِلْمِ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ -الَّذِي أَرَسَى مَعَالِمَهُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ - وَنَصَبُوا الْمُوَازِينَ الصَّارِمَةَ لِقَبُولِ الرِّوَايَةِ وَتَقْوِيمِ الرُّوَاةِ ، وَتَعَقَّبُوا الرِّوَايَاتِ الدَّخِيلَةَ وَالضَّعِيفَةَ ، وَلَمْ يَتْرَكُوا ثَغْرَةً إِلَّا وَرَّصَدُوا لَهَا مِنْ يَقِفُ عَلَيْهَا ، وَاهْتَمُّوا بِطُرُقِ التَّحْمُلِ الَّتِي تَكْفُلُ لِلْحَدِيثِ بِأَنْ يَنْقَلَّ نَقْلًا صَحِيحًا.

وَقَدْ سَبَقَ أَنْ أَشْرْنَا بِأَنَّ الْعِنَايَةَ بِالْإِسْنَادِ تَرْتَبَ عَلَيْهِ الْبَحْثُ عَنِ الرُّوَاةِ ، وَتَمَيِّزُ الثَّقَاتِ الْمَشْهُورِينَ بِالصِّدْقِ وَالْأَمَانَةِ وَالضَّبْطِ عَنْ غَيْرِهِمْ ، وَذَكَرَ الْإِمَامُ الْعَلَامَةُ أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَزْمٍ الْأَنْدَلُسِيُّ خَصَائِصَ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ الَّتِي لَا تُوجَدُ عَنْ غَيْرِهَا ، وَمِنْهَا خَصِصَةُ الْإِسْنَادِ ، فَقَالَ: (مَا نَقَلَهُ الثِّقَّةُ عَنِ الثِّقَّةِ كَذَلِكَ حَتَّى يَبْلُغَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، يُخْبِرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِاسْمِ الَّذِي أَخْبَرَهُ

٢٦١ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية ٢/٢٩٦ .

٢٦٢ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية ١/٣٧٣ .

٢٦٣ مقدمة صحيح مسلم (٦) .

٢٦٤ رواه البيهقي في المدخل ١/٢٣٧ .

٢٦٥ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١/٢٣٩ .

وَنَسَبُهُ ، وَكُلُّهُمْ مَعْرُوفُ الْحَالِ ، وَالْعَيْنِ ، وَالْعَدَالَةِ ، وَالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ ، عَلَى أَنَّ أَكْثَرَ مَا جَاءَ هَذَا الْمَجِيءُ فَإِنَّهُ مَنْقُولٌ نَقْلَ الْكَوَافِ ، إِمَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ طُرُقِ جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، وَإِمَّا إِلَى الصَّاحِبِ ، وَإِمَّا إِلَى التَّابِعِ ، وَإِمَّا إِلَى إِمَامٍ أَخَذَ عَنِ التَّابِعِ ، يَعْرِفُ ذَلِكَ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِهَذَا الشَّانِ ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَهَذَا نَقْلٌ خَصَّ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ الْمُسْلِمِينَ دُونَ سَائِرِ أَهْلِ الْمِلَلِ كُلِّهَا (٢٦٦).

قَالَ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بْنِ الْمُظَفَّرِ الْمَرْوَزِيُّ: (إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمَ هَذِهِ الْأُمَّةَ وَشَرَّفَهَا وَفَضَّلَهَا بِإِسْنَادٍ ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ كُلِّهَا - قَدِيمِهِمْ وَحَدِيثِهِمْ - إِسْنَادٌ ، وَإِنَّمَا هِيَ صَحْفٌ فِي أَيْدِيهِمْ ، وَقَدْ خَلَطُوا بِكُتُبِهِمْ أَخْبَارَهُمْ ، وَلَيْسَ عِنْدَهُمْ تَمْيِيزٌ بَيْنَ مَا نَزَلَ مِنَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ مِمَّا جَاءَهُمْ بِهِ أَنْبِيَائُهُمْ ، وَتَمْيِيزٌ بَيْنَ مَا أَخْبَرَهُ بِكُتُبِهِمْ مِنَ الْأَخْبَارِ الَّتِي أَخَذُوا عَنْ غَيْرِ الثِّقَاتِ .

وَهَذِهِ الْأُمَّةُ إِنَّمَا تُتَصُّ الْحَدِيثَ مِنَ الثِّقَةِ الْمَعْرُوفِ فِي زَمَانِهِ ، الْمَشْهُورِ بِالْصِّدْقِ وَالْأَمَانَةِ عَنْ مِثْلِهِ حَتَّى تَنْتَاهِيَ أَخْبَارُهُمْ ، ثُمَّ يَبْحَثُونَ أَشَدَّ الْبَحْثِ حَتَّى يَعْرِفُوا الْأَحْفَظَ فَلَا أَحْفَظَ ، وَالْأَضْبَطَ ، فَلَا أَضْبَطَ ، وَالْأَطُولَ مُجَالَسَةً لِمَنْ فَوْقَهُ مِمَّنْ كَانَ أَقَلَّ مُجَالَسَةً .

ثُمَّ يَكْتُبُونَ الْحَدِيثَ مِنْ عِشْرِينَ وَجْهًا وَأَكْثَرَ حَتَّى يَهْدِيَهُ مِنَ الْعَلَطِ وَالزَّلَلِ ، وَيَضْبُطُوا حُرُوفَهُ وَيَعُدُّوهُ عَدًّا ، فَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ نِعَمِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ (٢٦٧).

وَقَالَ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ وَهُوَ يَتَخَدُّثُ عَنْ مَا نَزَلَ أَهْلَ الْحَدِيثِ: (وَأَمَّا الْمُحَقِّقُونَ فِيهِ الْمُتَخَصِّصُونَ بِهِ ، فَهُمْ الْأَئِمَّةُ الْعُلَمَاءُ ، وَالسَّادَةُ الْفُهَمَاءُ ، أَهْلُ الْفَضْلِ وَالْفَضِيلَةِ ، وَالْمَرْتَبَةُ الرَّفِيعَةُ ، حَفِظُوا عَلَى الْأُمَّةِ أَحْكَامَ الرَّسُولِ ، وَأَخْبَرُوا عَنْ أَنْبَاءِ التَّنْزِيلِ ، وَابْتَدَأُوا نَسْخَهُ وَمَنْسُوخَهُ ، وَمِيزُوا مُحْكَمَهُ وَمُتَشَابِهَهُ ، وَدَوَّنُوا أَقْوَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالَهُ ، وَضَبُّوا عَلَى اخْتِلَافِ الْأُمُورِ أَحْوَالَهُ ، فِي يَقِظَتِهِ وَمَنَامِهِ ، وَقُعُودِهِ ،

٢٦٦ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٦٨/٢ .

٢٦٧ رواه الخطيب البغدادي في كتاب شرف أصحاب الحديث ص ٤٠ . وابن المظفر لم أجد له ترجمة ، ونسبه السمعاني في الأنساب ١٥٥/٧ إلى مرو .

وَقِيَامِهِ ، وَمَلْبَسِهِ وَمَزَكِيهِ ، وَمَأْكَلِهِ وَمَشْرَبِهِ ، حَتَّى الْقَلَامَةِ مِنْ طُفْرِهِ مَا كَانَ يَصْنَعُ بِهَا ، وَالنُّخَاعَةَ مِنْ فِيهِ كَيْفَ كَانَ يَلْفِظُهَا ، وَقَوْلِهِ عِنْدَ كُلِّ فِعْلٍ يُحْدِثُهُ ، وَلَدَى كُلِّ مَوْقِفٍ يَشْهَدُهُ ، تَعْظِيمًا لِقَدْرِهِ ﷺ ، وَمَعْرِفَةً بِشَرَفِ مَا ذُكِرَ عَنْهُ ، وَعُزِّيَ إِلَيْهِ ، وَحَفِظُوا مَنَاقِبَ صَحَابَتِهِ ، وَمَآثِرَ عَشِيرَتِهِ ، وَجَاءُوا بِسِيرِ الْأَنْبِيَاءِ ، وَمَقَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ ، وَاخْتِلَافِ الْفُقَهَاءِ ، وَلَوْلَا عِنَايَةُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ بِضَبْطِ السُّنَنِ وَجَمْعِهَا ، وَاسْتِنْبَاطِهَا مِنْ مَعَادِنِهَا ، وَالنَّظَرِ فِي طُرُقِهَا ، لَبَطَلَتِ الشَّرِيعَةُ ، وَتَعَطَّلَتْ أَحْكَامُهَا ، إِذْ كَانَتْ مَسْتَخْرَجَةً مِنَ الْأَثَارِ الْمَحْفُوظَةِ ، وَمُسْتَفَادَةً مِنَ السُّنَنِ الْمَنْقُولَةِ (٢٦٨).

وَقَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: (ثُمَّ لَيْسَ فِي الْأَمَمِ مِمَّنْ يَنْقُلُ عَنْ نَبِيِّهِ أَقْوَالَهُ وَأَفْعَالَهُ عَلَى وَجْهِ يَحْصُلُ بِهِ الثِّقَةُ إِلَّا نَحْنُ ، فَإِنَّهُ يَرْوِي الْحَدِيثَ مِنَّا خَالَفَ عَنْ سَالِفٍ ، وَيَنْظُرُونَ فِي ثِقَةِ الرَّأْيِ إِلَى أَنْ يَصِلَ الْأَمْرُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَسَائِرِ الْأَمَمِ يَرَوْنَ مَا يَذْكُرُونَهُ عَنْ صَحِيفَةٍ لَا يُدْرَى مَنْ كَتَبَهَا ، وَلَا يَعْرِفُ مَنْ نَقَلَهَا...) (٢٦٩).

وَيُعَدُّ الْجِيلُ الَّذِي ظَهَرَ فِي هَذَا الْقَرْنِ جِيلَ التَّاسِيْسِ وَالتَّاصِيلِ لِعُلُومِ السُّنَةِ الْمَشْرِفَةِ ، وَلَا غَرْوَ فِيهِ عَاشَ جِهَادُهُ نَقَادُ ، وَأَيُّمَةُ أَفْذَاذُ مِنْ رِجَالِ السُّنَةِ ، وَأَعْلَامِهَا الْكِرَامُ ، وَمِنْ هَؤُلَاءِ:

- مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدِ الصَّنْعَانِيِّ (ت ١٥٣) .
- وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيُّ الشَّامِيُّ (ت ١٥٧) .
- وَشُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْبَصْرِيُّ (ت ١٦٠) .
- وَسُقْيَانُ الثَّوْرِيِّ الْكُوفِيُّ (ت ١٦١) .
- وَحَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ الْبَصْرِيُّ (ت ١٦٧) .
- وَاللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ الْمِصْرِيُّ (ت ١٧٥) .
- وَمَالِكُ بْنُ أَنَسٍ الْمَدَنِيُّ (ت ١٧٩) .

٢٦٨ الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ٨٥/١ .

٢٦٩ ذكره ابن الجوزي في كتابه الحث على حفظ العلم وذكر كبار الحفاظ ص ٣١ .

- وَحَدَّ بْنَ زَيْدِ الْبَصْرِيِّ (ت ١٧٩) .
 - وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ الْمَرْوَزِيُّ (ت ١٨١) .
 - وَهَشِيمُ بْنُ بَشِيرٍ الْوَاسِطِيُّ (ت ١٨٣) .
 - وَالْمُعَاوِيَّ بْنَ عِمْرَانَ الْمَوْصِلِيَّ (ت ١٨٥) .
 - وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ الْبَصْرِيِّ (ت ١٩٣) .
 - وَسُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ الْمَكِّيَّ (ت ١٩٧) .
 - وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ (ت ١٩٨) .
 - وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ (ت ١٩٨) .
 - وَوَكَيْعُ بْنُ الْجَرَّاحِ (ت ١٩٨) ، وَغَيْرُهُمْ كَثِيرٌ .
- وَكُلُّ هَؤُلَاءِ وَغَيْرُهُمْ كَانُوا مِنْ مَنَاطِقَ مُتَعَدِّدَةٍ ، وَمُدُنٍ مُتَبَاعِدَةٍ الْأَقْطَارِ ، وَقَدْ وَرِثُوا عِلْمَ مَنْ تَقَدَّمَهُمْ مِنْ أَعْيَانِ الْمُحَدِّثِينَ ، وَنُبَلَاءِ النُّقَادِ .
- وَنَتَلَخَّصُ جُهِودَهُمْ فِي هَذَا الْقَرْنِ بِالْمَطَالِبِ السَّتَةِ الْآتِيَةِ:
- المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: الْعِنَايَةُ بِالْإِسْنَادِ .
 - المَطْلَبُ الثَّانِي: تَطَوُّرُ عِلْمِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ .
 - المَطْلَبُ الثَّلَاثُ: تَطَوُّرُ عِلْمِ مُصْطَلَحِ الْحَدِيثِ .
 - المَطْلَبُ الرَّابِعُ: عَقْدُ مَجَالِسَ لِلْإِمْلَاءِ .
 - المَطْلَبُ الْخَامِسُ: مُذَاكِرَةُ الْحَدِيثِ .
 - المَطْلَبُ السَّادِسُ: تَطَوُّرُ التَّدْوِينِ .

* * *

المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: الْعِنَايَةُ بِالْإِسْنَادِ:

وَمَا تَرْتَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْبَحْثِ عَنِ الرُّوَاةِ .

وإليك بعض أقوالهم:

١. قَالَ الْإِمَامُ الْأَوْزَاعِيُّ: (مَا ذَهَابُ الْعِلْمِ إِلَّا ذَهَابُ الْإِسْنَادِ) ٢٧٠.
٢. وَقَالَ سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ الثَّوْرِيُّ الْكُوفِيُّ: (الْإِسْنَادُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ سِلَاحٌ، فَيَأْتِي شَيْءٌ يُقَاتِلُ) ٢٧١.
٣. وَقَالَ بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ: (ذَا كُرْتُ حَمَادَ بْنَ زَيْدٍ بِأَحَادِيثَ ، فَقَالَ: مَا أَجُودَهَا لَوْ كَانَ لَهَا أَجْنَحَةٌ ، يَعْنِي إِسْنَادًا) ٢٧٢.
٤. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ: (الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ ، وَلَوْلَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ) ٢٧٣ ، وَقَالَ أَيُّضًا: (بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْقَوَائِمُ ، يَعْنِي الْإِسْنَادُ) ٢٧٤ ، وَقَالَ كَذَلِكَ: (مَثَلُ الَّذِي يَطْلُبُ أَمْرَ دِينِهِ بِلَا إِسْنَادٍ كَمَثَلِ الَّذِي يَرْتَقِي السَّطْحَ بِلَا سُلَّمٍ) ٢٧٥.
٥. وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ زُرَيْجٍ: (لِكُلِّ دِينٍ فُرْسَانٌ ، وَفُرْسَانُ هَذَا الدِّينِ: أَصْحَابُ الْأَسَانِيدِ) ٢٧٦.
٦. وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ: (الْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ) ٢٧٧.
٧. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: (مَثَلُ الَّذِي يَطْلُبُ الْحَدِيثَ بِلَا إِسْنَادٍ مَثَلُ حَاطِبٍ لَيْلٍ ، يَحْمِلُ حُزْمَةَ حَطَبٍ فِيهَا أَفْعَى ، يَلْدَغُهُ وَهُوَ لَا يَدْرِي) ٢٧٨.

* * *

٢٧٠. رواه ابن عبد البر في التمهيد ٥٧/١ .

٢٧١. رواه الحاكم في المدخل إلى كتاب الإكلیل (٩) ، والخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص ٤٢ .

٢٧٢. رواه العقيلي في الضعفاء ١٨١/١ .

٢٧٣. رواه مسلم في مقدمة صحيحه (٥) .

٢٧٤. رواه مسلم في مقدمة صحيحه .

٢٧٥. رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١٩٩/٢ .

٢٧٦. رواه الحاكم في المدخل إلى معرفة كتاب الإكلیل (١٢) .

٢٧٧. رواه ابن عبد البر في التمهيد ٥٧/١ .

٢٧٨. رواه الحاكم في المدخل إلى معرفة كتاب الإكلیل (٥) .

المطلب الثاني: تطور علم الجرح والتعديل:

في هذا القرن خطى علم الجرح والتعديل خطوات رائدة ، وذلك بتمييز الرواة الثقات من غيرهم ، وترك الرواية عن المبتدعة ، واستخدام ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل التي كانت تنبثق من واقع حال الراوي ، ومن خلال سير مروياته ومقارنتها مع رواية أقرانه من الثقات المعروفين بالضبط والإتقان ، فإن كانت روايته موافقة -ولو من حيث المعنى- لرواياتهم ، أو موافقة لها في الأغلب ، والمخالفة نادرة عُرِف حينذاك ضبطه وتحريه ، وإن كان كثير المخالفة عُرِف اختلال ضبطه ولم يحتج بحديثه .

وذكرنا سابقاً بأن هذه الجهود المباركة كانت سبباً في حفظ الله تعالى سنة نبيه ﷺ بعيدة عن التغيير والتبديل ، سليمة من التزوير والتحويل ، ولتكون حجة الله على خلقه ، تحقيقاً لقوله عز وجل: {وَمَتَّ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [الأنعام: ١١٥] ، قال الإمام الشافعي: (لولا المحابر لخطبت الزنادقة على المنابر) ٢٧٩ ، وكان يقول: (إذا رأيت رجلاً من أصحاب الحديث ، فكأنني رأيت النبي ﷺ حياً) ٢٨٠ ، وقال تلميذه الحسن بن محمد الزعفراني: (ما على وجه الأرض قوم أفضل من أصحاب هذه المحابر يتبعون آثار رسول الله ﷺ ، ويكتبونها لكي لا تدرس) ٢٨١ ، وقال الحاكم: (فلولا الإسناد ، وطلب هذه الطائفة له ، وكثرة مواظبتهم على حفظه ، لدرس منار الإسلام ، ولتكن أهل الإلحاد والبدع فيه يوضع الأحاديث ، وقلب الأسانيد ، فإن الأخبار إذا تعرضت عن وجود الأسانيد فيها كانت بترًا) ٢٨٢ .

وذكرنا في الباب الأول بأن الشعيي وابن سيرين هما أول من فتش عن أحوال الرواة ، ثم تلاهما ثلثة من كبار المحدثين النقاد ، وإليك ذكر بعضهم ، مع بعض أقوالهم في النقد:

٢٧٩ رواه شيخ الإسلام الهروي في ذم الكلام ٣/ ٣٤ .

٢٨٠ رواه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص ٤٦ .

٢٨١ رواه شيخ الإسلام الهروي في ذم الكلام ٢/ ١٨٤ .

٢٨٢ معرفة علوم الحديث للحاكم ص ١١٥ .

١. قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ ، أَبُو الْخَطَّابِ الْبَصْرِيُّ (ت ١١٧) ، قَالَ هَمَامٌ: (قَدِمَ عَلَيْنَا أَبُو دَاوُدَ

الْأَعْمَى ، فَجَعَلَ يَقُولُ: حَدَّثَنَا الْبَرَاءُ ، قَالَ: وَحَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَرْقَمَ ، فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِقَتَادَةَ ، فَقَالَ:

كَذَبَ ، مَا سَمِعَ مِنْهُمْ ، إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ سَائِلًا يَتَكَفَّفُ النَّاسَ زَمَنَ طَاعُونِ الْجَارِفِ) ٢٨٣.

٢. أَيُّوبُ بْنُ أَبِي تَمِيمَةَ السَّخْتِيَانِيُّ الْبَصْرِيُّ (ت ١٣١) ، قَالَ حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ: (ذَكَرَ أَيُّوبُ رَجُلًا

يَوْمًا ، فَقَالَ: لَمْ يَكُنْ بِمُسْتَقِيمِ اللِّسَانِ ، وَذَكَرَ آخَرَ ، فَقَالَ: هُوَ يَزِيدُ فِي الرِّقْمِ) ٢٨٤.

وَرَوَى مُسْلِمٌ قَوْلَهُ: (إِنَّ لِي جَارًا ، ثُمَّ ذَكَرَ مِنْ فَضْلِهِ ، وَلَوْ شَهِدَ عِنْدِي عَلَى تَمَرَتَيْنِ مَا رَأَيْتُ شَهَادَتَهُ

جَائِزَةً) .

وَرَوَى بِإِسْنَادِهِ إِلَى مَعْمَرٍ ، قَالَ: (مَا رَأَيْتُ أَيُّوبَ اغْتَابَ أَحَدًا قَطُّ إِلَّا عَبْدَ الْكَرِيمِ يَعْنِي أَبَا

أُمَيَّةَ ، فَإِنَّهُ ذَكَرَهُ ، فَقَالَ: كَانَ غَيْرَ ثِقَةٍ ، لَقَدْ سَأَلَنِي عَنْ حَدِيثٍ لِعِكرِمَةَ ، ثُمَّ قَالَ: سَمِعْتُ عِكرِمَةَ) ٢٨٥.

٣. شُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْوَاسِطِيُّ ثُمَّ الْبَصْرِيُّ (ت ١٦٠) ، كَانَ أَوَّلُ مَنْ فَتَشَ بِالْعِرَاقِ عَنِ

الرِّجَالِ ، وَالذَّبِّ عَنِ السَّنَةِ ، قَالَ ابْنُ رَجَبٍ: (وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ وَسَّعَ الْكَلَامَ فِي الْجَرَجِ

وَالْتَعْدِيلِ ، وَاتِّصَالَ الْأَسَانِيدِ وَانْقِطَاعِهَا ، وَنَقَبَ عَنْ دَقَائِقِ عِلْمِ الْعِلَلِ ، وَأَمَّمَهُ هَذَا الشَّانِ

بَعْدَهُ تَبِعَ لَهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ) ٢٨٦.

وَقَالَ شُعْبَةُ: (إِنَّمَا يَعْلَمُ صِحَّةَ الْحَدِيثِ بِصِحَّةِ) ٢٨٧.

وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ: (مَرَرْتُ مَعَ شُعْبَةَ بَرَجْلٍ ، فَقَالَ: كَذَّابٌ ، وَاللَّهِ لَوْلَا أَنَّهُ لَا يَحِلُّ

لِي أَنْ أَكُتِّ عَنْهُ لَسَكُتُ) ٢٨٨.

٢٨٣ مقدمة صحيح مسلم .

٢٨٤ رواه العقيلي في الضعفاء ٢٧/١ ، ويريد قوله: (في الرقم) أنه يكذب ، وقد كنى بهذا اللفظ من باب تحسين العبارة.

٢٨٥ مقدمة صحيح مسلم .

٢٨٦ شرح علل الترمذي لابن رجب ٤٤٨/١ .

٢٨٧ رواه ابن عبد البر في التمهيد ٥٧/١ .

٢٨٨ رواه البيهقي في المدخل ٣٦٣/١ .

وَمِنْ أَقْوَالِهِ التَّأْصِيلِيَّةِ فِي هَذَا الْعِلْمِ ، مَا رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: (قُلْتُ لِشُعْبَةَ: مَنْ الَّذِي يَتْرُكُ الرَّوَايَةَ عَنْهُ؟ قَالَ: إِذَا أَكْثَرَ عَنِ الْمَعْرُوفِينَ مَا لَمْ يُعْرِفْ مِنَ الْمَعْرُوفِينَ مِنَ الرَّوَايَةِ ، أَوْ أَكْثَرَ الْغَلَطِ ، أَوْ تَمَادَى فِي غَلَطٍ مُجْتَمِعٍ عَلَيْهِ ، فَلَمْ يَتَّبِعْ نَفْسَهُ عِنْدَ اجْتِمَاعِهِمْ عَلَى خِلَافِهِ ، أَوْ يَتَّبِعُ بَكْذِبٍ ، أَمَّا سِوَى مَنْ وَصَفْتُ فَأَرْوِي عَنْهُمْ) ٢٨٩.

٤. سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ الثَّوْرِيُّ الْكُوفِيُّ (ت ١٦١) ، قَالَ أَبُو نَعِيمٍ: (كَانَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ يُحِبُّ الْإِسْنَادَ ، وَيَتَكَلَّمُ فِي الرِّجَالِ الَّذِينَ لَا يُعْتَمَدُ حَدِيثُهُمْ ، وَيُضَعَّفُ أَمْرُهُمْ ، وَيَقُولُ: فَلَانٌ ضَعِيفٌ ، وَفُلَانٌ لَيْسَ بِثِقَةٍ) ٢٩٠.

وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ: (مَرَرْتُ مَعَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ بِرَجُلٍ ، فَقَالَ: كَذَّابٌ ، وَاللَّهِ لَوْلَا أَنَّهُ لَا يَحِلُّ لِي أَنْ أَسْكُتَ عَنْهُ لَسَكُتُ عَنْهُ) ٢٩١.

وَمِنْ أَقْوَالِهِ التَّأْصِيلِيَّةِ فِي هَذَا الْعِلْمِ ، قَوْلُهُ: (لَيْسَ يَكَادُ يُفْلِتُ مِنَ الْغَلَطِ أَحَدٌ ، إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى الرَّجُلِ الْحِفْظُ فَهُوَ حَافِظٌ وَإِنْ غَلَطَ ، وَإِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهِ الْغَلَطُ تَرَكَ) ٢٩٢.

٥. مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ بْنُ أَبِي عَامِرٍ الْأَصْبَحِيُّ (ت ١٧٩) ، إِمَامُ دَارِ الْمِجْرَةِ ، كَانَ كَمَا قَالَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ: (مَا كَانَ أَشَدَّ انْتِقَادَ مَالِكٍ لِلرِّجَالِ وَأَعْلَاهُ بِشَانِهِمْ) ٢٩٣.

وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: (كُلُّ مَدَنِيٍّ لَمْ يُحَدِّثْ عَنْهُ مَالِكٌ فَفِي حَدِيثِهِ شَيْءٌ ، وَلَا أَعْلَمُ مَالِكًا تَرَكَ إِنْسَانًا ، إِلَّا إِنْسَانًا فِي حَدِيثِهِ شَيْءٌ) ٢٩٤.

وَقَالَ خَالِدُ بْنُ خِدَاشٍ: (لَمَّا وَدَّعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ ، قَالَ لِي: اتَّقِ اللَّهَ وَانْظُرْ مِمَّنْ تَأْخُذُ هَذَا الشَّانَ) ٢٩٥.

٢٨٩. رواه العقيلي في الضعفاء ٣٠/١ ، والبيهقي في المدخل ٢٣٩/١ ، والخطيب في الكفاية ٣٤٧/١ .

٢٩٠. رواه البيهقي في المدخل ٣٦٣/١ .

٢٩١. رواه البيهقي في المدخل ٣٦٣/١ .

٢٩٢. رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٣٤٥/١ .

٢٩٣. رواه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٢٣/١ ، و٢٠٤/٨ .

٢٩٤. رواه ابن عدي في الكامل ١٧٧/١ .

٢٩٥. رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٣١٠/١ .

وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ الرَّازِيُّ: (مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ثِقَةٌ ، إِمَامٌ أَهْلُ الْحِجَازِ ، وَهُوَ أَثْبَتُ أَصْحَابِ الزُّهْرِيِّ ، وَإِذَا خَالَفُوا مَالِكًا مِنْ أَهْلِ الْحِجَازِ حُكِمَ لِمَالِكٍ ، وَمَالِكٌ نَقِيُّ الرَّجَالِ ، نَقِيُّ الْحَدِيثِ) ٢٩٦.

وَمِنْ أَقْوَالِهِ التَّائِيْدِيَّةِ فِي هَذَا الْعِلْمِ ، أَنَّهُ قَالَ: (لَا يُؤْخَذُ الْعِلْمُ عَنْ أَرْبَعَةٍ ، وَيُؤْخَذُ مِنْ سِوَى ذَلِكَ: لَا يُؤْخَذُ مِنْ صَاحِبِ هَوًى يَدْعُو النَّاسَ إِلَى هَوَاهُ ، وَلَا مِنْ سَفِيهِ مُعْلِنٍ بِالسَّفَاهَةِ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَرَوَى النَّاسِ ، وَلَا مِنْ رَجُلٍ يَكْذِبُ فِي أَحَادِيثِ النَّاسِ ، وَإِنْ كُنْتَ لَا تَتَّبِعُهُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَا مِنْ رَجُلٍ لَهُ فَضْلٌ وَصَلَاحٌ وَعِبَادَةٌ إِذَا كَانَ لَا يَعْرِفُ مَا يَحْدِثُ) ٢٩٧.

٦. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ الْمَرْوَزِيُّ (ت ١٨١) ، كَانَ مِنْ مَشَاهِيرِ الْأَئِمَّةِ النَّقَّادِ وَمُحَدِّثِيهَا ، فَقَدْ عُنِيَ بِنَقْدِ الرَّجَالِ وَتَبَعَ أَحْوَالَهُمْ ، وَكَانَ يَقُولُ: (لَيْسَ جُودَةُ الْحَدِيثِ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ ، وَلَكِنَّ جُودَةَ الْحَدِيثِ صِحَّةُ الرَّجَالِ) ٢٩٨.

وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَقِيقٍ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُبَارَكِ ، يَقُولُ عَلَى رُءُوسِ النَّاسِ: (دَعَا حَدِيثَ عَمْرٍو بْنِ ثَابِتٍ ، فَإِنَّهُ كَانَ يُسَبِّ السَّلَفَ) ٢٩٩.

وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ لِابْنِ الْمُبَارَكِ: (أَمَا نَحْشَى عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ أَنْ يُفْسِدُوهُ؟ قَالَ: كَلَّا فَأَيْنَ جَهَادَتُهُ) ٣٠٠.

وَقَالَ عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ: (قِيلَ لِابْنِ الْمُبَارَكِ: هَذِهِ الْأَحَادِيثُ الْمَصْنُوعَةُ؟ قَالَ: يَعِيشُ لَهَا الْجَهَادَةُ) ٣٠١.

٢٩٦ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٢٠٦/٨ .

٢٩٧ رواه العقبلي في الضعفاء ٣٠/١ ، والرامهرمزي في المحدث الفاصل ص ٤٠٣ ، وابن المقرئ في المعجم (١٠٨٤) ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٨٢٠/٢ ، والخطيب في الكفاية ٢٩٥/١ و ٣٧٤ .

٢٩٨ رواه الخطيب البغدادي في الجامع ١٠١/٢ . وقد ترجمت لعبد الله بن المبارك ترجمة مفصلة في مقدمة تحقيقي لكتابه (الرقائق) من رواية نعيم بن حماد عنه .

٢٩٩ رواه مسلم في مقدمة صحيحه .

٣٠٠ رواه ابن عبد البر في التمهيد ٢٥٧/١ .

٣٠١ رواه الخطيب في الكفاية في علم الرواية ١٤٧/١ والبيهقي في المدخل ٣٤٠/١ .

وَقَالَ زَكْرِيَّا بُنْ عَدِيٍّ: (كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ فِي السَّفِينَةِ ، قُلْتُ: كَانَ يَذَاكِرُكُمْ ، قَالَ: نَعَمْ ، كَانَ يَقُولُ: هَذَا مَتِينٌ ، وَهَذَا مُنْقَطِعٌ ، وَهَذَا لَا يَحْتَجُّ بِهِ) ٣٠٢.

وَقَالَ أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عِيسَى الطَّالْقَانِيُّ ، قَالَ: قُلْتُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ، يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ: (الْحَدِيثُ الَّذِي جَاءَ إِنْ مِنَ الْبَرِّ بَعْدَ الْبَرِّ أَنْ تُصَلِّيَ لِأَبِيكَ مَعَ صَلَاتِكَ ، وَتَصُومَ لَهَا مَعَ صَوْمِكَ ، قَالَ: فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: يَا أَبَا إِسْحَاقَ، عَمَّنْ هَذَا؟ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: هَذَا مِنْ حَدِيثِ شَهَابِ بْنِ خَرَّاشٍ فَقَالَ: ثِقَةٌ، عَمَّنْ قَالَ؟ قُلْتُ: عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ دِينَارٍ، قَالَ: ثِقَةٌ، عَمَّنْ قَالَ؟ قُلْتُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، قَالَ: يَا أَبَا إِسْحَاقَ، إِنْ بَيْنَ الْحَجَّاجِ بْنِ دِينَارٍ وَبَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ مَفَاوِزُ تَقْطَعُ فِيهَا أَعْنَاقُ الْمَطِيِّ (...) ٣٠٣.

وَمِنْ أَقْوَالِهِ النَّاصِلِيَّةِ وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الْعَدْلِ ، فَقَالَ: (مَنْ كَانَ فِيهِ خَمْسُ خِصَالٍ: يَشْهَدُ الْجَمَاعَةَ ، وَلَا يَشْرَبُ هَذَا الشَّرَابَ ، وَلَا تَكُونُ فِي دِينِهِ خَرِيبَةٌ ، وَلَا يَكْذِبُ ، وَلَا يَكُونُ فِي عَقْلِهِ شَيْءٌ) ٣٠٤.

وَقَالَ أَيْضًا: (يُكْتَبُ الْحَدِيثُ إِلَّا عَنْ أَرْبَعَةٍ: غَلَاظٍ لَا يَرْجِعُ ، وَكَذَّابٍ ، وَصَاحِبِ هَوًى يَدْعُو إِلَى بِدْعَتِهِ ، وَرَجُلٍ لَا يَحْفَظُ فَيَحْدِثُ مِنْ حِفْظِهِ) ٣٠٥.

٧٠. يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ، أَبُو سَعِيدٍ الْبَصْرِيُّ (ت ١٩٨) ، كَانَ خَلِيفَةَ شُعْبَةَ ، وَالْقَائِمَ بَعْدَهُ مَقَامَهُ ، وَعَنْهُ تَلَقَّاهُ أُمَّةٌ هَذَا الشَّانِ ، كَأَحْمَدَ ، وَابْنَ الْمَدِينِيِّ ، وَيَحْيَى بْنَ مَعِينٍ وَنَحْوَهُمْ ، وَكَانَ يَقُولُ: (سَأَلْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ، وَشُعْبَةَ، وَمَالِكًا، وَابْنَ عُيَيْنَةَ، عَنِ الرَّجُلِ لَا يَكُونُ ثَبَّتًا فِي الْحَدِيثِ، فَيَأْتِيهِ الرَّجُلُ، فَيَسْأَلُنِي عَنْهُ، قَالُوا: أَخْبِرْ عَنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِثَبَّتٍ) ٣٠٦، وَفِي رِوَايَةٍ: (قَالُوا: بَيْنَ أَمْرِهِ لِلنَّاسِ) ٣٠٧.

وَقَالَ: (يَتَّبَعِي أَنْ يَكُونَ فِي صَاحِبِ الْحَدِيثِ غَيْرُ خَصْلَةٍ يَتَّبَعِي لِصَاحِبِ الْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ ثَبَّتٌ

٣٠٢ . رواه البيهقي في المدخل ١/ ٣٦٥ .

٣٠٣ . رواه مسلم في مقدمة صحيحه .

٣٠٤ . رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١/ ٢٣١ . وقوله: (خربة) أي الفساد في الدين .

٣٠٥ . رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١/ ٣٤٥ .

٣٠٦ . رواه مسلم في مقدمة صحيحه .

٣٠٧ . رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١/ ١٦١ .

الْأَخَذِ، وَيَفْهَمُ مَا يُقَالُ لَهُ ، وَيُبْصِرُ الرِّجَالَ، ثُمَّ يَتَعَهَّدُ ذَلِكَ) ٣٠٨.

وَقَالَ أَحْمَدُ: (وَمَا رَأَيْنَا مِثْلَ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ - يَعْنِي فِي الْحَدِيثِ - هُوَ صَاحِبُ هَذَا الشَّأْنِ ... وَجَعَلَ يَرْفَعُ أَمْرَهُ جَدًّا) ٣٠٩.

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ خَلَّادٍ: (قُلْتُ لِيَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ: أَمَا تَخْشَى أَنْ يَكُونَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ تَرَكْتَ حَدِيثَهُمْ خُصَمَاءَكَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى؟ قَالَ: قَالَ: لِأَنْ يَكُونَ هَؤُلَاءِ خُصَمَائِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ خَصْمِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: لَمْ حَدَّثْتُ عَنِّي حَدِيثًا تَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ) ٣١٠.

٨. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ ، أَبُو سَعِيدٍ الْبَصْرِيُّ (ت ١٩٨) ، كَانَ مُشْتَرِكًا مَعَ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ فِي الْعَدِيدِ مِنَ الشُّيُوخِ ، وَحَلَقَاتِ الْعِلْمِ ، وَطَلَبِ الْحَدِيثِ، وَتَوَّاهُ هُوَ الْآخِرُ مَرْتَبَةً عَالِيَةً فِي عِلْمِ الرِّجَالِ إِلَى جَانِبِ الْقَطَّانِ ، قَالَ ابْنُ الْمَدِينِيِّ: (لَوْ حَلَفْتُ بَيْنَ الرَّكْنِ وَالْمَقَامِ لِحَلَفْتُ أَنِّي لَمْ أَرِ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ) ٣١١.

وَقَالَ أَحْمَدُ: (كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ خُلُقًا لِلْحَدِيثِ) ٣١٢.

وَمِنْ أَقْوَالِهِ التَّأَصُّلِيَّةِ فِي هَذَا الْفَنِّ ، قَوْلُهُ: (الْمُحَدِّثُونَ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ حَافِظٌ مُتَّقِنٌ، فَهَذَا لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ ، وَآخَرُ يَوْهَمُ وَالْغَالِبُ عَلَى حَدِيثِهِ الصَّحَّةُ، فَهَذَا لَا يَتْرُكُ حَدِيثَهُ ، وَالْآخِرُ يَوْهَمُ وَالْغَالِبُ عَلَى حَدِيثِهِ الْوَهْمُ، فَهَذَا مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ) ٣١٣.

وَقَالَ أَيْضًا: (ثَلَاثَةٌ لَا يَحْمِلُ عَنْهُمْ: الرَّجُلُ الْمُتَّهَمُ بِالْكَذِبِ ، وَالرَّجُلُ كَثِيرُ الْوَهْمِ وَالْغَلَطِ ، وَرَجُلٌ صَاحِبُ هَوًى يَدْعُو إِلَى بِدْعَةٍ) ٣١٤.

٣٠٨ رواه الجوزجاني في أحوال الرجال ص ٢٣، والحاكم في معرفة علوم الحديث ، والخطيب في الجامع ٢٣١/١ .

٣٠٩ رواه عبد الله بن أحمد في العلل ومعرفة الرجال ٣٨٣/١ .

٣١٠ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ١٦٤/١ .

٣١١ رواه الترمذي في العلل الصغير كما في شرحه لابن رجب ٤٣٥/١، والحاكم في معرفة علوم الحديث .

٣١٢ ذكره ابن رجب في شرح علل الحديث ٤٦٩/١ .

٣١٣ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٤٠٦ .

٣١٤ رواه العقيلي في الضعفاء ٢٥/١ .

المطلب الثالث: تطور علم مصطلح الحديث .

نشأ هذا العلم الشريف مبكراً بعد العناية بالإسناد ، وما ترتب عليه من نقد الرواة ، بل إنَّ الأسس والأركان الأساسية لهذا العلم موجودة في الكتاب العزيز، والسنة النبوية ، ولحظها أيضاً في ممارسات الصحابة الكرام في نقل الحديث وروايته ، وذلك لأهميته الكبيرة ، إذ به يعرف صحيح الحديث من الضعيف ، والموقوف من المرفوع ، والمقبول من المردود .

وقد ظهرت شذرات من مصطلحات هذا العلم الشريف ، ونبت من نفائسه في أقوال وممارسات أئمة السنة في هذا القرن ، كشعبة ، والسفيانين ، ومالك ، وعبد الرحمن بن مهدي ، ويحيى بن سعيد القطان وغيرهم .

ويمكن أن يقال: أنَّ الإمام الشافعي المولود سنة (١٥٠) ، والمتوفى سنة (٢٠٤) أول من دون بعض مباحث هذا العلم في كتابه: (الرسالة) ، و(الأم) ، إذ تكلم عن شروط الحديث الصحيح، وشروط الراوي العدل، وضروة التثبت في أخذ الأخبار، وكيفية ضبطها، ورد الخبر المنقطع ، وتحدث عن خبر الآحاد والاحتجاج به ، وعن النسخ والمنسوخ ، كما بحث أيضاً في حجية السنة ومكانتها في التشريع وغير ذلك .

* * *

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: عَقْدُ مَجَالِسَ لِلْإِمْلَاءِ:

كَانَ الْمُحَدِّثُونَ فِي هَذَا الْقَرْنِ وَمَا بَعْدَهُ يَعْقِدُونَ مَجَالِسَ لِلْإِمْلَاءِ الْحَدِيثِ ، الَّذِي يُعَدُّ أَعْلَى مَرَاتِبِ الرِّوَايَةِ وَالسَّمَاعِ ، وَأَقْوَى وَجْهِ التَّحْمُلِ وَأَرْفَعُهَا .

وإليك بعض أخبارهم في هذه المجالس:

١. وَقَالَ أَيُّضًا: (كَانَتْ لِأَبِي الزِّنَادِ (ت ١٣٠) حَلَقَةٌ عَلَى حِدَةٍ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) ٣١٥.
٢. وَقَالَ كَذَلِكَ: (كَانَ صَدَقَةُ بْنُ يَسَارٍ الْجَزَرِيُّ (ت ١٣٣ تقريبًا) إِذَا قَدِمَ مِنْ مَكَّةَ يَجْلِسُ فِي حَلَقَةٍ نَافِعٍ) ٣١٦.
٣. قَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: (كَانَتْ لِزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ (ت ١٣٦) حَلَقَةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) ٣١٧.
٤. قَالَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ: (مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَجْلِسِ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ (ت ١٤٨) ، أَحْسَنُ سَمْتًا وَهَدْيًا، وَإِنْ كَانَ لِيُحَدِّثُ فَيَبْكِي وَتَجْرِي الدُّمُوعُ عَلَى لِحْيَتِهِ ...) ٣١٨.
٥. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ: (تُعْجِبُنِي مَجَالِسُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ [ت ١٦١] كُنْتُ إِذَا شِئْتُ رَأَيْتُهُ فِي الْوَرَعِ، وَإِذَا شِئْتُ رَأَيْتُهُ مُصَلِّيًا، وَإِذَا شِئْتُ رَأَيْتُهُ غَائِصًا فِي الْفِقْهِ ...) ٣١٩.
٦. قَالَ مَالِكُ (١٧٩): (جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَأَنَا وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ [الْأَنْصَارِيُّ] فِي مَجْلِسِ رِبْعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ (ت ١٣٦ أو بعدها) ، فَقَالَ يَحْيَى لِلْبَصْرِيِّ: كَيْفَ مُسَدِّدُ بْنُ وَاسِعٍ؟ فَقَالَ: خَيْرٌ ، عَلَى أَنَّهُ رَجُلٌ كَثِيرُ الْهَمِّ ، طَوِيلُ الْحُزْنِ) ٣٢٠.

٣١٥ طبقات ابن سعد ص ٣١٩ (طبقة متمم التابعين) .

٣١٦ التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة ٣٤١/٢ .

٣١٧ طبقات ابن سعد ص ٣١٤ (طبقة متمم التابعين) .

٣١٨ رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٢٧٣/٦ .

٣١٩ رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٣٥٨/٦ .

٣٢٠ رواه البخاري في التاريخ الكبير ٢٥٥/١ .

٧. قَالَ مَالِكُ: (كَانَتْ أُمِّي تُلَبِّسُنِي الثِّيَابَ، وَتَعْمِمُنِي وَأَنَا صَبِيٌّ، وَتُوجِّهُنِي إِلَى رَبِيعَةَ بِنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَتَقُولُ لِي: تَأْتِي أَنْتَ مَجْلِسَ رَبِيعَةَ، فَتَعَلَّمُ مِنْ سَمَتِهِ وَأَدَبِهِ قَبْلَ أَنْ تَتَعَلَّمَ مِنْ حَدِيثِهِ وَفَهْمِهِ) ٣٢١.

٨. قَالَ مُصْعَبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: (كَانَ مَالِكٌ يَجْلِسُ إِلَى رَبِيعَةَ، وَعَنْهُ أَخَذَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، فَاعْتَزَلَهُ، فَجَلَسَ إِلَيْهِ أَكْثَرُ مَنْ كَانَ يَجْلِسُ إِلَى رَبِيعَةَ، وَكَانَتْ حَلَقَةُ مَالِكٍ فِي زَمَانِ رَبِيعَةَ مِثْلَ حَلَقَةِ رَبِيعَةَ أَوْ أَكْثَرَ...) ٣٢٢.

٩. قَالَ شُعْبَةُ: (قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ بَعْدَ مَوْتِ نَافِعِ بْنِ أَنَسٍ، فَارَأَيْتُ لِمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ حَلَقَةً) ٣٢٣.

١٠. قَالَ مَالِكُ: (قَدْ رَوَيْتُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، أَرْبَعِينَ حَدِيثًا فِي مَجْلِسٍ، ثُمَّ شَكَّكْتُ فِي إِسْنَادِ حَدِيثٍ، فَجِئْتُهُ أَسْتَشِيرُهُ، فَضَجَرَ عَلَيَّ، وَقَالَ: مَا هَكَذَا كُفًّا) ٣٢٤.

١١. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ الْقَعْنَبِيُّ: (اخْتَلَفْتُ إِلَى مَالِكٍ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَمَا مِنْ حَدِيثٍ فِي الْمَوْطَأِ إِلَّا وَلَوْ شِئْتُ قُلْتُ: سَمِعْتُهُ مَرَارًا مِنْ مَالِكٍ، وَلَكِنِّي اقْتَصَرْتُ بِقِرَاءَتِي عَلَيْهِ، لِأَنَّ مَالِكًا كَانَ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ قِرَاءَةَ الرَّجُلِ عَلَى الْعَالِمِ أَثْبَتُ مِنْ قِرَاءَةِ الْعَالِمِ عَلَيْهِ) ٣٢٥.

١٢. قَالَ الشَّافِعِيُّ: (قَرَأْتُ الْمَوْطَأَ عَلَى مَالِكٍ، وَلَمْ يَكُنْ يَقْرَأُ عَلَى مَالِكٍ إِلَّا مَنْ قَدْ فَهِمَ الْعِلْمَ وَجَالَسَ أَهْلَهُ، وَكُنْتُ قَدْ سَمِعْتُ مِنْ ابْنِ عُيَيْنَةَ) ٣٢٦.

١٣. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ: (قُنْنَا مِنْ مَجْلِسِ الْأَعْمَشِ، فَاتَيْنَا ابْنَ عُيَيْنَةَ [ت ١٩٨]، وَسَأَلْنَاهُ عَنِ الْحَدِيثِ) ٣٢٧.

٣٢١ رواه الجوهري في مسند الموطأ (٣٣٠) .

٣٢٢ رواه ابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير ٣/٤٣٢ .

٣٢٣ رواه البخاري في التاريخ الأوسط ١/٢٨١، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ١/٢٦، ومحمد بن مخلد العطار الموري في كتاب ما رواه الأكابر عن مالك بن أنس ص ٥٥، وبيبي في جزئها ص ٧٥ .

٣٢٤ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٦٨ .

٣٢٥ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٢/٣٤ .

٣٢٦ رواه السمعاني في أدب الإمامة والاستملاء ٢/٤٠٦ .

٣٢٧ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل بين الراوي والواعي ص ٣٥٦ .

١٤. وَقَالَ أَيُّضًا: (كُنْتُ آتِيَ الْأَعْمَشَ مِنْ فَرْسَجٍ، وَلَمْ أَسْمَعْ مِنْهُ فِي مَجْلِسٍ قَطُّ أَرْبَعَةَ أَحَادِيثَ، إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً) ٣٢٨.

١٥. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: (كُنَّا فِي مَجْلِسِ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، حَدَّثَ بِحَدِيثٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَجُلٌ: مَا أَحْسَنُهُ، فَقَالَ سُفْيَانُ: أَتَقُولُ لِحَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ مَا أَحْسَنُهُ؟ أَلَا قُلْتَ: هُوَ أَحْسَنُ مِنَ الْجَوْهَرِ أَحْسَنُ مِنَ الدَّرِّ، أَحْسَنُ مِنَ الْيَاقُوتِ، أَحْسَنُ مِنَ الدُّنْيَا كُلِّهَا) ٣٢٩.

١٦. قَالَ حَفْصُ بْنُ مَاهَانَ: (كُنَّا فِي مَجْلِسِ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ (...) ٣٣٠).

١٧. قَالَ سَعِيدُ بْنُ رَحْمَةَ الْأَصْبَحِيِّ: (كُنْتُ أَسْبِقُ إِلَى حَلَقَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ بِبَيْلٍ مَعَ أَقْرَانِي، لَا يَسْبِقُنِي أَحَدٌ، وَيَجِيءُ هُوَ مَعَ الْأَشْيَاحِ، فَقِيلَ لَهُ: قَدْ غَلَبْنَا عَلَيْكَ هَؤُلَاءِ الصَّبْيَانُ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ أَرْجَى عِنْدِي مِنْكُمْ، أَنْتُمْ كَمْ تَعِيشُونَ؟ وَهَؤُلَاءِ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَبْلُغَ بِهِمْ، قَالَ سَعِيدٌ: فَمَا بَقِيَ أَحَدٌ غَيْرِي) ٣٣١.

١٨. قَالَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي الْخَنَاجِرِ الْأَطْرَابِلِسِيُّ: (كُنْتُ فِي مَجْلِسِ يَزِيدَ بْنِ هَارُونَ [ت ٢٠٦] بَجَاءِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ الْمَأْمُونُ فَوْقَ عَلَيْنَا فِي الْمَجْلِسِ، وَفِي الْمَجْلِسِ الْوُفُ فَاثْتَفَتَ إِلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: هَذَا الْمَلِكُ) ٣٣٢.

١٩. قَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الشَّافِعِيُّ: (كُنَّا فِي مَجْلِسِ ابْنِ عُيَيْنَةَ وَعِنْدَهُ الشَّافِعِيُّ، قَالَ: حَدَّثَ ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِرَجُلٍ وَمَعَهُ امْرَأَتُهُ صَفِيَّةٌ ...

٣٢٨ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٧٩ .

٣٢٩ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ٥٧٨ .

٣٣٠ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ١٨٣ .

٣٣١ رواه الرامهرمزي في المحدث الفاضل ص ١٩٤ .

٣٣٢ رواه الحنائي في الحنائيات (٣٣) ، وتمام الرازي في الفوائد (٣٦٠) ، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٣١/٥٥ ، ونقله الذهبي في تاريخ الإسلام ٤٩٣/٦ .

الحديث ، فقال ابنُ عِيْنَةَ لِلشَّافِعِيِّ: مَا فَهْمُ هَذَا الْحَدِيثِ؟ (٣٣٣).

٢٠. قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ الْجُعْفِيُّ: (مَا رَأَيْتُ مَجْلِسًا قَطُّ أَنْبَلَ مِنْ مَجْلِسِ الشَّافِعِيِّ، كَانَ يَحْضُرُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ، وَأَهْلُ الْفَقْهِ، وَأَهْلُ الشَّعْرِ، وَكَانَ يَأْتِيهِ كُتُبَاءُ أَهْلِ الْفَقْهِ وَالشَّعْرِ، فَكُلُّ يَتَعَلَّمُ مِنْهُ وَيَسْتَفِيدُ) ٣٣٤.

٢١. قَالَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمٍ: قَالَ لِي الرَّشِيدُ: (مَا أَنْبَلَ الْمَرَاتِبِ؟ قُلْتُ: مَا أَنْتَ فِيهِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، قَالَ: فَتَعْرِفُ أَجَلَ مَيِّ؟ قُلْتُ: لَا ، قَالَ: لَكِنِّي أَعْرِفُهُ: رَجُلٌ فِي حَلَقَةٍ يَقُولُ: حَدَّثَنَا فَلَانٌ عَنْ فَلَانٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (...)) ٣٣٥.

المطلب الخامس: مذاكرة الحديث:

ذَكَرْنَا سَابِقًا أَنَّ الْمَذَاكِرَةَ يُرَادُ بِهَا مُرَاجَعَةُ الْحَدِيثِ ، وَالتَّحْقِيقُ مِنْ رِوَايَتِهِ ، وَمَعْرِفَةُ فَوَائِدِهِ رِوَايَةً وَدِرَافَةً ، وَهَذَا الْأَمْرُ بَدَأَهُ الصَّحَابَةُ الْكِرَامُ ، وَاسْتَمَرَّ فِي عَهْدِ بَنِي التَّائِبِينَ ، وَكَانَتْ فِي هَذَا الْقَرْنِ وَمَا بَعْدَهُ مِنْ أَمْزَجِ سِمَاتِ الْمُحَدِّثِينَ ، وَعُقِدَتْ لِأَجْلِهِ مَجَالِسُ وَحَلَقَاتُ ، وَلَهُ آدَابٌ وَشُرُوطٌ مَنْصُوصٌ عَلَيْهَا فِي كُتُبِ مُصْطَلَحِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهَا .

وَالِيكَ بَعْضُ الْأَخْبَارِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى عَنَانِيَّتِهِم بِالْمَذَاكِرَةِ:

١. قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: (سِتَّةٌ كَادَتْ تَذْهَبُ عُقُولُهُمْ عِنْدَ الْمَذَاكِرَةِ: يَحْيَى ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ ، وَوَكَيْعٌ ، وَابْنُ عُيَيْنَةَ ، وَأَبُو دَاوُدَ ، وَعَبْدُ الرَّزَّاقِ) ٣٣٦.

٣٣٣ رواه ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي ص ٥١ ، والبيهقي في معرفة السنن والآثار للبيهقي ٤٠٤/٦ ، وفي مناقب الشافعي ٣١٠/١ .

٣٣٤ رواه البخاري في التاريخ الكبير ٢٥٥/١ .

٣٣٥ رواه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص ٩٩ ، ومحمد بن طاهر المقدسي في مسألة العلو والنزول في الحديث ٤٥ .

٣٣٦ رواه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢٧٤/٢ .

٢. قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ: (مَا رَأَيْتُ رَجُلًا أَفْضَلَ مِنْ سُفْيَانَ ، كَانَ يُصَلِّي مَا بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ صَلَاةً ، فَإِذَا سَمِعَ مُذَاكِرَةَ الْحَدِيثِ تَرَكَ الصَّلَاةَ وَجَاءَ) ٣٣٧.
٣. قَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: (مِنْ بَرَكَةِ الْحَدِيثِ إِفَادَةُ بَعْضِهِمْ بَعْضًا) ٣٣٨.
٤. وَقَالَ عَلِيُّ أَيْضًا: (تَذَاكُرُ وَكِيعٌ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ لَيْلَةً فِي مَسْجِدِ الْحَرَامِ ، فَلَمْ يَزَالَا حَتَّى أَذَنَ الْمُؤَذِّنُ أَذَانَ الصُّبْحِ) ٣٣٩.
٥. وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَقِيقٍ: (كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ فِي الْمَسْجِدِ فِي لَيْلَةٍ شَتْوِيَّةٍ بَارِدَةٍ، فَقَمْنَا لِنُخْرِجَ، فَلَمَّا كَانَ عِنْدَ بَابِ الْمَسْجِدِ ذَاكِرْنِي بِحَدِيثٍ، وَذَاكِرْتُهُ بِحَدِيثٍ، فَمَا زَالَ يُذَاكِرُنِي وَأُذَاكِرُهُ، حَتَّى جَاءَ الْمُؤَذِّنُ، فَأَذَنَ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ) ٣٤٠.
٦. قَالَ إِحْمَاقُ الشَّيْبَانِيِّ: (كُنْتُ أَرَى يَحْيَى الْقَطَّانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ ثُمَّ يَسْتَدِ إِلَى أَصْلِ مَنَارَةِ مَسْجِدِهِ فَيَقِفُ بَيْنَ يَدَيْهِ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، وَالشَّاذْكُونِيُّ، وَعَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، وَاحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ وَغَيْرُهُمْ، يَسْأَلُونَهُ عَنِ الْحَدِيثِ، وَهُمْ قِيَامٌ عَلَى أَرْجُلِهِمْ إِلَى أَنْ تَحِينَ صَلَاةُ الْمَغْرِبِ، لَا يَقُولُ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ اجْلِسْ، وَلَا يَجْلِسُونَ هَيَّاءً وَإِعْظَامًا) ٣٤١.
٧. قَالَ الْحَسَنُ بْنُ صَالِحٍ: (كُنَّا فِي حَلَقَةِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى فَتَذَاكَرُوا مَسْأَلَةً، وَطَلَعَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ ، فَقَالَ: الْقُوَهَا عَلَيْهِ، قَالَ حَسَنٌ: جَاءَ جُلُوسٌ قَرِيبًا مِنِّي، فَأَجَابَ فِيهَا فَأَصَابَ فِيهَا) ٣٤٢.

* * *

- ٣٣٧ رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٦٣/٧ .
- ٣٣٨ رواه البيهقي في المدخل ٧٧٠/٢ .
- ٣٣٩ رواه الخطيب البغدادي في الجامع ٢٧٤/٢ .
- ٣٤٠ رواه الخطيب البغدادي في الجامع ٢٧٦/٢ .
- ٣٤١ رواه الخطيب البغدادي في الجامع ١٨٥/١ ، وابن بشكوال في الفوائد المنتخبة ٦٧٢/٢ . والشاذكوني هو: أبو أيوب سليمان بن داود بن بشر المنقري البصري ، وهو حافظ لكنه متكلم فيه .
- ٣٤٢ رواه الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٥٨/١ .

المطلب السادس: تطور التدوين:

في هذا القرن ظهر التفريق بين التدوين الذي هو مجرد الجمع في الصحف، وبين التصنيف الذي هو الترتيب والتبويب والتمييز في المصنفات، وهذه المصنفات جمعت إلى جانب الأحاديث النبوية أقوال الصحابة، وفتاوى التابعين، وأتباعهم، قال ابن حجر: (ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج، والروافض، ومنكري الأقدار)^{٣٤٣}.

وقال الذهبي في وفیات سنة (١٤٢) من كتاب تاريخ الإسلام: (وفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة، وحماد بن سلمة، وغيرهما بالبصرة، وصنف الأوزاعي بالشام، وصنف مالك الموطأ بالمدينة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف معمر باليمن، وصنف أبو حنيفة وغيره الفقه والرأي بالكوفة، وصنف سفيان الثوري كتاب الجامع، ثم بعد يسير صنف هشيم كُتبه، وصنف الليث بمصر، وابن لهيعة، ثم ابن المبارك، وأبو يوسف، وابن وهب).

وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس.

وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون على حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة، فسهل والله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فله الأمر كله^(٣٤٤).

* * *

٣٤٣ مقدمة فتح الباري المسماة هدي الساري لابن حجر ٧/١.

٣٤٤ تاريخ الإسلام للذهبي ٧٧٤/٣.

وَكَانَتْ هَذِهِ الْمُصَنَّفَاتُ الْأُولَى عَلَى مَنَاجِحَ ثَلَاثَةٍ:

الْمَنْهَجُ الْأَوَّلُ: مُصَنَّفَاتٌ تَضُمُّ جُمْلَةً مِنَ الْأَبْوَابِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ ، وَيَجْعَلُونَهَا فِي مُصَنَّفٍ وَاحِدٍ ، وَتَكُونُ مَرْتَبَةً تَرْتِيبًا فِقْهِيًّا كَمَوْطَأٍ مَالِكٍ .

الْمَنْهَجُ الثَّانِي: مُصَنَّفَاتٌ تَضُمُّ أَيْضًا جُمْلَةً مِنَ الْأَبْوَابِ ، وَلَكِنْ بِغَيْرِ التَّرْتِيبِ الْفِقْهِيِّ ، كَمَا نَجِدُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ الْجَامِعِ لِمَعْمَرِ بْنِ رَاشِدٍ .

الْمَنْهَجُ الثَّلَاثُ: مُصَنَّفَاتٌ يُفْرَدُ فِيهَا مَوْضِعٌ وَاحِدٌ ، مِثْلُ: كِتَابِ الْمَنَاسِكِ لِسَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ ، وَكِتَابِ الرِّقَاقِ لِابْنِ الْمُبَارَكِ ، وَكِتَابِ الزُّهْدِ لَوَكَيْعٍ ، وَالْمَغَازِي لِابْنِ إِسْحَاقَ .

* * *

وَالِيكَ أَسْمَاءُ بَعْضِ الْمُصَنِّفِينَ الْأَوَّلِينَ مِنْ أَعْيَانِ هَذَا الْقَرْنِ ٣٤٥، وَجُلُّهُمْ مِنَ الطَّبَقَةِ الَّتِي تَلِي طَبَقَةَ الزُّهْرِيِّ ، وَأَبِي بَكْرٍ بْنِ حَزْمٍ ، وَقَدْ رَتَبْتُهُمْ عَلَى وَفَيَاتٍ مُصَنَّفِيًّا:

١. مَكْحُولُ الشَّامِيُّ الْفَقِيهُ (ت ١١٦) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ) فِي الْفِقْهِ ، وَ(كِتَابُ الْمَسَائِلِ) فِي الْفِقْهِ ٣٤٦، وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُبَيْدٍ الْكَلَاعِيُّ: (أَعْطَانِي مَكْحُولٌ دِقْقًا ، فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ ، فَقَالَ: خُذْ هَذَا الدَّقِّقَ فَارْوِهِ وَحَدِّثْ بِهِ عَنِّي ، قُلْتُ لَهُ: كَيْفَ أَرْوِيهِ وَأُحَدِّثُ بِهِ عَنْكَ وَأَنَا لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْكَ؟ قَالَ: بَلَى ، أَنَا أَقُولُ: أَرْوِهِ وَحَدِّثْ بِهِ عَنِّي وَتَقُولُ: لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْكَ؟) ٣٤٧.

٢. مُغِيرَةُ بْنُ مِقْسَمٍ الضُّبِّيُّ الْكُوفِيُّ (ت ١٣٦) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (وَلَهُ مِنَ الْكُتُبِ كِتَابُ الْفَرَائِضِ) ٣٤٨.

٣٤٥ عقد الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في كتابه دراسات في الحديث النبوي فصلا بعنوان: (الفصل الرابع: كتابة بعض صغار التابعين وأتباع التابعين والكتابة عنهم) وأوصل عدد المصنفين إلى (٢٥٢) مصنفًا .

٣٤٦ فهرست ابن النديم ص ٢٧٩ .

٣٤٧ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٨٩/٢ .

٣٤٨ فهرست ابن النديم ص ٢٧٨ .

٣. مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ الْمَدَنِيُّ (ت ١٤١) ، صَاحِبُ كِتَابِ الْمَغَازِي ، قَالَ الْإِمَامُ مَالِكٌ:
(عَلَيْكُمْ بِمَغَازِي الشَّيْخِ الصَّالِحِ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ ، فَإِنَّهَا أَصَحُّ الْمَغَازِي عِنْدَنَا) ٣٤٩.

٤. هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ (ت ١٤٥) ، قَالَ يَحْيَى بْنُ الزُّبَيْرِ: (سَأَلْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ يُعْطِينِي حَدِيثَهُ وَيُحَدِّثُنِيهِ ، فَأَعْطَانِي صَحِيفَةً لَهُ ، قَالَ: هَذِهِ صَحِيفَتِي قَدْ عَرَضْتُهَا وَصَحَّحْتُهَا ، نَحْنُهَا عَيْنِي) ٣٥٠.
وَفِي رِوَايَةٍ: (طَلَبْتُ مِنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ أَحَادِيثَ أَبِيهِ ، قَالَ: فَأَخْرَجَ إِلَيَّ دَفْتَرًا ، فَقَالَ: فِي هَذَا أَحَادِيثُ أَبِي ، صَحَّحْتُهُ وَعَرَفْتُ مَا فِيهِ ، نَحْنُهَا عَيْنِي وَلَا تَقُلْ كَمَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ: حَقٌّ أَغْرَضَهُ) ٣٥١.

٥. عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ جَرِيحٍ الْمَكِّيُّ (ت ١٥٠) ، هُوَ أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ الْكُتُبَ بِمَكَّةَ ، وَمِنْ كُتُبِهِ: (الْجَامِعُ) أَوْ (السُّنَنُ) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنَ الْكُتُبِ كِتَابُ السُّنَنِ) ، وَيَحْتَوِي عَلَى مِثْلِ مَا عَلَيْهِ كُتُبُ السُّنَنِ ، وَلَهُ أَيْضًا التَّفْسِيرُ ، وَلَهُ أَيْضًا كِتَابُ الْحَجِّ ٣٥٢.

٦. مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارٍ الْمُطَّلِبِيُّ الْمَدَنِيُّ (ت ١٥١) ، أَحَدُ الْأَعْلَامِ فِي الْمَغَازِي وَالسِّيَرِ ٣٥٣.

٧. مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ الْأَزْدِيُّ الْيَمَانِيُّ (ت ١٥٤) ، وَقَدْ صَنَّفَ (الْجَامِعَ) ، وَ(الْمَغَازِي) ٣٥٤.

٣٤٩ تذكرة الحفاظ ١/١٤٨ . وقد وصلنا منتقى منه ، انتقاء ابن قاضي شهبه ، وهو مطبوع .

٣٥٠ رواه ابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير ٢/٣١٢ .

٣٥١ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٢/٩٠ .

٣٥٢ فهرست ابن النديم ص ٢٧٨ ، وله جزء من جمع ابن شاذان بإسناده إلى ابن جريح ، وهو مطبوع ، وأما التفسير فقد قال الإمام أحمد كما في كتاب العلل (٢٣٨٤): (الكتب كلها قرأها حجاج بن محمد الأعور على ابن جريح ، إلا كتاب التفسير ، فإنه سمعه إملاء من ابن جريح ، ولم يكن مع ابن جريح كتاب التفسير فأملاه عليه) ، ويقال أن هذا التفسير موجود في مكتبة ابن عاشور بتونس ، وأما كتاب الحج فقد روى ابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير ١/٢٥٦ بإسناده إلى ابن جريح ، فقال: (عرضت كتابي هذا ، كتاب الحج على غير واحد ممن كان يقدم علينا ، فقلَّ إنسان إلا أفادني ، وعرضته على داود بن أبي هند فلم يفدني فيه شيئاً) ، وروى ابن عدي في الكامل في ترجمة مطرف بن مازن الصنعاني ٩/٦١٤ بإسناده إلى ابن معين عن هشام بن يوسف قال: (إن مطرف بن مازن لم يسمع كتاب الحج عن ابن جريح ...) وسماه أيضاً بكتاب المناسك .

٣٥٣ طبع جزء منه ، وقد وصلنا تهذيبه ، هذبه عبد الملك بن هشام ، طبع مراراً .

٣٥٤ طبع الجامع في العاشر والحادي عشر من مصنف تلميذه عبد الرزاق .

٨. سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ الْبَصْرِيُّ (ت ١٥٦)، له تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ ، وله السُّنَنُ ، وهو أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ الْكُتُبَ فِي الْبَصْرَةِ ، وَمِنْ كُتُبِهِ الَّتِي وَصَلَتْنَا كِتَابُ (الْمَنَاسِكِ) ٣٥٥.
٩. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرِو الْأَوْزَاعِيِّ الشَّامِيُّ (ت ١٥٧) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (وَلَهُ مِنْ الْكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ فِي الْفِقْهِ ، وَكِتَابُ الْمَسَائِلِ فِي الْفِقْهِ ٣٥٦).
١٠. الْحُسَيْنُ بْنُ وَاقِدِ الْمَرْوَزِيِّ الْقَاضِي (ت ١٥٧) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنْ الْكُتُبِ: كِتَابُ التَّفْسِيرِ ، وَكِتَابُ الْوُجُوهِ فِي الْقُرْآنِ ٣٥٧).
١١. مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ أَبِي ذَنْبٍ الْمَدَنِيُّ (ت ١٥٨) ، صَنَّفَ (الْمَوْطَأَ) قَبْلَ مَوْطَأِ مَالِكٍ ، قَالَ النَّدِيمُ: (وَلَهُ مِنْ الْكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ ، وَيَحْتَوِي عَلَى كُتُبِ الْفِقْهِ ، مِثْلُ صَلَاةٍ ، وَطَهَارَةٍ ، وَصِيَامٍ ، وَزَكَاةٍ ، وَمَنَاسِكٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ) ٣٥٨.
١٢. الرَّبِيعُ بْنُ صَبِيحٍ الْبَصْرِيُّ (ت ١٦٠) ، قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الرَّامِرْمَزِيُّ: (أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ وَبَوَّبَ فِيمَا أَعْلَمَ الرَّبِيعُ بْنُ صَبِيحٍ بِالْبَصْرَةِ، ثُمَّ سَعِيدُ بْنُ عَرُوبَةَ بِهَا) ٣٥٩.
١٣. زَائِدَةُ بْنُ قُدَامَةَ الْكُوفِيُّ (ت ١٦٠) ، كَانَ مِنْ كِبَارِ الْعُلَمَاءِ وَحُفَاظِهِمْ ، قَالَ الْعَدِيمُ: (وَلَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ ، يَحْتَوِي عَلَى مِثْلِ مَا يَحْتَوِي عَلَيْهِ كُتُبُ السُّنَنِ ، وَكِتَابُ الْقِرَاءَاتِ ، وَكِتَابُ التَّفْسِيرِ ، وَكِتَابُ الزُّهْدِ ، وَكِتَابُ الْمَنَاقِبِ) ٣٦٠.
١٤. سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ الثَّوْرِيُّ الْكُوفِيُّ (ت ١٦١) ، قَالَ النَّدِيمُ: (وَلَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ ، يَجْرِي مَجْرَى الْحَدِيثِ ، رَوَاهُ عَنْهُ جَمَاعَةٌ ... وَلَهُ كِتَابُ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ ،

٣٥٥ كان لي شرف تحقيقه وخدمته ، وصدر من عشرين سنة ، والحمد لله رب العالمين .

٣٥٦ الفهرست للنديم ص ٢٧٩ .

٣٥٧ الفهرست للنديم ص ٢٨٠ .

٣٥٨ الفهرست للنديم ص ٢٧٧ .

٣٥٩ المحدث الفاصل ص ٦١١ ، ونقله الذهبي في تاريخ الإسلام ٤/٤٧٤ .

٣٦٠ الفهرست للنديم ص ٢٧٨ ، ونقله عنه ابن العديم في بغية الطلب ٨/٣٧٣٦ .

ورواه جماعة... وله كتاب: الفرائض ، وكتاب: رسالة إلى عباد بن عباد الأرسوفي^{٣٦١} ،
وروى ابن خزيمة الجامع ، فقال: (جامع سفیان الثوري الكبير في الفقه والاختلاف)
، ثم ذكر إسناده إليه^{٣٦٢} ، وقال جعفر بن محمد الفريابي: (سألت محمد بن عبد الله بن
ثمر فقلت: جامع سفیان له أصل؟ فقال: نعم ، ولكنه كله قراءة على سفیان...) ^{٣٦٣}.

١٥. شعيب بن أبي حمزة (ت ١٦٢) ، قال أحمد بن حنبل: (رأيت كتب شعيب بن أبي حمزة
، فإذا هي مصححة)^{٣٦٤} ، وقال في رواية: (رأيت كتب شعيب بن أبي حمزة ، فرأيت
كتباً مضبوطة مقيدة ، ورفع من ذكره)^{٣٦٥} ، وقال الخليلي: (أخرج البخاري نسخته كلها
عن الزهري ، رواها عن أبي اليمان ، عن شعيب)^{٣٦٦} ، وقال أبو اليمان الحكم بن نافع:
(كان شعيب بن أبي حمزة عسراً في الحديث ، فدخلنا عليه حين حضرته الوفاة ، فقال:
هذه كتبي قد صححتها ، فمن أراد أن يأخذها فليأخذها ، ومن أراد أن يعرض فليعرض
، ومن أراد أن يسمعها من ابني فليسمعها ، فإنه قد سمعها مني)^{٣٦٧}.

١٦. حماد بن سلمة بن دينار البصري (ت ١٦٧) ، ألف الجامع أو المصنف ، رواه ابن خزيمة
بإسناده إلى حماد ، ثم روى بإسناده إلى أبي بكر محمد بن علي الإدفعي النحوي المقرئ
بمصر ، ثم قال: (أول كتاب وضع في الفقه والحديث مصنف حماد بن سلمة) ، ولعله هو
كتاب (السنن) الذي ذكره العديم^{٣٦٨}.

٣٦١ الفهرست للنديم ص ٢٧٧ ، وقد وصلنا كتاب الفرائض ، وهو مطبوع ، وقد جمع بعض تلاميذ سفیان بعض أحاديثه ، وكان
لي شرف خدمتها بالتحقيق والحمد لله على توفيقه ، ورسالته في عباد بن عباد رواها أبو نعيم في حلية الأولياء ٦/٣٧٦ .

٣٦٢ فهرست ابن خزيمة ص ١١٣ .

٣٦٣ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٢/٦٤ .

٣٦٤ علل أحمد ، من رواية أبي داود (٢٦٣) .

٣٦٥ رواه ابن عساکر في تاريخ الإسلام ٢٣/٩٥ .

٣٦٦ الارشاد في معرفة علماء الحديث لأبي يعلى الخليلي ، انتقاء أبي طاهر السلفي ١/١٩٨ .

٣٦٧ رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ٢/٩٢ .

٣٦٨ فهرست ابن خزيمة ص ١١٢ ، وفهرست العديم ص ٢٧٩ .

١٧. إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ الْخُرَاسَانِيُّ ثُمَّ مَكَّةَ (ت ١٦٨) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ فِي الْفِقْهِ ، وَكِتَابُ الْمَنَاقِبِ ، وَكِتَابُ الْعِيدَيْنِ ، وَكِتَابُ التَّفْسِيرِ) ٣٦٩.

١٨. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ الْمَدَنِيُّ (ت ١٧٤) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ الْفَرَائِضِ ، وَكِتَابُ رَأْيِ الْفُقَهَاءِ السَّبْعَةِ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ) ٣٧٠.

١٩. اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ الْمِصْرِيُّ (ت ١٧٥) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ كِتَابُ التَّارِيخِ ، وَكِتَابُ مَسَائِلَ فِي الْفِقْهِ) ٣٧١.

٢٠. عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنُ عَمْرٍو بْنِ حَزْمِ الْأَنْصَارِيِّ (ت ١٧٦) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ الْمَغَازِيِّ) ٣٧٢.

٢١. مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ، إِمَامُ دَارِ الْهِجْرَةِ (ت ١٧٩) ، صَنَّفَ الْمُوطَّأَ ، وَهُوَ أَشْهَرُ مَنْ أَنْ يُذَكَّرَ.

٢٢. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ الْعَدَوِيُّ مَوْلَاهُمْ الْمَدَنِيُّ (ت ١٨٢) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (وَلَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ: النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوحِ ، وَكِتَابُ التَّفْسِيرِ) ٣٧٣.

٢٣. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ الْمَرْوَزِيُّ الْخُرَاسَانِيُّ (ت ١٨١) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ فِي الْفِقْهِ ، وَكِتَابُ التَّفْسِيرِ ، وَكِتَابُ التَّارِيخِ ، وَكِتَابُ الزُّهْدِ ، وَكِتَابُ الْبِرِّ وَالصَّلَةِ) ، وَقَدْ وَصَلْنَا بَعْضَ هَذِهِ الْكُتُبِ ، وَوَصَلْنَا أَيْضًا: (مُسْنَدُهُ) ، وَكِتَابُ (الْجِهَادِ) ، وَكِتَابُ

٣٦٩ فهرست العديم ص ٢٨٠ ، وقد وصلنا نسخة من حديثه ، وهو المسمى خطأ: (مشيخة ابن طهمان) ، وطبع في مجمع اللغة العربية بدمشق سنة (١٩٨٣) .

٣٧٠ فهرست النديم ص ٢٧٧ . وذكر الخطيب البغدادي ٤٩٤/١١ في ترجمته بأنه روى عن أبيه أشياء لم يروها غيرها ، وتكلم فيه مالك ، وقال: (أين كنا عن هذا !؟) .

٣٧١ فهرست النديم ص ٢٤٨ ، ومن كتبه التي وصلتنا (نسخة عبد الله بن صالح كاتب الليث) ، ووصلنا أيضا (جزء فيه مجلس من فوائد الليث بن سعد) .

٣٧٢ فهرست النديم ص ٢٧٨ .

٣٧٣ فهرست النديم ص ٢٧٧ .

(الزُّهْد- مِنْ رِوَايَةِ المَرْوَزِيِّ) ، و(الرَّقَائِقِ- مِنْ رِوَايَةِ نَعِيمِ بْنِ حَمَّادٍ) ٣٧٤.

٢٤. هُشَيْمُ بْنُ بَشِيرٍ الوَاسِطِيُّ (ت ١٨٣) ، قَالَ العَدِيمُ: (لَهُ مِنْ الكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ فِي الفِقْهِ ، وَكِتَابُ التَّفْسِيرِ ، وَكِتَابُ القِرَاءَاتِ) ٣٧٥.

٢٥. يَحْيَى بْنُ زَكْرِيَّا بْنِ زَائِدَةَ الكُوفِيُّ (ت ١٨٣) ، قَالَ العَدِيمُ: (لَهُ مِنْ الكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ) ٣٧٦.

٢٦. المَعَاذِيُّ بْنُ عِمْرَانَ المَوْصِلِيُّ الزَّاهِدُ (ت ١٨٥) ، صَنَّفَ (المُسْنَدَ) ، و(كِتَابَ الزُّهْدِ) ٣٧٧.

٢٧. إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مِقْسَمٍ ، وَهُوَ ابْنُ عَلِيٍّ البَصْرِيُّ (ت ١٩٣) ، قَالَ العَدِيمُ: (لَهُ مِنْ الكُتُبِ: كِتَابُ التَّفْسِيرِ ، وَكِتَابُ الطَّهَارَةِ ، وَكِتَابُ الصَّلَاةِ ، وَكِتَابُ المَنَاسِكِ) ٣٧٨.

٢٨. مُحَمَّدُ بْنُ الفُضَيْلِ بْنِ غُرَوَانَ الضَّبِّيُّ الكُوفِيُّ (ت ١٩٥) ، قَالَ العَدِيمُ: (لَهُ مِنْ الكُتُبِ: كِتَابُ الطَّهَارَةِ ، وَكِتَابُ الصَّلَاةِ ، وَكِتَابُ المَنَاسِكِ ، وَكِتَابُ الزَّكَاةِ عَلَى تَرْتِيبٍ كُتِبَ الفِقْهُ إِلَى آخِرِهِ ، وَيَعْرِفُ بِكِتَابِ السُّنَنِ أَيْضًا ، وَكِتَابُ التَّفْسِيرِ ، وَكِتَابُ الزُّهْدِ ، وَكِتَابُ الصِّيَامِ ، وَكِتَابُ الدُّعَاءِ) ٣٧٩.

٢٩. الوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ الدِّمَشْقِيُّ (ت ١٩٤) ، قَالَ العَدِيمُ: (لَهُ مِنْ الكُتُبِ: كِتَابُ السُّنَنِ فِي الفِقْهِ ، وَكِتَابُ المَغَازِي) ٣٨٠.

٣٧٤ فهرست النديم ص ٢٨٠ ، وقد خدمت كتابه (الرَّقَائِقِ) وهو من رواية نعيم بن حماد عنه ، وتم طبعه طبعين بجمد الله وفضله ، وأما كتاب الزهد فقد حققه العلامة حبيب الرحمن الأعظمي رحمه الله .

٣٧٥ فهرست النديم ص ٢٨٠ .

٣٧٦ فهرست النديم ص ٢٧٨ .

٣٧٧ كتاب الزهد للمعافي كان لي شرف خدمته وتحقيقه ، أما المسند فقد جمعت ما وقفت عليه من المصادر ، ووضعتها في خاتمة الزهد.

٣٧٨ فهرست النديم ص ٢٧٩ .

٣٧٩ فهرست النديم ص ٢٧٨ ، وقد وصلنا من كتبه الدعاء ، وطبع في جزء .

٣٨٠ فهرست النديم ص ٢٧٩ .

٣٠. إِنْحَاقُ بْنُ يُوسُفَ الْأَزْرَقُ الْوَاسِطِيُّ (ت ١٩٥) ، قَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ مِنَ الْكُتُبِ: كِتَابُ الْمُنَاسِكِ ، وَكِتَابُ الصَّلَاةِ ، وَكِتَابُ الْقِرَاءَاتِ) ٣٨١.

٣١. وَكِيعُ بْنُ الْجَرَّاحِ الْكُوفِيُّ (ت ١٩٧) ، لَهُ مُصَنَّفَاتٌ ، وَمِنْهَا: (الْمُصَنَّفُ) ، رَوَاهُ ابْنُ عَطِيَّةَ ، وَابْنُ خَيْرٍ ، وَقَدْ وَصَلْنَا مِنْ كُتُبِهِ كِتَابُ (الزُّهْدِ) ، وَلَهُ: (نُسْخَتُهُ عَنِ الْأَعْمَشِ) ٣٨٢.

٣٢. سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ الْمَكِّيُّ (ت ١٩٨) ، رَوَاهُ ابْنُ خَيْرٍ ، فَقَالَ: (مُصَنَّفٌ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ جُزْءًا ، رِوَايَةُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَرَ الْعَدَنِيِّ عَنْهُ) ، وَقَالَ الْعَدِيمُ: (لَهُ تَفْسِيرٌ مَعْرُوفٌ) ٣٨٣.

* * *

الْخاتمة:

تَعُدُّ كِتَابَاتُ الدُّكْتُورِ مُحَمَّدٍ مُصْطَفَى الْأَعْظَمِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ - وَخُصُوصًا تِلْكَ الْكُتُبُ الثَّلَاثَةُ الَّتِي ذَكَرْتَهَا فِي أَوَّلِ الْبَحْثِ - مِنَ الْكُتُبِ الرَّائِدَةِ فِي الْكَشْفِ عَنْ مَكَانَةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ ، وَطَرِيقَةِ رِوَايَتِهَا وَتَدْوِينِهَا ثُمَّ تَصْنِيفِهَا ، وَجُهُدِ الْمُحَدِّثِينَ فِي ذَلِكَ ، مَعَ رَدِّ شُبُهَاتِ مَرَاغِمِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَأُذُنَابِهِمْ .

وَتَمَثَّلَتْ جُهُودُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِإِظْهَارِ حَقَائِقَ ، مِنْهَا:

- إِبْرَازُ مَكَانَةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ .
- تَوْجِيهِ الْكَلَامِ حَوْلَ كِتَابَةِ السُّنَّةِ بَيْنَ الْمَنْعِ وَالْإِبَاحَةِ .

٣٨١ فهرست النديم ص ٢٨٠ .

٣٨٢ فهرس ابن عطية ص ٨٧ ، وفهرست ابن خير ص ١٠٦ ، وكتاب الزهد طبع في ثلاثة مجلدات ، وكذا نسخته عن الأعمش .

٣٨٣ فهرست ابن خير ص ١١٢ ، وفهرست العديم ص ٢٧٨ ، وتفسيره قام أحد الباحثين بجمعه من بطون التفسير وغيرها ، وهو مطبوع .

- إظهارُ كِتَابَةِ بَعْضِ الصَّحَابَةِ لِلْسُّنَّةِ ، ثُمَّ مَنْ يَلِيهِمْ مِنَ التَّابِعِينَ .
- بَيَانُ جُهُودِ الصَّحَابَةِ الْكَرَامِ فِي تَحْمِلِ الْحَدِيثِ وَأَدَائِهِ .
- تَطَوُّرُ التَّدْوِينِ عِنْدَ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ إِلَى التَّصْنِيفِ وَالتَّبْوِيبِ ، وَبَيَانُ أَشْهُرِ الْمُصَنِّفِينَ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ .
- مَكَانَةُ الْإِسْنَادِ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ ، وَتَارِيخُ ظُهُورِهِ ، وَتَأَثُّرُ الْعُلُومِ الْأُخْرَى بِمَنْهَجِيَّةِ الْمُحَدِّثِينَ فِيهِ .

* * *

وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ وَأَجَلُّ ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ .

المصادر والمراجع

- الإبانة الكبرى لابن بطة، تحقيق رضا نعتان وزملائه ، دار الراجية بالرياض
- الإحكام في أصول الأحكام ، لأبي محمد بن حزم ، دار الآفاق الجديدة في بيروت .
- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ، لأبي عبد الله الفاكهي ، تحقيق الدكتور عبد الملك بن دهيش ، دار خضر ، بيروت .
- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ، لأبي الوليد الأزرق ، تحقيق رشدي الصالح ملحس ، دار الأندلس ، بيروت .
- أدب الإملاء والاستملاء ، لأبي سعد السمعي ، تحقيق أحمد محمد عبد الرحمن ، دار الغرباء في المدينة المنورة .
- الأدب المفرد ، لأبي عبد الله البخاري ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت .
- الإرشاد في معرفة علماء الحديث ، لأبي يعلى الخليلي ، تحقيق الدكتور محمد سعيد إدريس ، مكتبة الرشد ، الرياض .
- الإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر ، تحقيق الدكتور عبد الله التركي ، دار حجر بالقاهرة .
- الإصابة فيمن نزل حصص من الصحابة ، للدكتور محمد منير بن عبد الفتاح الحايك ، دار المقتبس في بيروت .
- أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت - دراسة نقدية ، للدكتور محمد مصطفى الأعظمي ، ترجمة الدكتور عبد الحكيم بن إبراهيم المطرودي ، جامعة الملك سعود بالرياض .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم ، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي وزملائه ، عالم الفوائد بمكة المكرمة .
- المدخل إلى كتاب الإكليل ، للحاكم ، تحقيق الدكتور أحمد بن فارس السلوم ، دار ابن حزم في بيروت .

- الإكمال في رفع الارتفاع عن المؤلفات والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب ، لابن ماكولا ، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلي ، دار المعارف العثمانية ، بالهند .
- اللطائف من دقائق المعارف في علوم الحفاظ الأعرف لأبي موسى المديني ، دار الكتب العلمية في بيروت .
- الأمصار بذوات الآثار ، تحقيق محمود الأرناؤوط ، دار ابن كثير بدمشق .
- الأنساب ، للسمعاني ، تحقيق ، للعلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلي ، دائرة المعارف العثمانية بالهند .
- الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة ، للعلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلي ، تحقيق علي العمران ، دار عالم الفوائد بمكة المكرمة .
- تاج العروس من جواهر القاموس ، للزبيدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- التاريخ ، لابن حفص الفلاس ، تحقيق الدكتور محمد الطبراني ، مركز الملك فيصل بالرياض .
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، للذهبي ، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .
- تاريخ الرقة ، لأبي علي القشيري ، تحقيق إبراهيم صالح ، دار البشائر بدمشق .
- التاريخ الكبير ، للبخاري ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة ، تحقيق صلاح هلال ، دار الفاروق بمصر .
- تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي ، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي .
- تاريخ دمشق ، لابن عساكر ، تحقيق العمري ، دار الفكر ، بيروت .
- تذكرة الحفاظ ، للذهبي ، تصوير عن الطبعة الهندية بحيدر آباد الدكن بالهند .
- الترغيب والترهيب ، لأبي القاسم قوام السنة الأصبهاني ، دار الحديث بمصر .
- تقريب التهذيب ، لابن حجر ، تحقيق محمد عوامة ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت .
- تقييد العلم ، للخطيب البغدادي ، تحقيق يوسف العش ، إحياء السنة النبوية في بيروت .
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لابن عبد البر ، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف ، دار الفرقان .
- تهذيب التهذيب ، لابن حجر ، دار صادر ، تصوير عن الطبعة الهندية الأولى .
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، لأبي الحجاج المزي ، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- توضيح المشتبه ، لابن ناصر الدين الدمشقي ، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- الثقات ، لابن حبان ، دار صادر ، تصوير عن الطبعة الهندية الأولى .
- جامع الترمذي ، تحقيق بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي في بيروت .
- جامع بيان العلم وفضله ، لابن عبد البر ، تحقيق أبي الأشبال الزهيري ، دار ابن الجوزي بالدمام .
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ، وهو صحيح الإمام البخاري ، بعناية الدكتور زهير الناصر عن الطبعة السلطانية ، دار طوق النجاة .

- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي، تحقيق الدكتور محمود الطحان، مكتبة المعارف بالرياض.
- الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، تحقيق العلامة المعلي، طبع بالهند
- الجعديات، رواية البغوي، مؤسسة نادر، بيروت.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم، مكتبة الخالجي بالقاهرة.
- دراسات في الحديث النبوي، للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتبة الإسلامية في بيروت.
- دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، لشيخنا أبي شهاب، مكتبة السنة بالرياض.
- ذم الكلام وأهله، لأبي إسماعيل الهروي الأنصاري، تحقيق عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.
- الرسالة، للشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي بمصر.
- السنة، لأبي بكر الخلال، تحقيق الدكتور عطية الزهراني، دار الراية بالرياض.
- السنة، لعبد الله بن أحمد، تحقيق الدكتور محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم بالدمام.
- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية بمصر.
- سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- السنن الكبرى، للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت
- السيرة النبوية لابن إسحاق، تهذيب عبد الملك بن هشام، تحقيق مصطفى السقا وزملائه، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم اللالكائي، تحقيق أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة في الرياض.
- شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي، تحقيق الدكتور همام عبد الرحيم، مكتبة المنار بالأردن.
- شرف أصحاب الحديث، للخطيب البغدادي، تحقيق محمد سعيد خطي أوغلي، دار إحياء السنة النبوية بأنقرة.
- الشريعة، للأجري، تحقيق الدكتور عبد الله الدميحي، دار الوطن بالرياض.
- شعب الإيمان، للبيهقي، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد بالرياض.
- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصطفى البابي الحلبي في القاهرة.
- الضعفاء، للعقيلي، تحقيق الشيخ حمدي السلفي رحمه الله، دار الصميعي، الرياض.
- طبقات الحنابلة، لأبي الحسين بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت.
- الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت، ورجعت أيضاً إلى التتيمات عليه، وهي ثلاثة.
- العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد، تحقيق الدكتور وصي الله عباس، دار الخاني بالرياض.

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر ، تحقيق العلامة شعيب الأرنؤوط رحمه الله وزملائه ، مؤسسة الرسالة العالمية في بيروت .

فتوح مصر ، لأبي القاسم بن عبد الحكم ، مكتبة مدبولي بمصر .

فضائل بيت المقدس ، للواسطي ، دار الكتب العلمية .

فضائل بيت المقدس ، للضيء المقدسي ، تحقيق محمد مطيع الحافظ ، دار الفكر بدمشق .

الفقيه والمتفقه ، للخطيب البغدادي ، تحقيق عادل بن يوسف الغزالي ، دار ابن الجوزي بالدمام .

الفهرست ، لأبي الفرج النديم ، دار المعرفة في بيروت .

الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي ، دار مازن السرساوي ، مكتبة الرشد بالرياض .

الكفاية في علم الرواية ، للخطيب البغدادي ، تحقيق الدكتور ماهر الفحل ، دار ابن الجوزي بالدمام .

لسان العرب ، لابن منظور ، دار الشعب ، بالقاهرة .

الجالسة وجواهر العلم ، للدينوري ، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن حزم في بيروت .

المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ، لابن حبان ، تحقيق حمدي السلفي ، مكتبة الصميعي بالرياض .

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للهيثمي ، دار الكآب العربي ، بيروت .

المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ، لأبي محمد الراهرمزي ، تحقيق الدكتور محمد عجّاج الخطيب ، دار الفكر ، بيروت .

المدخل إلى السنن ، للبيهقي ، تحقيق الشيخ محمد عوامة ، دار المنهاج بمكة .

المدخل إلى معرفة الإكليل ، لأبي عبد الله الحاكم

المستدرك على الصحيحين ، للحاكم النيسابوري ، دار الكتب العلمية في بيروت .

مسند ابن راهويه ، تحقيق الدكتور عبد الغفور البلوشي ، مكتبة الإيمان بالمدينة المنورة .

مسند أبي داود الطيالسي ، تحقيق الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي ، دار حجر بالقاهرة .

مسند أبي يعلى ، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون بدمشق .

مسند الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط وتلاميذه ، مؤسسة الرسالة .

مسند البزار ، تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن وآخرون ، دار العلوم والحكم بالمدينة المنورة .

مسند الحميدي ، تحقيق حسين أسد ، دار السقا بدمشق .

مسند الدارمي ، تحقيق حسين أسد ، دار المغني بالرياض .

مسند الروياني ، تحقيق أيمن علي ، مؤسسة قرطبة بالقاهرة .

مسند الشاميين ، للطبراني ، تحقيق حميدي السلفي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

مسند الهيثم بن كليب الشاشي ، تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن زين الله ، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة .

مُصنّف عبد الرزاق، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي في بيروت .

المُصنّف لابن أبي شيبة ، مكتبة الرشد - الرياض .

المعجم الكبير ، للطبراني ، تحقيق حمدي السلفي ، وزارة الأوقاف في بغداد .

المعرفة والتاريخ ، ليعقوب بن سفيان ، تحقيق أستاذنا الدكتور أكرم العمري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

İSNÂDIN YAPISINI KAVRAMAK: MUSTAFA el-AZAMÎ’NİN MENHECÜ’N-NAKD ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Bekir Kuzudişli¹

Hadis âlimlerinin bir hadisi veya râviyi değerlendirirken nasıl bir yol takip ettikleri ve hangi kriterleri esas aldıkları erken dönemlerden itibaren anlaşıl-maya çalışılan önemli konulardan biridir. Meseleyi izah etmenin farklı yolları bulunmasına rağmen işin içinde bizzat yer alan âlimlerin konuyla ilgili görü-nen ifadelerini çeşitli açılardan incelemek ufuk açıcı görünmektedir. Örneğin Yahya b. Maîn’in (ö. 233/848) “Biz bir şeyi [hadisi] otuz vecihten yazmaz-sak anlamayız”², ya da İbrahim b. Saîd el-Cevherî’nin (ö. 247/861) “Bir hadis benim yanımda yüz vecihten yazılı olmaz ise ben onda yetimim demektir”³ şeklindeki sözleri nasıl anlaşılabilir ve nasıl değerlendirilebilir? Söz gelimi bu ifadeler 3./9. asırda bir hadisin pek çok isnâdı olduğunu ifade ediyor olabilir. Aynı zamanda bu cümlelerden söz konusu âlimlerin hadisler konusunda gös-terdikleri ihtiyatı, bir hadisin sıhhatinden emin olmak için ona birçok isnâdla ulaşmayı gaye edindikleri düşünülebilir. Yahut da bu ifadeler her iki âlimin ilmî derecesini ortaya koyabilir. Yahya b. Maîn, İbrahim b. Saîd ve diğer âlim-lerin benzer sözlerinden söz konusu manaları çıkarmak doğrudur ve her birini destekleyen farklı deliller bulunabilir. Fakat muhaddislerin bir hadisi birçok tarik vasıtasıyla öğrenmelerinin çok daha farklı ve temel bir sebebi vardır. O da ilgili hadisteki illeti yani hataları ortaya koyabilmek ve bunun bir semeresi olarak da râviler hakkında cerh-ta’dîl açısından bilgi edinebilmektedir.

1 İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

2 Yahya b. Maîn, *Tarih (Dürî)*, I, 120.

3 Zehebî, *Siyer*, XII, 150.

İlel konusuyla doğrudan bağlantılı olan bu sözlerin makes bulduğu en erken metinlerden birisi Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) *Kitabü't-Temyîz*'idir. Mustafa el-Azamî *Kitâbü't-Temyîz*'i neşretmiş ve bu kitaba bir mukaddime olarak⁴ diğer birçok önemli konunun yanı sıra muhaddislerin bir illeti nasıl ortaya çıkardıklarını ve râviler hakkında nasıl karar verdiklerini gösteren *Menhecü'n-nakd*'i kaleme almıştır. Yazıldığı zamandan günümüze kadar geçen kırk küsür senede bu kitabın başta Türkiye'deki ilmî çevre olmak üzere birçok araştırmacıya önemli bir alan açtığı bir vakıdır. el-Azamî bu değerli kitabında sahâbenin adâleti, hadisçiler ile tarihçilerin tenkit metotları, hadisçilerin tenkit metodu ve müsteşrikler gibi birçok konuyu ele almasına rağmen bu tebliğde bir muhaddisin bir hadisin farklı tariklerini karşılaştırarak çeşitli konular hakkında nasıl karar verdikleri hususuna dikkat çekelecektir. Bu aslında bir yerde Müslim'in *Kitabü't-Temyîz*'inin de konusunu oluşturur. Zira Müslim, *Kitabü't-Temyîz*'inin girişinde cerh ve ta'dili salih insanların gıybetini yapmak hatta bir insanın hadislerindeki hatalarını tespit ettiğini iddia etmenin ise bilmediği bir şeyde yalan söylemek ve ulaşamayaçağı gaybî bir bilgiye sahip olduğunu ileri sürmek anlamına geldiği görüşünün cahillik olduğunu belirttikten sonra bu bilgileri kendisine aktaran kişiye, hata eden râvilerin hatasını, doğru olarak nakleden râvilerin ise isabet ettikleri yerleri geniş bir şekilde anlatacağını vadetmiş, böylece ilim talipleri için bu işin nasıl olduğunun ortaya çıkacağını belirtmiştir.⁵ Zaten kitabın adının "Temyîz" olması da bu vurguyu açıkça göstermektedir. Müslim'in bu kitabı incelendiğinde hadislerdeki hataların belirlenmesinde muâraza metodunun önemli bir yer tuttuğu görülür. Aşağıda açıklanacağı üzere farklı şekilleri olan bu metoda göre rivâyetlerin toplanması ve birbirine arz edilmesi sonucunda doğrular yanlışlardan, sika ve hâfız olanlar ise zayıflardan ayırt edilebilmektedir. Bu durumda rivâyetlerinde sürekli sika kimselere muhâlefet eden râviler zayıf sayılacaktır.⁶ Nitekim Müslim'in, başka bir vesileyle bir rivâyetin münker olduğunun, onun kendisinden razı olunan ve hâfız kişilerin hadislerine arz edilmek sûretiyle bilinebileceğini kaydetmesi de aynı manaya matuf

4 Azamî, *Menhecü'n-nakd*, s. 3.

5 Müslim, *Temyîz*, s. 169-170.

6 Müslim, *Temyîz*, s. 209.

görülmektedir.⁷ Bu rivâyetler, sika ve hâfız kişilerin rivâyetleriyle ya hiç ya da neredeyse yok denecek kadar az şekilde uyuşursa bu hadisler münker ve galat, onları nakleden kişiler de zayıf kabul edilecektir.

Müslim'in *Kitâbü't-Temyîz*'i gibi oldukça önemli bir metni temel alan Mustafa el-Azamî kitabının önemli bir bölümünü bir râvinin zabt ve itkan sahibi olduğunun nasıl bilindiği sorusuna ayırır. O, bu soruyu genel olarak "muâraza" kavramı etrafında şekillendiğini ileri sürerek sahâbe, tâbiün ve sonrasındaki tabakalara dair bazı örnekler vermiştir. el-Azamî, sonrasında da muâraza çeşitlerini şu altı alt başlık altında incelemiştir:

1. Bazı sahâbîlerin rivâyetlerinin birbiriyle muârazası.
2. Bir muhaddisin rivâyetleriyle farklı zamanlarda muâraza etmek.
3. Bir şeyhin birçok öğrencisinin rivâyetleriyle muâraza etmek.
4. Ders esnasında bir muhaddisin ya da akranının rivâyetleriyle muâraza etmek.
5. Bir kitabı hafızayla ya da kitabı kitapla muâraza etmek.
6. Bir rivâyeti Kur'ân âyetlerine arz etmek sûretiyle muâraza etmek.⁸

Azamî bu muâraza çeşitlerinin her birini farklı örnekler çerçevesinde açıklar. Kitap ilk neşredildiğinde yani 1395/1975 yılında isnâdın yapısı ve işlevi hakkında oldukça önemli bilgiler olan bu açıklamalar aradan geçen uzun zaman dilimi içerisinde ilim erbabı tarafından bilindiği için bunlara tekrar etmeye gerek bulunmamaktadır. Burada ele alınacak asıl nokta, el-Azamî'nin bulgularına ve zikrettiği örneklerden hareketle isnâda ve genel olarak hadis rivâyetinin yapısına dair hangi tesbitlerin yapılabileceği ve neler ilâve edilebileceği sorusu etrafında olacaktır.

7 Müslim, "Mukaddime", giriş.

8 el-Azamî, *Menhecü'n-nakd*, s. 67.

Cerh-Ta'dil Metotlarının Hadis Rivâyetinin Gelişimiyle İlgisi

el-Azamî'nin muâraza metotları dikkatle incelendiğinde ilk dikkat çeken nokta, cerh-ta'dil âlimlerin zamana göre nispeten farklı muâraza yöntemlerini kullanmasıdır. Örneğin sahâbîlerin çeşitli sebeplerle bir hadisin doğruluğundan emin olmak istediklerinde belirgin şekilde ilgili hadisi Allah Resûlü'nden işiten başka sahâbîlerin olup olmadığını sordukları görülmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Muğîre b. Şu'be'ye, Hz. Ömer'in ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye bu yöndeki soruları malumdur.⁹ Buna karşın cerh-ta'dilin bir ilim olarak teşekkül ettiği tebeu't-tâbiîn döneminde ise muârazanın belirgin şekilde bir hadisi bir şahıstan birden fazla dinlemek şeklinde gerçekleştiği dikkat çeker. Özellikle cerh-ta'dili sistemli olarak uygulayan Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) bir hadisi hocasına birden çok defa sorduğu ve bu nedenle övüldüğü görülür. Şu'be'nin şu ifadeleri onun bu metoduna ışık tutacak niteliktedir: “Ben bir adamdan bir hadis naklettiysem ona birden çok kez gitmişimdir. Ondan on hadis naklettiysem on defadan fazla gitmişimdir. Elli hadis nakletti isem elliden fazla, yüz hadis naklettiysem de yüzden fazla gitmişimdir. Bunun bir istisnası Hayyan el-Bârikî idi. Ben ondan hadisler işitmiştim. Ama daha sonra gittiğimde o vefat etmişti.”¹⁰ O, başka vesilelerle de bir hadisi hocasından birçok kere işittiğini haber vermiş, söz gelimi Talha b. Musarrıf'a bir hadisi yirmi defadan fazla sorduğunu zikretmiştir.¹¹ Bu ifadeler Şu'be'nin bir hadisi şeyhinden birden çok kez nakletmesinin onunla uzun mülahazetinin tabii bir sonucu olmayıp söz konusu şahsın hadisleri iyi ezberleyip ezberlemediğini tespit etmek amacıyla yaptığını gösterir. Nitekim Şu'be'ye, Basra'daki Abdülkays kabilesinin yerleştirildiği bölgede niçin bulunduğu sorulunca “Esved b. Kays'ı görmek istiyorum. Ondan daha önce işittiğim hadisleri [tekrar dinlemek sûretiyle doğruluğundan] emin olacağım” dedikten sonra bunun sebebini de “Onun hafızasını araştırdım. Eğer rivâyetinde bir şeyi değiştirseydi onu terk ederdim”¹² şeklinde açıklaması bunu teyit etmek-

9 Toplu olarak bk. el-Azamî, *Menhecû'n-nakd*, s. 50 vd.

10 İbn Adî, *Kâmil*, I, 75.

11 İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve' t-ta'dil*, I, 164.

12 Hatîb, *Kifâye*, s. 113.

tedir.¹³ Hatta Şu'be'ye Ebû Avn'ın hadisleri sorulduğunda “Hayır, onu sana nakledemem, çünkü ben Ebû Avn'dan bu hadisleri sadece bir kere işittim” demesi¹⁴ ilgili muâraza yönteminin Şu'be'nin nazarındaki işlevselliğini gösterir. Şu'be'ninki kadar yaygın olmasa da bu metodu uygulayan başka âlimlerin varlığı dikkat çekmektedir.¹⁵

Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-849) ve dönemindeki diğer münekkit âlimlere gelindiğinde ise muâraza metodunun büyük oranda bir hadisin tariklerini toplamak ve onları karşılaştırmak şeklinde yapıldığı görülmektedir. Başta sorulan bir hadisin illetinin ortaya çıkarılması ya da râvileri hakkında bilgi edinmek gayesiyle onun otuz, yüz ve benzeri sayıdaki isnâdla yazıldığı şeklindeki ifadeler ve bu yapıyı destekleyen çarpıcı örnekler genel olarak bu döneme aittir. Bu noktada söz konusu muâraza çeşitlerinin ilgili dönemlerde belirgin şekilde bulunduğu veya diğer metotların yanında dikkat çekici şekilde görüldüğü belirtilmelidir. Yoksa söz gelimi Şu'be'nin bir hadisin doğruluğunu ya da râvinin zabtını tespit etmek için uyguladığı tek metot, ilgili şahsın hafızasını farklı zamanlarda kontrol etmek değildir.¹⁶

Yukarıdaki yapılar dikkate alındığında zamanlara göre hadislerdeki hataları ortaya çıkarma veya cerh-ta'dilde görülen bu farklılaşmanın hangi sebebe dayandığı sorusu önemli görünmektedir. Bilindiği üzere sahâbîlerin bir hadis hakkındaki şahit istemeleri sistemli bir yapı olmayıp ilgili konu veya hadis rivâyetindeki titizliği göstermek gibi hususlardan neşet eden bir durumdur. Esasen hadisi rivâyet edenden şahit istemek daha çok üst pozisyonda ya da akran olan

13 İbn Adi, *Kâmil*, I, 76.

14 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 168.

15 Zaide b. Kudâme'nin üç defa işitmeden gerçek bir sema saymaması hakkında bk. İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 339-340. Anılan zaman diliminde bir hadisin birçok defa dinlendiğine dair bk. Ebû Süfyan Mustafa Bâhû, *el-İlle ve ecnâsuha inde'l-muhaddisîn*, s. 156 vd. Bazı münekkitlerin bu yöntemi uygulama biçimleri ise râvilerin doğru nakledip etmediğini görmek amacıyla değil de daha çok uzun mülahazet sonucu oluşmuş tekrarlar olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin Yahya b. Saîd el-Ensârî, Sâlim b. Abdullah'a “Bunu babandan duydu mu?” sorusuna Sâlim, “Bir kere mi, evet, yüzden daha fazla duymuşumdur” cevabını verir (İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, XX, 56). İmâm Mâlik'in öğrencisi Man b. İsa'nın “Ben bir hadisi Mâlik'ten otuza yakın veya daha fazla ondan dinlemişimdir” ifadeleri (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 321) ile, Hüseyim'in öğrencisi İbrahim b. Abdullah el-Herevî'nin, “Ben Hüseyim'in her hadisini yirmi ila otuz arasında dinlemişimdir” sözü (Hatîb, *Târihu Bağdâd*, VI, 118) buna örnek verilebilir.

16 Şu'be'nin bir râvinin hafızasını tespit yöntemleri için bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 159-166.

birisinin yapabileceği bir uygulama olup sahâbe dönemindeki örnekler daha çok Hz. Ömer'in sorgulamalarıdır. Bunun sistemleştirilmesi yani bir muhaddisin hocasından şahit istemesi zor olduğundan dolayı, sonraki asırlarda bu uygulama, aynı anlama gelecek şekilde bir hadisin farklı tariklerini araştırma şeklinde tezâhür etmiştir denebilir.

2./8. asırda özellikle Şu'be b. el-Haccac'ın uygulamalarında görülen bir hadisi hocasına farklı zamanlarda sormak şeklindeki muâraza, isnâdın ve hadis rivâyetinin gelişimiyle ilgilidir. Zira isnâdların yaygınlaşması ve rivâyetlerin sistemli hale gelmesi hadislerin tedvîniyle ivme kazanan bir husus olduğu için bu yapının tam olarak yerleşmediği zaman diliminde cerh-ta'dîl âliminin bir hadisi muâraza edecek yeterli sayıda tarike ulaşması her zaman mümkün değildir. Bu durum doğal olarak hocasının hadisi doğru söyleyip söylemediğini ya da onun zabt durumunu tespit etmek isteyen bir münekkidin ilgili hadisi farklı zamanlarda kontrol etmesini gerektirmiştir. Örneğin yukarıda zikredildiği üzere Şu'be'nin hadislerini tekrar dinlemek için gittiği Esved b. Kays'ın tek başına hadis naklettiği on hocası bulunmaktadır. Bu durumda ilgili şahsın hafızasını ve naklettiği hadisin doğruluğunu tespit etmek için onu farklı zamanlarda kontrol etmek etkin bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı durum sika râvinin bir hadisteki tefferüdünde de yaşanır ve bu çeşit tefferüdlerin tâbiûn döneminde daha çok bulunduğu gözlemlenir. Böyle bir durumda söz konusu hadisi nakleden râviyi merkeze alan muâraza yöntemlerinin etkin olması doğal görünmektedir. Mesela sadece "Abdullah b. Dînâr → Abdullah b. Ömer → Hz. Peygamber" kanalıyla zikredilen velanın satışı ve hibe edilmesini yasaklayan hadis için Şu'be b. el-Haccâc, Abdullah b. Dînâr'ın yemin etmesini teklif etmiş, buna karşılık Süfyan b. Uyeyne (v. 198/814) ise "Hayır biz ondan yemin etmesini istemedik ama onun bu hadisi zikrettiğini defalarca işittik" demiştir.¹⁷

Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medînî ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) dönemine geldiği zaman ise tedvînden itibaren isnâdlar artan bir şekilde sistemli olarak nakledildiği ve hadis rivâyeti iyice yayıldığı için hatalı rivâyetler bir yana, bir şahsın gerçekte tefferüd etmesi neredeyse imkansız hale gelmiş ve

17 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 164.

bir râvinin hadislerine birçok yoldan ulaşma imkanı doğmuştur. Bu durum gerek bir râvinin yaptığı hataların ortaya çıkarılmasında gerekse ilgili râvinin si-ka-zayıf olduğunun belirlenmesinde en etkin yol olarak görülmüştür. Bu şekilde bir şahsın vefatından yıllar sonra dahî, belirli bir hocasından naklettiklerini, akranlarının aynı hocadan aktardıkları ile karşılaştırılması sûretiyle metindeki ya da râvideki kusurların ortaya çıkarılması mümkün olmuştur. Özellikle Ukaylî (v. 322/934), İbn Hibbân (v. 354/965) ve İbn Adî (v. 365/976) gibi “Duafâ” literatürünün baş yapıtlarını telif eden âlimler,¹⁸ rivâyetleri karşılaştırmak sûretiyle bir râvi hakkında zikredilen daha önceki âlimlerin hükümlerini değerlendirmişlerdir. Örneğin İbn Adî, bazen ilgili râvinin rivâyetlerini peş peşe zikrettikten sonra onun rivâyetlerinde zayıflığının açık olduğunu teyit etmiş¹⁹ bazen de hadislerin müstakim olduğunu belirtmiştir.²⁰

Bu şekildeki muâraza yöntemi, yetkin olan herkes tarafından tekrar tekrar uygulanmaya müsait olması nedeniyle de önemlidir. Bu anlamda rivâyetlerdeki kusurlar ve bunun çok olması neticesinde bir râvinin cerh-ta’dîl durumunun belirlenmesi dinamik bir yapı arz etmektedir. Ancak bunu başarmak için sistemin gayet iyi bilinmesi ve geniş bir tecrübeye sahip olunması gerektiği de açıktır.

Muâraza Sisteminin Adâleti Tespiti Etkisi

Yukarıda zikredildiği üzere muâraza sistemine özel bir ilgi gösteren el-Azamî, onun bir râvinin zabt konusunda etkin olduğunu belirtmiş, belirli durumlar hariç adâletin belirlenmesinin ise ilgili râvilerin muasırı âlimler tarafından tespit edileceğini ileri sürmüştür.²¹ Bir râvideki adâlet kusurlarının daha sonraki dönemde de belirlenebileceğine dair el-Azamî’nin zihnindeki az sayıdaki hususun ise ilgili râvinin ulaşamayacağı bir hocasından hadis aldığını iddia etmesini ya da bir râvinin asıl nüshalarında eklemeler yapmasının tespit edilmesini kapsamaktadır.²² *Menhecû’n-nakd*’i Türkçeye kazandıran M. Enes Topgül ve M. İkbâl

18 Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, s. 84-137.

19 İbn Adî, *Kâmil*, I, 244, II, 160, V, 72, 121, 287, 324, VI, 263, 307, 336.

20 İbn Adî, *Kâmil*, I, 212, 249, 259, 266, II, 104, 161, III, 223, 398 vd.

21 Azamî, *Menhecû’n-nakd*, s. 42.

22 Azamî, *Menhecû’n-nakd*, s. 45-46.

Aslan'ın da vurguladıkları gibi bir râvinin adâletinin nasıl tespit edildiği sorusu başlı başına önemli bir durumdur.²³ Klasik cerh-ta'dîl âlimlerinin bir râvinin adâletini belirleme yollarına tekrar bakıldığında aslında muhaddislerin ulaşamadıkları veya daha önce yaşamış bir âlimin hadislerinden hareketle râvinin adâleti konusunda söz söyledikleri görülmektedir.

el-Azamî'nin kaydettiği gibi ulaşamadığı bir şeyhten hadis aldığını iddia etmesi gibi olaylar bir yana, bir râvinin adâletini bütünüyle zedeleyen kizbî'r-râvî yani hadis rivâyetinde yalan söylediği hususunun genel olarak çağdaşları tarafından tespit edildiği söylenebilir. Ancak ileride değinileceği üzere bunun da bazı farklı durumlarının olduğu belirtilmelidir. Bir râvinin fâsik olması da genel olarak ya çağdaşları ya da onlardan nakledilen bilgiler sayesinde tespit edilebilmesi normal görünmektedir. İttihâmü'r-râvî bi'l-kizb yani bir râvinin yalanla itham edilmesi meselesine gelince bir şahsın günlük hayatında yalan söylemesi yine çoğunlukla çağdaşları tarafından belirlenebilecek bir olay görünümündedir. Ancak İbn Hacer'in (ö. 852/1449) açıkladığı üzere ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb'in başka bir tanımı daha vardır. O, râvinin yalanla itham edilmesini "[Zarûfî olarak] bilinen [dînî] kaidelere muhâlif bir hadisin sadece ilgili râvi vasıtasıyla gelmesi" neticesinde olduğunu belirtir.²⁴ Buna bir râvinin, münekkîr âlim nezdinde mevzu olduğu açık olan bir hadisin tek kişi tarafından nakledilmesi de eklenebilir. O halde, mevzu hadisleri ya da zayıf râvileri inceleyen ricâl kaynaklarında bir râvinin yalanla itham edilmesinin yolu, günlük hayatta yalan söylemesinden ziyade mevzu olduğu belli olan bir hadisi tek başına nakletmesi neticesinde bulunduğu anlaşılmaktadır. "Duafâ" literatürü veya mevzû hadisleri toplayan hadis kaynaklarına mürâaat edildiğinde bir haber için "mevzu" veya "bâtıl" denildiği ve "Bunun 'âfeti' yani uydurmakla itham edilen falancadır" hükmünün verildiği görülmektedir.²⁵ İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) ifade ettiği gibi bir âlim bir hadis için mevzu ya da bâtıl hükmünü verdikten sonra "âfeti falancadır" dedikleri zaman bu ilgili hadisin o râvi tarafından uydurulduğuna işaret

23 Azamî, *Hadis Tenkit Yöntemi*, s. 12. Muhammed Enes Topgöl'ün konu hakkında kitap çalışması devam etmektedir. Muhtemelen bu çalışma, isnâdın ve rivâyetlerin râvi değerlendirmesindeki fonksiyonlarını daha sistemli bir şekilde ortaya koyacaktır.

24 İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 106.

25 İbn Hacer, *Lisân*, I, 199, 287, II, 126, IV, 36, V, 238.

eder.²⁶ Buna âlimlerin bir hadis için “bunun ‘uhde’si yani sorumluluğu falan kişiye aittir” şeklinde nitelemeleri de eklenebilir. İbn Hacer’in İdrîs b. Yezîd el-Lahmî biyografisinde uydurma bir haber zikrettiğini, bu haberi onun uydurduğunu veya sorumluluğun (uhde) şeyhinde olduğunu belirtmesi bu duruma bir örnek olarak verilebilir.²⁷ Ayrıca “el-hamlü fîhi alâ fülân” şeklindeki kullanımlar da aynı anlamdadır. Örneğin Zehebî (ö. 748/1348), Ca’fer b. Muhammed el-Horasânî’nin biyografisinde bir hadis nakledip onun “bâtıl” olduğunu söyledikten sonra Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) “Bu hadis[in uydurulmasındaki] sorumluluk Ca’fer’e aittir” sözünü nakletmiştir.²⁸ Bu örneklerde “Âfetühü fülân, el-hamlü fîhî alâ fülân,²⁹ el-uhde...” gibi kavramların benzer mana taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Burada cerh-ta’dîl âliminin yaptığı şey, gerek zarûrî olarak bilinen dînî kaidelere ters olan gerekse konusu itibariyle hemen bütün hadis âlimleri tarafından Allah Resûlü’nden böyle bir hadisin gelmediği bilinen bir rivâyetin isnâdını araştırmak ve bu rivâyetin kim tarafından uydurulduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Burada cerh-ta’dîl âlimi, söz gelimi meçhul bir râvi böyle bir hadisi tek başına nakletmiş diğer râviler sika sayılıyor ya da sikaların nakli ile uyumlu başka rivâyetleri bulunuyorsa, söz konusu mevzu hadisin meçhul kişi tarafından uydurulduğu kanaatini serdetmektedir. Örneğin Zehebî’nin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya hakkındaki sözleri bu durumun açık bir örneğini teşkil eder. Zehebî’nin onun hakkındaki sözleri şu şekildedir: “Onu tanımıyorum. Fakat Şeyhülislâm el-Herevî’den mevzu bir haber nakletti. Onun dışındaki bütün râviler sikadır. Dolayısıyla o bu hadisi [uydurmakla] itham edilmiştir.”³⁰ Böylece ilgili şahsın naklettiği metinden hareketle isnâd incelemesi yapılmış ve bu işi yapmaya en muhtemel kişinin o olduğu belirlenmiş olmaktadır. Neticede bu konuda ilgili hadisi uydurmakla itham edilen râvinin çağdaşından bir bilginin gelmiş olması zarûrî değildir. Yine Zehebî, Hüseyin b. Süleyman en-Nahvî’nin biyografisinde

26 İbn Arrâk “Bir hadis için münker denilir, ‘âfeti falandır’ hükmü verilirse hadisin nakerâtinden onun sorumlu olduğu anlaşılır” demiş, herhangi bir hüküm [uydurma ve münkerlik] belirtilmeden âfeti falandır denirse buradan ne kastedildiğinin tartışmalı olduğunu kaydetmiştir (*Tenzihü’ş-Şeria*, I, 36).

27 İbn Hacer, *Lisan*, I, 334.

28 Zehebî, *Mizân*, I, 415.

29 Konu hakkında bk. Muhammed Halef Selâme, *Lisânü’l-muhaddisin*, II, 191 (dp. 6)

30 Zehebî, *Mizân*, I, 129.

“Ahmed b. Hanbel’den hadis nakletti, ondan da İbnü’n-Nâsîh rivâyette bulundu. Hüseyin üç mevzu hadis nakletti. Hadislerin âfeti [uyduraktan sorumlu kişisi] odur -Allah onu gözetmesin-. Ben bu râvi hakkında herhangi bir söz söyleyeni [cerh-ta’dîl ifadesi] görmedim” diyerek ilgili râviden asırlar sonra râvinin adâleti hakkında karar verebilmektedir.³¹

Öte yandan ricâl kaynaklarında metinden hareketle râvinin yalanla itham edilmesi sürecinin dinamik bir şekilde devam ettiği görülür. Nitekim bir âlimin itham ettiği bir râvi hakkında başka bir âlim onun sika olduğu söylemiş ya da aynı hadis farklı bir râvi tarafından zikrediliyorsa söz konusu şahsın, hadisin sorumluluğundan kurtulduğu belirtilmiştir.³² Dolayısıyla bir âlim yukarıda zikredilen metot çerçevesinde bir şahsı mevzu bir hadisi uydurmakla itham ederken, başka bir âlim aslında hadisin uydurulmasından onun sorumlu tutulamayacağını, gerekçesini açıklayarak ileri sürmektedir. Mesela İbn Hacer, Ca’fer b. Muhammed ez-Za’ferânî biyografisinde Zehebî’nin “Ondan İsmail es-Saffâr mevzu bir haber nakletti. Onun hakkında sadûk da denilmiştir” ifadelerini naklettikten sonra “Bu şahıs büyük hâfız ve sika râvilerden biridir. Belki de bunu uyduran [âfeti] daha yukarıdaki bir râvidir” diye görüşünü kaydetmiştir.³³ Hatta Zehebî, Ahmed b. Saîd el-Hımsî biyografisinde “O, Ubeydullah b. Kâsım’dan naklen mevzu bir haber zikretti. Onun afeti, Ahmed veya şeyhi Ubeydullah’tır”³⁴ cümleleriyle yetinince İbn Hacer buna itiraz edip “Bu aşırı bir ihtisardır. Keşke mevzu dediği haberin başını nakletseydi” demektedir.³⁵ İbn Hacer’in buradaki uyarısının, Zehebî’nin ilgili şahsı itham ettiği rivâyeti söylemesi ve âlimlerin de bunu görüp gerekirse tekrar inceleme imkanı bulması nedeniyle olduğu anlaşılmaktadır.

Bu uygulamaların tamamı, ilgili râviden çok daha sonra yaşayan âlimler tarafından metne bakılarak yapılan bir ameliyedir. Hareket noktaları ise metnin anlamı ya da mahfûzatlarından hareketle böyle bir hadisin Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından söylenmediği bilgisidir.

31 Zehebî, *Muğnî*, I, 171.

32 İbn Hacer, *Lisân*, II, 23, 114, 126, V, 333, İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şeria*, II, 64.

33 İbn Hacer, *Lisân*, II, 126.

34 Zehebî, *Mizân*, I, 177.

35 İbn Hacer, *Lisân*, I, 177. Sonrasında İbn Hacer, râvi hakkında gerekli bilgileri zikreder ve onun üç hadisini naklederek Zehebî’nin kastının hangisi olduğunu zikreder.

Bu noktada, hadislerinden hareketle bir râvinin adâletini tespit etmenin mütekaddimûn dönem âlimlerinin de bir metodu olduğu söylenmelidir. Örneğin İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938), Muhammed b. Abdülkerim el-Mervezî'nin naklettiği bazı hadislerin babası Ebû Hâtîm'e (ö. 277/890), Ebû Zür'a'ya (ö. 264/878) ve kendisine gönderildiğini zikrettikten sonra şunları ekler: "Babam bu hadisler arasında yalan bir rivâyete rastladı ve 'Bu adam kezzâbdır, bu hadis de yalandır' dedi".³⁶ Yine İbn Ebî Hâtîm, Muhammed b. Abdullah el-Mukrî'nin bazı hadislerini babasına arz edince Ebû Hâtîm, "Bu hadisler onun doğruluğuna delalet etmiyor" cevabını vermiştir.³⁷ Ebû Hâtîm'in Ahmed b. İbrahim el-Halebî hakkındaki ifadeleri ise onun tanımadığı bir râvinin adâletini, rivâyetleri üzerinden değerlendirmesi bakımından önem arz etmektedir. Zira bu olayda İbn Ebî Hâtîm, Ahmed b. İbrahim el-Halebî'nin hadislerini babasına arz edince Ebû Hâtîm "Onu tanımıyorum, hadisleri ise bâıldır, mevzûdur. Hiç birinin aslı yoktur. Bu hadisleri onun yalancı olduğuna delalet ediyor" demiştir.³⁸

Netice olarak bu örneklerde Ebû Hâtîm, yetişmediği, hatta tanımadığını belirttiği bir râvinin hadislerine bakarak onun yalan söylediğine karar vermektedir. Bu örneklerin bir kısmında net bir şekilde kullanılan "kezzâb" ifadeleri bunun ittihâmü'-râvî bi'l-kizb'den daha çok doğrudan kizbü'r-râvî'ye girdiğine işaret etmektedir. Bu şekilde cerh-ta'dîl âlimi artık ithamdan ziyade, kesin olarak ilgili râvinin hadis uydurduğuna kanaat getirdiği anlaşılmaktadır. Bu muhtemelen ilgili şahsın birçok rivâyette mevzu hadisleri nakletmekte teferrüd etmesinden ya da tek rivâyetten hareketle böyle bir hüküm veriliyorsa cerh-ta'dîl âliminin zihninde çok net bir şekilde söz konusu şahsın sorumlu olmasından kaynaklanmış görünmektedir. Ancak bu konunun, bütün örnekleri çerçevesinde detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Benzer şekilde bir râvinin rivâyetlerine bakılarak bid'ate mensup olduğunu gösteren örnekler de bulunmaktadır. Mesela Hammad b. Yahya b. Muhtar hakkında İbn Adî, onu tanımadığını belirttikten sonra Hz. Ali ve Ehl-i beyt'i öven biri münker, diğeri mevzû iki hadis zikredip "Bu iki hadis onun Kûfe'nin şîîlerinden olduğuna delalet ediyor" demiştir.³⁹

36 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 16.

37 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 62.

38 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 40.

39 İbn Adî, *Kâmil*, II, 251; İbn Hacer, *Lisân*, II, 354.

Netice itibariyle muhaddislerin kullandıkları isnâd sisteminin önemini anlatmanın en güzel yollarından birisi onun fonksiyonunu ve nasıl işlediğini kavramak olduğundan el-Azamî'nin *Menhecü'n-nakd*'i bu yolda atılmış erken örneklerden biridir. Doğal olarak bu mantığın izleri klasik ricâl ve ilel eserlerinde görülmektedir ve yeri geldikçe bu hususa dikkat çeken farklı âlimler de bulunmaktadır. Ancak el-Azamî'nin bundan kırk küsur yıl önce konuya dair bir eser yazarak okuyucuyu bu tür sorulara sevk etmesi başlı başına önemli bir husustur. Günümüz araştırmacılarının ise yukarıda iki veçhesi zikredildiği üzere bunları geliştirmenin yollarını araması, varsa eksikliklerine dikkat çekmesi gerekmektedir. Böylece bir hadisteki hataları ortaya koyma süreci, isnâdın ve metnin farklı fonksiyonları ortaya çıkmış olacak ve bu fonksiyonların tarihi süreci görülebilecektir.

MUSTAFA el-AZAMÎ'NİN HADİS İLMİNE KATKILARI BAĞLAMINDA; “STUDIES IN HADITH METHODOLOGY AND LITERATURE”¹ KİTABI'NIN TANITIMI VE TAHLİLİ

Prof. Dr. Serdar Demirel²

Mustafa el-Azamî³, Müslüman âlimlerin oryantalist çalışmalarla yüzleşmesi ve bu çalışmaların ilmi değerlendirmeye ve tenkide tabi tutulması sadecinde bir sıçrama yapmış çağdaş bir âlimdir. el-Azamî, ilk dönem eğitimini klasik ilmi geleneğe göre tamamlamış bir hadisçidir. Önce Hint alt kıtasında

- 1 al-Azami. M. Mustafa, *Studies in Hadith Methodology and Literature*. (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust)
- 2 İbn Haldun Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi. E-mail: serdar.demirel@ihu.edu.tr ve serdard22@gmail.com
- 3 Muhammed Mustafa el-Azamî Hindistan'ın Uttar Pradeş bölgesindeki Mau şehrinde 1930'lu yıllarda dünyaya geldi. İlk dönem eğitimini Hindistan'da tamamladı. 1952 yılında ülkenin meşhur İslâmî ilim merkezi Dârü'l Ulûm Diyobend'i bitirdi. 1955 yılında Mısır'daki el-Ezher Üniversitesi'nde yüksek lisans yaptı. 1966 yılında Cambridge Üniversitesi'nde doktorasını bitirdi. Hayatını hadis ilimlerine adanmış el-Azamî, İngiltere ve S. Arabistan ülkelerinde farklı üniversitelerde hocalık, Kral Suud Üniversitesi'nde (Riyad) İslâmî İlimler Bölüm Başkanlığı yaptı. Mekke'de bulunan Ümmü'l Kura Üniversitesi'nde ilmi hizmetlerine devam etti. Suûdî Arabistan vatandaşlığı da bulunan el-Azamî, 2017 yılı 20 Aralık günü vefat etti. Geriye İngilizce ve Arapça yayımlanmış önemli eserler bıraktı. Bunların başında gelen eserleri şunlardır:
Studies in Early Hadith Literature (Doktora tezi),
On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence,
Hadith Methodology and Literature,
Dirâsat fî al-Hadis en-Nebevî,
Kuttabu'l Nebî,
Manhaj an-Nakd 'ind al-Muhaddisîn,
al-Muhaddisun min al-Yamama,
al-İlâl İbn el-Medîni,
Kitab et-Temyiz İmâm Muslim,
Mağâzi Rasûlullah Urvah b. Zubayr,
Muwatta İmâm Mâlik,
Sahih İbn Huzeyma,
Sünan İbn Majah.
The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments.

Diyobend medreselerindeki usûle göre öğrenim hayatına başlamış, daha sonra da Mısır'ın meşhur İslâmî ilimler merkezi el-Ezher'de bu serüvenine devam etmiştir. Böylece medrese ve üniversite eğitim formatını zihin dünyasında mecz etmeyi başarmış ve bunu ilmî çalışmalarına da yansıtabilmiş bir kişiliktir.

Kendisinden önceki ve çağdaşı ulemânın oryantalist çalışmalara verdiği ilmî reddiyeleri bilen ve fakat daha farklı ve özgün bir çalışma yapılması gerektiğini düşünen el-Azamî, bu amaçla oryantalist çalışmaların merkezine gitmeyi planlamış, doktorasını Cambridge Üniversitesi'nde yapmıştır. Onun meşhur olan *Studies in Early Hadith Literature* isimli eseri, önemli oryantalistlerden olan Robert Bertram Serjeant (23 March 1915 – 29 April 1993) danışmanlığında yaptığı doktora tezidir.

Burada oryantalist çalışmaların temelini oluşturan önde gelen Batılı İslâm uzmanlarını tanıma, onların ilmî çalışmalarında kullandıkları yöntemleri yerinde inceleme fırsatı yakalamıştır.

Bu aşamayı tamamladıktan sonra oryantalist çalışmaların temel argümanlarına yoğunlaşmıştır. Bu da el-Azamî'yi önemli kılmaktadır, zira daha önceden oryantalist çalışmalar İslâm dünyasında yerel ve bölgesel olarak çalışılırken, el-Azamî bunu küresel çapta yapmış bir öncüdür. Bir diğer ifade ile Müslümanların oryantalizme karşı çalışmalarını yerelden küresele taşımış ve kendisinden sonra gelen araştırmacılara yol göstermiştir.

el-Azamî, *“Studies in Hadith Methodology and Literature”* isimli kitabında hadis ilmine dair kavramları hedef kitlesinin anlayabileceği bir kıvamda ele almaktadır. O bu kitabı yazarken zihnî arkaplanda oryantalistlerin ve onların yöntemlerini kullanarak Sünnet'i eleştirenlerin ileriye sürdükleri iddialara cevap vermek niyetini taşıdığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce kitabı bu özelliği daha câzip kılmıştır.

Müellif, çalışmasında daha önceden yazmış olduğu kitaplara atıfta bulunmuş, bu kitapların ilgili bölümlerini ustalıkla özetlemiştir. Bir anlamda kitap müellifin birçok çalışmasının hâsılası niteliğini taşımaktadır.

Bu kitap, ileride de gösterileceği üzere hadis usûlünü, seçilmiş kavramlarını ve hadis edebiyatını tanıtırken eğitimli modern insanın anlayacağı örnekler üzerinden gitmeyi tercih etmiştir. Maksat; modern, eğitimli, İngilizce bilen okuyucuya usûl literatürünü tanıtmak olduğu kadar hadis etrafında oluşturulan şüphelere cevap vermektir. Bunu da ustalıkla yapmıştır denebilir. Çalışmanın sonunda ulaştığımız kanaate göre, kitap aynı zamanda zımnî bir hadis müdâfaasıdır.

Kitabın Tanıtımı ve Değerlendirilmesi

Giriş Bölümü

Yazar, kitabın giriş bölümünde hadis literatürü ve usûlü alanında Arapça hayli eser kaleme alındığını, ancak Müslümanların genelinin Arapça bilmediğini, bilenlerin ise bunları anlamakta zorluklar yaşadığını belirtmektedir. Yazar haklıdır zira bu zorluğun en önemli sebeplerinin başında bu sahanın geniş bir kavramlar dünyasına sahip olması gelir. Alanın kavramları bilinmeden muhaddislerin maksatlarının anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Yazar, İngilizce’de hadis usûlüne dair az sayıda kitap yazıldığını, yazılanların ise okuyucu için anlaşılmaktan uzak olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla hadislerin, hadis otoritelerinin gayretlerinin anlaşılabilmesi için sahaya dair özet, anlaşılabilir, modern dönem insanının zihin kodlarına hitap eden yeni çalışmalara ihtiyaç vardır.

el-Azamî’ye göre, İngilizce’de akademik kriterlere uygun yazılmış tek eser Prof. Dr. Zubair Siddiqî’nin kitabıdır.⁴ el-Azamî, kitabını üniversite öğrencileri ve meslekten olmayan eğitimli insanlar için yazdığını belirtmektedir. Bu sebeple onlar için gereksiz olan detaylara girmekten ve salt teknik bir dil kullanmaktan kaçınmaya çalışmıştır. Bu da yazarın bu kitabı kaleme almasındaki birinci hedefidir.

İkinci hedef ise, gerek oryantalistlerin gerekse sahayı iyi anlayamamış kişilerin hadis sahasına dair ürettikleri şüphelere ve ileri sürdükleri sorulara cevap vermektir.

4 Siddiqî, Muhammad Zubayr, *Hadith Literature, Its Origin, Development and Special Features*, ed. by Abdal Hakim Murad, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993).

Kitap iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım hadis metodolojisine, ikinci kısım ise hadis edebiyatının tanıtımına tahsis edilmiştir.

Birinci Kısım

Bu kısım sekiz bölümden oluşmaktadır. Her bir bölümde usûlü hadis disiplininin farklı konuları ele alınmıştır.

Birinci Bölüm

Hadisin Manası, Kavramlar ve Otoritesi

Bu bölümde hadisin Kur'ân-ı Kerîm'de hangi manalarda kullanıldığı, hadis ve sünnet arasındaki farklar okuyucuya izah edilmiştir. Hemen arkasından diğer usûlü hadis ve hadis edebiyatı kitaplarında bir başlık olarak ele alınmayan Hz. Peygamber'in (s.a.v) İslâm'daki otoritesi ele alınmıştır. Usûlü hadis sahasının ana metinlerinde buna ihtiyaç duyulmamıştır, zira peygamberin otoritesi Müslümanlar arasında ittifak edilen bir husustur.

Modern dönemlerde ve bhusus İngiliz işgali döneminde Hint alt kıtasından başlayarak dünyaya yayılan Hz. Peygamber'in (s.a.v) dindeki otoritesinin daraltılması veya toptan reddedilmesi eğilimleri, çağdaş okuyucunun zihin dünyasında birçok soru işareti bırakmıştır. Bu husus önemlidir, zira yazarın kitabı kaleme almasının temel sebeplerinin başında hadisin dindeki otoritesini muhatap kitleye usûlü hadis sistemini izah ederek anlatmak vardır. Bu sebeple özel bir başlık açarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) inananlar için dindeki bağlayıcılığını özet ama ikna edici bir yöntemle özetlemiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v) dinde bağlayıcılığı üzerinde ittifak edilmediği zaman usûl meselelerini izah etmenin fazla bir manası kalmayacaktır.

Hz. Muhammed (s.a.v)'in dindeki konumunu veya nasıl bir peygambere inandığımızı tesbit etmek için Kur'ân'a mürâaat etmiş ve bunu dört başlıkta ortaya koymuştur. Buna göre Hz. Muhammed (s.a.v): 1. Kur'ân'ın açıklayıcısıdır, 2. Teşrîde bulunma yetkisi vardır, 3. Güzel örneklik sahibidir/Rol modeldir ve 4. Mutlak itâat makamıdır. Bu başlıkların muhtevası şu şekilde özetlenebilir:

Hız. Peygamber'in (s.a.v) Dindeki Yeri

Kur'an'ın açıklayıcısı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) rolü, *"Sana da o Zikr'i (Kur'an'ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, tâ ki düşünüp öğüt alsınlar."*⁵ âyetiyle anlatılmıştır.

Bundan maksat, eğer Hz. Peygamberin (s.a.v) açıklama görevi olmasaydı başta İslâm'ın ibâdet sisteminin tesis edilemeyeceğini okuyucuya göstermektir. Çünkü, Kur'an; namaz, oruç, zekat ve hac gibi temel ibâdetlerin dahî nasıl yapılacağını detaylı bir şekilde izah etmediğinden, ibâdetlerin inananlarca yerine getirilmesinin Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlü ve fiilî izahı olmadan mümkün olmadığını ortaya koymaktır.

Hız. Peygamber'in (s.a.v) Teşrî yetkisi, *"Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülüğten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri de haram kılar."*⁶ âyetiyle izah edilmiştir.

Bu âyet, Hz. Peygamber'in (s.a.v) temiz şeyleri mubah, pis şeyleri de haram kılma yetkisinin olduğunu açıkca bildirmektedir. O, bunu, yine kaynağı Allah Teâla olan, ama Kur'an'ın dışında bir vahiy çeşidiyle yapardı. Ya da o, bir tasarrufta bulunur, vahiy gelip sözkonusu tasarrufu teyit ederdi. el-Azamî bunu ezan örneğini vererek anlatır. Kur'an şöyle buyurur:

*"Ey iman edenler! Cuma günü ezan okunup namaza çağırıldığınız zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alış verişini bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır."*⁷

Bu âyet, ezanın varlığını ve gerekliliğini hukuken onaylamakta ve Cuma namazına gitmenin vaktini ve meşrûyetini tanzim etmektedir. Malûm olduğu üzere Kur'an'ın hiçbir âyetinde ezanın ne olduğuna, nasıl ve ne zaman okunacağına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Ezan'ın Kur'an'da zikri var ama keyfiyetinin ne olduğu mevcut değildir. İşte bu keyfiyet ilk dönemden günümüze kadar Müslümanların ittifakıyla Sünnet'le tanımına kavuşmuştur ve Sünnet'in getirdiği açılımın meşrûluğu Kur'an'ın bu âyeti ile teyid edilmiştir. Eğer, Sünnet'le ezanın ne ve nasıl olduğu bilinmeseydi yukarıdaki âyeti anlamak da, onu amele aktarmak da imkânsız olacaktı.

5 Nahl, 16/44.

6 A'raf, 7/157.

7 Cum'a, 62/9.

Hız. Muhammed'in (s.a.v) Müslümanlara güzel örnekliliğini, modern bir dille "rol model" olarak tanımlamıştır: *"Andolsun ki, Resûlullah'da, sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örneklilik vardır."*⁸ âyetini delil olarak zikretmiştir. Çünkü o, insanlığa faraziyeler yahut nazari/teorik içerikli bilgi ileten birisi değil, öğrettiklerini ete kemiğe yaşantısıyla büründüren bir rehberdi. Bir diğer ifade ile o, yaşayan, hayata aktarılmış canlı Kur'an'dı. Kur'an hayata aktarıldığında Hız. Peygamber'in (s.a.v) rol modelliğinden başka bir sonuç elde etmek söz konusu değildir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v) dindeki yeri son olarak ona mutlak itâati emreden Kur'an âyetleriyle izah edilmiştir. Kur'an'ı tilâvet eden birisi, "Hız. Peygamber'e (s.a.v) ittibâ" emrinin çok fazla tekrar edildiğini görecektir. Kimi âyette "Allah'ı sevmenin ve kurtuluşa ermenin Hız. Peygamber'e (s.a.v) ittibâdan geçtiği"⁹, kimi âyette ilâhî merhamete nâil olmanın yolunun ona itâat olduğu,¹⁰ kimi âyette de eğer müminler arasında bir ihtilaf vuku bulursa imanlarının gereği olarak ona mürâaat etmeleri gerektiği¹¹ vazedilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz dört hususun anlattığı hâsıla, el-Azamî'ye göre Hız. Peygamber'in (s.a.v) dindeki otoritesini açıkça inşa etmektedir. Müellif, bu izahı diğer konulara giriş için bir mudakkime olarak sunmuştur.

İkinci Bölüm

Hız. Peygamber (s.a.v), Hadis Eğitim-Öğretimi ve Yaygınlaştırılması

Bu bahiste el-Azamî, hadislerin Hız. Peygamber (s.a.v) tarafından hangi yöntem ve tedbirler alınarak öğretildiğini, korunduğunu ve yaygınlaştırıldığını anlatmaktadır. Buna göre Hız. Peygamber (s.a.v); sözlü öğretim, yazım yöntemi (imla ettirmek) ve amelî tatbikat gibi üç metod kullanarak bunu

8 Ahzap, 33/21.

9 "(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir. De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itâat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmeyiz." (Âl-i İmran: 3/31-32)

10 "Allah'a ve Resûlü'ne itâat edin ki rahmete kavuşturulasınız." (Âl-i İmran, 3/132)

11 "Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar." (Nisa, 4/65)

sağlamıştır. Aynı yöntemi Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra sahâbe de sürdürmüş, hadislerin fethedilen yeni bölgelere ulaşmasını sağlamışlardır. Hadislerin yayılması dînî öğretilerin yayılması manasına geldiğinden Hz. Peygamber (s.a.v) bunu yapanları teşvik edecek önlemler de almıştır.

Sünnetin muhâfaza edilmesi ve Müslümanlar arasında yaygınlaştırılması faaliyetlerini, resmî ve resmî olmayan boyutlarını okuyucuya hatırlatan el-Azamî, resmî olmayan (devlet otoritesinin görevlendirmesi olmadan) sivil ulemânın gayretleriyle en uzak coğrafyalara kadar götürüldüğünü belirtmektedir. Kitabın gelecek bölümlerinde sivil faaliyetleri ele alacak müellif, İslâm ilim faaliyetlerinin asıl olarak sivil alanda, sivil ulemânın dînî hâmiyet şuuruyla sürdürüldüğünü anlatacaktır.

Üçüncü Bölüm

Hadis Tahammül (Taşıma) Yöntemleri

Hadis tahammül (rivâyetin bir kişiden bir başka kişiye aktarılması) yöntemleri, bu faaliyetlerde kullanılan yöntem ve lafızlar sahanın önemli meselelerindendir, zira hadisi kim kimden hangi yollarla almıştır bilinmelidir. Bu sebeple el-Azamî de klasik usûlü hadis kitaplarının tartıştığı sekiz tahammül yöntemlerine özetle temas ederek açıklamıştır. Bunlar: Sema veya sima, el-arz (el-kırâatu ale's-şeyh), icâzet, el-münâvele, kitâbe, i'lâm, vasiyyet ve el-vicâde'dir. Ayrıca hadis ilmine başlamanın yaşı, rıhle, hadis öğrencilerine verilen derecelendirmelere de bu bölümde değinmiştir.

Dördüncü Bölüm

Hadislerin Yazılması

Modern paradigmada tarihsel bir metnin korunmasının yegâne yolu olarak o metnin yazılarak kayda geçirilmesinin gerekliliği önkabülü vardır. el-Azamî bunu genel manada doğru bulmakla beraber yegane yol olmadığını da çarpıcı bir örnekle iddia eder.

Mesela, bugün bize ulaşan Yunanca İncil nüshalarında bir kısmında küçük, bir diğer kısmında ise büyük olmak üzere 200.000 civarında değişikliğin bulunduğu, dolayısıyla bunu da bir konunun sadece yazıyla korunmasının kesin olmağına delil olarak gösterir.¹²

Aksini söylemek de mümkündür. Meselâ Kur'an'ı Kerim'in hiç yazılı nüshası olmasaydı dahî milyonlarca Müslümanın ilk dönemden günümüze kadar ezber yoluyla yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluğun yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluğa nakletmesiyle bize ulaştığını ve bunun da onu sözlü nakil ile koruduğunu söyler. Dolayısıyla hadislerin korunmasının sadece yazı yoluyla olması gerektiği iddialarının gerçeği yansıtmadığını belirtir.

Yazıyla koruma meselesine bu notu düştükten sonra Müslümanların hadisleri dönem koşulları içinde yazmaya yeteri kadar önem verdiklerini izaha geçmektedir. Yazma meselesinin Hz. Peygamber (s.a.v) ve özellikle de sahâbe döneminde başladığını örneklerle özetler. Özet ama çarpıcı bilgiler verir. Bu özet bilgilerin detayı için meşhur kitabı *Studies in Early Hadith Literature*'ın 34-182 sayfalarına mürâcaat edilmesi gerektiğini söyler. Zira orada çok detaylı bilgiler delilleriyle beraber bulunmaktadır. Konuyla ilgili verdiği özet bilgilerden bazı nakiller yapmak, yazarın hedef kitlesini nasıl tatmin etmeye çalıştığını göstermek açısından faydalı olacaktır.

el-Azamî, yaygın bir yanlış tashihle işe başlar. Hadisleri tenkit edenlerin sıklıkla ileri sürdüğü iddiaya göre Ebû Hureyre Hz. Peygamber'den (s.a.v) 5.374 hadis naklederek en çok hadis nakleden sahâbî olmuştur. Oysa bu sayının doğru olmadığını, bu sayının mükerrer rivâyetleri kapsadığını, son yapılan çalışmalarla Ebû Hureyre'nin naklettiği hadis sayısının sadece 1.236 olduğunu söyler. Ayrıca bazı hadislerin kayıtlı/yazılı olarak onda mevcut olduğunu da belirtir. Abdullah b. Amr gibi diğer bazı sahâbelerin de hadisleri kısmen yazdıklarını okuyucuya aktarır. Bunun kadar önemli bir husus da bu sahâbelerin öğrencilerinin hadisleri yazmış olmalarıdır.

12 Bu bilgiyi; P. Auvray, A. Barueq'in *Introduction A La Bible*, isimli eserinden aktarır. (s.111)

Meselâ Ebû Hureyre'den 9, Enes b. Mâlik'ten 16, Hz. Aişe'den 3, İbn Abbas'tan 9, Câbir b. Abdullah'tan 14, Abdullah b. Amr'dan 7, Hz. Ali'den 8 öğrencinin en az olmak kaydıyla hadisleri yazdığını belirtir.

Hadislerin erken dönemde yazılması sabit olduğuna göre “hadislerin çok geç yazıldığı” kanısının sebebi ne olabilir? el-Azamî bu soruya sahanın uzmanı olmayanların; 1. Tedvîn, tasnîf ve kitâbe'nin manasının aynı olduğunu, 2. “Haddesanâ”, “ahbaranâ”, “an” gibi terimlerin sadece sözlü aktarımda kullanıldığını, 3. Arapların ezber güçlerinin çok güçlü olmaları sebebiyle yazıya ihtiyaç duymadıklarını, 4. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerin yazılmasını yasakladığını ve 5. Erken dönem ulemânın hadis yazımıyla ilgili sözlerinin yanlış anlamasından kaynaklandığını söyler. Sonra da bunların açıklamasını yapar.

Hadis karşıtlarının temel dayanaklarından olan meşhur bir iddia vardır: Bu iddiaya göre, Hz. Peygamber (s.a.v) hadislerin yazılmasını yasaklamıştır. Müellif bu iddiaya dayanak olan rivâyetlerin sıhhatini tartışmaya açar. Özetle şunları söyler:

Hadislerin yazılmasını yasaklayan rivâyetler üç sahâbîden nakledilir. Bunlardan Sahih-i Müslim'de rivâyet edilen Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti hariç tümü zayıftır. Neden zayıf olduklarının teknik bilgisini de aktarır. Ebû Saîd el-Hudrî'nin bu rivâyetini İmâm Buhârî (ö. 256/870) gibi bazı otoriteler ma'lul (illetli) görseler de ulemânın çoğunluğu hadis tekniği açısından sahih kabul etmiştir.

Bu meyanda sahih kategorisine alınacak tek rivâyet şöyledir:

“Resûlullah (s.a.v) şöyle emrettiler: Benden Kur'ân haricinde bir şey yazmaym. Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmış ise, onu imhâ etsin”¹³

Bu rivâyet, Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde hadislerin yazılmaya başladığını gösteren mütevâtir derecesindeki hadislerle tenâkuz hâlinindedir. İlla da tercih yapılması gerekiyorsa, tercih yapılması gereken rivâyet âhad rivâyetin en alt tabakası olan garip rivâyet mi yoksa mütevâtir rivâyetler mi olmalıdır?

Mütevâtir hadis malum olduğu üzere sahih hadisten üstündür. Kaldı ki birbiriyle zahiren çatışan rivâyetlerin arasını uzlaştırma imkânı varken tercih etmeye de gerek yoktur. Bu yüzden el-Azamî, ulemânın yaptığı gibi tek kalan bu rivâyetle diğerlerinin arasını cem etme yolunu seçer.

Bu tercihe göre, Hz. Peygamber (s.a.v) Kur'an âyetleriyle hadislerin aynı materyal üzerine yazılmasını yasaklamıştır. Çünkü bazı sahâbîler anlamını bilmedikleri kelimelerin manasını âyeti yazdıkları materyalin üzerine yazarlardı. Bu da Kur'an-ı Kerîm henüz bir kitap hâline getirilmediğinden ve noktalama-harekeleme teknikleri geliştirilmediğinden ileride Kur'an âyetleriyle hadis lafızlarının birbirine karış(tırıl)ması tehlikesini barındırıyordu.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisleri resmî olarak (devlet otoritesi emriyle) yazılmasını, tedvîn ve tasnîf edilmesini emretmediği malumdur. Ancak yazmak isteyenlere izin verdiği, kimi yerde bunu teşvik ettiği de yine sahih rivâyetlerle sabittir.

Ezcümle el-Azamî'nin burada yazdıkları diğer kitaplarında genişçe yazdıklarının hülâsâsından ibarettir. Meselâ el-Azamî, yaptığı çalışmalarda 52 sahâbenin hadisleri yazdığının kanıtlarını sunmuştur. Sahâbeye öğrencilik yapma imtiyazına sahip olmuş 151 tabîinin de onlardan hadis yazdığını bu kapsamda bildirmektedir.¹⁴

Beşinci Bölüm

İsnad Sistemi

Müellif bu bölüme İslâm ilim geleneğinin inşa ettiği biricik isnad sisteminin arka planını açıklamakla başlar. Bir haberin kaynağını belirtirken haberle haberin aktarıldığı kişiyle irtibatı sağlayan vasıtaları zikretmenin İslâm öncesi Arap geleneğinde olduğunu söyler. Bunun Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde de olduğuna bazı misaller verir. Ancak isnad sisteminin bir ilim disiplini olarak inşa edilmesinin Müslümanlara has olduğunu ve bundan maksadın da Hz. Peygamber'den (s.a.v) gelen her türlü haberin ona ait olup olmadığını tesbit çabaları olduğunu belirtir.

14 Bk. el-Azamî, M. Mustafa, *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî ve Târih Tedâvinihî*, Riyad: Şeriketu Tibâati's-Saudiyyeti'l-Mahtûtati, 3b, 1/92-220.

İsnad sisteminin nasıl çalıştığını okuyucuya anlatmak için 3 rivâyet zikreder. Bu hadislerin metnini ve farklı senetlerini verir. Sonra da her hadisin senedinin grafik açılımını yapar, sisteme dair bilgisi olmayan okuyucuya onun anlayacağı modern teknikle gösterir. Zoru kolaylaştırarak izah eder.

Râvi sayısına dayalı mütevâtir ve âhâd hadis taksimini ve senedde meydana gelen farklı yerlerdeki kopukluklara dair zayıf hadis kavramlarını da bu fırsatla izah eder.

Burada eleştirilecek bir husus varsa, o da grafiklerin sayfalara sığdırılabilmesi için yazı fontlarının son derece küçük verilmiş olmasıdır. Bir de hadislerden birinin Arapça metni verilirken diğerleri verilmemiştir. Hülâsâ yazarın bir yöntem birliğine gitmediği görülmektedir. Ayrıca Arapça uygun yazı karakteri de kullanılmamıştır.

Altıncı Bölüm

Hadis (Metin) Tenkidi: Tarih ve Metodoloji

Müellif, bu bahiste hadis rivâyetinde uydurma ve hataların meydana geliş şekillerine dair bilgiler vermekte ve ulemânın tahrife karşı almış olduğu önlemleri sahâbe döneminden başlayarak ve zaman ilerledikçe sistemleşerek devam eden hadis metin tenkidinin arkaplanını anlatmaktadır. Hadislere yönelik tehditler sadece art niyetli kişilerin hadis uydurmasıyla gerçekleşmez, iyi niyetli olup da insan hatalarından kaynaklanan eklemeler ve çıkarmalar da olabilir. Buna literatürde “bâtıl hadis” denir. Metin tenkidinin prensipleri, bu sahanın önde gelen uzmanlarının çalışmalarında ortaya koyduğu prensipler özetlenerek sahanın uzmanı olmayan okuyucuya sunulmuş. Bu bahsi “Hadis Tenkidinde Aklı Yöntem” başlığıyla önemli uyarılar yaparak bitirmiştir.

Rasyonel tenkit yapmak mutlak değildir; bu tenkidin sınırları vardır. Örnek olarak, hadis kitaplarındaki rivâyetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.v) sağ tarafı üzerine yatarak uyuduğunu, uyumadan önce ve uyandıktan sonra belirli duaları okuduğunu, su içeceği kabı sağ eliyle tutarak suyu üç nefeste içtiğini vb. anlatan hadisler vardır.

Müellif, yerinde uyarılar yaparak bu hadislerin anlattığı amellerin akli yöntemler kullanılarak tenkit edilmeyeceğini belirtir. Aklen insan hem sırtüstü, hem sağ, hem de sol yanı üzerine yatarak uyuyabilir. Her üç pozisyon da caizdir ve mümkündür. Ancak akli melekemizi kullanarak belirli bir yatış şeklini tavsiye edemeyiz. Aynı şey, duaların zamanı ve muhtevası, su içme sünneti gibi hususlarda da geçerlidir.

Bu tür durumlarda akıl, mevzu bahis meseleyi ne onaylayabilir ne de yalanlayabilir. Bunun için ancak güvenilir görgü şahitlerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v) -varsa eğer- sözlerini ve amellerini aktarmasıyla tesbit edebileceğimizi söyler. Bu örneği rasyonel tenkidin sınırları ve sahalarına dair bir uyarı olarak okuyucunun dikkatlerine sunmuştur.

Yedinci Bölüm

Ulemânın Râvi Tasnîfi ve Bunun Hadislerin Tasnîfine Etkisi

Râvilerin adâletinin ve ilmî yeterliliğinin (zabt) durumu, bunların tasnifi senedin ve metnin güvenilirliği açısından son derece önemlidir. Bu sebeple muhaddislerin en önemli meşguliyetlerinin başında bu mesele gelir. Müellif de bu sistemi gösterme amacıyla, râvilerin adâlet ve zabt bakımından kaç kategoride değerlendirildiğini, her kategori için kullanılan derecelendirme kavramlarının ehemmiyetini özetle izah etmiştir.

Hadislerin sahîh, hasen, zayıf ve kategorilerini yukarıda zikredilen girişteki bilgilere dayanarak izah etmiştir. Özellikle de merdûd hadisın zayıf bölümünün nasıl meydana geldiğini, râvi'nin adâletinden ve zabtından kaynaklanan yönleriyle ele almış, senedde meydana gelen kopukluk ve sebeplerini de göstererek zayıf hadis çeşitleri hakkında bilgi vermiştir.

Sekizinci Bölüm

Hadis Uydurma: Sebepleri ve Vasıtaları

Birinci kısmın son bölümünde de merdûd hadisın uydurma bölümünü, bunun sebeplerini ve vasıtalarını okuyucuya göstermiştir.

Uydurma haberlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v) isnad edilmesinin nasıl meydana geldiğini ele almıştır. Buna göre uydurma ameliyesini iki kısma ayırmak mümkündür:

a- Bilinçli olarak hadis uydurma. Buna, literatürde "Mevzû Hadis" denir.

b- Rivâyet ederken gerekli itinanın gösterilmesine rağmen insan hatasından kaynaklanan yahut râvinin dikkatsizliği sebebiyle hataen Hz. Peygamber'e (s.a.v) ait olmayan haberin kasıtsız olarak ona isnad edilmesi. Buna da umümiyetle "Bâtıl Hadis" denir.

Müellif, bu iki kısmı da okuyucuya özetleyerek anlatmıştır. Bilahire uydurma rivâyetlerin makbul olanlardan nasıl ayırt edileceğini belirtmiş ve konuyu alanın önemli literatürüne iki örnek vererek sonlandırmıştır.

Hadis Edebiyatı

Müstakil ilim disiplinlerinin nevi şahsına münhasır tarihleri vardır. Tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan spesifik bir disiplinin kendine has bir metodolojisi ve sahasının temel yapıtları mevcuttur. Bu meydana hadis literatürü zengin bir edebiyatı içerir.

Bu yüzden hadis alanına ilgi duyan kişilerin yeteri kadar sahanın temel eserlerini, müelliflerini, bu eserlerin ortaya çıkış süreçlerini, eserlerin yöntemi, muhtevasını, eserler arasındaki farkları mukayese ederek tanımaları gerekir. Böylece okuyucu hem sahanın edebiyatını tanımış olacak hem de ihtiyaç hissettiği meselelerde hangi eserlere bakması gerektiğini öğrenecektir.

el-Azamî açısından hadis edebiyatının tanıtılması, kaynaklar üzerinde oluşturulmuş ön yargılara bir cevap vermek amacını da taşımaktadır. Hadislerin yazılması, muhâfaza edilmesi ve yayılması, metinleşmesi ve kullanılan yöntemlerin tutarlılığı ile maksimum düzeyde objektifliği okuyucu kitleye aktarılmıştır. Buna emek veren öncülerin fedakârlıkları ve adanmışlıkları anlatılmış, eserler hakkında ileri sürülen bazı kuşkular cevaplandırılmıştır. Bu meydana hadis edebiyatının ortaya çıkışı, keyfiyet ve kemmiyet olarak İslâm disiplinleri arasındaki müstesna yeri de okuyucuya gösterilmiş, sahanın önemli kaynakları tanıtılmıştır.

el-Azamî'nin kitabın bu kısmına, "Erken Dönem Hadis Edebiyatı: Bu Kitaplara Ne Oldu? sorusuyla başlaması yukarıda yaptığımız açıklamaya istinadendir. O, bu soruya cevap niteliğinde özet ama doyurucu bilgiler vermiştir. Daha sonra elimize ulaşmayan sahife, tedvîn ve tasniflerin nasıl ansiklopedi tarzı hadis kitaplarına yedirildiğini anlatmıştır. Yazar, birinci bölümde olduğu gibi ikinci bölümde de kitabını yazarken modern dönem Müslümanının aklındaki soruları cevaplamayı hedeflediğinden bu soruyu sormuş, modern dönem telif çalışmalarındaki alıntı kurallarıyla muhaddislerin kitaplarını oluştururken alıntı ve rivâyetlerinde kullandıkları yöntemleri karşılaştırmış ve muhaddislerin ne kadar dikkatli bir yöntem izlediklerini göstermiştir. Yine el-Azamî nüsha farklılıkları arasındaki farkın nasıl ve niçin meydana geldiğini modern dönemde yayımlanan kitapların farklı baskılarındaki ekleme ve çıkarmalarla bir mukayesini yaparak okuyucuya bunun tabîi bir süreç olduğunu izah ederek meselenin keyfiyetini çağdaş okuyucunun zihnine yakınlaştırmış, anlaşılır kılmıştır.

Müellif, bu giriş bilgileri okuyucuyla paylaştıktan sonra hadis edebiyatının elimizde mevcut olan temel kaynaklarını kronolojik bir sıralamaya tabi tutarak hem eserin müellifini hem de eseri tanıtmıştır. Bu meyanda öncelikle İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve onun muhalled eseri *el-Muvatta*, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve *Müsned*'i ile başlamıştır. Sonrasında Kütüb-ü Sitte'yi meydana getiren eserleri ve müelliflerini aşağıdaki sıralamaya göre tanıtmıştır:

1. *Sahîh-i Buhârî*: Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buhârî (ö. 256/870).
2. *Sahîh-i Müslim*: el-İmâm el-Hâfız Huccetü'l-İslâm Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyri en-Nişabûrî (ö. 261/875).
3. *Sünen-i Nesâî*: Ebû Abdurrahman Ahmed bin Şuayb b. Ali bin Sinan bin Bahr el-Horasânî (ö. 303/915).
4. *Sünen-i Tirmizî*: Ebû İsa Muhammed b. İsa b. ed-Dahhâk (ö. 279/892).
5. *Sünen-i Ebû Dâvûd*: Süleyman İbnul-Eşes b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889).

6. *Sünen-i İbn Mâce*: Muhammed b. Yezid b. Abdullah er-Rabai el-Kazvîni (ö. 273/887).

Müellif, Kütüb-ü Sitte'nin tanıtımından sonra da hadis edebiyatında önemli gördüğü dört müellifi ve eserlerini özetle tanıtmıştır. Bunlar:

1. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971) ve *Mu'cemler*.
2. Ebû's-Sâdat el-Mübârek İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 833/1429) ve *Câmiu'l Usûl*.
3. Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman el-Heysemî (ö. 807/1405) ve *Mecma'u'z-zevâid*.
4. Celâlüddîn Abdurrahman b. Kemâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve *el-Câmi'u'l-kebir*.

Son olarak “Hadisle İlgili Konular Üzerine Yazılmış Kitaplar” ismiyle bir başlık açarak hadis edebiyatı hakkında okuyucuya bazı eserleri isim ve konu olarak tanıtmıştır. Kitap uydurma hadis edebiyatına dair verdiği bilgilerle son bulmuştur. Eserin bibliyografyası olmakla beraber maalesef bir indeksi bulunmamaktadır. Yeni baskılarında yayınevinin bu eksikliği gidermesi ise temennimizdir.

Sonuç

Tanıtımı ve değerlendirmesi yapılan “*Studies in Hadith Methodology and Literature*” adlı kitap, anlaşılması kolay bir dil ve uslûpla kaleme alınmıştır. Mustafa el-Azamî, önceden de belirtildiği gibi kitabını üniversite öğrencileri ve meslekten olmayan eğitimli insanlar için yazmıştır. Bu perspektiften baktığımızda müellifin kitabı telif etmekteki amacına ulaştığını, ortaya tatmin edici bir kitabın çıktığını söylemek mümkündür.

Müellif, kitabın mukaddimesinde belirtmiş olduğu amaçlara ve yönetime sadık kalmıştır. Kitap, baştan sona kadar sünnete neden güvenmemiz gerektiğini sunduğu teknik bilgilerle izah etmiştir. Hadis tenkitçileri ve karşıtlarının modern format içerisinde Hz. Peygamber'in dindeki otoritesine ve ondan bize

ulaşan hadislerin güvenilirliğine dair yönettikleri eleştirilere bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak cevaplar vermektedir. Bunu cedelci ve itham edici bir üslupla değil, modern aklın itirazlarını karşılayacak teknik bilgi paylaşımı yaparak ve bunları çağdaş akademik yöntemlerle kıyaslayarak yapmıştır.

Yazar, muhatap kitlesini merak edilen soruların cevaplarını vererek tatmin yoluna gitse de parçalarla uğraşmanın zorluğunu bildiğinden olsa gerek asıl yaptığı iş; hadis sisteminin çalışma mantığını ve hadis literatürünün günümüze gelme serüvenini anlatmak olmuştur. Kavram ve yöntem içerikli derslerin zor olduğu bilinir. Ancak müellif kullandığı yöntem ve yaptığı mukâyeselerle bu zorluğu kolaylaştırmıştır, denebilir.

Bunlarlar beraber kitapta eksik hususların mevcut olduğunu da müşâhede ettik. Arapça metinlerin fontlarının uyumsuzluğu, bazı hadis metinlerinin Arapça orjinelleriyle verilip bazılarının verilmemesi, İngilizce metnin font büyüklüğünün küçük olması sebebiyle okuyucuyu yoracak nitelikte olması ve bazen alıntı yaptığı âlimin ismini vermesine rağmen kitap ve sayfanın verilmemesi (ss. 59-60), kitaptan faydalanmayı kolaylaştıracak bir indeksinin olmaması bu eksikliklere örnek olarak gösterilebilir. Bunlar, kitabın muhtevasını etkilemeyen ancak teknik açıdan önemli hususlardır. Bu eksikliklerin yeni baskılarda giderilmesi gayet mümkündür.

Kitap, hadis usûlü- edebiyatı alanında geniş bir literatür ile çağdaş dönemin endişe ve eleştirileri göz önüne alınarak yazılmış, meselenin özünü veren konsantre bir çalışmadır. İngilizcede bir boşluğu doldurduğuna kuşku yoktur. Ayrıca Türkçe tercümesi de yapılmış olan bu kitap, Türkiyeli okurların da istifadesine sunulmuştur.

MUSTAFA el-AZAMÎ’NİN HADİS ÇALIŞMALARINI FARKLI KILAN NEYDİ?

**Dr. Öğretim Üyesi
Mustafa Macit Karagözoğlu¹**

Mustafa el-Azamî’nin hadis ilminin gelişimine katkısını değişik yönleriyle ele almak mümkündür. Burada, onun hadis çalışmalarında öne çıktığı görülen birkaç mühim özellik üzerinde durulacaktır. Bu özellikler belirlenirken dikkate alınan başlıca nokta, bunların günümüz araştırmacılarının hâlâ ihtiyaç duyduğu birtakım prensip, kabiliyet ve becerilere işaret etmesidir. Dolayısıyla, aşağıdaki hususiyetler ele alınırken, bugünkü ilim tâliplerinin bunlardan istifade etmesi gerektiğinin altı çizilecektir.

Küçük Detaylardan Büyük Meselelere: Verimli Kaynak Kullanımı

Her ilmin içinde, tâlî sayılabilecek araştırma konuları olduğu gibi büyük birtakım sorular, problemler, araştırma mevzuları da vardır. Bütüncül bir bakış gerektiren bu kapsamlı konuları çalışmak kolay değildir. Tarihin tozlu sayfalarının veya geçmişin devasa hacimli eserlerinin içinde gömülü kalmış ince detayları bulup çıkarmak ve ilgili büyük meseleleri ele alırken bunları gündeme getirebilmek her babayiğidin harcı olmasa gerektir. İşte el-Azamî’nin çalışmalarını emsallerinden farklı ve üstün kılan yön, hadislerin yazımı (kitâbetü’l-hadîs), hadis tenkit metotları ve hadis tahammül yolları gibi “büyük mesele”leri, hadis ehlinin bugün bile yeterince verimli kullanamadığı ricâl, ilel ve rivâyet

1 Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kitaplarından bulduğu somut veriler ışığında ele almasıdır. “Büyük konuşan”, tekil vakıa incelemelerinden ziyade zihnî genellemelere istinad eden ve tarihsel bir farkındalık yerine kategoriler düzeyinde konuşmayı tercih eden kalem erbâbının aksine el-Azamî, tespit ve iddialarını ilgili literatürlerden örneklerle desteklemiş ve böylece ele aldığı konular hakkında sağlam bir malzeme kümesine dayanmıştır. Tabir yerindeyse, hadis ilminin mikro verileri ile makro problemleri arasında kuvvetli bir irtibat kurmuş ve böylelikle çağdaş hadis tartışmalarına belirgin bir derinlik kazandırmıştır. Onun bu yönüyle ilgili bazı örnekler verilebilir.

Kitâbetü'l-hadîs, el-Azamî'den önce oryantalistlerin de dahil olduğu pek çok kimse tarafından tartışılmış bir mevzudur. Görüşlerini benimseyelim veya benimsemeyelim fark etmez, el-Azamî meseleyi ele alırken, sözcüğümü Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Takyîdü'l-ilm*'ine atıfla yetinmez; ricâl ve tarih kitaplarının derinliklerinde hadislerin yazımıyla ilgili kaydedilmiş notları maharetle bulur ve bunları büyük kitâbetü'l-hadîs tartışmasının içerisine dahil eder. Doktora tezini hazırladığı yıllardaki şartlar dikkate alındığında, el-Azamî'nin kitâbetü'l-hadîs meselesinde Fesevî (ö. 277/890), İbn Ebî Hayseme (ö. 279/892), İbn Adî (ö. 365/976), İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve Hazrecî (ö. 812/1410) gibi müelliflerin eserlerini, bir kısmı yazma hallerinden başarıyla kullanması karşısında okuyucunun hayrete düşmeme imkanı yoktur. Üstelik o, aynı konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i başta olmak üzere rivâyet kitaplarını da oldukça verimli biçimde kullanmıştır. Rivâyet eserlerine “haddesenâ” ve “ahberenâ” lafızlarının delâletlerini tespitinde de başvuran el-Azamî, oryantalist Schacht'a cevap verirken *Musannef*leri, muâraza metodunu anlatırken Humeydî'nin (ö. 219/834) *Müsned*'i gibi eserleri gündeme getirebilmiştir. 1967 İngiltere'sine ait günlük gazetelerde neşredilen haberleri dahî Goldziher'e karşı delil olarak getirmesi, el-Azamî'nin küçük parçaları büyük meselelerle irtibatlandırma konusundaki maharetinin bir başka yansıması olsa gerektir.

Doğru Kaynağa Gitmek

Bu noktada, el-Azamî'nin kaynak kullanımıyla ilgili bir başka hususun altı çizilmelidir. Bilindiği gibi, bir araştırmacının, peşinde koştuğu sorulara doğru literatür(ler)de cevap araması gerekir. Ciddi ve ilmî soruları olan bir çalışma, isabetsizce seçilmiş bir kaynak grubuna yönlendirilmişse, orada ulaşılabilecek neticelerin yanıltıcı olması kaçınılmazdır. el-Azamî'nin çalışmalarına bu gözle bakıldığında, onun, doğru soruları doğru kitaplarda araştırdığı görülür. Nitekim o, ilk dört asırdaki râvi tenkidinin mâhiyetini ortaya koymak üzere, isabetli biçimde, İmâm Müslim'in (ö. 261/875) *Kitâbü't-Temyîz*'ine, İbn Ebî Hâtim'e (ö. 327/938), İbn Hibbân'a (ö. 354/965) ve İbn Receb el-Hanbelî'ye (ö. 795/1393), muhteva tenkidinin teorik formülasyonları hakkında ise Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) başvurmuştur. Zira *Kitâbü't-Temyîz*, kanaatimizce, klasik dönemdeki hadis tenkidini en sade ve anlaşılır şekilde ortaya koyan eserdir. İbn Ebî Hâtim'in takdime cildi, İbn Hibban'ın *el-Mecrûhîn*'i ve dönemin diğer duafâ kitaplarıyla birlikte, hadis tenkidinin dördüncü yüzyıldaki en kıymetli vesikalarındandır. İbn Receb ise müteahhir dönemde yazmasına rağmen adeta üçüncü yüzyılın içinden konuşan bir sedaya sahiptir.

Muâraza

el-Azamî'nin bir diğer mühim katkısı, klasik dönemde râvinin zabtını belirleme metodu olan muârazayı, aslen *Kitâbü't-Temyîz*'e mukaddime olarak yazdığı *Menhecü'n-nakd*'de tanımlamasıdır. Muhaddislerin metodlarını izah bakımından *Menhecü'n-nakd*, bilhassa üçüncü bölümüyle “modern zamanların *Kitâbü't-Temyîz*”i diye anılsa yeridir. Bu çalışmanın yayımlanmasından günümüze kadar hadis tenkidini tanımlayan, dönemlendiren ve hatta başka yöntemlerle mukayese eden onlarca çalışma yapılmış olması, sanki zihinlerde bu konu hakkında net bir fikir olduğu izlenimini doğurabilir. Oysa gerçek böyle değildir. Mütakaddim muhaddislerin binlerce rivâyet ve râvi hakkında ne türden bir araştırma ameliyesinin ardından hüküm verdiğini bırakalım sıradan Müslümanlar, İslamî ilimlerle uğraşanlar dahî tam olarak tahayyül edememektedir. Bu sebeple el-Azamî'nin, muâraza yöntemlerini

“diğer araştırmacılar ve oryantalistler bir yana, nebevî sünnet ile iştilal eden pek çok kimse dahî fark edememiştir”² şeklindeki tespiti günümüz için de aynıyla geçerlidir.

Bir haberin veya râvinin güvenilirliğinin değişik türden mukâyese işlemleriyle belirlendiğinin altını çizen el-Azamî, bunlara dair örnekler vermiş, günümüzün eğitim dünyasından çeşitli teşbihler de yapmak sûretiyle cerh-tadil faaliyetinin arka planını bugünün insanı için anlaşılır kılmıştır. *Menhecü'n-nakd*'in üzerinden geçen kırk yılı aşkın zaman zarfında, el-Azamî'nin muârazaya dair tespit ve tasniflerinin yeni çalışmalarla geliştirilmesi, belki yeniden dönemlendirilmesi ve açıklayamadığı noktaların üzerinde durulması beklenirdi. Oysa bu görev büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Geleneksel hadis birikiminin ürettiği hâsıladan memnun olmayanların bu konuya mesafeli durması bir nebze anlaşılabilir. İlginç olan husus, klasik hadis birikimini sahiplenene ve onu değişik platformlarda müdâfaa eden çevrelerin, savundukları şeyin mâhiyetini idrak etme konusunda gerekli gayret ve sabrı göstermemiş olmalarıdır.

İlk Dönem Hadis Rivâyeti ve Öğrenimi

Hadisin ilk iki asırdaki rivâyetinin mâhiyeti, eğitim usûlü, kayıt alma ve atıf yapma yöntemleri gibi konular, el-Azamî'nin katkı yaptığı bir diğer mühim alandır. Hadis usûlünde “tahammülü'l-ilm” diye anılan araştırma sahası, tarihsel şartlara sıkı sıkıya bağlı olduğundan bugün anlamakta ve anlatmakta zorlandığımız konuların başında gelmektedir. Hadis ıstılahları ve muhtelif yönleriyle hadis literatürü gibi alanlar bugünden geçmişe bakılarak daha rahat çalışılabilir. Rivâyet olgusunun kendisi ise günümüzde büyük ölçüde sona erdiği için, veya en azından erken dönemdeki haliyle devam etmediği için, onu zihnimize tahayyül etmek üzere ilâve bir çabaya ihtiyaç duymaktayız. Meselâ şu gibi soruları kastetmekteyiz: Hadis talebesinin hoca ile geçirdiği vakitte tam olarak ne yapıyordu? Dersin öncesinde ve sonrasında talebeden beklenen görevler nelerdi? Talebe, hocasına ait yazılı nüshayı nasıl elde ederdi? Ders mekanları neresiydi? Derslerin standart bir uzunluğu var mıydı? Bir mecliste hoca kaç

2 M. Mustafa el-Azamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: Neş'etühü ve târihuhü*, Mektebetü'l-Kevser, 3. baskı, Riyad 1410/1990, s. 11.

hadis naklederdi? Hadisin senedi hakkında aynı mecliste mi konuşulurdu, yoksa cerh-tadile tahsis edilmiş başka halkalar mı vardı? Bu ve benzeri sorular esasında yalnızca hadis ilminin konusu olmayıp İslam eğitim tarihinin genelini ilgilendiren özelliğe sahiptir. Maalesef İslam kültür tarihçiliğinin yeterince gelişmemiş olması, bu soruların layıkıyla ele alınmasının önündeki başlıca engeldir.

el-Azamî gerek doktora tezinde gerekse daha sonra yaptığı çalışmalarda yukarıda belirtilen meseleler hakkında zamanının ötesine geçen değerlendirmelerde bulunmuştur. Verdiği bilgiler bu konulara meraklı araştırmacılar için sağlam bir başlangıç noktası oluşturmuştur. Meselâ hadis öğretiminde etrâf usûlünden bahsetmesi, ilk dönemde hadislerin konularına göre değil hoca isimlerine göre öğrenildiğini belirtmesi, yazı malzemeleri üzerinde durması, papirüs veya kağıdın isnâdı içeren üst kısmının gevrekleşerek kopması sonucu talebelerin hadisleri birbirine karıştırdığına dikkat çekmesi bu bağlamda anılabilir.³ Hem hadis yazmadığı belirtilen hem de “kitab”ı mükemmel diye tavsif edilen Abdullah b. Avn (ö. 151/768) hakkında yaptığı yorum, ricâl kitaplarında zâhiren çelişkili gözükken benzer kayıtlarla karşılaşan araştırmacılara ışıklar tutmaktadır.⁴

Musanniflerin İktibas Metotları

Bir muhaddisin, kitabında önceki yazılı eserlerden hangi şekillerde rivâyet naklettiği sorusuyla ilgili olarak da el-Azamî'nin söyleyecekleri vardır.⁵ İlk hadis sahîfelerini tespit eden el-Azamî, tabîî olarak bir sonraki adımda “İlk yazılı hadis malzemelerine ne oldu” sorusunu cevaplamaya çalışmıştır. Musanniflerin malzeme, metot ve istidlâl bakımından birbirlerinden nasıl etkilendiklerini tespit etmek, bugün literatür çalışan kişiler için hayati önemi hâizdir. el-Azamî, ilk yazılı hadis malzemeleri bağlamında bu türden hayati soruları gündeme getirmiş ve cevaplarına kafa yormuştur.

3 Zikredilen konular hakkında bk. M. Mustafa el-Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulûsi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 163-189.

4 Bk. el-Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 70.

5 Bk. M. Mustafa el-Azamî, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, American Trust Publications, Illinois 2012 (1977'den ofset), s. 75-79.

Son Söz

Sonuç olarak, yukarıda belirtilen noktalar başta olmak üzere, el-Azamî'nin ele aldığı konuların ve çalışma tarzının yeni nesil araştırmacılar tarafından örnek alınması gereken yönler taşıdığıнын tekrar altı çizilmelidir. Bu bağlamda onun ortaya koyduğu dokümanter hassasiyet daha da geliştirilmeli, muâraza başta olmak üzere ana çerçevesini belirlediği meseleler daha detaylı olarak ele alınmalı ve İngilizce konuşan dünyanın akademik beklenti ve kriterlerini karşılayacak ilmî ürünler ortaya konulmalıdır.

3. BÖLÜM

TAHKİK ÇALIŞMALARI

الأستاذ محمد مصطفى الأعظمي محققاً

د. محمود مصري^١

مقدمة في توظيف التحقيق في المسيرة العلمية للأستاذ الأعظمي:

جاءت جهود الأستاذ محمد مصطفى الأعظمي في مجال تحقيق المخطوطات الحديثة في سياق خدمته للسنة المطهرة من خلال تحويل الدفاع عنها، والذبّ عن مصادرها إلى المستوى العالمي الذي يخاطب فيه الغرب خصوصاً، ذلك المشروع العظيم الذي كرّس له حياته العلمية بأسرها تأليفاً وتحقيقاً ومناظرة وتطويراً عن طريق البرمجة الرقمية. ويمكننا أن نقرر أن الفلسفة الكامنة وراء كلّ ذلك الإنتاج العلمي المتنوع كانت تعتمد على «التوثيق العالي المستوى»، وهذا التوثيق المنهجي الدقيق -الذي نلّسه في التأليف والتحقيق والرقمنة والمناظرة عموماً، وفي التحقيق خصوصاً- كان هو عماد الردّ على الشبهات والدفاع عن السنة بلغة تعتمد الدليل الملموس، الذي يصعب نقضه والطعن فيه.

ونرى أن هذا التوجّه ظهر مبكراً في حياته العلمية قبل أن يبدأ بمشروعات تحقيق المخطوطات. وكانت نقطة الانطلاق حصوله على الدكتوراه من جامعة كمبردج (١٩٦٦)، باللغة الإنكليزية، بعنوان: «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه». وفيها من الردود القوية على مزاعم المستشرقين وشبهاتهم، ولاسيما «شاخ» صاحب «نظرية الأسانيد الاعتبارية»، التي يهتم فيها المحدثين في القرون الأولى بالتزوير والتلفيق.

١ كلية العلوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية -تركيا-

يقول الأعظمي في سياق بيانه لهدف المستشرقين من الطعن في مصادر الشريعة الإسلامية الذي سعى لتحقيقها: «وكان من الطبيعي أن يسعى الغرب في إلغاء الشريعة الإسلامية أولاً، ثم التشكيك في مصادرها والطعن في صلاحيتها ثانياً، حتى لا يفكر المسلمون في العودة إليها يوماً»^٢.

ويقول بعد إirاده لدعوى بعض المستشرقين: «لا شك أن ادعاء عدم اكتراث النبي ﷺ والصحابة والتابعين بالتشريع ووقوع التشريع خارج نطاق الدين، وعدم صحة حديث واحد من الأحاديث الفقهية المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ينتج عنه أهداف كثيرة مقبولة ومطلوبة من أعداء الإسلام تتمثل في:

- كون مطالبة الشعوب ورغبة الحكام في العودة إلى الشريعة الإسلامية هو كلام فارغ، لأن الشريعة في حقيقتها خارجة عن نطاق الدين.

- ما يُسمى بالفقه الإسلامي ليس هو الفقه الإسلامي المبني على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، لأنه لا يوجد ما يمكن تسميته بسنة النبي ﷺ؛ بل إن جزءاً غير قليل من الفقه الإسلامي مأخوذ من شرائع اليهود والكنيسة وديانات أخرى عدا اجتهادات المجتهدين، وعلى هذا يمكن للمسلمين أن يقتبسوا من القوانين الوضعية الغربية ما أرادوا دون أن يشعروا بأدنى ضيق من مخالفتهم لدينهم، وإذا أرادوا أن يسموا تلك القوانين بالفقه الإسلامي فلا مانع من ذلك، ولهم فيما عمل سلفهم من قبل أسوة حسنة»^٣.

ثم هو يبين تبني هذا المنهج من قبل عدد ممن أطلق عليهم (منتورون) قائلاً: «وهكذا؛ أصبحت الحرب ضد السنة النبوية في الداخل والخارج، ففي الداخل جيش من المنهزمين (المنتورين)، وفي الخارج طلائع المستشرقين، وكان يحظى نتاج هؤلاء من الدعاية وسبل النشر بما يكفل له النمو والازدهار في ربوع العالم الإسلامي»^٤.

٢ مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ١/٦٦.

٣ المصدر السابق، ١/٦٩-٧٠.

٤ المصدر السابق، ١/٦٧.

ومن هنا نفهم أهمية توجّه الأستاذ الأعظمي لخدمة المخطوطات الحديثية من خلال تحقيق مخطوطات ذات قيمة توثيقية عالية تحقق هدفه في نقض دعاوى المستشرقين ودحض افتراءاتهم. وقد اتخذ تحقيقه لهذه المخطوطات الصور الآتية:

١. تحقيق المصنفات الحديثية من كتب المتقدمين، التي تحمل قيمة توثيقية عالية، مثل تحقيقه لموطأ الإمام مالك (١٧٩هـ)، وسنن ابن ماجه (٢٧٣هـ)، وصحيح ابن خزيمة (٣١١هـ).
٢. تحقيق نموذج مهم من المصنفات الحديثية التي تعبّر عن قفّة عمل الحديث في التحري والتوثيق وكشف المشكلات الغامضة في الحديث، وهو كتاب «العلل» للإمام علي بن المديني (٢٣٤هـ)، الذي كان أعلم أهل عصره بعلل الحديث.
٣. تحقيق كتاب يعبر عن منهج النقد العالي عند الحديثين، وهو كتاب «التمييز» للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ).
٤. توظيف التحقيق في سياق الدراسات الحديثية التاريخية، كما فعل في تحقيقه لـ «نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن جدّه».
٥. تحقيق أول كتاب وضع في المغازي، وهو «مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم» لعروة بن الزبير بن العوام (٩٤هـ) برواية أبي الأسود عنه. وهو نموذج فريد في التحقيق نسميه بالمخطوطات المطوية، فالكتاب لم يصل إلينا ووصلتنا روايات ابن لهيعة عن أبي الأسود، فجمعها الأعظمي من بطون المصنفات الحديثية.
٦. السعي إلى نشر المخطوطات المهمة التي تحمل قيمة توثيقية عالية بالتصوير، فقد سعى لتصوير مخطوط من صحيح البخاري نُسخ في القرن السابع الهجري على يد الإمام النووي سنة (٧٢٥هـ)، بعد أن اكتشفه، ثم عمل عليه دراسة قيمة.

أولاً: تحقيق «نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة» للأستاذ الأعظمي:

جمع الأستاذ الأعظمي رحمه الله مجموعة من الأجزاء والنسخ التي يرجع تأليفها إلى أواخر القرن الأول الهجري والقرن الثاني الهجري، والتي احتوت أكثر من ألف حديث، لتكون دليلاً ملموساً وتطبيقاً عملياً على بحوثه النظرية التي أودعها في كتابه «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه». لكنه وجد أن تحقيق تلك المخطوطات سوف يأخذ وقتاً طويلاً، فاكتمل بتحقيق واحدة منها، وهي «نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة».

إن تحقيق الأستاذ الأعظمي لهذه النسخة يأتي في سياق ما ذكرناه من أنه أراد -من خلال خدمة المخطوطات الحديثية- بيان القيمة الوثائقية العالية للسنة بما ينقض دعاوى المستشرقين.

جاء هذا التحقيق في القسم الثاني من كتابه «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، ونحن نأخذ هذا التحقيق أنموذجاً لمخطوطات الكتب المتقدمة التي كتبت في القرون الثلاثة الأولى، والتي نعطيها خصوصية في التحقيق في قسم الدراسة، فالمادة العلمية فيها يجب أن تُدرس كاملة (وليس عن طريق نماذج منها) دراسة تفصيلية وشاملة من الناحيتين العلمية والتاريخية، بينما نكتفي بنماذج، ولا نطلب ذلك التفصيل والشمول في تحقيق المخطوطات للكتب المتأخرة. وهذا ما فعله الأستاذ الأعظمي، فضلاً عن اختياره للنص وتوثيقه وتحريره وخدمته وإخراجه.

ومن جهة أخرى فإن تحقيق الأستاذ الأعظمي لهذا المخطوط يأتي في سياق ما أشرنا إليه من أنه يمثل أنموذجاً لتوظيف التحقيق في سياق الدراسات الحديثية التاريخية.

وهنا سنجمل الكلام على تحقيق المخطوط، غير أننا سنركز على قضية دراسة النص التاريخية والعلمية.

١: منهج الأعظمي العام في تحقيق «نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة»: بدأ الأعظمي مقدمته للتحقيق بتلخيص خطوات المنهج الذي اتبعه على النحو الآتي:

١. البحث عن كافة تلامذة أبي هريرة الذين رووا ذلك الحديث بعينه.
 ٢. البحث عن كافة تلامذة أبي صالح الذين رووا ذلك الحديث بعينه.
 ٣. البحث عن كافة تلامذة سهيل الذين رووا ذلك الحديث بعينه.
 ٤. البحث عن المتابعات والشواهد من روايات الصحابة الآخرين لكل حديث.
 ٥. في حال وجود المتابعات والشواهد يقوم بجمع وترتيب وتنسيق أسامي هؤلاء الرواة إلى الراوي الثالث من الإسناد من أعلى.
 ٦. مقارنة بين ألفاظ مختلف تلامذة أبي هريرة مقارنة إجمالية.
 ٧. ضم أسماء رواة المتابعات والشواهد إلى رواة أحاديث أبي هريرة، والمقارنة بينهم مقارنة في الأمور الكلية والمعاني العامة.
 ٨. البحث عن الرواة الذين رووا عن أكثر من شيخ.
 ٩. البحث عن عدد مرات وجود ذلك الحديث المروي عن أبي هريرة في مسند الإمام أحمد.
 ١٠. البحث عن عدد مرات ورود الشواهد في مسند الإمام أحمد.
- ثم ذكر سبب توقفه إلى الرجل الثالث في الإسناد:
- ١- أن كل خطوة إضافية تسبب تضخما في البحث.
 - ٢- هؤلاء الرجال كلهم تقريبا من النصف الأول من القرن الثاني تقريبا، لذلك يكون من المفيد معرفة الأشخاص الذين كانوا يعرفون ذلك الحديث في العالم الإسلامي في ذلك الوقت مع تحديد أماكنهم - كلما أمكن - لمعرفة مدى إمكانياتهم للاجتماع لأجل (وضع) الأحاديث على رسول الله ﷺ.

ومما لا شك فيه أن هذا المنهج في دراسة هذه النسخة هو منهج مثالي للدراسة يحقق الغرض من التحقيق الذي أرادته الأستاذ الأعظمي.

وبعد بيان المنهج العام الذي رسمه المحقق، حقق الأعظمي أن مؤلف النسخة هو «سهيل بن أبي صالح»، وليس «عبد العزيز بن المختار البصري» الراوي عن سهيل، والذي كُتب اسمه على طرّة الكتاب، بينما كُتب آخرها: «نسخة سهيل بن أبي صالح». ويبيّن أن هذا من التساهل الذي جرت عليه العادة في نسب الكتاب للراوي. ثم جاء بالأدلة العلمية التي تثبت ما قرره بالتفصيل، مستشهداً بما ذكره ابن حجر وابن الجوزي والرامهرمزي. ثم أجاب عن اعتراض بعض المحدثين على رواية سهيل عن أبيه بأنه أخذ الصحيفة عن أبيه، ثم رواها دون سماع.

واستنتج الأعظمي بعد عرض الكثير من الأدلة أن سهيلاً بن أبي صالح كان له (نسخ)، كما كانت له نسخة عن أبيه، وكتب بعض أحاديث أبيه وأرسلها إلى وهيب، وإن التوافق بين روايتي وهيب وعبد العزيز يؤكد أنهما من أصل واحد هو نسخة سهيل، أو تكون واحدة منسوخة عن الأخرى. ثم قام المحقق بترجمة رواة النسخة الذين ذكروا في إسنادها، ترجمة وافية. ثم بيّن اتصال سندها بالثقات، وبيّن أن وجود قاضي القضاة محمد بن عبدة بن حرب الحنفي (٣١٣هـ) المتهم بسرقة الحديث لا يضرّ بسبب أنه متأخر جداً، وأحاديث هذه النسخة كلها مروية في كتب الأئمة كأحمد بن حنبل ومسلم وغيره.

قام المحقق بوصف المخطوطات بذكر البيانات التفصيلية له، وهو من مقتنيات الظاهرية (المجموع ١٠٧)، نسخ سنة ٥٩٨هـ. وعلى النسخة سماعات كثيرة من قرون مختلفة.

بعد ذلك جاء النص المحقق مضبوطاً ضبطاً مقبولاً ومصححاً في بعض المواضع، إلا أنه خلا من التعليقات على متون الحديث، أما التعليقات على الأسانيد (الدراسة العلمية والتاريخية) فقد جاءت بعد انتهاء النص المحقق في دراسة خاصة طبق فيها المنهج الذي ذكره في مقدمة التحقيق.

٢: الدراسات العلمية والتاريخية لـ «نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة»: طبق المحقق الخطوات المنهجية التي ذكرها لدراسة أحاديث النسخة بدقة بالغة، وذلك على كل أحاديث النسخة الثمانية والأربعين، وليس على نماذج منها.

وهذا هو نموذج لدراسة أحد أحاديث النسخة:

الحديث رقم (٦)

الرواة عن أبي هريرة :

- ١- أبو صالح .
- ٢- الأعرج .
- ٣- سعيد بن المسيب .
- ٤- عبد الله بن إبراهيم القارظ .
- ٥- همام بن منبه .
- ١- تلاميذ أبي صالح : سهيل وعنه :
- ١- عبد العزيز بن المختار
- ٢- وهيب
- ٢- تلاميذ الأعرج : أبو الزناد وعنه :
- ١- سفيان
- ٢- مالك
- ٣- تلاميذ سعيد بن المسيب : الزهري وعنه :
- ١- ابن جريج
- ٢- ابن أبي ذئب
- ٣- عقيل
- ٤- مالك
- ٥- معمر
- ٦- يونس
- ٧- أبو أويس
- ٤- تلاميذ عبد الله بن إبراهيم القارظ : عمر بن عبد العزيز وعنه :
- ١- الزهري
- ٥- تلاميذ همام بن منبه : معمر

الشواهد :

- ١- أبي بن كعب .
- ٢- أوس بن أوس .
- ٣- جابر .
- ٤- سلمان .
- ٥- علي .
- ٦- عبد الله ابن عمرو .
- ٧- أبو عبد الله .
- (١) أبي بن كعب : شريك - عطاء بن يسار - عنه . جه إقامة ٨٦ ، ابن خزيمة ١/١٩٠
- (٢) أوس بن أوس : عبد الرحمن بن يزيد - أبو الأشعث - عنه . المستدرك ٢١٨/١
- (٣) جابر : يعقوب - عيسى بن جارية - عنه . أبو يعلى ١٠٠ ب

- (٤) سلمان : علقمة - قرئع الضبي - عنه . ن جسة ٢٢ . ن جسة ٢٦ (معلقا) .
 (٥) علي : عطاء الخراساني - عن مولى امرأته - عنه . حم ٩٣/١ .
 (٦) عبد الله بن عمرو : عمرو بن شعيب - أبوه - عنه . د صلاة ٢٢٧ .
 (٧) أبو عبد الله : العلاء - محمد بن مسلم - عن أبي عبد الله . الكافي ٤٢١/٣ .

مقارنة الروايات :

- ١ - الروايات عن أبي هريرة : يوجد بعض الاختلاف في الألفاظ ، أما من حيث المعنى فلا .
 ٢ - الروايات عن الصحابة الآخرين : ذكرت في بعض الروايات القصة مع النبي عن الكلام والوعيد عليه والترغيب في الانصات .

ملحوظة : المصدر رقم ٧/ مصدر شيعي .

أسماء الرواة :

الطبقة الأولى :

١ - أبو هريرة .	٢ - أبي بن كعب .	٣ - أوس بن أوس .
٤ - جابر .	٥ - سلمان .	٦ - علي بن أبي طالب .
٧ - عبد الله بن عمرو .	٨ - أبو عبد الله .	

الطبقة الثانية :

١ - أبو الأشعث .	٢ - أبو صالح .	٣ - الأعرج .
٤ - رجل غير مسمى .	٥ - سعيد بن المسيب .	٦ - شعيب .
٧ - عبد الله بن إبراهيم القارظ .	٨ - عطاء بن يسار .	٩ - عيسى بن جارية .
١٠ - قرئع الضبي .	١١ - محمد بن مسلم .	١٢ - همام .

الطبقة الثالثة :

١ - أبو الزناد .	٢ - الزهري .	٣ - سهل .
٤ - شريك .	٥ - عبد الرحمن بن زيد .	٦ - عطاء الخراساني .
٧ - العلاء .	٨ - علقمة .	٩ - عمر بن عبد العزيز .
١٠ - عمرو بن شعيب .	١١ - معمر .	١٢ - يعقوب .

الرواية عن أكثر من شيخ : الزهري يروي عن كل من ابن المسيب وعمر بن عبد العزيز .
 ولم أجد لهما راوياً غير الزهري .
 وروده في مسند ابن حنبل : ٩ (تسع) مرات عن طريق أبي هريرة ، ومرة واحدة عن طريق الآخرين .

وبعد انتهاء دراسة الأحاديث جميعها نلخص المحقق النتائج العامة لدراسته على النحو الآتي:

كيفية تفرع الأسانيد :

مع مراعاة أحاديث نسخة سهل بن أبي صالح ، يمكن توزيع الأحاديث من حيث تفرع الأسانيد الى الأنواع الآتية :

١ - أبو هريرة الراوي الوحيد لمحدث . وله تلميذ واحد وتلميذه تلميذ واحد وليس له شاهد من رواية الصحابة الآخرين .

ويندرج تحت هذا النوع الأحاديث الآتية : ١١ ، ٢٨ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٤ - ٥

٢ - أبو هريرة له تلميذ واحد وله شاهد من رواية الصحابة الآخرين .

ويندرج تحت هذا النوع الأحاديث الآتية : ١ ، ٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٤ ،

٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٢ - ١١

٣ - أبو هريرة له تلامذة عديدون وله شواهد من رواية الصحابة الآخرين .

ويندرج تحت هذا النوع الأحاديث الآتية : ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ،

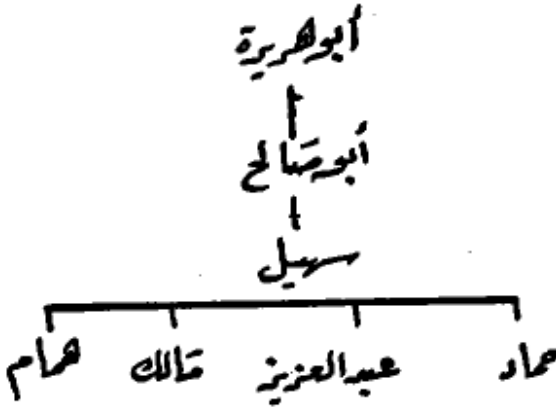
١٢ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ،

٢٧ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ - ٣٢ حديثاً.

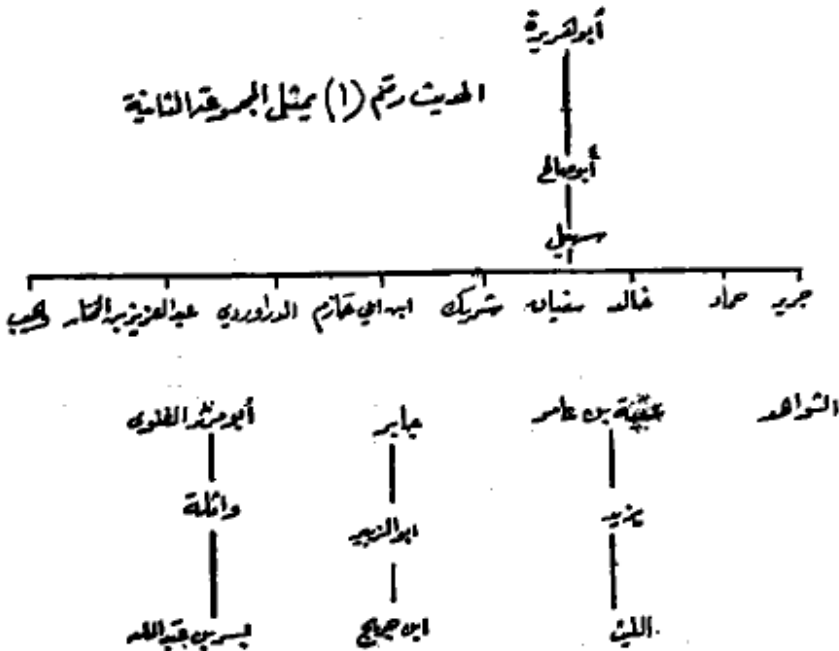
ولمزيد من التوضيح ، انظر الرسوم البيانية في الصفحات القادمة .

وهذه الرسوم البيانية التي أشار إليها كنموذج لنتائج دراسته:

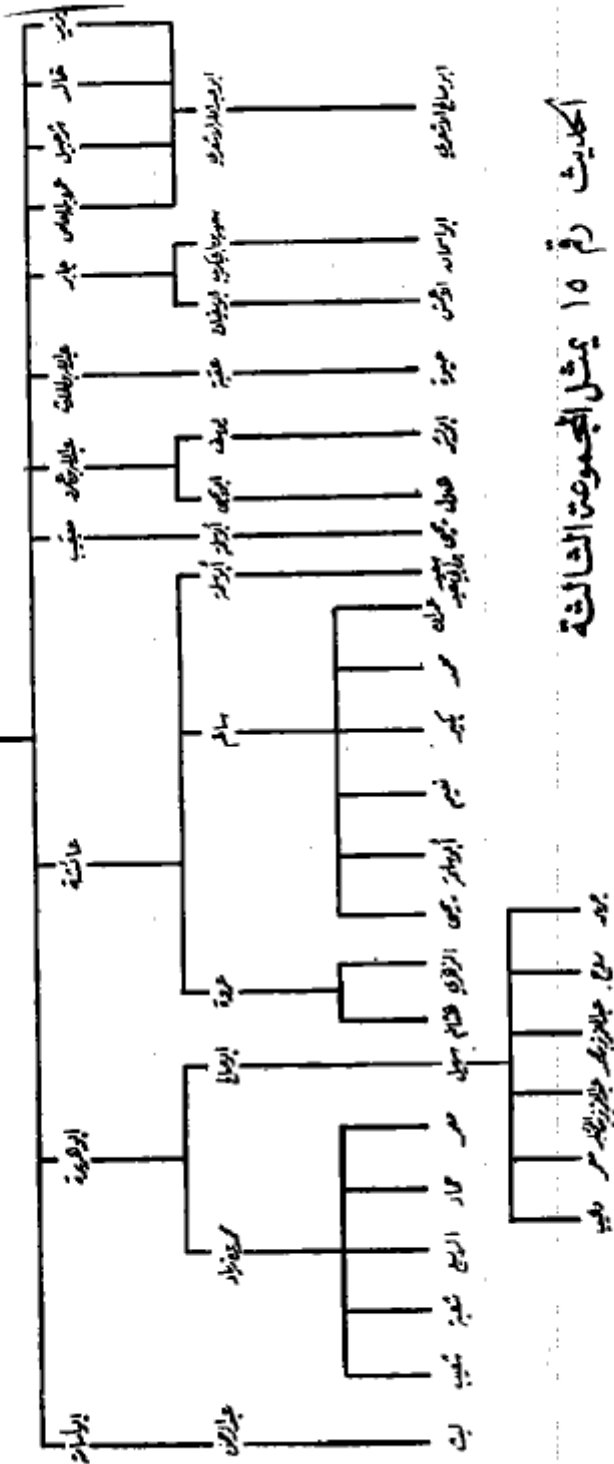
الحديث رقم (١١) يمثل المجموعة الأولى



الحديث رقم (١) يمثل المجموعة الثانية



الرسول صلى الله عليه وسلم



أحد عشر رقم ١٥ يمثل المجموعة الثالثة

كانت ثمرة الدراسة المستوعبة التي قام بها الأستاذ الأعظمي غاية في الأهمية، ونستدلّ على تلك الغايات الوثائقية التي ذكرنا أنها كانت وراء ذلك العمل، وما تلاها من نتائج بقول الأستاذ الأعظمي نفسه رحمه الله معبراً عنها: أما النتيجة فكانت مشجعة للغاية، إذ يتكرر فيها ورود حديث واحد عشرات المرات بسبب كثرة الرواة، مع تبين أوطانهم وتباعدها، واختلاف أعمارهم، واقتراف مشاربهم، بحيث يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب، الأمر الذي قدّم دليلاً قوياً لا يستطيع أحد المكابرة فيه على صحة منهج المحدثين وعلبيته، وأوجد طمأنينة عقلية وقلبية لقبول دواوين السنة -بوجه عام- واعتبارها وثيقة من أعلى درجات الوثائق في البحث عن مصادر السنة النبوية والتشريع الإسلامي.^٥

ثانياً: تحقيق سنن ابن ماجه للأستاذ الأعظمي

يمثل تحقيق الأستاذ الأعظمي لسنن ابن ماجه عناية المحقق بالمصنفات الحديثية من كتب المتقدمين، التي تحمل قيمة وثائقية عالية. وهنا سنجمل الكلام على تقويم التحقيق، غير أننا سنركز على قضية اختيار النسخ.

١: اختيار النسخ وتوثيق النص في تحقيق سنن ابن ماجه (٢٧٣هـ) للأستاذ الأعظمي:

ذكر المحقق ثلاث نسخ للتحقيق من بين عشرات مخطوطات الكتاب التي امتلأت بها مكتبات العالم الخطية، ومن حيث المبدأ فإننا نفضل منهج اعتماد نسخ محدودة في التحقيق للمقابلة التامة، مع الاستعانة بنسخ ثانوية لحسم مواضع إشكالية في التحقيق، وعلى وجه الخصوص عندما يتعلق الأمر بتحقيق مخطوطات الحديث، وكما نظن أن الأستاذ الأعظمي سيفعل ذلك، غير أنه لم يقابل النسخة التي اختارها من هذه النسخ مع النسختين الأخرتين.

النسخة الأولى هي نسخة الفاتح (٧٦٤)، كتبت سنة ٦٢٣هـ. وكان قد اعتمدها أولاً أصلاً للتحقيق لكون إسناده غير الإسناد المعروف المتداول، وهي تشتمل على ثلاث روايات للبُستي تنتهي بالمقومي، بينما تصل الأسانيد المتداولة للكتاب لأبي زرعة طاهر بن محمد المقدسي فقط. وعليها سماعات وتوقيعات كثيرة.

٥ دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المقدمة.

النسخة الثانية هي نسخة مراد ملا (٤٠٠)، بخط الحافظ المحدث محمد بن محمود بن النجار، كتبت سنة ٦٢٤هـ.

النسخة الثالثة نسخة جارا لله (٢٩٠)، كتبت سنة ٦٠١هـ.

وقد اختار المحقق نسخة جارا لله لما تميّزت به من الخصائص. ونحن نوافقه بالطبع باختيار نسخة واحدة واعتمادها أصلاً، وعدم اللجوء إلى طريقة النص المختار، لكن كان عليه أن يقابل النسخة بالنسخ الأخرى التي ترجع إلى المقومي من طريق أبي زهرة أو غيره، لأنها تعدّ رواية واحدة. ونذكر هنا أن المحقق اعتمد في تحقيق الموطأ على نسخة أصل هي مخطوط الخزانة العامة بالرباط في المغرب، وقابلها بالنسخ الخمس الأخرى التي اختارها، وليته فعل ذلك هنا.

ونوافق المحقق بأنه لم ينظر إلى قدم النسخة، لأن فرق القدم بين هذه النسخ هو فرق بسيط، فنظر إلى قيمة النسخة من جهة الوثيقات التي حملتها. فن خصائص النسخة أنها احتوت على سماعات وقراءات أخرى لكبار المحدثين، من أمثال الحافظ المزي وابن البرزالي والمقاتلي والحافظ الذهبي وسبط ابن العجمي وبرهان الدين البقاعي والحافظ ابن حجر العسقلاني، إضافة إلى توقيع الحافظ المزي في وقفية على النسخة.

وثمة معيار مهم من أجله نأخذ المعايير الأخرى بعين الاعتبار، فهو كالأصل لها، وهو أصحية النسخة، وقد وجد المحقق أن هذه النسخة تفوق نسخة البستي التي كان قد قرر مبدئياً اعتمادها، من حيث الصحة والضبط، فضلاً عن أنها قرئت على ثلاثة من أصحاب أبي زرعة، وهم: ابن قدامة، وعبد اللطيف البغدادي، والأنجب بن أبي السعادات.

والذي رجّح قرار الأعظمي بالإعراض عن نسخة الفاتح والإقبال على نسخة جارا لله تفضيله لتمييز مختلف الروايات للكاتب واحد، وعدم ميله إلى خلطها، ومما لا شك فيه أن قراره كان صائباً في عدم الخلط، غير أنه سيكون في مأمن من هذا عندما يحتفظ بالفروق في هامش التحقيق.

يقول الأعظمي: وقد وجدتُ اختلافاً في أماكن بين النسخة المعتمدة الأم وبين طبعة فؤاد عبد الباقي، كما وجدتُ أحاديث عديدة في النسخة المطبوعة، وهي غير موجودة في نسختي، وبما أن منهجي الاعتماد على رواية واحدة للكاتب دون خلطها بروايات أخرى، وبما أن هذا الكتاب انتشر عن طريق

أبي زرعة طاهر بن محمد بن طاهر، وبما أن هذا الكتاب يشتمل على توقيعات وإجازات ثلاثة من كبار الرواة عن أبي زرعة لذلك لم ألتفت إلى الاختلافات واعتمدت على ما هو في المخطوط فقط. وفي الحقيقة فقد أشير على الأستاذ الأعظمي أن يدخل الأحاديث الزائدة من أحاديث نسخة عبد الباقي إلى نسخته؛ لكن يضعها في موضعها في الهامش؛ وليس المتن. وهذا أمر مهم بالطبع، لا سيما وأن كثيرا من هذه الأحاديث التي تبلغ العشرات مثبتة النسبة لسنن ابن ماجه، ذكرها المزي في تحفة الأشراف، والبوصيري في الزوائد. وكان قد وعد بإضافتها في الطبعة القادمة. وما نراه أن من حقها أن توضع في المتن، ويشار في الهامش بأنها زائدة عن النسخة.

كذلك مما يؤخذ على المحقق أنه ذكر نسختين في غاية الأهمية من الكتاب، لكنه ذكر أنه لم يطلع عليهما، مع أن الاطلاع عليهما شيء متيسر، وهما نسختا مكتبة باريس والمكتبة التيمورية، لا سيما أن نسخة التيمورية مكتوبة قبل سنة ٥٦٩هـ. وهي نسخة مهمة جدا اعتمدت عليها طبعة المكنز ضمن عشر نسخ أخرى نفيسة.

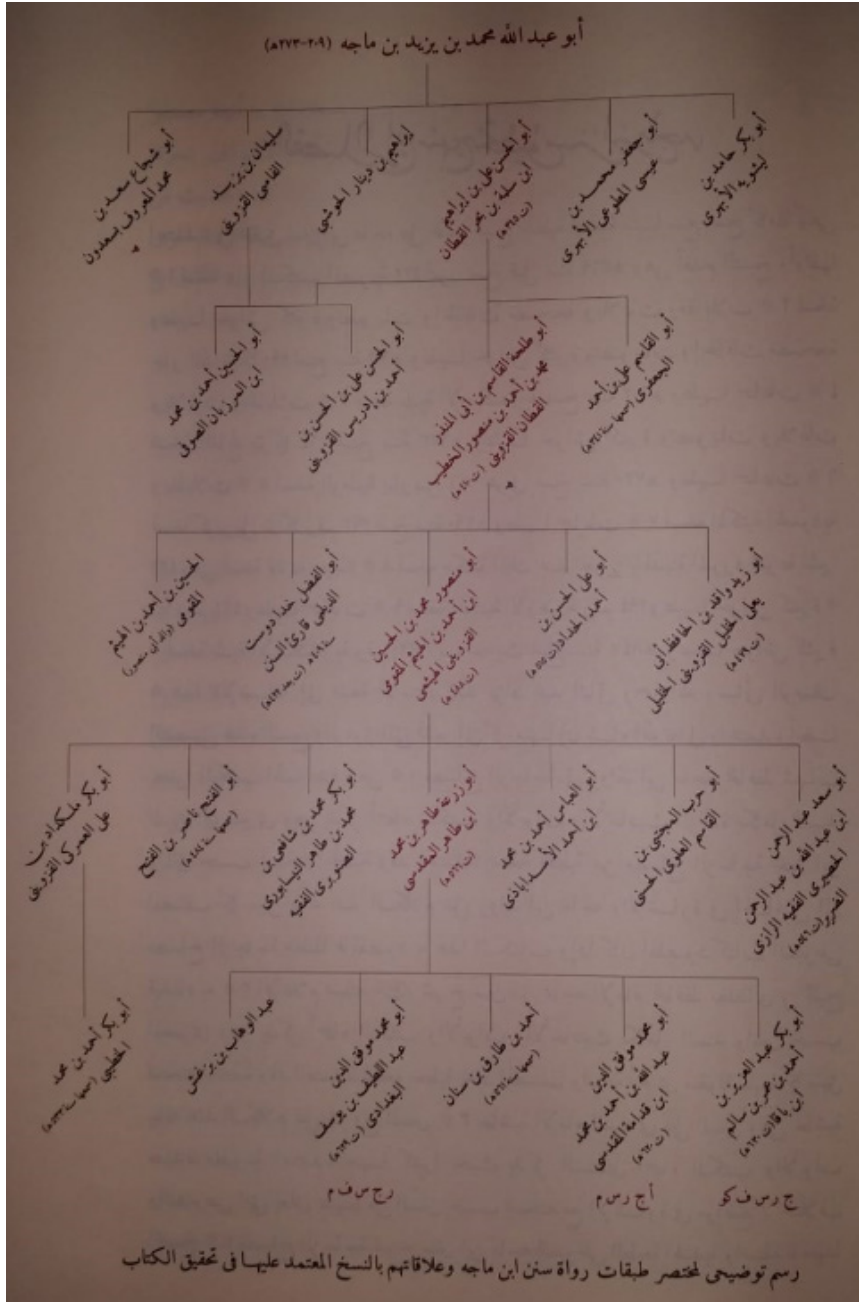
وقد فصل المحقق بوصف النسخة المعتمدة بتقسيماتها وقراءاتها وسماعاتها ووقفاتها، وتحدث عن الرسم الإملائي فيها، وتحدث عن أصلها، وبين من خلال الطباقات المنقولة على النسخة أنها نقلت من الأصل الذي كان عليه سماع الإمام موفق الدين ابن قدامة من الشيخ أبي زرعة طاهر بن محمد المقدسي، وعورضت وصححت به.

ونقل من هامش الورقة الأخيرة التي فيها قيد الفراغ بخط الناسخ أحمد بن عبد الخالق القرشي الشافعي الدمشقي، ما نصه: بلغ العراض بأصلين، وبلغ السماع بقراءة أحمد، وعورض ثانيا بحمد الله ومنه. ومن الواضح أن الأصل الأول النسخة التي فيها سماع ابن قدامة من أبي زرعة، واستنتج أن الثاني هو نسخة المقومي، لورود عبارة: أصل الأصل في أكثر من موضع. أما المقصود بأحمد فهو أحمد بن يوسف.

كل ذلك يضاف إليه معارضة المخطوط بنسخة الحافظ ابن عساكر، ونسخة أخرى قرئت على ابن قدامة.

ثم ترجم لرواة النسخة اعتباراً من أبي الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة من بحر القطان الراوي عن ابن ماجه، ثم أبو طلحة القاسم بن أبي المنذر الخطيب الراوي عنه، ثم محمد بن الحسين بن الهيثم المقومي الراوي عنه، ثم أبو زرعة طاهر بن محمد المقدسي الراوي عنه، ثم عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي الراوي عنه، وسامع النسخة عن هؤلاء هو أحمد بن يوسف بن أيوب بن شاذ ابن صلاح الدين الأيوبي. وبين من خلال التراجم أن هذه النسخة نقلت بطريق موثوق يمكن الاعتماد عليه.

ثم ترجم للمحدثين من أصحاب أبي زرعة الذين لهم ذكر في المخطوط. وترجم للمحدثين الذين لهم توقيعات على النسخة من القراءات والسماعات والوقيعات وغيرها.



طبقات رواة سنن ابن ماجه وعلاقتها بالنسخ المعتمد عليها في تحقيق المكنز للسنن، ويظهر فيه سند نسخة جارا لله التي اعتمد عليها الأعظمي

٢: منهج تحقيق سنن ابن ماجه (٢٧٣هـ) للأستاذ الأعظمي:

ذكر المحقق في مقدمة تحقيقه لسنن ابن ماجه سرَّ توجُّهه إلى خدمة السنة وتحمُّسه للدفاع عنها سواء عن طرق البحث أو التحقيق، فقال في معرض كلامه حول هذا: وقد خلق الله سبحانه وتعالى أئمة الحديث لهذا الشأن فوهبهم قوة الذاكرة الخارقة، ورزقهم الإخلاص، وسخر لهم القلم، وطوع لهم الزمن، وبارك في أعمارهم وأعمالهم، فكانت نتيجة ذلك مكتبة حديثة زاخرة قلَّ نظيرها. ومرت الأيام، وشغلت الأجيال المتأخرة في أمور أخرى، وقلَّ اهتمامها بالعلم من جهة العموم، وبالسنة من جهة الخصوص، وفقدت الأمة من مقوماتها الشيء الكثير، حتى صارت فريسة للاستعمار، وجمعت الأمة الإسلامية البقية الباقية من نفسها، وهبَّت للدفاع عن دينها ونفسها وكرامتها، وجاهدت لاسترجاع ما فقدته، وحاولت التخلص من الاستعمار وأعوانه، فما كان من الاستعمار إلا أن جند جيشاً من المستشرقين، ومن انحرف عن جادة الحق من المسلمين، للقضاء على فكرة مقاومة الاستعمار نظرياً، إذ كان قد أثبت تفوقه عسكرياً، ولم يبق إلا أن يقضي على مصادر منعة الأمة الإسلامية ومقومات بقائها. ومن هنا: كان لا بد من القضاء على السنة النبوية، وإبعادها عنها ليتيسر تحويل الأمة إلى أمة من القردة والبيغوات، وكان من نتيجة هذا التخطيط: ظهور المتنبي في القارة الهندية، وبرز كُتاب مثل: الجكرالوي، وغلَام أحمد برونز، وتوفيق صدقي، وأمثال محمود أبي رية الذي ألف كُتاباً في الطعن في السنة النبوية، وسمى كُتابه أضواء على السنة أو دفاع عن السنة المحمدية.. في هذا الجو، قررت أن أكتب بحثاً عن بعض جوانب السنة في إحدى أعرق الجامعات الغربية: جامعة كمبردج بإنجلترا، والله يعلم أن ذلك لم يكن بهدف الحصول على الشهادة، بل كان إظهاراً للوجه الحقيقي للسنة النبوية، وتفنيداً لكُتابات الجهلة، ووضعها في مكانها الذي تستحقه، بكشف مغالطات هؤلاء المعرضين وأباطيلهم.^٦

قدم المحقق للكُتاب بترجمة واسعة للإمام ابن ماجه، تحدث فيها عن أسرته وطلبه للعلم وثناء العلماء عليه ومؤلفاته ووفاته، وتحدث عن تقويم كُتابه السنن، وترجم لرواته المشهورين، وبين أن اشتهار الكُتاب كان من طريق الحافظ أبي الحسن القطان.

وبين المحقق اختلاف النسخ من حيث الكتب والأبواب والأحاديث من جهة الترتيب والأعداد ووجود بعض الأحاديث أو عدم وجودها، وذلك بسبب تعدد الروايات للكتاب، مقارنةً بعمل محمد فؤاد عبد الباقي بما وصل إليه هو في تحقيقه للكتاب من إحصاء عدد الكتب والأبواب والأحاديث.

كما تحدث عن منهجه في التحقيق، فبين في (التحرير) اعتماده على ضبط نسخة فؤاد عبد الباقي، ولذلك وقع في تصحيفات وتحريفات كثيرة وقع فيها محمد فؤاد عبد الباقي من قبل.

كتب المحقق صيغ الأداء كاملة ولم يعتمد على كتابة المختصرات كما وردت في المخطوط، وعلل ذلك بقلّة خبرة القارئ في قراءة هذه المصطلحات على وجهها الصحيح.

خرج المحقق الأحاديث دون بيان مرتبتها، وهذا مما يعدّ تقصيراً في خدمة كتب السنة، وقد اعتمد في ذلك على الحاسوب، وكانت خطته أن يخرج الحديث من مصدر أو مصدرين، دون منهج واضح، وهو تقصير أيضاً في التخرّيج.

وقد جاء تحقيق هذا الكتاب ثمرة أولى من ثمرات استعمال المحقق للحاسوب، وتوظيفه في خدمة السنة، وكذلك استعمله في صناعة الفهارس المتنوعة التي شغلت المجلدين الثالث والرابع من الكتاب، حيث إن النص المحقق انتهى في المجلدين الأول والثاني.

كان من الغريب أن يبين المحقق في الطبعة الثانية أخطاء الطبعة الأولى المتعلقة ببقاء النص كما كان في طبعة الأستاذ فؤاد عبد الباقي، وذلك خلافاً لما كان في المخطوطة، وكأنه اعتمد أولاً على طبعة فؤاد عبد الباقي ثم صحح عليها المخطوط. لكنه يستدرك فيقول: علماً بأن طبعة فؤاد عبد الباقي ليست النسخة الأم لهذه الطبعة؛ بل بمثابة نسخة ثانية. وهنا إشكال آخر، كيف يعدّ المطبوع نسخة ثانية مع وجود عشرات النسخ الخطية تملأ مكنتات العالم. فاستعمال المطبوع نسخة ثانية يقابل بها، له مسوغات محددة وضيقة جداً.

وأما تعليقه على الأحاديث فقد جاء بالإفادة من «كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه» لنور الدين التتوي السندي، و«مصباح الزجاجة في زوائد سنن ابن ماجه» للبوصيري. وكانت إفادته من التعليقات المنقولة من حاشية السندي في طبعة فؤاد عبد الباقي.

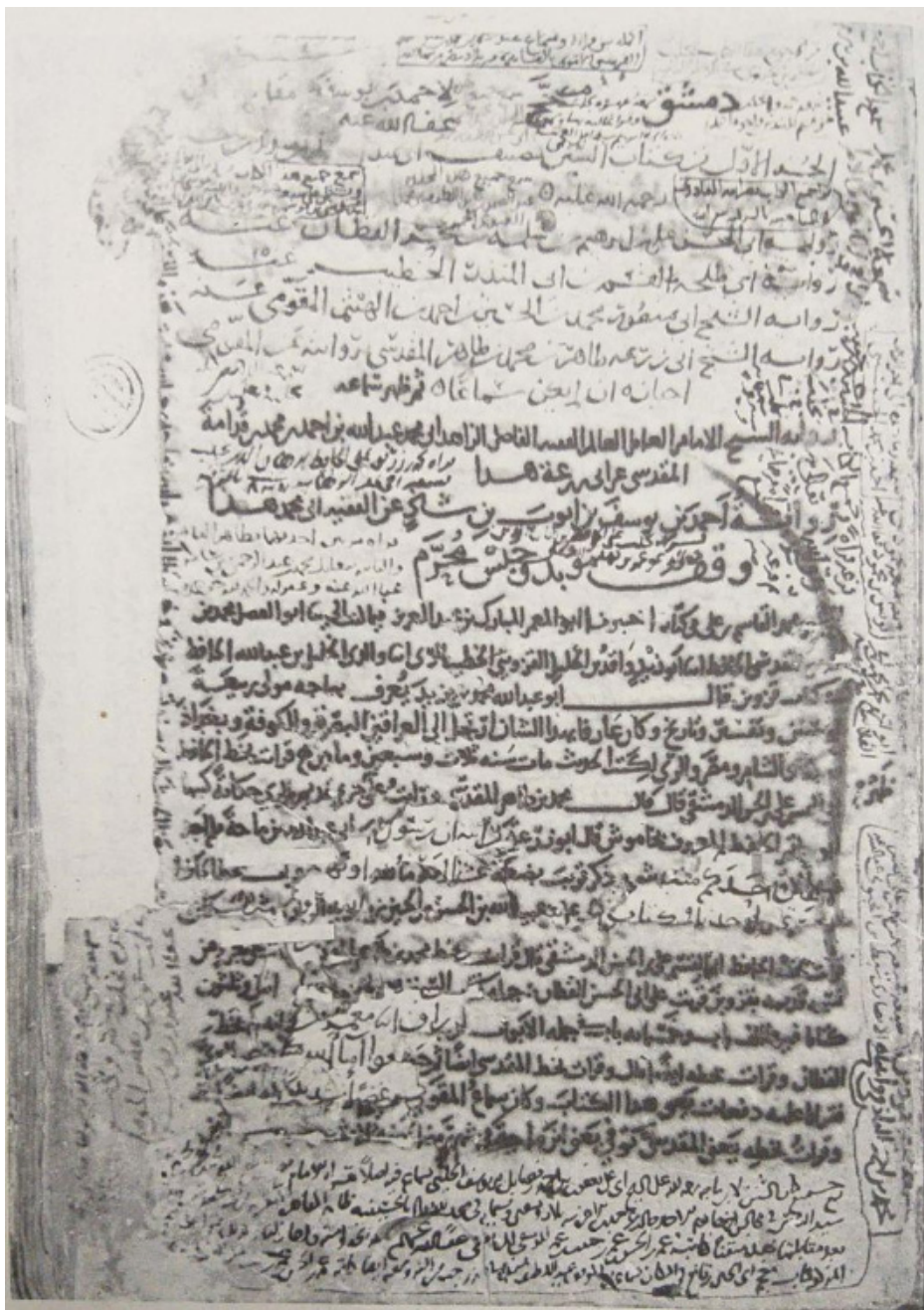
وتتميز الكتاب بالفهارس الوافية، التي ضمت: المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث سنن ابن ماجه، وفهرس الآيات، وفهرس الأحاديث القولية، وفهرس الألفاظ الشائعة بمراجعة عدد مرات الورد مرة وبمراجعة أحرف الهجاء أخرى، ومعجم أسماء الرواة من الصحابة، وفهرس الأعلام، وفهرس الأماكن، وفهرس الآثار المروية عن الصحابة، وفهرس الآيات الشعرية. وثمة مشكلة تتعلق بالفهارس نشأت عن استعمال النص المخزون في الحاسوب لصناعة المعجم، وطبع الكتاب في المطبعة بعيدا عن الحاسوب. فقد يكون النص في الحاسوب صحيحاً، ولم يصحح بالمطبعة، أو العكس.

طبع الكتاب في شركة الطباعة العربية السعودية سنة ١٩٨٣م في أربعة مجلدات كبيرة، ثم صدرت الطبعة الثانية في السنة التي بعدها.

خاتمة:

ما نريد إثباته في نهاية المطاف أن الجهود العلمية المباركة للأستاذ الأعظمي رحمه الله جاءت لتحقيق غايات توثيقية، تتعلق بنصرة السنة والدفاع عنها، ونرى أنها حققت المقصود في حدود ما رمى إليه، وإن جاءت قاصرة في بعض النواحي التي نعدّها اليوم جزءاً أساسياً من عملية التحقيق، وليس من مكملات التحقيق. وهذا ما دعا بعض الأساتذة للبالغة بدم تحقيقه لسنن ابن ماجه، ولما قام هو بتحقيق الكتاب نفسه قصر قصوراً شديداً في الإفادة من المخطوطات النفيسة للكتاب، مما لا يعذر فيه؛ لأنه أعاد تحقيقه على نسخة جاز الله التي اعتمد عليها الأعظمي، ونسخة أخرى في أوقاف بغداد نصفها نسخ سنة ١١٦٣هـ، ونصفها الآخر كتب في القرن التاسع الهجري، مع وجود نسخ أفضل منها بكثير، وهي التي اعتمد عليها في طبعة المكنز. فضلاً عن أن اعتماد هذا المحقق الأساسي كان على تحفة الأشراف وتهذيب الكمال، كما ذكر هو في مقدمة تحقيقه، وليس على النسخ المخطوطة التي لم يستعمل إلا القليل منها، مما لا يكفي لتصحيح النص، وضبط الأحاديث والأبواب والكتب بصورة علمية منهجية. إضافة إلى بعض المآخذ على التحقيق، خاصة منهج الحكم على الأحاديث.

أما النموذج الذي درسناه، والذي ظهر فيه منهج الدراسة العلمية والتاريخية للمخطوط بصورة جلية، وهو تحقيق «نسخة سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة» للأستاذ الأعظمي، فقد كان نموذجاً للدراسة العلمية المتكاملة، التي حققت غاية المقصود من التوثيق العلمي العالي المستوى.



[illegible]

[illegible]

بقية الطلبة
 انما احدث على المامون وابو عمر وعشر محمد بن ابي الوفا الاعمدي الشيخ ابو الوضا طاروق
 بنان وعبد الله بن مبارك بن عبد الله البقال بوسى ذلك بجائز اخره ايام السبت لشيخ
 ليال ان يقين من شهر ربيع الاخر سنة تسعين وخمسين ما به بعد ادم نقله اخذ
 وانه اصلا موصوفه
 وقول اجمع الكتاب على الشيخ ابي رعة الشيخ ابو الحسن بن عمر بن علي بن احمد بن المشتق و
 الحافظ ابو محمد بن علي بن احمد الباقلازي وابو عبد الله النوري ومحمد بن النعمان
 وابو الفتح بن نصر بن الفرج بن الحصري وابو الخبيب محمد بن عبد الملك الحمادي وابو محمد
 محمد بن احمد بن عبد العز بن البصري وعبد الرحيم بن اسمعيل وابو عبد الله وعبد الرحمن
 بن صبيح بن عبد الله العطاري وابو سعد المظفر بن اسعد هه انه اخبرني وابو الحسن
 بن محمد بن عبد الملك الحمادي وعبد العزيز بن محمد بن الاخير وذلك في مجائز اخره ابو
 وابو عشر بن شوال من سنة سبع وخمسين برابط بعز ورجوعه وعلوه وابلد اسد
 والاصل بن حصار من خط الحافظ ابو عبد العزيز بن خضر

[illegible]

الحمد لله الذي جعلنا من عباده المخلصين
والذين هم خير الناس الى الله تعالى

[illegible]



المصادر والمراجع:

- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، لمحمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.
- سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، إشراف أحمد معبد عبد الكريم، جمعية المكنز الإسلامي، دار المنهاج، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦م.
- سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، ت بشار عواد معروف، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، ت محمد مصطفى الأعظمي، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط ٢، ١٩٨٤م.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥.

تحقيقُ الدكتور مصطفى الأعظمي لكتاب صحيح ابن خزيمة،

دراسة نقدية

د. محي الدين عوامة^١

الكلمة الأولى: حول التحقيق ومعناه اللغوي والاصطلاحي وبيان قسَمي التحقيق:

فأقول: التحقيق بمعناه اللغوي: يدور كما في القواميس اللغوية -: حول معنى ثبوت الشيء، وصحته، وإحكامه والتيقن منه، وما يدور في هذا الفلك.

ولا شك: أن الشيخ رحمه الله برعَ في هذا المعنى في كتابه النص القرآني.

أما التحقيق بمعناه الاصطلاحي: فعناه الوصول بالنص المخطوط إلى الصورة التي يغلب على الظن: أنها كلام المؤلف.

والسؤال هنا: هل برعَ الشيخ أيضاً في تحقيقِ هذا المعنى الاصطلاحي في ابن خزيمة، كما برعَ في المعنى اللغوي؟

هذا ما سنفهمه ضمناً من هذه الورقة البحثية.

وأما قسَمي التحقيق، فأقول: إنَّ تحقيق الكتب ينقسم إلى قسمين، يمكن لي أن أسَمي أولها:

بالتحقيق النصي، والثاني: بالتحقيق العلمي.

وأقصد بالتحقيق النصي: هو معناه الاصطلاحي المتقدم الذِّكْر :- الذي هو الوصول بالنص المخطوط إلى الصورة التي يغلب على الظن أنها كلام المؤلف.

أما القسم الثاني الذي هو التحقيق العلمي فعناه: مشاركة المؤلف فيما يقوله ويذهب إليه من آراء، ومناقشته، وتحليل ألفاظه.

وهذا أمر لا يدخله ويستطيعه إلا جهابذة عصرنا وأكابرهم.

فالسؤال أيضاً هنا: هل الشيخ الأعظمي رحمه الله تعالى اقتصر على التحقيق النصي فقط، أم شارك بالتحقيق العلمي على النحو الذي ذكرت آنفاً؟.

أستعجل الإجابة في هذه النقطة وأقول: إن الشيخ لم يتدخل في التحقيق العلمي أبداً، إنما اقتصر على التحقيق النصي، وهو ذكر بعض مغايرات النسخ، وسيأتي تفصيل ذلك.

الكلمة الثانية: حول الإمام ابن خزيمة، ونبذة مختصرة عن صحيحه.

الإمام ابن خزيمة: هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السُّلَبي النيسابوري، المتوفى سنة ٣١١هـ، ممن روى عن البخاري ومسلم، وكذا روى عنه البخاري ومسلم. ومن أشهر تلامذته: ابن حبان وابن عدي رحم الله الجميع.

وكتابه هذا شهر باسم: الصحيح، ولعل أقدم من سماه بهذا الاسم هو المنذري (٦٥٦هـ) في الترغيب والترهيب، وقد ارتضى العلماء هذه التسمية وسموه به: لغلبة الأحاديث الصحيحة التي فيه، وإلا فهو يشمل: الصحيح والحسن والضعيف أيضاً.

ومن هذه الأحاديث الضعيفة: ما نصَّ عليها وأشار، ومنها ما لم ينصَّ، ولا حتى إشارة.

اسم الكتاب هو كما سماه به مؤلفه :- «مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، بنقل العدل، موصولاً إليه من غير قطع في أثناء الإسناد، ولا جرح في ناقل الأخبار».

وبحسب هذه التسمية: يتضح أن لابن خزيمة ثلاثة أعمال علمية هي:

- المسند الكبير، ويسميه: الكتاب الكبير، وقد ذكره في عدة أماكن من هذا الكتاب، وكذا كتابه التوحيد.

- ثم المختصر من هذا المسند.

- ثم مختصر المختصر وهو كتابنا هذا، وقد سماه بهذا الاسم في عدة أماكن من هذا الكتاب، لا كما رأى الشيخ مصطفى الأعظمي رحمه الله: أن له عملين فقط، وهما: المسند الكبير، ثم مختصر المختصر، كما صرح بهذا في موضعين من مقدمته.

أما مرتبة هذا الكتاب: فقد جعله الخطيب البغدادي في كتابه «الجامع» ٢-: ١٨٥- بعد الصحيحين، وقال العلائي في «إثارة الفوائد» ١-: ٣٢١-: شَرَطُهُ فِيهِ قَرِيبٌ مِنْ شَرَطِ الشَّيْخَيْنِ. وكما هو معلوم: فإن الموجود من الكتاب ربعه فقط، من أول الطهارة إلى أثناء المناسك. وفقدَ قديم من عصر الحافظ ابن حجر، بل قبله.

أما تحقيق فضيلة الشيخ مصطفى الأعظمي لصحيح ابن خزيمة:

فإننا لا نكر أن الفضل أولاً بعد توفيق الله عز وجل لفضيلة الشيخ في اكتشافه هذا السفر العظيم، فهو الذي أظهر لنا الكتاب، وعرفنا به، بعد أن كان مُعَوَّنًا في مكتبة السلطان أحمد الثالث بـ «كتاب في الحديث»، وكان ذلك أمراً عظيماً، لدى أهل العلم وطلابه.

ويؤخذ على من جاء بعده ممن استفاد من نسخ الشيخ للمخطوط وإظهاره له: أنهم لم يذكروا له هذا الفضل، واكتفوا بما أخذهم وملاحظاتهم على عمله البكر.

المعروف عن فضيلة الشيخ رحمه الله تعالى: أنه ذو مهارة في اكتشاف النادر الأصيل، فهو المكتشف لنا أيضاً كتاب: التمييز لإمام مسلم، وكذا علل ابن المديني، وكلاهما كان عنوانهما أيضاً: «كتاب في الحديث».

أما تحقيق الشيخ للكاتب، ودقته، ومقابلته لهذه المخطوطة، وإخراجه له كما أراد مؤلفه وكتبه: فأقول: طبع فضيلة الشيخ هذا الكتاب أول طبعة في عام ١٣٩٥ هـ، ومعنى هذا: أنه طبعه في وقت مبكر وقديم، أيام كانت صور المخطوطات باللون الأبيض والأسود، ليس كزماننا هذا تأتينا المخطوطة الملونة كأنها الأصل الذي كتبه المؤلف، وتكون أيضاً على الحاسب الآلي، فنكبر الكلمة غير الواضحة، فنستطيع قراءتها ومعرفتها، وما يتبع هذه الخدمات الحديثة التي سهلت العمل على المحققين. والشيخ رحمه الله هو القائل: كل كتاب حُقق على مخطوط أبيض وأسود: يجب إعادة تحقيقه، وأقول هذا كلام رجل خبير، قاسى ما قاسى، ولاحظ الفرق بين الوسائل القديمة والحديثة، فلأجل هذا قال هذه المقولة.

كما علينا ألا ننس: أن الشيخ هو الناسخ لهذه المخطوطة الوحيدة، وغير الجيدة أيضاً، وأما من جاء بعده: فقد أخذوا نصه الذي تعب عليه، وأفنى فيه بصره، وقابلوه بمطبوعة الشيخ، وعدلوا وصححو ما رأوا أنه بحاجة إلى تعديل وتصحيح، فكان العمل عليهم أسهل وأوضح. وأمر النسخ من المخطوط لا يعرف صعوبته ودقته وخطورته: إلا من مارس هذا الفن ممارسة علمية عالية.

وهنا أذكر قصة عن الشيخ رحمه الله لما حقق كتاب التمييز لمسلم، وأخرجه على الناس، وفيه ما فيه من الأخطاء، حيث جاء بعده أناس وقاموا بتحقيق الكتاب، على نسخة الشيخ نفسها، وتكلموا على الشيخ بملاحظات كثيرة: من ناحية التصحيقات والتحريفات الموجودة بشكل واضح في طبعته، وأيضاً: على منهجية التحقيق عنده، وعدم سلامة التخريج، فبلغ الشيخ هذا الخبر، فقال للناقل له هذا الكلام وهو الأخ الكريم الأستاذ نظر الفريابي :- ادعهم إلى بيتي، وأضع طاولة بيني وبينهم، وآتهم بالمخطوط الذي نسخت منه الكتاب، وأنا أتحداهم إن استطاعوا القراءة والكتابة دون أخطاء.

وأقول: هذا مصداق لما ذكرته من صعوبة النسخ للأول، واعتماد الثاني على الأول في النسخ، وبعدها: ينسى الفضل للسابق، ولا ينسى الادم.

وأما منهجية التحقيق وكذا التخرج المتقدمة من طرفهم على الشيخ: فالمنهجية تختلف من شخص لآخر.

أعود ثانية لإخراج هذا السفر أول مرة عام ١٣٩٥هـ: وقد طبع بعد ذلك عدة طباعات، وصوّر عدة تصويّرات، وهو بحاله هذه، حتى الطبعة الأخيرة التي أعاد الشيخ فيها هيكلّة الكتاب، وكان ذلك عام ١٤٣٠هـ أي بعد ٣٥ سنة من الإصدار الأول.

إذن نقول: إن هناك إصداران للكتاب بتحقيق الشيخ الأعظمي رحمه الله، الأول عام: ١٣٩٥، وهو الذي انتشر بكثرة، وصوّر بكثرة، والإصدار الثاني كان عام ١٤٣٠هـ.

الإصدار الأول: كان فيه تعليق الشيخ الأعظمي، وتخرج الشيخ الألباني للأحاديث، وهي طبعة: لا ننكر أنه كان عليها ملاحظات حول التحقيق، ولكنها خفّت كثيراً في الإصدار الثاني.

ونتلخص هذه الملاحظات حسبما أرى في نقطتين اثنتين:

- النقطة الأولى: التصحيح في قراءة المخطوط.

- النقطة الثانية: إسقاط كلماتٍ من المطبوع هي في المخطوط، حتى دعا هذا الدكتور عبد العزيز العثيم إلى: إخراج كتيبٍ مستقلٍّ في تصحيح هذه التصحيّفات التي وقعت في السند فقط، سماه «النقط لما وقع في أسانيد صحيح ابن خزيمة من التصحيح والسّقط».

وأقول: إن أكثر هذه التصحيّفات والتحريفات التي ذكرها الدكتور العثيم، ومن حقق الكتاب بعد الشيخ تعود لما ذكرته سابقاً من:

- عدم جودة النسخة الخطية الوحيدة.

- استنساخ الشيخ نفسه للمخطوط.

- وأمر آخر هام جداً وهو: عدم طباعة مصادر أصليّة آنذاك يعتمد عليها في تصحيح النصّ وتقويمه، وأخصّ بالذكر: كتاب «إتحاف المهرة» لابن حجر، الذي استفاد منه جداً من أتى بعد الشيخ وقوم نصوصه بناءً عليه، حتى الشيخ نفسه رحمه الله استفاد منه في الإصدار الثاني للكتاب، وقوم عليه النصوص في هذه الطبعة الأخيرة.

أما منهج الشيخ في التحقيق في هذا الكتاب:

فَنرى أن الشيخ رحمه الله لم يبيّن لنا منهجه في تحقيقه لهذا الكتاب في الإصدار الأول، وعندما عَنُون بعنوان: منهجي في تحقيق هذا الكتاب: نراه اقتصر في كلامه على طريقته في التخرّيج فقط، خلال نصف صفحة.

أما في الإصدار الثاني: فقال جملة واحدة فقط وهي قوله في المقدمة: «قمت بمراجعته مع المخطوطة مرةً أخرى، ملتزماً بما جاء في المخطوطة»، فبيّن لنا: أنه أثبت المخطوط تماماً كما يرد النصّ فيه.

وقد نظرت نظرةً فاحصةً في الإصدارين، للتعرف على منهج الشيخ عن قرب، فرأيت أنه في الإصدار الأول: حاول ألا يلتزم نصّ المخطوط الوحيد، بل كان يعدّل الخطأ الواضح فيه، وينبّه إلى ذلك في التعليق، مع فوته الكثير، وعدم التسليم ببعض التصحيح.

مثال ذلك: جاء في المخطوط عند حديث رقم (١٤٧٠): شعبة، عن قتادة، عن عقبة بن وساج، فعَدّله الشيخ إلى: شعبة، عن قتادة وعقبة بن وساج، وهذا خطأ، والصواب كما في المخطوط، وكذا جاء عند البزار وأحمد.

أما الطبعة الأخيرة، أو الإصدار الثاني: فكان العكس تماماً، حيث أثبت الشيخ رحمه الله تعالى: المخطوط تماماً، ونَبّه إلى الصواب في التعليق.

آمالُ نأملها من الشيخ رحمه الله:

كَمَا نأملُ من الشيخ رحمه الله تعالى وهو المتمكن من الكتابة والدراسة: أن نتعرف على منهج ابن خزيمة في كتابه، والتعرف على طريقته وعرضه للأحاديث، وخاصةً أنه عايشه مدة خمس سنوات، فالمفترض أنه خبرَ عرضه وطريقته، وفهمَ ألفاظ الخاصة ومصطلحاته، ولكن نرى الشيخ: أنه لم يتعرض لهذا أبداً.

بل إن هناك إشكالات في صحيح ابن خزيمة: لا تزال تحتاج إلى دراسة وحلٍّ، ومن أمثلة ذلك:

- قول ابن خزيمة: «حدّث فلان بخبر غريب غريب» فهل معنى هذا: الإشارة إلى التضعيف؟ أم إلى أمر آخر؟

نعم يمكن لنا أن نقول يريد التضعيف، ويصدق هذا في بعض الأسانيد مثل حديث رقم (٢٤٢٠)، ولكن نرى أن هذا المعنى لا يصدق في البعض الآخر مثل حديث رقم (٢٤٢٤) فهو أي الحديث في صحيح البخاري.

وهذه العبارة قد تكررت عند ابن خزيمة (نحو ٢٤ مرة)، وأرى أن بهذه الكثرة: يستطيع الإنسان أن يستشف مراده ومقصوده.

- ومن ذلك أيضاً أن ابن خزيمة: يستدل بحديث راوٍ متروك، وهو عمر بن هارون، ولم ينه إلى تضعيفه لا بالإشارة ولا بالعبارة، فما جواب ذلك، وكذلك لم ينه الشيخان الأعظمي والألباني لهذا عند تخریج الحديث.

كلّا نأمل من الشيخ وهو المتمكن من الدراسات والتحليلات: أن يكتب لنا دراسةً وافيةً عن فكر ابن خزيمة العلبي، المستنتج من كتابه هذا، فبروايته لعدد لا بأس به من الأحاديث الضعيفة، وعدم تعقبه لها بأي كلمة، أو إشارة بلفظة، أو حتى طريقته المعروفة من قطع الإسناد ثم وصله، هل يدل هذا على عمله بالتضعيف.

بل أرى الأصرح من هذا وأوضح: تصريحه هو بهذا الأمر أي العمل بالتضعيف حيث قال في أحد تبويباته عند حديث رقم (٢٨٤١): باب ذكر الدعاء على الموقف عشية عرفة، إن ثبت الخبر، ولا إخال، إلا أنه ليس في الخبر: حكم، وإنما هو دعاء، فخرّجنا هذا الخبر، وإن لم يكن ثابتاً من جهة النقل، إذ هذا الدعاء مباح أن يدعو به على الوقف وغيره.

رحم الله فضيلة الشيخ وجزاه عن الإسلام كل خير.

اللهم صلِّ وسلِّم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الدكتور محمد مصطفى الأعظمي محققاً دراسة نقدية في تحقيقه «موطأ الإمام مالك»

د. حمزة البكري^(١)

المبحث الأول: النسخ الخطية التي اعتمد عليها في تحقيقه، مقارنةً بغيره من
تحقيقات الكتاب.

المطلب الأول: النسخ الخطية التي اعتمد عليها في تحقيقه، ومدى إيفائها بإخراج
نصٍّ محققٍ للكتاب.

من المعلوم أنّ جودة النسخ الخطية عاملٌ مهمٌّ في جودة التحقيق، وأنه مهما كان المحقق
ماهراً في فنّ التحقيق خبيراً بالنصّ الذي هو بصدد تحقيقه ومؤلفه وموضوعه، فإنّ اعتمادَه على
نسخٍ عالية في الإتقان يرفع من جودة عمله وسويته، إذ من شأنه أن ينقل اجتهادات المحقق في
تصويب أخطاء النسخ وتحريفاتها من مرتبة الظنّ ولو كان غالباً إلى اليقين أو ما يقربُ منه. ولذا
دأب المحققون على البحث عن أجود النسخ لِمَا يقصدون تحقيقه، وعُنوا باختيار النسخ المعتمدة
وانتقائها من بين سائر نسخ الكتاب أيّما عناية.

وهذا ما تنبّه له الدكتور الأعظمي في تحقيقه «الموطأ»، وصرّح به في مقدّمته بقوله: «أودُّ
أن أذكر نقطةً أساسية، وهي أنّ قيمة المخطوطات تتوقّف على السّماعات المذكورة في المخطوطة

نفسها، فكلمها زادت السماعات وكلما كان فيها توقعات كبار المحدثين كلما كانت المخطوطة أقيم^٢، واستشهد في هذا المعنى بنقل عن الأستاذ أحمد شاكرو.

وينبغي أن يُقيد كلامه بالمخطوطة الحديثية من جهة، وكذا ما يُشبهها مما يُعنى بإقراءه وإسماعه وروايته على مرّ العصور، وأن يُحمل على أنه قصد أهم ما يتوقف عليه قيمة المخطوطات من جهة أخرى، وإلا فالأمر لا يَخصرُ في السماعات، إذ ثمة أمور أخر تُضفي على النسخ الخطية قيمة وأهمية، ومنها قديم النسخة، ومقابلتها على أصل المؤلف أو ما تفرّع عنه أو على أصل من عصر المؤلف أو قريب منه، وكونها بخط أحد كبار علماء الفن الذي تنتمي إليه، وما أشبه ذلك من أمور قررها أهل الاختصاص في علم التحقيق، بل النص الذي استشهد به عن الأستاذ أحمد شاكرو ليس مقصوراً على السماعات، بل صرح فيه بقرب النسخة من عهد المؤلف.

وبناءً على هذا المعيار أو هذه المعايير، قام الدكتور الأعظمي بجولة علمية في تقويم ما بلغه خبره من نسخ «الموطأ»، وكانت أجود هذه النسخ نسخة ابن بشكوال، وذكر أنه كان يتقن الوقوف عليها والإفادة منها، مع كونها ناقصة لا يُمثل الموجود منها إلا ثلث الكتاب، إلا أن المكتبة الوطنية بتونس أجابته بأنها تحت الترميم، ولا يمكن الاطلاع عليها^(٣).

وكان الذي انتقاه بعد بحثه المشار إليه ثلاث نسخ كاملة وثلاث ناقصة، والثلاث الكاملات كما وصفها في مقدمته هي:

١- مخطوطة الأصل، وهي نسخة كُتبت سنة ٦١٣^(٤)، وهي محفوظة في الخزانة العامة بالرباط، وتتميز بأنه قد سُجلت في حواشها فروق نسخ «موطأ مالك» برواية يحيى^(٥)، وهي أعلى قيمة في نظر الأعظمي من نسخة ابن بشكوال الموصوفة بالجودة والإتقان^(٦)، إلا أن فيها عيباً، وهو أنها خالية عن أي سماع، سواء في بدايتها أو في نهايتها أو في أثنائها^(٧)، على ما ذكره الأعظمي نفسه.

٢ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٤.

٣ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٦.

٤ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٧.

٥ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٢٠-٣٢١.

٦ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٢٢.

٧ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٨.

٢- مخطوطة مكتبة صائب سنجر في أنقرة، وهي نسخة قرأ فيها حمزة الحسيني ومحمد بن سلامي بن رافع وابن حجر وعدد من المُحدِّثين، وهي «من هذه الناحية تُعتبر من المخطوطات القيِّمة لِما تشتملُ عليه من القراءات والسَّماعات»^٨، على ما وصفها به الأعظمي نفسه.

وهذه النُّسخة كُتبت في الإسكندرية سنة ٥٦٢ هـ، وناسخُها هو أحمد بن أبي القاسم بن أبي عبد الله الصَّقَلِيّ المعروف بابن القصَّار، نقلها عن نسخة «أمِّ صحيحة بخطِّ الفقيه أبي بكر الطرابلسي رحمه الله»^٩، وعلى هذه النسخة سماعاتُ ل كبار المُحدِّثين بينها الأعظمي تفصيلاً في مقدِّمته^{١٠}، وقيدَ ناسخُها على حواشِها فروقَ رواياتٍ رواية يحيى لكتاب «الموطأ»، رامزاً إلى كلِّ رواية منها بحرف، لكنَّه لم يُعيِّن الروايات التي تُشير إليها هذه الحروف^{١١}.

٣- مخطوطة شُريح الرُّعيني، وهي نسخة كتبها العالم الفقيه المقرئ المُحدِّث شُريح بن محمد الرُّعيني لابنه، في بداية القرن السادس، وفُرت عليه سنة ٥٢٨ هـ^{١٢}.

وقد قابل الأعظمي الكتابَ كاملاً على النُّسختين الأوليين، وأما الثالثة فقابل النَّصَّ بها في مواضع، ولم يُقابلْه في مواضعٍ أخرَ لرداءة النُّسخة بسبب تأكلِها، وحينئذٍ قابلْه بإحدى المخطوطات الناقصة، مبيِّناً آيةَ نسخة منها في محلِّه، كما قابلْه على الطبعة التونسية للكتاب الصادرة سنة ١٢٨٠ هـ، والطبعة المصرية التي أصدرها الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي سنة ١٩٥١ م^{١٣}.

قلت: لا شكَّ في جودة هذه النُّسخ الثلاث، والتآكلُ الواقع في النُّسخة الثالثة قد تداركه الأعظمي بالاعتياض عنها بإحدى النُّسخ الناقصة، وقد أحسنَ في ذلك، لكنَّ ثمةَ مسألتان جزيئتان جديرتان بالمناقشة هنا، وإنَّ كانتا لا تُؤثِّر سلباً في جودة النُّسخ الثلاث إجمالاً، وهما: خلوُّ النسخة الأولى عن السَّماعات، وترجيحُه النُّسخة الأولى على الثانية واعتمادُها أصلاً في التحقيق.

٨ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٩.

٩ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٢٩.

١٠ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٢٩-٣٣١.

١١ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٣١.

١٢ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٧.

١٣ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٥١.

أما ما ذكره الأعظمي من خلوّ النسخة الأولى عن السّماعات فقد تعقّب فيها الأستاذ محمد السّليمانى والأستاذة عائشة السّليمانى في مقدمة تحقيتهما لشرح ابن العربي على «الموطأ» المُسمّى «المسالِك»، فذكروا أنّ على هذه النسخة سماعات مهمّة لكار العلماء، والشيخ المُسمّع فيها هو الحافظ أبو عبد الله محمد بن عمر بن رُشيد البُسَتيّ (ت ٧٢١هـ)^{١٤}، وقالوا: «وكأنّا بالأستاذ الفاضل قد استعجمت عليه الخطوط الأندلسيّة وعُجمت، فأصبحت نظراته في الكتاب يُعوزها كثير من الصبر والتأني والممارسة، وإلا كيف يُخطئ نظره قراءة السّماعات المختلفة المُثبتة في بداية المخطوط، وهي أئين من فلق الصّبح وضوحاً، نرجو أن يتمكّن من مراجعة الأمر في الطبعة الثانية إن شاء الله»^{١٥}.

وتاريخ السماع على ابن رُشيد كان سنة ٧٢٠هـ^{١٦}، وكذلك على هذه النسخة خطّ المُحدّث أبي عبد الله الوادي آشي، صاحب «البرناج» المشهور، مؤرخاً بسنة ٧٢٨هـ^{١٧}.

وأما تقديمه النسخة الأولى مع خلّوها عن السّماعات في نظره على الثانية فحلّ نظر، نعم .. النّسختان متقاربتان في معايير الجودة إلى حدّ كبير، لكنّ النسخة الثانية أقدم تاريخاً من النسخة الأولى بخمسين عاماً، وعليها سماعاتُ لجماعة من كبار المُحدّثين، وهو ما تخلو عنه النسخة الأولى أو ما يعيها على رأي الأعظمي، وإنّ كانت في الواقع لا تخلو عنها كما تقدّم آنفاً.

ولعله رجع النسخة الأولى لِمَا قُيد على حواشيا من فروق نُسخ «موطأ مالك» برواية يحيى، وهذه الفروق وإن قُيد نحوها على حواشي النسخة الثانية كذلك، إلا أنّ المُقيّد على النسخة الأولى أكثر عدداً وأوفر فائدة، إذ بيّن فيها ما يُشير إليه كلّ حرف من الرموز المستعملة في ذلك، بخلاف الثانية، إلا أنّ هذا الترجيح في نظري ترجيحٌ بأمر خارج عن متن الكتاب الذي أثبتته المُحقّق، لأنّه أفاد من هذه الفروق بنقلها في حواشي التحقيق، وكان يُمكنه نقلها من النسخة الأولى، سواء عدّها أصلاً في التحقيق كما فعل، أو جعلها نسخة فرعيّة كما كان ينبغي أن يفعل، في نظري.

١٤ السّليمانى، مقدمة تحقيق «المسالِك في شرح موطأ مالك» لابن العربي ١: ١٤٨.

١٥ السّليمانى، مقدمة تحقيق «المسالِك في شرح موطأ مالك» لابن العربي ١: ١٤٩.

١٦ مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٤٥ من الطبعة المغربية.

١٧ مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٤٥ من الطبعة المغربية.

على أنّ في النسخة الثانية مُرَجَّحاً قَوِيّاً آخر، وهو ما قُيِّدَ على الصفحة الأخيرة منها، ونصّه: «استُنسخَ من أمِّ صحيحة بخطِّ الفقيه أبي بكر الطرابلسي رحمه الله، ثم قُوبِلَ بها، فصَحَّ بِمُحَمَّدٍ الله»، وقد نقله الأعظمي^{١٨} من غير أن يُؤَلِّيه اهتمامه. وأبو بكر الطرابلسي هذا وإن لم أُعَيِّنْهُ فقيهٌ كما وُصِفَ في النَّصِّ المذكور، وهو مُتَقَدِّمٌ على ابن القصار (٥١٢-٥٨٥)^{١٩} جزماً، وأُقَدِّرُ أنه من تلامذة أبي الوليد الباجي (٤٠٣-٤٧٤)، إذ ورد في أحد أسانيد هذه النسخة رواية ابن القصار عن العثماني الديباجي قال: «أُتِينَا بِهِ الْفَقِيه أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ الطَّرُوشِيِّ وَالْفَقِيه أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ... أَخْبَرَنَا الْقَاضِي أَبُو الْوَلِيدِ سَلِيمَانُ بْنُ خَلْفِ الْبَاجِيِّ» إلخ، وموضعُ النَّقْاطِ لا تَمَكُنُ قِرَاءَتَهُ فِي الْمَخْطُوطَةِ الْمُثَبَّتَةِ صَوْرَتُهَا فِي مَقْدَمَةِ الْأَعْظَمِيِّ^{٢٠}، وهكذا أثبتته الأعظمي أيضاً في دراسته^{٢١}، وأظنُّهُ هُوَ الطَّرَابِلَسِيُّ لِاتِّحَادِ الْكُنْيَةِ وَالْوَصْفِ بِالْفَقْهِ. فعلى هذا، تكون وفاته قريباً من سنة ٥٠٠، وتكون نسخته من «الموطأ» التي هي أمُّ نسخة ابن القصار من مخطوطات القرن الخامس الهجري، وهو أمرٌ نفيس جداً يُزِيدُ نَسْخَةَ ابْنِ الْقَصَّارِ تَرْجِيحاً عَلَى تَرْجُحِهَا فِي نَفْسِهَا.

المطلب الثاني: مقارنته بغيره من الطبقات المحققة من حيث جودة النسخ:

الطبقاتُ المُحَقَّقة لَكِتَابِ «الموطأ» كثيرة، والمقارنةُ بينها جميعاً جهدٌ لا جدوى منه، وإنما المَهْمُ مقارنة تحقيق الأعظمي بأحسن هذه الطبقات المُحَقَّقة، ولذا اخترتُ طبعين شهيرتين في الأوساط العلمية، وعليهما التعويلُ عند كثير من الباحثين، وهما: الطبعة الصادرة عن دار الغرب الإسلامي بتحقيق الدكتور بشار عواد معروف سنة ١٤١٧هـ = ١٩٩٧م، والطبعة الصادرة عن جمعية المكنز الإسلامي سنة ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م، وكتاتهما صدر قبل طبعة الأعظمي الصادرة سنة ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م^{٢٢}.

١٨ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٣٠.

١٩ وهو أحمد بن عبد الرحمن بن محمد الصَّقَلِيّ ثم الإسكندراني المالكي، الفقيه أبو الفضل بن أبي القاسم، كما في «تاريخ الإسلام» للذهبي ١٢: ٧٦٩. ومن الغريب أن الأعظمي لم يُعْرِفْ به في دراسته للنسخ.

٢٠ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٨٨.

٢١ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٣١.

٢٢ وأما أصحُّ طبقات «الموطأ» برواية يحيى فالطبعة الصادرة عن المجلس العلمي الأعلى في المغرب، بتحقيق

وأودّ التنبية هنا أنّ الكلامَ عن هذينّ التحقيقين ومقارنتهما بتحقيق الأعظمي سيكون مقتصرًا على جودة النسخ المعتمدة في كلّ من التحقيقين الثلاثة، كما هو محلّ الدراسة في هذا المبحث، وأما المقارنة التفصيلية بينها فليس هذا محلّه، وبناءً على هذا أقول:

أولاً: تحقيق الدكتور بشار عواد معروف:

اعتمد الدكتور بشار في تحقيقه لكتاب «الموطأ» على أصل خطي وعدّة نسخ وعدّة طبعات ومصادر مساعدة.

أما الأصل فهو النسخة المحفوظة في دار صدام للمخطوطات، وقد كُتبت سنة ٧٤٩ نقلاً عن نسخة ابن مسدي (٥٩٩-٦٦٣)، وأشير في منها وحواشيها والتعليقات عليها إلى اختلاف نسخ «الموطأ» برواية يحيى وزبادات الواحدة على الأخرى^{٢٣}، ولهذه النسخة أسانيد من طرق بينها الدكتور بشار تفصيلاً^{٢٤}. وبناءً على هذا فقد وصفها في موضع بأنها نسخة نفيسة متقنة^{٢٥}، وفي موضع آخر بالدقة والضبط والانتقان^{٢٦}.

وأما النسخ الأخرى فتأخرة، ولا يعنينا تفصيلها هنا.

وأما الطبعات فالطبعة التونسية الصادرة في تونس سنة ١٢٨٠ هـ بعناية عدد من علماء تونس الفضلاء، وطبعة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي الصادرة في مصر سنة ١٩٥١ م.

وأما المصادر المساعدة فكتاب «التمهيد» لابن عبد البر، و«شرح الموطأ» للزرقاني^{٢٧}.

جماعة من الأساتذة، سنة ١٤٣٤ = ٢٠١٣ م، ولكونها صادرة بعد طبعة الأعظمي لم أدخلها في المقارنة هنا، وأقول إجمالاً: إنها تعتمد على ثلاثة أصول خطية أساساً، وثلاث نسخ أخرى استعانة، والمهم هنا الأصول الخطية الثلاث المعتمدة أساساً، فثانان منها مشتركان بينها وبين تحقيق الأعظمي، والثالث أصل نفيس نسخ سنة ٤٨٧، وثوبل على أصليين سابقين نفيسين، وهذه ميزة لا توجد في سائر التحقيقين، فتكون هذه الطبعة المغربية أرجح طبعات «الموطأ» من حيث جودة النسخ، فضلاً عن أرجحيتها من حيث جودة التحقيق وإتقانه.

٢٣ بشار عواد معروف، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١٣.

٢٤ بشار عواد معروف، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١٤-٢٢.

٢٥ بشار عواد معروف، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١٣.

٢٦ بشار عواد معروف، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٢.

٢٧ بشار عواد معروف، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٢-٢٤.

وإذا قارنا هذه النسخ بالنسخ التي اعتمد عليها الدكتور الأعظمي نجد أن الأصل الخطي الذي اعتمده الدكتور بشار على نفاسته لا يبلغ شأواً النسختين الأولىين اللتين اعتمد عليهما الأعظمي في تحقيقه، وإن كان يُقارن بهما، وأن النسخ المتأخرة عند الدكتور بشار يُقابلها النسخ الناقصة عند الدكتور الأعظمي، فلا ترجيح بينهما، وأن الطبعتين المذكورتين مشتركان بينهما، وأن الدكتور بشاراً استعان بمصادر مساعدة من شروح «الموطأ»، وهو ما لم يُشر إليه الأعظمي في مقدمته البتة، ولم يُقل عن شيء منها في حواشيه إلا في نحو عشرة مواضع، مباشرة أو بواسطة، لكن يُعذر عنه بأنه قُيد على حواشي النسخة التي اعتمدها أصلاً فروق نسخ «الموطأ» برواية يحيى، ومنها نسخة ابن عبد البر، وقد رُمز إليها فيها بالحرف (ع)، والتزم الأعظمي نقل هذه الحواشي جميعاً في تعليقاته، فبلغت الفروق المشار إليه بالحرف (ع) في حواشي الكتاب نحواً من ٦٥٠ موضعاً، وبهذا استغنى الأعظمي عن النقل عن مطبوعة «التمهيد»، وهو صنيع سليم لا مؤاخذه فيه، وأما «شرح الزرقاني» فتأخر، حيث توفي الزرقاني سنة ١١٢٢، فليس مرجحاً.

وبهذا يمكننا القول بأن تحقيق الدكتور الأعظمي أرحح من حيث جودة النسخ المعتمدة فيه من تحقيق الدكتور بشار، وإن لم يكن الفارق بينهما من هذه الحيثية شاسعاً^{٢٨}.

ثانياً: تحقيق جمعية المكنز الإسلامي:

اعتمد ناشرو «الموطأ» في جمعية المكنز على طبعة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي الذي اعتمد على ستّ طبعات سابقة له، معللين الاعتماد على طبعته بـ «دقتها وتوافرها لدى أهل العلم»، ثم قالوا: «وقابلناها على الأصول الآتية: «أوجز المسالك بشرح موطأ مالك» للكأندهلوي، «شرح الزرقاني للموطأ»، «تنوير الحوالك» للسيوطي، وتم بعد ذلك اختيار الفروق بين النسخ وإثبات الصواب منها بناءً على أصول علم التحقيق، فإذا كان الفرق في السند راجعنا كتب الرجال والتراجم...» إلخ^{٢٩}.

٢٨ أكرر التنبيه هنا على أن هذه المقارنة والمفاضلة بين التحقيقين مقتصرة على جودة النسخ الخطية المعتمدة في ٩ بهما، وأما المقارنة والمفاضلة بينهما في جودة التحقيق نفسه فأمر آخر لم أتعرض له هنا، وليس هو محل البحث أصلاً. ٩.

٢٩ مقدمة جمعية المكنز الإسلامي لتحقيق «الموطأ»، لصفحة ك.

وهذا الكلام فيه مؤاخذات في مواضع، منها:

١- أن توافر طبعة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي لدى أهل العلم ليس معياراً علمياً يُستند عليه في اعتمادها أصلاً للتحقيق، وأما دقتها فغير مسلمة أصلاً، فقد انتقدها الدكتور بشار عواد معروف في مقدمة تحقيقه بقوله: «كان الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي تغمده الله برحمته يرجح ما يظنه صحيحاً، لا ما جاء في رواية يحيى، وهو أمرٌ مخالف لقواعد التحقيق العلمي الدقيق، وآية ذلك أن المحقق إنما يهدف إلى إثبات ما دونه المؤلف أو الراوي عنه، سواء أكان ذلك صواباً أم خطأ، فتأمل صنيعه في الصفحة ٩٩٨ من طبعته في حديث الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده، ليأخذ أحدكم حبله» حيث غير لفظ «ليأخذ» إلى «لأن يأخذ»، ثم علق على ذلك ناقلاً من شرح الزرقاني: «قال ابن عبد البر: (ليأخذ) في جلّ الموطآت، وفي رواية معن وابن نافع: (لأن يأخذ)، وهو الموافق لرواية الصحيح»، فأنت تراه قد اعتمد رواية معن بن عيسى القرأز وابن نافع، ورجحهما على الرواية التي يُحققها وينشرها، وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي، وهو أمرٌ في التحقيق عجيب^{٣٠}، وهو انتقادٌ صحيح لا يختلف فيه أهل الدربة في صنعة التحقيق، ولا نتعدد فيه آراء أهل الخبرة في علم التحقيق.

ومن الغريب أن هذا الانتقاد مدونٌ في تحقيق سابق لطبعة جمعية المكنز الإسلامي، ومن الواجب صنعة أن يطلع عليه مُحققوها، لأنه تحقيق للكاتب نفسه الذين هم بصدد تحقيقه، ومع ذلك أهملوه حيث وصفوا طبعة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي بالدقة! والأغرب منه أن يستمر الحديث مُثبتاً على الخطأ المذكور في طبعته^{٣١}.

وكذلك انتقد طبعة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي مُحققاً «المسالك» لابن العربي، وهما الأستاذ محمد السليمانى والأستاذة عائشة السليمانى، فذكرا أنه لم يعتمد أية مخطوطة، ونقلوا نصّه في أنه كان يُقارن مطبوعات الكتاب، فإذا اختلفت رجح ما أثبتته الزرقاني في «شرحه»، مع مراجعة معاجم اللغة وكتب الحديث والرجال، ثم قالوا: «لا شك أن هذا المسلك يعدُّ خرقاً

٣٠ بشار عواد معروف، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١١.

٣١ مالك، «الموطأ» ص ٣٨٨ رقم الحديث (١٨٥٣)، طبعة جمعية المكنز الإسلامي.

واضحاً للنَّهْجِ الأَمثل في قراءة النصوص وإعدادها للنشر، فالتهاونُ في البحث عن النَّسخِ المخطوطة والاقتصارُ في النشر على المطبوع عملٌ غيرُ دقيق، وقد أدَّى هذا التهاون إلى نتائج غير مرضية، فطبعةُ عبد الباقي المتداولةُ بين الناس اليوم لا يُعتمدُ عليها إذا ما طبَّقنا عليها موازينَ النقد عند المُحدِّثين، وأصولُ التوثيقِ العَلِيَّ عند المُعاصِرِينَ»^{٣٢}، ثم ذكرنا تصرُّفه في تقسيم أبواب الكتاب، وسيأتي الكلامُ عنه، ومثلاً في موضع آخر على أخطائه بإلحاقه حديثاً في رواية يحيى، وليس هو فيها بصريح كلام ابن عبد البر في «التمهيد»^{٣٣}.

وقد استمرَّ الإثباتُ الخطأُ لهذا الحديث في متن «الموطأ» في طبعة جمعية المكنز الإسلامي أيضاً^{٣٤}.

٢- وَصَفُهُمُ الشُّرُوحَ التي قابلوا الكتاب على منها بالأصول لا يستقيم في قواعد علم التحقيق، فالأصول لا بدَّ أن تكون نُسَخاً خَطِيئةً مطلقاً على رأي فريق من المُحقِّقين، أو نُسَخاً خَطِيئةً في أعلى درجات الجودة والنِّفَاسَةِ على رأي فريق آخر منهم، وأما تسميةُ شُروحِ الكتاب أصولاً فلا يُعلمُ في عُرْفِ أهل الصَّنعة، وإنما هي مصادرُ مُساعَدةٍ يستفيدُ منها المُحقِّق ولا يُعَمِّلُها، على أنَّ الشُّروحَ التي سَمَّوها شُروحاً متأخرة، أقدمها «تنوير الحوالك» للسيوطي (ت ٩١١)، وليتمَّ إذ جعلوها أصولاً رجعوا إلى «التمهيد» لابن عبد البر لكانت المؤاخذه عليهم أخفَّ.

٣- قولُهُمُ إنَّهُم يُثَبِّتُونَ الصَّوَابَ من فروق مصادرهم التي أَسَمَوْها أصولاً بناءً على أصولِ علم التحقيق، ثم تفصيلُهُمُ هذا الإجمال بأنه «إذا كان الفرقُ في السَّنَدِ راجعاً كتب الرجال والتراجم...» يدلُّ على وقوعهم في الخطأ المنهجيِّ نفسه الذي وقع فيه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، إذ لا ينبغي أن يكون مقصودُ المُحقِّقِ هنا إثبات الصواب في اسم الراوي كما هو في الواقع، وإنما إثبات اسمه كما رواه يحيى عن مالك، ثم يمكن التعليق على ذلك بِخَطِئَةِ يحيى مثلاً فيما روى، وبيان أن

٣٢ السليمانى، مقدمة تحقيق «المسالك في شرح موطأ مالك» لابن العربي ١: ١٥٥.

٣٣ السليمانى، مقدمة تحقيق «المسالك في شرح موطأ مالك» لابن العربي ١: ١٥٩.

ومن الغريب أن الأستاذ الأعظمي أثبت هذا الحديث في طبعته ٣: ٦٧٨ (٤٦٥)، وعلّق عليه بقوله: «هذا الحديث ليس في الأصل ولا في ق، وقد أُضيف من النسخة المطبوعة ومن رواية أبي مصعب الزهري»، وكان ينبغي أن يُضيفه في الحاشية لا في متن الكتاب ويُنَبِّه على أن إثباته في المطبوعة السابقة خطأ. وقد تعقبه فيه المُحقِّقان المذكوران في مقدِّمة تحقيق «المسالك» ١: ١٦٠، فليُنظَر.

٣٤ مالك، «الموطأ» ص ١٦٩ رقم الحديث (١٠٢٠)، طبعة جمعية المكنز الإسلامي.

الصواب في اسم الراوي في واقع الأمر كذا وكذا. فتبين أن ما أسموه بـ«أصول علم التحقيق» دعوى لا صحة لها، أو وهم لا واقع له.

والحاصل أن هذه الطبعة لا ترتقي إلى أن توصف بالمُحقَّقة حيث لم يعتمد أصحابها على نُسخ خطية في إصدارها، وإنما اخترتها للمقارنة لإدعائهم أنها مُحَقَّقة بقولهم في استفتاح طبعهم: «أردنا أن نبدأ بطباعة الكتب السبعة مُحَقَّقة مراجعةً على المخطوطات المعتمدة»^{٣٥}، مع اعتراض كثير من القراء بها فضلاً عن أن تُقارَن بتحقيق الدكتور الأعظمي.

المبحث الثاني: تقويم منهج التحقيق الذي سلكه في عمله.

المطلب الأول: منهج التحقيق الذي بينه الأعظمي في مقدّمته، ومدى التزامه به في ثنايا الكتاب.

ذكر الدكتور الأعظمي منهجه في تحقيق هذا الكتاب في مقدّمته ويتلخّص بما يلي:

- ١- مقابلة النسخ الخطية^{٣٦}، واستطرد طويلاً في بيان عناية المحدثين بها.
- ٢- الالتزام بالنسخة الأصل التزاماً تاماً، والتنبيه على جميع فروق سائر النسخ عنه في الحواشي، مهما كانت طفيفة، وأما الفروق بين النسختين الثانية والثالثة فالتزم إثبات الفروق المهمة، وإهمال الفروق الطفيفة، وإلا فإنه مضطّر إلى إضافة آلاف السطور إلى الكتاب^{٣٧}.
- ٣- إثبات زياداته على الأصل في حال اضطراره إليها بين معكوفتين []، مبيّناً من أين أخذ هذه الزيادة، قال: وهي نادرة وقليلة^{٣٨}.

وبين الأعظمي كذلك طريقته في بيان معاني الكلمات وتخرّيج الأحاديث وصناعة الفهارس، مُنبّهاً على أن التخرّيج كان على نطاق ضيق^{٣٩}.

٣٥ مقدمة جمعية المكنز الإسلامي لتحقيق «الموطأ»، الصفحة أ.

٣٦ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٧٠.

٣٧ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٧٦-٣٧٧.

٣٨ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٧٦.

٣٩ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٨١.

قلت: وهو منهجٌ شديدٌ مُتَقَنٌ في الجملة، لكن ينبغي النظرُ فيه في أمرين:

أولاً: زياداته على الكتاب:

ينبغي النظرُ تفصيلاً في هذه الزيادات التي أشار إليها الأعظميُّ هنا إجمالاً، وقد تبَيَّن لي بعد تتبعها أنها بلغت ٢٤ زيادةً، وهذا تفصيلُها:

١- زيادةُ أثبتها من لحاقٍ على حاشية النسخة الأصل^{٤٠}، ولم يبيِّن ما إذا كان ثابتاً في النسختين الأخرين أم لا، وظاهره أنه غير ثابت فيهما.

ثم إن النصَّ لا يستقيم إلا بالزيادة التي أثبتها، ولا إشكال في هذا النوع من الزيادة.

٢- زيادةُ أثبتها من نسخة أُشير إليها في حاشية النسخة الأصل^{٤١}، وربما كان بعضها ثابتاً في إحدى النسختين الأخرين^{٤٢}، أو في نسخة مُشارٍ إليها في إحدهما^{٤٣}.

ثم إن النصَّ كان لا يستقيم إلا بالزيادة التي أثبتها في بعض هذه المواضع^{٤٤}، وكان يستقيمُ بغيرها إلا أن إثباتها أحسن من عدمه^{٤٥}، وكان يستقيمُ بغيرها مع عدم الحاجة إليها أصلاً^{٤٦}. فما فعله الأعظمي من إثبات الزيادة في الحالة الأولى مُتَعَيِّن، وفي الثانية حَسَن، وأما في الثالثة فمُنْتَقَد، لا سيما أنها لم ترد في النسختين الأخرين.

٣- من فروق نُسخ رواية يحيى لـ«موطأ مالك» التي قِيدَت على حواشي الأصل مرموزاً لكل نسخة منها بحرف^{٤٧}، وربما كان بعضها ثابتاً في إحدى النسختين الأخرين^{٤٨}، أو في نسخة مُشارٍ إليها في إحدهما^{٤٩}.

٤٠ كما في «الموطأ» ٢: ٥.

٤١ كما في «الموطأ» ٢: ٤٤ و ٣: ٧٢٥ و ٧٣٨ و ٤: ٨٣٧.

٤٢ كما في «الموطأ» ٢: ٥٣.

٤٣ كما في «الموطأ» ٥: ١١٦٧.

٤٤ كما في «الموطأ» ٢: ٤٤.

٤٥ كما في «الموطأ» ٢: ٥٣ و ٣: ٧٣٨ و ٤: ٨٣٧ و ٥: ١١٦٧.

٤٦ كما في «الموطأ» ٣: ٧٢٥.

٤٧ كما في «الموطأ» ٢: ٧٦ و ١٠٤ و ٣: ٧١٩.

٤٨ كما في «الموطأ» ٢: ١٥٦ و ٤: ٧٩٢ و ١٠٨٧ و ٥: ١١٤٠.

٤٩ كما في «الموطأ» ٢: ٦٥ و ٤: ١٠٨٥.

ثمَّ إنَّ النَّصَّ كانَ يَسْتَقِيمُ بدونَ الزيادة التي أثبتتها في بعض المواضع، إلا أن إثباتها أحسن من عَدَمِهِ^{٥٠}، وكان يستقيمُ بغيرها مع عدم الحاجة إليها أصلاً^{٥١}. فافعله الأعظميُّ من إثبات الزيادة في الحالة الثانية حسنً، وأما في الثالثة فُنتقد، لا سيما فيما لم يرد في النُّسختين الأخيرين.

٤- من إحدى النُّسختين الأخيرين^{٥٢}، أو كليهما^{٥٣}.

ثمَّ إنَّ النَّصَّ كانَ لا يَسْتَقِيمُ إلا بالزيادة التي أثبتتها في بعض هذه المواضع^{٥٤}، وكان يستقيمُ بغيرها إلا أن إثباتها أحسن من عَدَمِهِ^{٥٥}، وكان يستقيمُ بغيرها مع عدم الحاجة إليها أصلاً^{٥٦}. فافعله الأعظميُّ من إثبات الزيادة في الحالة الأولى مُتَعَيِّن، وفي الثانية حسنً، وأما في الثالثة فُنتقد.

٥- من هامش الأصل، مع عدم ظهوره في التصوير جداً يعني: لمعرفة ما إذا كان لحاقاً أم نسخة، وربما كان ثابتاً في إحدى النُّسختين الأخيرين^{٥٧}، وربما سكت عن بيان ثبوته فيهما أو عَدَمِهِ^{٥٨}، وظاهره أنه غير ثابت فيهما.

ثمَّ إنَّ النَّصَّ كانَ يَسْتَقِيمُ بدونَ الزيادة التي أثبتتها في الموضعين، إلا أن إثباتها أحسن من عَدَمِهِ. فافعله الأعظميُّ من إثبات الزيادة فيهما حسنً.

ثانياً: الإصلاحات الطارئة على رواية يحيى:

وثمة أمر آخر في غاية الأهمية يتصل بمنهج التحقيق، ولم يتفطن إليه الدكتور الأعظمي وكذا محمد فؤاد عبد الباقي والدكتور بشار عواد معروف من قبله وهو أن يحيى الليثي له في «الموطأ» راويان، وهما: ابنه عبيد الله ومحمد بن وضاح^{٥٩}.

٥٠ كما في «الموطأ» ٢: ٧٦ و ٣: ٧١٩ و ٤: ٧٩٢ و ١٠٨٥ و ٥: ١١٤٠.

٥١ كما في «الموطأ» ٢: ٦٥ و ٤: ١٠٨٧.

٥٢ كما في «الموطأ» ٣: ٦٠٨ و ٤: ٨٣١.

٥٣ كما في «الموطأ» ٣: ٦٣٠ و ٥: ٧٤٣ و ١١٦٠.

٥٤ كما في «الموطأ» ٣: ٦٠٨ و ٤: ٨٣١.

٥٥ كما في «الموطأ» ٣: ٧٤٣.

٥٦ كما في «الموطأ» ٥: ١١٦٠.

٥٧ كما في «الموطأ» ٥: ١٣١٠.

٥٨ كما في «الموطأ» ٥: ١٤٠٢.

٥٩ انظر تفصيلاً عنهما وعن فروع روايتهما في مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٣-٣٩ من الطبعة المغربية.

أما عبيد الله بن يحيى فقد عُني برواية «الموطأ» عن أبيه يحيى عن مالك، من غير تصرف فيه، بخلاف ابن وضاح الذي كان يُصلح أخطاء يحيى في الرواية، وقد قُيدت هذه التصرفات أو بعضها على حواشي بعض مخطوطات «الموطأ» برواية يحيى، ومنها الأصل الذي اعتمده الدكتور الأعظمي، إلا أنه لم ينتبه له، فأثبت النص بإصلاح ابن وضاح، وهذا الإصلاح وإن كان صواباً في نفسه ليس هو ما كان يرويه يحيى الليثي، والغاية من التحقيق إثبات نص المصنف كما تركه، ثم يمكن للمحقق أن يُنبّه على أخطاء المصنف في التعليقات، ويحيى الليثي بمثابة المصنف هنا، فإن كل رواية للموطأ بمثابة كتاب مستقل.

وقد نبّه على هذا الخلل الذي وقع فيه الدكتور الأعظمي وكذا فؤاد عبد الباقي والدكتور بشار من قبله محققا «المسالك» لابن العربي، وهما الأستاذ محمد السليمانى والأستاذة عائشة السليمانى، وساقا عدة أمثلة عليه^{٦٠} من غير تتبع منهما ولا استقصاء.

ولذا قال الأستاذة محققو «الموطأ» في طبعته المغربية في تعليل وقوع الأعظمي في هذا الخلل: «إن من الواجب لإخراج طبعة مُتقنة مُجودة من «الموطأ» الإحاطة بالظروف التي أسهمت في روايته منذ دخوله الغرب الإسلامي لأول مرة على يد يحيى بن يحيى الليثي، وما احتف به من مُلابسات على يد الأجيال من العلماء الذين اضطلعوا بروايته وإتقانها، ليتسنى المحافظة على سلامة نصّه»^{٦١}.

المطلب الثاني: ترتيبه كتب «الموطأ»:

ذكر الأعظمي في مقدمة تحقيقه أنه وجد اختلافاً شديداً في ترتيب الكتب^{٦٢} بين النسخ الخطية القديمة نسبياً فيما بينها من جهة، وبينها وبين المطبوع منه من جهة أخرى، أما الأبواب والأحاديث ضمن الكتاب الواحد فيكاد يكون الاتفاق بينها تاماً^{٦٣}، كما ذكر ١: ٣٥٢، ثم بين هذا الاختلاف تفصيلاً في جدول^{٦٤}، منهاً على أن هذه الاختلافات كلها واقعة في هذه النسخ من

٦٠ السليمانى، مقدمة تحقيق «المسالك في شرح موطأ مالك» لابن العربي ١: ١٦٢-١٦٩.

٦١ مقدمة تحقيق «الموطأ» الطبعة المغربية ١: ٢٣.

٦٢ كتاب وقوت الصلاة وكتاب الحج وكتاب النكاح ... إلخ.

٦٣ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٥٢.

٦٤ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٦٦-٣٦٧.

رواية يحيى بن يحيى الليثي، وليس بين مختلف روايات «الموطأ»^{٦٥}.

كما بين أن إحدى النسخ الناقصة عنده، وهي نسخة جستريني ورمزها (ن) تنفق مع الأصل في ترتيب الكتاب، وأن الطبعة التونسية وطبعة فؤاد محمد فؤاد عبد الباقي تنفقان في ترتيب الكتاب، إلا أن في الطبعة التونسية لا توجد عناوين داخل كتاب الصلاة وداخل كتاب الجامع^{٦٦}.

ثم حاول أن يفسر هذا الاختلاف الشديد بقوله: «ولا أجد مسوغاً قوياً مقنعاً لهذا النوع من التصرف من النسخ، اللهم إلا أن يقال: اعتبر النسخ كل كتاب في داخل «الموطأ» كأنه تأليف مستقل، وليس ثمة صلة وثيقة منطقية في ترتيب الكتب، ولذلك شعروا بحرية تامة في تغيير الترتيب حسبما اتفق للنسخ، وهو مسوغ ضعيف، ولم أجد جواباً من الإخوة الذين تحدثت معهم في هذا الشأن»^{٦٧}.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الشديد، وأنه لم يجد تفسيراً مقنعاً له، فقد اتبع الأعظمي النسخة المطبوعة في ترتيب الكتاب، مبيناً أنه تحدث «بخصوص هذه المشكلة مع بعض الأساتذة الموقين والذين أفنوا أعمارهم بالبحث والتنقيب، فتمخض الجواب بأنه إذا كانت المخطوطات القديمة تنفق كلها في ترتيب الكتب كان من الممكن التفكير في ترك الترتيب الموجود في النسخ المطبوعة المتداولة، أما وأن المخطوطات القديمة نفسها تختلف فيما بينها اختلافاً جذرياً، إذن لا يمكن إلا اتباع مخطوطة واحدة في الترتيب وتجاهل بقية المخطوطات في هذا المجال، وبما أن هذا التغيير يسبب بلبلة في أوساط طلبة العلم، لأن عشرات الألوف من النسخ المطبوعة منتشرة في العالم، فإذا غيرنا الترتيب حسب مخطوطة ما فقد قضينا على تلك النسخ والبحوث التي كتبت منذ مئة سنة أو أكثر، وهي ترمز إلى تلك الكتب والأبواب، لذلك قررنا اتباع المألوف، وتطويع المخطوطات في الترتيب بما هو المطبوع»^{٦٨}.

قلت: أما ترتيب كتب كتاب «الموطأ» برواية يحيى ففيه اختلاف قديم في نسخته الخطية، والأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي تابع في طبعته الطبعة التونسية، وهذه الأخيرة تابعت ترتيب الزرقاني في «شرحه»، ولم يبين الزرقاني مستنده فيه، وظهر لي بعد المقارنة بين الشروح أنه تابع ترتيب ابن

٦٥ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٦٨.

٦٦ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٦٧.

٦٧ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٦٨.

٦٨ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٦٩.

عبد البر في «الاستذكار» الذي صرّح بأنه اعتمد رواية يحيى وجعل شرحه «على رسوم كتابه ونسّق أبوابه»^{٦٩}، وكذا تابع ابن عبد البر في هذا الترتيب السيوطي.

وهذا الترتيب يكاد يطابق الترتيب المثبت في «المنتقى» للباجي^{٧٠} أيضاً.

وهذه القرائن يتقوى هذا الترتيب، ويتأكد اتباعه والمحافظة عليه، ويسوغ مخالفة النسخ الخطية التي هي على اختلافها فيما بينها في الترتيب، لا توجد فيها نسخة موافقة له.

وبه يُعلم أن ما قام به الدكتور الأعظمي من متابعة هذا الترتيب صوابٌ حسن، إلا أنه كان ينقصه تدعيمه بالقرائن الموثقة له، وما اقتصر عليه من كون تغيير الترتيب «يُسبب بلبلةً في أوساط طلبة العلم، لأن عشرات الألوف من النسخ المطبوعة منتشرة في العالم...» غير كافٍ في تسويغه، بخلاف ما لو رَفَدَه بصنيع الشراح، لا سيما صنيع ابن عبد البر وعبارته الصريحة في اتباعه ترتيب رواية يحيى.

أما ما زاده الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي من تقسيم كتاب وقوت الصلاة وكتاب الجامع أبواباً فرعية، بأن جعل كتاب وقوت الصلاة خمسة عشر باباً، وجعل كتاب الجامع سبعة عشر باباً، ليوافق صنيع المستشرق فنسك في «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، فقد تعقبه فيه الدكتور بشار عواد معروف في مقدّمة تحقيقه فقال: «وهو من عجائب صنيعة، لعدم وجود أي أثر لذلك في النسخ الخطية المعتمدة أو في الشروح»^{٧١}، وكذا تعقبه محققا «المسالك» لابن العربي، وهما الأستاذ محمد السليمانى والأستاذة عائشة السليمانى، بأنه «هذا الصنيع لم يعد لكتاب الجامع الذي تميّز به الإمام مالك عن أترابه أي معنى...، ونجد هذا التحكّم الظاهر في جُلّ الأبواب التي ابتدعها الأستاذ عبد الباقي لتتماشى مع ما فهرسه المستشرقون الأعاجم، مما أدّى إلى غموض مُربك في فقه ترجمة الباب، تنكرت معه واستعجمت حكمة الإمام مالك في وضع تراجمه»^{٧٢}.

٦٩ ابن عبد البر، «الاستذكار» ١: ١٣.

٧٠ فقد تأخر في «المنتقى» للباجي كتاب الزكاة وكتاب الجهاد وكتاب الفرائض عن مواضعها بحسب ما في «الاستذكار»، وتقدّم كتاب الأشربة عن موضعه بحسب ما في «الاستذكار». وبهذا يظهر أنّ قول الدكتور بشار عواد معروف في مقدّمة تحقيقه لكتاب «الموطأ» ١: ٢٤: «اختلفت نسخ «الموطأ» في ترتيب الكتب وتسلسلها، فاتبعنا الترتيب الذي ارتضاه الباجي، وسار عليه الزرقاني في شرحه» غير مستقيم، لتغاير الترتيبين، وهو إنما اتبع ترتيب الزرقاني الموافق لترتيب ابن عبد البر لا لترتيب الباجي.

٧١ بشار عواد معروف، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١١.

٧٢ السليمانى، مقدمة تحقيق «المسالك» في شرح موطأ مالك» لابن العربي ١: ١٥٦.

وَيُسْتَعْرَبُ مِنَ الدُّكْتُورِ الْأَعْظَمِيِّ أَنَّهُ تَابَعَ الْأُسْتَاذَ مُحَمَّدَ فُؤَادَ عَبدِ الْبَاقِي فِي تَقْسِيمِهِ كِتَابَ وَقُوتِ الصَّلَاةِ جُزْئِيًّا، وَفِي تَقْسِيمِهِ كِتَابَ الْجَامِعِ كُلِّيًّا، إِلَّا أَنَّهُ أَثْبَتَ الْعُنَاوِينَ الْمُضَافَةَ مِنَ عِنْدِ الْأُسْتَاذِ مُحَمَّدِ فُؤَادَ عَبدِ الْبَاقِي بَيْنَ حَاصِرَتَيْنِ عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ: []، مَعْلَلًا ذَلِكَ بِاتِّبَاعِ نَسْتِ الْكِتَابِ الْمَطْبُوعِ. وَمُرَادِي بِمَتَابَعَتِهِ فِي تَقْسِيمِهِ كِتَابَ وَقُوتِ الصَّلَاةِ جُزْئِيًّا: أَنَّ الْأُسْتَاذَ مُحَمَّدَ فُؤَادَ عَبدِ الْبَاقِي كَانَ قَدْ قَسَمَ كِتَابَ وَقُوتِ الصَّلَاةِ إِلَى الْأَبْوَابِ التَّالِيَةِ: الطَّهَارَةُ، النَّدَاءُ لِلصَّلَاةِ، السُّهُو، الْجُمُعَةُ، الصَّلَاةُ فِي رَمَضَانَ، صَلَاةُ اللَّيْلِ، صَلَاةُ الْجُمُعَةِ، قَصْرُ الصَّلَاةِ، الْعِيدَيْنِ، الْخُوفُ، الْكُسُوفُ، الْاسْتِسْقَاءُ، الْقِبْلَةُ، الْقُرْآنُ. فَأَثْبَتَ الْأَعْظَمِيُّ سَبْعَةً مِنْهَا فَقَطْ، وَهِيَ: السُّهُو، الْعِيدَيْنِ، الْخُوفُ، الْكُسُوفُ، الْاسْتِسْقَاءُ، الْقِبْلَةُ، الْقُرْآنُ. وَلَمْ يُبَيِّنِ السَّبَبَ فِي اقْتِصَارِهِ عَلَى مَتَابَعَتِهِ فِي بَعْضِهَا دُونَ بَعْضٍ! عَلَى أَنَّ أَصْلَ هَذَا التَّقْسِيمِ مُتَعَقَّبٌ، إِذْ لَا مُسْتَدَدَ لَهُ فِي النُّسْخِ الْخَطِيئَةِ، وَلَا قَرِينَةَ لَهُ مِنْ صَنِيعِ الشُّرَاحِ، وَلَا مُسَوِّغَ لَهُ مِنْ حَيْثُ الْوَاقِعِ، فَإِنَّ «الْمَعْجَمَ الْمَفْهَرَسَ لِأَلْفَاظِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ» كِتَابٌ تَجَاوَزَهُ التَّارِيخُ، وَنَسَخَتْهُ الْفَهَارِسُ الصَّادِرَةُ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَغْنَتْ عَنْهُ الْبَرَامِجُ الْإِلِكْتُرُونِيَّةُ الْحَدِيثَةُ، بِحَيْثُ لَمْ تَبْقَ مُوَافَقَتُهُ مُطْلَبًا عِلْمِيًّا أَوْ مَقْصِدًا بَحْثِيًّا.

وَقَدْ قَالَ مُحَقِّقُ كِتَابِ «الْمَسَالِكِ» لَابِنُ الْعَرَبِيِّ فِي فِي التَّعْقِيبِ عَلَى صَنِيعِ الْأَعْظَمِيِّ هَذَا: «قَدْ الْأَعْظَمِيُّ عَبدَ الْبَاقِي فِي بَدْعَتِهِ عَنْ إِرَادَةِ وَاخْتِيَارِ، وَبُئْسَ الْاخْتِيَارُ...، وَهَذَا الْمَنْهَجُ الَّذِي ارْتَضَاهُ الْأُسْتَاذُ الْأَعْظَمِيُّ مِنْهَجٌ بَاطِلٌ جَمْلَةً وَتَفْصِيلًا، فَهُوَ نَقَبٌ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ مِنْهُ أَعْدَاءُ الْأُمَّةِ وَالْمِلَّةِ، فَيَعِثُونَ فِي إِرْثَانِ الْإِسْلَامِيِّ فُسَادًا، بِالتَّبْدِيلِ وَالتَّغْيِيرِ، وَالزِّيَادَةِ وَالتَّقْصِصِ، بِدُونِ ضَابِطٍ وَلَا رَادِعٍ، مُتَكَيِّينَ عَلَى مَا أَلْفَهُ النَّاسُ وَاسْتَأْنَسُوا بِهِ...»^{٧٣}.

٧٣ السُّلَيْمَانِي، مَقْدَمَةُ تَحْقِيقِ «الْمَسَالِكِ فِي شَرْحِ مَوْطَأِ مَالِكٍ» لَابِنِ الْعَرَبِيِّ ١: ١٥٦-١٥٧.

المبحث الثالث: دراسته للنص المحقق (مقدمة التحقيق):

المطلب الأول: أهمّ القضايا التي تعرّض لها الأعظمي في دراسته (مقدمته)، ومدى مطابقتها لعناصر الدراسة التقديمية للنصوص المحقّقة.

تعرّض الدكتور الأعظمي في مقدّمة تحقيقه إلى أمور تدور حول ثلاثة محاور، وهي: الإمام مالك، وكتابه «الموطأ»، وعمله أي: الأعظمي في الكتاب.

فأفرد الباب الأول لترجمة الإمام مالك^{٧٤}.

وأفرد الباب الثاني بحسب عنوانه الذي أثبت له للكلام عن «الموطأ» من جهتين: بواعث تأليفه، وتاريخ تصنيفه^{٧٥}، وإن كان توسّع فيه إلى مسائل أخرى ذات صلة بـ«الموطأ»، كوصفه، وتهذيبه وتنقيحه، وبعض الدراسات القديمة عنه، والتمييز بين «الموطأ» وروايات الأحاديث عن مالك خارجة، ومنزلة أحاديثه^{٧٦}.

وأفرد الباب الثالث للرواة عن مالك^{٧٧}، والباب الرابع لرواة «الموطأ» عن مالك^{٧٨}.

وأفرد الباب الخامس لبعض أقاويل مالك^{٧٩}، فذكر فيه أقوالاً متنوّعة من كلام الإمام مالك في غير كتابه «الموطأ»، ومنها ما يتصل بواقعية الإمام مالك، وأدب الإفتاء عنده، وسعة علمه، وتواضعه^{٨٠}.

وأفرد الباب السادس لقضايا تتعلق بـ«الموطأ»^{٨١}، منها: تاريخ تأليفه، ومناقشة الكوثر في فيه، ومناقشة المستشرقين في عدّة قضايا تتصل بـ«الموطأ»^{٨٢}.

٧٤ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١٧-٧١.

٧٥ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٧٢-١٢٣.

٧٦ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٨٥ و٩٦ و٩٧-٩٨ و١١٨ و١٢١ على الترتيب.

٧٧ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١٢٤-١٨٧.

٧٨ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ١٨٨-٢٥٠.

٧٩ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٥١-٢٦٦.

٨٠ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٥٧-٢٥٩.

٨١ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٦٧-٣١٣.

٨٢ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٦٧ و٢٧٣ و٢٧٨-٣١٣.

وأفرد الباب السابع لبيان خدمته للكتاب^{٨٣}، مبيّناً في ذلك اختيار النسخ الخطية ودراساتها^{٨٤}، ومنهج التحقيق الذي سلكه في الكتاب^{٨٥}.

ومن الملاحظ استيفاء هذه الأبواب والعناوين لعناصر الدراسة التقديمية للنص المحقق، فلا تعقّب على صنيعه في ذلك، إلا أنه يلاحظ أن الباب الخامس شديد الاتصال بالباب الأول، فكان إتباعه به أليق من تأخيره عدّة أبواب، كما أنه فرق الكلام على تاريخ تأليف «الموطأ» في موضعين، حيث تعرّض له إجمالاً في الباب الثاني، وتفصيلاً في الباب الثالث، ولو اقتصر على بيانه في موضع واحد لكان أولى.

المطلب الثاني: تقويم دراسته العلمية للكتاب، تاريخ تأليف «الموطأ» أمودجاً:

أفرد الدكتور الأعظمي في دراسته مبحثاً بعنوان «الشيخ الكوثري وتاريخ تأليف الموطأ»^{٨٦}، وافتتحه بقوله: «أكاد أجزم بأنه يعني: الكوثري في بحثه هذا لم يكن نزيهاً، بل كانت تتحكّم فيه فكرة أخرى، وهي عدم استفادة الإمام أبي حنيفة رحمه الله من علم الإمام مالك رحمه الله، وليقطع السبيل نهائياً عن استفادة أبي حنيفة من مالك، لذا فعليه أن يؤخّر تأليف «الموطأ» بعد وفاة الإمام أبي حنيفة»^{٨٧}.

ثم نقل كلام الكوثري من تعليقاته على «الانتقاء» لابن عبد البر، وخلاصته أن أبا جعفر المنصور تحدّث مع مالك في تأليف «الموطأ» عام ثمانية وأربعين ومئة محدثة إجمالية، ولما حجّ قبل حجّته الأخيرة أوصاه أن يتجنّب فيما يدوّنه شدائد ابن عمر ...، وأما إنجراجه للناس ففي سنة تسع وخمسين ومئة في عهد المهديّ، فلا ثبت رواية عمّن تقدّم على ذلك»^{٨٨}.

٨٣ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٤-٣٨٢.

٨٤ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣١٤.

٨٥ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٣٧٠.

٨٦ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٦٧.

٨٧ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٦٧.

٨٨ الكوثري، التعليق على «الانتقاء» لابن عبد البر ص ٨١.

ونقل الأعظمي أيضاً تعقّب الأستاذ الشيخ عبد الفتاح أبو غدة لشيخه الكوثري بأن حجة المنصور الأخيرة التي توفي فيها كانت سنة ١٥٨، والحجة التي قبلها كانت سنة ١٥٢، والتي قبلها سنة ١٤٧، والتي قبلها سنة ١٤٤، والتي قبلها سنة ١٤٠، ولم يحج المنصور في سنة ١٤٨، وإنما حج بالناس ابنه جعفر، فتكون سنة ١٤٨ سبقَ قلم عن ١٤٧، ثم قوله: «إن المنصور تحدّث مع مالك في تلك السنة يعني: سنة ١٤٨ التي صوابها ١٤٧ وأوصاه بتجنّب ما أوصاه بتجنّبه في الحجّة التي قبل الأخيرة، وهي سنة ١٥٢، فيه بُعد أيضاً، فإن المتبادر أن يقع ذلك من المنصور في أول حجة له بعد تولّيه الخلافة سنة ١٤٠، أو في ثاني حجة سنة ١٤٤، ويمكن أن يكون ذلك في ثالث حجة سنة ١٤٧، أما في رابع حجة سنة ١٥٢، ففيه بُعد شديد، لأنه يلزم أن يكون مالك ألف «الموطأ» بأقلّ من سبع سنوات، لأنه قد سمعه منه المهدي سنة ١٥٩، على ما ذكره شيخنا، في حين أن المهديّ إنما حج بالناس سنة ١٦٠، وحج الهادي سنة ١٦١. والمذكور أنّ مالكاً ألف «الموطأ» في سنين كثيرة، ذكر أنها أربعون، وذكر أنها دون ذلك، وعلى كلّ حال يُستبعد أن تكون مدّة التأليف نحو سبع سنوات، لما عُرف من إتيان مالك وضبطه وانتقائه، وقلة تحديثه بالأحاديث في مجالسه، فلم يكن يُحدّث في مجلسه إلا ببضعة أحاديث معدودة، فتأليفه «الموطأ» بعد سنة ١٤٠ جزماً أو سنة ١٤٧، وفراغه منه بعد سنة ١٥٨ جزماً»^{٨٩}.

وتعقّبه الأعظميّ بأنه في نهاية المطاف لم يخرج عمّا رسمه شيخه، كلّ ما هنالك أنه زحّح التاريخ لبدء التأليف بعد سنة ١٤٠ جزماً أو بعد سنة ١٤٧، وفراغه منه بعد سنة ١٥٨ جزماً، وأتبعه الأعظميّ بأنّ هذا الجزم لا أساس له^{٩٠}.

ثم عاد الأعظميُّ إلى الكوثريّ لينتقده بأن «المشكلة عنده أن يروي الإمام أبو حنيفة من الإمام مالك، أو يستفيد من كتابه، ولذا فقد زحّح تأريخ نهاية التأليف للموطأ بعد وفاة أبي حنيفة بتسع سنوات، حتى لا تبقى أيّة إمكانيّة لمعرفة أبي حنيفة بكتاب مالك»^{٩١}، وبأنّ «كُلّهم كان إبعاد تاريخ التأليف، حتى لا تصل رائحة الكتاب إلى أبي حنيفة»^{٩٢}، وذكر بأنه «بين الدوافع الخفية لاختيار هذا التاريخ يعني: سنة ١٥٩ من قبل الشيخ الكوثري»^{٩٣}.

٨٩ عبد الفتاح أبو غدة، التعليق على «الانتقاء» لابن عبد البر ص ٨١، ومقدمته لكتاب «التعليق الممجّد» للكنوي ١: ١٦٠.

٩٠ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٦٩.

٩١ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٧٣.

٩٢ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٧٤.

٩٣ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٧٥.

قلت: وهذا كلام في أمر باطن مُغَيَّب بلا دليل، فما هو إلا ظنٌّ وتخمين، ولو كان التاريخ الذي ذكره الكوثريّ ظاهرَ البطّان لا احتمالَ لصحّته لكان يُمكن أن يتّجه كلامُ الأعظميّ في هذه الدوافع الخفية، أما وهو أمرٌ عليّ مُحتمَل، وللکوثريّ فيه مُؤيّداتٌ جعلت «ما كتبه المعاصرون في نصف قرن مضى على وجه التقريب متأثراً بما كتبه الكوثري»، كما يقولُ الأعظميّ نفسه^{٩٤}، فلا يُقبلُ هذا الذي سلّكه الأعظميّ، وكان عليه أن يكتفي ببيان رأيه في المسألة والاستدلال له، وتعلّق الكوثريّ تعلّقاً غليظاً، من غير خوضٍ في المقاصد والنّيّات، ثم يترك الأمر للباحثين من بعده ليوازنوا بين الرأيين، فعَلَّ رأي الكوثريّ يكون راجحاً، كما سيتبيّن لنا قريباً.

وقد حاول الأعظميّ إبطال تاريخ إخراج «الموطأ» للناس بأنّه كان سنة ١٥٩ هـ على رأي الشيخ الكوثريّ، أو بعد ١٥٨ هـ على رأي الشيخ عبد الفتاح، وإثبات تقدّمه على ذلك بنحو ١٥ عاماً، من أربعة أوجه، وسأذكرها تباعاً من مناقشة كلّ واحد منها على حدة.

قال الأعظميّ: «هذا التاريخ مرفوض لأسباب كثيرة منها:

أولاً: كان الإمام الشافعي رحمه الله المولود في سنة ١٥٠ هـ قد حفظ الموطأ وهو ابن عشر سنين، إذن في سنة ١٦٠ هـ كان قد حفظ الموطأ، وهذا يتطلب أن يكون الكتاب عند بعض المشايخ قبل ذلك التاريخ. فإذا تم تأليف الكتاب سنة ١٥٩ هـ أو حتى سنة ١٥٨ هـ يصعب وصول النسخة إلى أيدي القراء، لأن الكتب في تلك الأيام لم تكن تُطبع، وليحصل شخص ما على نسخة من هذا الكتاب الجديد كان من المفروض أن يقرأ الكتاب على الإمام مالك، ويبدو أنه كان مُتعدّراً أن يُنهي الكتاب قراءةً على الإمام مالك في فترة قصيرة. وعلى هذا الأساس قد يحتاج الطالب لعدّة سنوات حتى يحصل على أول نسخة كاملة من الكتاب مع حقّ الرواية والتدريس، إذن لا بدّ من أن يكون قد تمّ تأليف الكتاب قبل هذا التاريخ بمدة كافية»^{٩٥}.

قلت: هذا الكلام مُستندٌ ما رواه الخطيب^{٩٦} وعنه ذكرها الذهبيّ في «سير أعلام النبلاء» من طريق علي بن محمد بن سعيد، عن أحمد بن إبراهيم الطائيّ الأقطع، عن المزنيّ، عن الشافعيّ، فذكرها. وهذا إسناد

٩٤ الأعظميّ، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٦٧.

٩٥ الأعظميّ، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٧٦.

٩٦ الخطيب، «تاريخ بغداد» ٢: ٤٠١.

واه فيه كذاب ومجهول، فعلي بن محمد بن سعيد هو الموصلي، كذبه أبو نعيم على ما نقله عنه الخطيب نفسه في ترجمته^{٩٧}، وصرح فيها بأنه يروي عن جماعة، وذكر منهم أحمد بن إبراهيم الأقطع، ثم قال في آخر أسماء شيوخه: «وأكثر هؤلاء لا يعرفون»، قلت: ومن هؤلاء الذين لا يعرفون الأقطع المذكور.

وكأنه اشتبهه على الذهبي علي بن محمد بن سعيد هذا وهو الموصلي الكذاب كما تقدّم آنفاً بعلي بن محمد بن سعيد الرزاز الثقة، فإنه من هذه الطبقة، ولذا سكت عن ذكره أصلاً، وابتدأ الإسناد من الأقطع، إشارة منه إلى أنه لا يعرفه، والمؤاخذ في ذلك الخطيب، حيث سكت عن نسبته في هذا الموضوع، مع تصريحه في ترجمته بأنه هو الذي يروي عن الأقطع.

وعليه، فالخبر مكذوب، وما بناه الأعظمي عليه من حسابات تاريخية يسقط بسقوطه.

هذا، وقدم الشافعي إلى مالك في المدينة معروف إلى حد ما، فقد صرح الذهبي بأنه كان والشافعي ابن نيف وعشرين سنة^{٩٨}، ثم لما ساق رواية عن الشافعي أنه قال: «أيت مالكا وأنا ابن ثلاث عشرة سنة...»^{٩٩} عقبها بقوله: «كذا قال، والظاهر أنه كان ابن ثلاث وعشرين سنة»^{١٠٠}، فعلى هذا يكون لقاءه بمالك نحو سنة ١٧٣، لكن ذكر الكوثري أن هذا القدوم كان والشافعي ابن نحو أربع عشرة سنة^{١٠١}، وهو موافق للرواية التي ساقها الذهبي، فعلى هذا يكون لقاءه بمالك نحو سنة ١٦٣. وأظن أن الذهبي لم يرضه لأنه ثبت عنده سماع الشافعي من بعض من قدم مكة بعد هذا التاريخ، فكيف يسمع منهم وقد غادر مكة إلى المدينة مبكراً، لكن في كلام الكوثري أن الشافعي «رحل إلى المدينة وهو ابن نحو أربع عشرة سنة، فعرض «الموطأ» على مالك، وسمع من إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي، ثم رجع إلى مكة، وسمع من ابن عيينة»^{١٠٢}، وبه يزول الإشكال، والله أعلم.

٩٧ الخطيب، «تاريخ بغداد» ١٣: ٥٥٧.

٩٨ الذهبي، «سير أعلام النبلاء» ١٠: ٧-٦.

٩٩ وهي عند البيهقي في «مناقب الشافعي» ١: ١٠١.

١٠٠ الذهبي، «سير أعلام النبلاء» ١٠: ١٢.

١٠١ الكوثري، «بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني» ص ٦٧.

١٠٢ الكوثري، «بلوغ الأمان» ص ٦٧.

ثم قال الأعظمي: «ثانياً: من رواية الموطأ سعيد بن أبي هند الأندلسي، والذي توفي قبل الإمام مالك بثلاثين سنة، إن كان الأمر كذلك فقد بلغ الموطأ إلى الأندلس قبل سنة ١٥٠ هـ. ولا بد أنه أخذ وقتاً للقراءة على الإمام مالك»^{١٠٣}.

قلت: سعيد بن أبي هند ترجم له ابن الفريسي (ت ٤٠٣) في «تاريخ علماء الأندلس»، وكانه بأبي عثمان، وأورد الخلاف في اسمه هل هو سعيد أم عبد الوهاب، وذكر أنه «توفي في صدر أيام الأمير عبد الرحمن بن معاوية»^{١٠٤}، وكذا أرخ وفاته القاضي عياض (ت ٥٤٤) ^{١٠٥}، وأبو جعفر الضبي (ت ٥٩٩) ^{١٠٦}، إلا أنهم اختلفت ألفاظهم في بيان سماعه من مالك، فقال ابن الفريسي: «رحل فلقني مالكا وسمع منه»^{١٠٧}، وقال القاضي عياض نقلاً عن محمد بن الحارث الخشني (ت نحو ٣٦٦): «روى عن مالك الموطأ»^{١٠٨}، فصرح بـ«الموطأ»، لكن لفظ أبي جعفر الضبي في «بغية الملتبس» نقلاً عن الخشني نفسه: «يروي عن مالك»^{١٠٩}.

فتبين بهذا أن رواية سعيد بن أبي هند عن مالك ثابتة، ولكن في كونه روى عنه «الموطأ» شك، بل الأظهر أنه روى عنه في غير «الموطأ»، لاتفاق لفظ ابن الفريسي ولفظ أبي جعفر الضبي نقلاً عن ابن الحارث الخشني عليه، وانفراد القاضي عياض نقلاً عن الخشني المذكور بالتصريح بـ«الموطأ»، وزيادة «الموطأ» في مثل هذا السياق من مظان خطأ الناقل، لشهرة رواية «الموطأ» عن مالك، وهذا شبيه بسلوك الجادة عند الحديثين.

هنا، وقد ترجم ابن الفريسي أيضاً لعبد الرحمن بن أبي هند، وذكر أنه «سمع من مالك بن أنس»، وذكر له حكاية معه، وقال: «وقد مرّ مثل هذه الحكاية لسعيد بن أبي هند، فلا أدري أهما رجلا أم رجلاً واحد اختلف في اسمه»، ونقل عن أبي سعيد الصديقي (ت ٣٤٧)

١٠٣ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ٢٧٦-٢٧٧.

١٠٤ ابن الفريسي، «تاريخ علماء الأندلس» ١: ١٩٠-١٩١.

١٠٥ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٣: ١٢٥.

١٠٦ الضبي، «بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس» ص ٣١٤.

١٠٧ ابن الفريسي، «تاريخ علماء الأندلس» ١: ١٩٠.

١٠٨ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٣: ١٢٤.

١٠٩ الضبي، «بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس» ص ٣١٤.

أنه مات سنة ٢٠٠^{١١٠}، وكذا ذكره القاضي عياض في «ترتيب المدارك»، وعزاه إلى أبي سعيد الصَّدْفِيّ أيضاً^{١١١}، بل نقل عياض هذا التردّد في كونهما رجلاً واحداً أو رجلين عن الخشنيّ أيضاً^{١١٢}.

وتبيّن بهذا أيضاً أنّ ثمة احتمالاً في أن يكون سعيد بن أبي هند هو عبد الرحمن بن أبي هند، فعلى هذا يكون في تاريخ وفاته اختلافاً شديداً، فعلى القول بأنه توفي في صدر أيام الأمير عبد الرحمن بن معاوية تكون وفاته نحو سنة ١٤٠، فإن إمارة عبد الرحمن بن معاوية كانت ما بين سنتي (١٣٨ و ١٧٢)، لكن قيل في وفاته: إنه مات في أيام هشام بن عبد الرحمن^{١١٣}، فعلى هذا تكون وفاته ما بين سنتي (١٧٢ و ١٨٠)، وقيل في وفاته: إنه مات سنة ٢٠٠، كما تقدّم.

وهذا يظهر أنّ ما استند عليه الأعظميُّ هنا ليس بقويّ.

ثم قال الأعظمي: «ثالثاً: النصوص المتعلّقة بطلب أبي جعفر المنصور تختلف، ففي البعض يطلب أبو جعفر المنصور تأليف كتاب، بينما الروايات الصحيحة القويّة تدلّ على أنه اطّلع على كتاب «الموطأ» وطلب من الإمام مالك الموافقة على تعميمه على البلاد الإسلامية ليكون مصدراً للقضاة»^{١١٤}، وكان قد بحث هذه النصوص والروايات فيما تقدّم من دراسته^{١١٥}.

قلت: أما الروايات التي تُفيد أن ذلك كان بطلب أبي جعفر المنصور، فاقصر الأعظميُّ منها على ما أورده القاضي عياض في «ترتيب المدارك» قال: «روى أبو مُصْعَب أنّ أبا جعفر قال لمالك: ضَعُ للناس كتاباً أحملهم عليه، فكلمه مالك في ذلك، فقال: ضَعُه، فما أحد أعلم منك. فوضع «الموطأ»، فلم يفرغ منه حتى مات أبو جعفر»^{١١٦}، وأتبعه برواية أخرى أكثر تفصيلاً أوردها القاضي عياض أيضاً من غير إسناد.

١١٠ ابن الفريسي، «تاريخ علماء الأندلس» ١: ٢٩٩.

١١١ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٣: ١٢٣.

١١٢ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٣: ١٢٤.

١١٣ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٣: ١٢٤.

١١٤ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٧٧.

١١٥ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٧٥-٨١.

١١٦ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٢: ٧١.

وهذه الرواية وإن كانت مُعلَّقةً فصدرها أبو مصعب، وهو الزُّهريّ المدنيّ، أحد رواة «الموطأ» المتّقنين، نخبه في هذه القضية له حظٌّ عالٍ من الاعتبار.

وفات الأعظميّ أنّه قد روي ذلك من طريق مُسنّدة أيضاً، وهي ما رواه ابنُ أبي حاتم في «الجرح والتعديل» عن يونس بن عبد الأعلى عن خالد بن زرار قال: «بعث أبو جعفر إلى مالك حين قدم فقال: إنّ الناس قد اختلفوا بالعراق، فضع للناس كتاباً تجمعهم عليه، فوضع الموطأ». ويونس بن عبد الأعلى: هو المصريّ الإمام الثقة المشهور، وخالد بن زرار: هو الأيليّ، وهو ثقة توفي سنة ٢٢٣هـ.

وأما الرواياتُ التي تُفيد أن أبا جعفر المنصور اطّلع على «الموطأ»، وطلب من مالك حمل الناس عليه في مُختلف الأمصار، فساق الأعظميّ منها نحواً من خمسة أخبار، وقال في آخرها: «نرى في رواية معن بن عيسى، والواقديّ، ويحيى بن مسكين، ومحمّد بن مسلمة، وخالد بن زرار الأيليّ، وعتبة بن حماد القارئ الدمشقيّ، كلّ هؤلاء يروون عن مالك ما مفاده: أن أبا جعفر المنصور طلب من الإمام مالك كتابه، فاطّلع عليه، ثم أثنى عليه، وأبدى رغبته في نشره في العالم الإسلامي حينذاك، وقد عارض مالك رحمه الله هذه الرغبة من الخليفة، وبين السبب...»^{١١٨}.

قلت: بعض هذه الروايات منظورٌ فيه، فرواية خالد بن زرار الأيليّ التي ساقها الأعظميّ لفظها: «دعاني أبو جعفر أمير المؤمنين فقال لي: يا أبا عبد الله، إني أريد أن أكتب إلى الآفاق، فأحلمهم على كتاب «الموطأ» حتى لا يبقى أحدٌ يخالفك فيه»، وثمة رواية أخرى عنه نقلتها عن ابن أبي حاتم قريباً، ولفظها: «... فضع للناس كتاباً».

ومع ذلك، فلا شكّ في ثبوت بعض هذه الروايات التي ساقها الأعظميّ هنا، لكنّها على قسمين: أحدهما: مُجملٌ ليس فيه دلالةٌ على أن أبا جعفر طلب التأليف أو طلب الاطلاع على الكتاب وحمل الناس عليه. ومن هذا القسم رواية عتبة بن حماد القارئ الدمشقيّ عن مالك التي وصفها الأعظميّ بأنها «في غاية الصحة، لا مَطعنَ فيها»^{١١٩}، فلفظها: «قال لي أبو جعفر: ما على ظهرها أحدٌ

١١٧ الذهبي، «الكاشف في معرفة من له الكتب البسيطة» ١: ٣٦٩ (١٣٥٨).

١١٨ الأعظميّ، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٨٠.

١١٩ الأعظميّ، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٧٨.

أعلم منك؟ قلت: بلى ...، ثم قال لي: قد أردتُ أن أجعلَ هذا العلمَ علماً واحداً، فأكتبَ به إلى أمراء الأجناد وإلى القضاة فيعملون به، فنَّ خالفَ ضربتُ عنقه. فقلتُ له: يا أمير المؤمنين، أوغير ذلك ...، ولكن أقرَّ أهل كلِّ بلدة على ما فيها من العلم، وخُذ هذا العلمَ لنفسك. فقال لي: ما أبعدتَ القول، اكتبَ هذا العلمَ لِحَمْدِ^{١٢٠}. قلت: فهذا خبرٌ مجملٌ ليس فيه ما يدلُّ على أنه كان قبل تأليف «الموطأ» أم بعده، بل ظاهر قوله في آخره: «اكتب هذا العلمَ لِحَمْدِ» يُشيرُ إلى أنه لم يُؤلَّف بعده. وِستَغَرَب من الدكتور الأعظمي رحمه الله كيف أوردَ هذه الرواية في هذا القسم، أعني: ما فيه طلبُ الاطلاع على «الموطأ» لا طلبُ تأليفه، مع أنه نقل في القسم الأول وهو ما فيه طلب تأليف الكتاب نصاً عن القاضي عياض قريباً من سياق هذه الرواية، حيث ورد فيه: «اجعل العلمَ يا أبا عبد الله علماً واحداً»^{١٢١}، ولم يتنبَّه إلى أنهما في قصّة واحدة.

وثانيهما: مُبينٌ فيه دلالة على أن أبا جعفر طلب الاطلاع على الكتاب، ولكن ليس فيه تصريحٌ بأنّ ذلك كان في أول لقاء بينهما، فلا يُعارضُ كونَ أبي جعفر قد طلب من مالك تأليف الكتاب فيما سبق، بل ينبغي حملُه على هذا الوجه، ليوافق الروايات المُصرّحة بالطلب. ومن هذا القسم الرواية التي ساقها الأعظميُّ من طريق مَعْن بن عيسى عن مالك، ولفظها: «أرسلَ إليَّ أمير المؤمنين أبو جعفر يُريدُ «الموطأ»، فأتيته به، فنظر فيه وقال: هذا الحق، وأراد أن يكتبَ ويبعثَ به إلى الآفاق فيحملَ الناسَ عليه».

ثم قال الأعظمي: «رابعاً: من رواة «الموطأ» عبد الرحيم بن خالد بن يزيد الإسكندراني مولى الجُمُحِيِّين، المتوفى سنة ١٦٣ هـ بالإسكندرية، قال ابن ناصر الدين: «عبد الرحيم بن خالد بن يزيد الجُمُحِيّ مولاهم الإسكندرانيّ وهو مع عثمان بن الحكم أول من قدم مصرَ بمسائل مالك، وعبد الرحيم تفقّه به عبد الرحمن بن القاسم بمصر قبل رحلته إلى مالك»، وقال ابن حبان: «عثمان بن الحكم يروي عن ابن جُرَيْج، وهو الذي أقدمَ علمَ ابن جُرَيْج بمصر». إذن كان عثمان بن الحكم وعبد الرحيم بن خالد أصحاباً في رحلتهما إلى الشرق، وأخذا عن ابن جُرَيْج المتوفى سنة ١٥٠ هـ، وعبد الرحيم روى عن عقيل بن خالد الأيلي المتوفى سنة ١٤٤ هـ، ولا نعلم أنه قام برحلات

١٢٠ يعني: لابن أبي جعفر، وهو محمّد المَهْدِيّ. انظر: المُعَلِّمي، التعليق على «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم ١: ٢٩.
١٢١ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٧٦.

عديدة، وعلى الأغلب أنه رحل في طلب العلم مرة واحدة، وفي هذه السّفرة قد التقى بخالد الأيليّ المتوفى سنة ١٤٤. إذن هذه الرحلة قد تمت في بداية الأربعينيات، وفي هذه الفترة درس على عقيل بن خالد الأيليّ وابن جريج ومالك بن أنس»^{١٢٢}.

قلت: عبد الرحيم بن خالد الإسكندرانيّ، ذكره ابن العطار في كتابه «مجرد أسماء الرواة عن مالك»^{١٢٣}، وقد نلّص فيه كتاب «رواة مالك» للخطيب البغداديّ، ولم يقيده برواة «الموطأ»، وقد ذكر فيه الخطيب ٩٥٧ راوياً على ما نقله ابن العطار، واستدرك عليه محقق كتابه ٤٠ راوياً ذكرهم الخطيب بحسب ما نقله عنه السيوطي، فيكون ما ذكر الخطيب نحواً من ١٠٠٠ راوٍ، ثم نقل ابن العطار ما استدركه يحيى بن عليّ القرشيّ على الخطيب، وعددهم ٣٣ راوياً، فضلاً عما استدركه محقق الكتاب المذكور عليهم جميعاً، وهم أزيد من ٥٠٠ راوٍ.

ومهما يكن من خطأ في بعض هؤلاء، فالذي يصحّ منهم جمهرة عظيمة من الرواة، وأكثرهم ممن روى عن مالك في غير «الموطأ»، أما من رواة «الموطأ» عنه فقد بلغ بهم ابن عساكر ٢١ راوياً، كما ذكره ابن ناصر الدين في «إتحاف السالك برواة الموطأ عن الإمام مالك»^{١٢٤}، وعقد القاضي عياض في «ترتيب المدارك» باباً «في ذكر من روى الموطأ»، فبلغ بهم ٥٥ راوياً^{١٢٥}، وتبّعهم ابن ناصر الدين في «إتحاف السالك برواة الموطأ عن الإمام مالك» فبلغ بهم ٧٩ راوياً.

وقد ذكر القاضي عياض وابن ناصر الدين فيهم عبد الرحيم بن خالد المصريّ، ولم يذكر أحد منهم عثمان بن الحكم فيهم، وإنما ذكره القاضي عياض فيمن روى عن مالك مطلقاً^{١٢٦}، فإن كانت رحلة عبد الرحيم بن خالد إلى الحجاز مع عثمان بن الحكم في بداية الأربعينيات، فعبد الرحيم بن خالد إنما روى عن مالك في غير «الموطأ»، إذ يستبعد جداً أن يتحمّل عثمان بن الحكم عن مالك بعض حديثه وكثيراً من فقهه، ويحملهما إلى مصر، ويعدّل عن «الموطأ» ومالك يرويه للناس حينذاك! وإن ثبتت رواية عبد الرحيم بن خالد عن مالك في «الموطأ» فهو إذن قد رحل إلى مالك

١٢٢ الأعظمي، مقدمة تحقيق «الموطأ» ١: ٢٧٦.

١٢٣ ابن العطار، «مجرد أسماء الرواة عن مالك» ص ١١٠ برقم (٥١٣).

١٢٤ ابن ناصر الدين، «إتحاف السالك برواة الموطأ عن الإمام مالك» ص ٦٤.

١٢٥ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٢: ٨٦-٨٩.

١٢٦ القاضي عياض، «ترتيب المدارك» ٣: ٥٢-٥٣.

في زمانٍ متأخِّرٍ عن الرحلة المذكورة، وتحمَّل عنه «الموطأ»، ولم يكن معه عثمان بن الحكم، سواء كانا في الرحلة الأولى معاً أم لا.

وبه يظهر أنَّ ما انتهى إليه الأعظمي من أنهما رحلا إلى مالك في بداية الأربعينيات معاً، وأنَّ عبد الرحيم بن خالد تحمَّل عن مالك في تلك الرحلة «الموطأ»، غيرُ صحيح.

ثم قال الأعظمي: «وعلى ضوء ما ذكرتُ مما سبق، فإنني أميلُ بل أجزمُ على أنَّ أوَّل إصدار للموطأ كان في بداية الأربعينيات»^{١٢٧}.

قلت: وعلى ضوء المناقشة السابقة فإنني لا أُسلمُ هذا بل أَسْتَبْعِدُهُ جداً.

وعلى كُلِّ حال، فهي مسألة علمية ظنيّة، تحتملُ الاختلاف والأخذ والردَّ، فلمَ ذاك النكير الشديد الذي أنكره على العلامة الكوثري حيثُ رَحَّ قولاً آخر؟ ولمَ ذاك الاسترسال بالظنِّ في نيّته، والاتهامُ في طويّته؟

* * *

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي الحنظلي، الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحمن المعلي، ١٣٧١، ١٩٥٢م، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، مصوَّرة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، المسالك في شرح موطأ مالك، تحقيق محمد السليمان وعائشة السليمان، ١٤٢٨، ٢٠٠٧م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

ابن القضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي، تاريخ علماء الأندلس، نشر عزت العطار الحسيني، ١٤٠٨، ١٩٨٨م، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، الاستذكار، ١٤٢١، ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- ابن عبد البر، أبو عمرو يوسف بن عبد الله القرطبي، الانتقاء لفضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، وفيها تعليقات الكوثري، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧، ١٩٩٧م، بيروت، لبنان.
- ابن ناصر الدين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الدمشقي، إتحاف السالك برواة الموطأ عن الإمام مالك، تحقيق نشأت المصري، ١٤٢٦، ٢٠٠٦م، القاهرة، مصر.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف القرطبي، المنتقى شرح الموطأ، ١٣٣٢، مطبعة السعادة، مصر.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق أحمد صقر، ١٣٩٠، دار التراث، القاهرة، مصر.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق د. بشار عواد معروف، ١٤٢٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة ومحمد نمر الخطيب، ١٤١٣، ١٩٩٢م، دار القبلة، جدة، السعودية.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تحقيق عمر تدمري، ١٤١٣، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعة من الأساتذة بإشراف شعيب الأرنؤوط، ١٤٠٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- الرشيد العطار، يحيى بن عبد الله القرشي، مجرد أسماء الرواة عن مالك، تحقيق سالم السلفي، ١٤١٨، ١٩٩٧م، مكتبة الغرباء الأثرية.
- الزبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر.
- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، مطبعة فضالة، المغرب.

الكوثري، محمد زاهد بن الحسن، بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق د. حمزة البكري، ١٤٣٨، ٢٠١٧م، دار الفتح، عمان، الأردن.

مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، ١٤٢٥، ٢٠٠٤م، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبوظبي، الإمارات. وهي المقصودة عند إطلاق العزو إلى الموطأ.

مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق جماعة من الأساتذة، ١٤٣٤، ٢٠١٣م، المجلس العلمي الأعلى، الدار البيضاء، المغرب.

مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق د. بشار عواد معروف، ١٤١٧، ١٩٩٧م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

مالك بن أنس، الموطأ، ١٤٢١، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة، مصر.

4. BÖLÜM

KUTSAL KİTAPLARIN METİNLEŞME SÜRECİ

ORYANTALİSTLERİN MUSHAF TARİHİNE YAKLAŞIMLARINDA DİKKAT ÇEKEN KIRILMA

Dr. Tayyar Altıkulaç¹

Konu başlığımızda oryantalistlerden söz edeceğimiz anlaşıldığına göre «Oryantalizm Nedir?» sorusuna kısa bir cevap vermemiz uygun olacaktır. Oryantalizm, Müslüman Doğu medeniyetinin din, dil, tarih ve kültürünü inceleyerek İslâm dünyası hakkında Batılıları bilgilendiren, Batı lehine veriler elde etmeye çalışan bir akımdır. Oryantalist karşılığında müsteşrik kelimesinin kullanıldığı malumlarıdır. Oryantalizm/istişrak, terim olarak ilk defa 1779'da İngiltere'de kullanılmıştır. Bu kısa tanımlamaya uygun olarak oryantalistler batı siyâsetine ve ticaretine, sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetlerine önemli katkılar ve malzemeler sağlamıştır.

Oryantalistlerin elbette bazı öncelikleri olmuş ve bazı önemli çalışmalara imza atmışlardır; bunları şöyle özetlemek mümkündür:

1. Müslüman Doğuyu öğrenmenin ilk gereklerinden biri olması itibarıyla önce Arapça öğrendiler. İlk Arapça kürsüsü Fransa'da 1539'da College de France'da kuruldu.

2. İslâm'ı «tarihsel ve toplumsal bir olgu» olarak gördüler ve gösterdiler. Bunu yaparken:

1 29 Mayıs Üniversitesi, Müttevelli Heyeti Başkanı.

- Çalışmalarında hadis kaynaklarında ve Taberî (ö. 310/923), Yakübî (ö. 292/905), İbn Sa'd (ö. 230/845), İbn Hacer (ö. 852/1449), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi müelliflerin eserlerindeki mevzu, zayıf ve çelişkili rivâyetlerden bolca yararlandılar.
- Hz. Peygamber'in (s.a.v) risâletinin doğruluğu ve Kur'an-ı Kerîm'in Allah kelâmı olduğu konusunda şüphe uyandırmaya çalıştılar.
- İslâm'ın Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayandığını ileri sürdüler.
- Nüzûl dönemi ile Hz. Ebû Bekir'in Mushafı arasındaki döneme dair rivâyet yetersizliğini ve bazı boşlukları istismar ettiler.
- Hz. Ebû Bekir'in Mushafı ile Hz. Osman'ın mushafları arasındaki döneme ait rivâyetlerin yetersizliğinden ve onlardan bazıları arasındaki çelişkilerden yararlandılar.
- Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafları tanımayan ve Kur'an metninin ikinci, hatta üçüncü asırda son şeklini aldığını ileri sürenler dahil oldu. Bunu yaparken hıfız (Kur'an'ın ezberlenmesi ve hâfızlık) müessesini ve her nesilde binlerce, on binlerce hâfızın varlığı gerçeğini hiç dikkate almadılar.

3. Önemli bilimsel çalışmalar yaptılar.

- Mushaf tarihi hakkında İslâm'ın ilk asırlarından itibaren yazılmış onlarca kitaptan günümüze ulaşan tek eser olan İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*'i Arthur Jeffery (ö. 1959) tarafından tahkik edilmiş, yaklaşık 82 yıl önce neşredilmiştir (Leiden 1937).
- Gustav Weil (1808-1889) İbn Hişâm'ın (ö.213/828) *es-Sîre*'sini yaklaşık 150-160 yıl önce Almanca'ya tercüme etmiştir.
- İslâm vergi hukukunun kadim kaynaklarından olan Yahya b. Âdem'in (ö. 203/818) *Kitâbü'l-Harâc* adlı kitabını ilk defa yaklaşık 120 yıl önce tahkik edip neşreden de Hollandalı bir müsteşriktir: Juynboll (Leiden 1314/1896).

- Sylvestre de Sacy (ö. 1838) İbn Haldun'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sinin bazı bölümlerini 208 yıl önce (1810'da) ilk defa Fransızca'ya tercüme edip yayınlamıştı.
- İlk *İslâm Ansiklopedisi* de oryantalistler tarafından hazırlanmış bir eserdir (1913–1938) ve biz bu eseri devletin imkânlarıyla 50 yıla yakın bir zaman harcayarak ancak tercüme edebildik.

4. Arapça yazma eserleri ve kadim mushaf varaklarını Avrupa'ya taşıyıp arşivler oluşturdular.

- Alman seyyah Ulrich Seetzen 1809'da Fustat'taki Amr b. Âs Camii'nin bir odasında deri varaklar gördü ve bunları satın almak istediye de başarılı olamadı. Konuyu gazetesinde haber yaptı.
- Jean-Joseph Marcel ise (1776-1856) ilk varaklar grubunu bir şekilde elde edip Fransa'ya götürdü. Bu varaklar mirasçısı kadın tarafından St. Petersburg Milli Kütüphanesi'ne intikal ettirildi (1864).
- Birkaç yıl sonra Mısır'da Fransa Konsolos yardımcısı olan oryantalist Asselin Cherville (1772-1822) biraz daha varaklar elde etti ve bunlar üzerinde çalıştı. Onun ölümünden sonra bu yazmalar 1833'te Paris Bibliothèque Nationale'e satıldı.
- İtalyan Oryantalist Joseph Reinaud (1795-1867), öğrencisi İtalyan Oryantalist Michele Amari'yi (1806-1889) bunlar üzerinde çalışması için görevlendirdi. Amari varakları değerlendirip tasnif etti.
- Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) Suriye'yi tanımak için Şam'da yeni açılan Prusya Konsoloslugu görevine atanmasını sağladı (1848-1961). Özellikle Şam'da topladığı elyazmalarıyla tanındı. Onları Berlin, Leipzig ve Tübingen'deki kütüphanelere sattı.
- British Museum'un kataloğunda -üzerinde çalışıp neşrettiğimiz- *Londra Mushafı*'nın (IRCICA yayını, İstanbul 1439/2017) Peder Greville John Chester'in başışı olduğuna dair bir kayıt görüyoruz

(29 Nisan 1879). Pederin kış aylarında Mısır'a gidip geldiği bilindiğine göre bu nüshanın kendisi tarafından Fustat'tan (Mısır) getirildiğini tahmin etmek mümkündür.

- Alphonse Mingana (1878–1937) bireysel olarak 1924-1929 yıllarında bir iş adamının sponsorluğunda Lübnan, Suriye, Irak ve Mısır'ı dolaştı; Arapça yazma eserler ve parşömen varaklar topladı. 2010'da bu koleksiyon Birmingham Üniversitesi Kütüphanesi'ne getirildi.
- *Taşkent Mushaf*'ı da St. Petersburg yolunda. Hz. Osman'a nisbet edilen *Mushaf* Semerkant'ta Ak Medrese'de korunmakta iken 1868'de Rusların Semerkant'ı işgallerinden sonra buradaki dinî idâre yetkililerinin rızası ile 24 Ekim 1869'da St. Petersburg Genel Kütüphanesi'ne nakledildi. Mushaf daha sonra Lenin tarafından siyasî bir taviz olarak Ufa müslümanlarına verildi. Sonra Taşkent'e gönderildi.

Kısaca söylemek gerekirse:

- 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Belçikalı, Hollandalı, İspanyalı, Fransız, İngiliz ve Amerikalı misyonerler, oryantalist Watt'lar, Goldziher'ler, Massignon'lar, Mac Donald'lar ve diğerleri önemli çalışmalara imza attılar.
- Nadide İslâmî değerlerimizi Avrupa'ya taşıdılar.
- Yaptıkları çalışmalarla İslâmî değerler üzerinde şüpheler uyandırmaya çalıştılar.

Peki, biz ne yaptık?

- 20. asrın ortasında, yani onların biraz önce sözünü ettiğimiz ansiklopediyi tamamlamalarının üzerinden nerede ise 15 yıl geçtikten sonra İmâm-Hatip Okullarının ders programlarını hazırlarken Kur'ân ve Arapça derslerini Latin harfleriyle okutmayı tartışabildik.

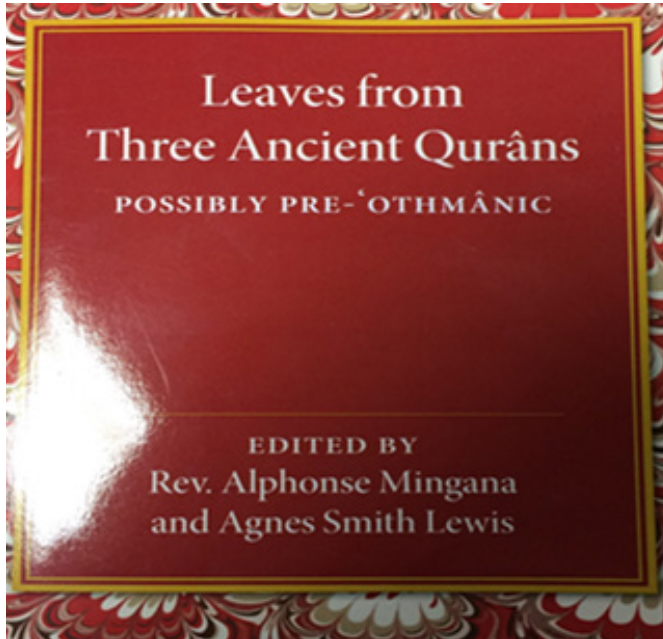
- 1949'da bir İlahiyat Fakültesi açtık, ama ders programına Kur'ân dersi koyamadık. İlk öğrenciler Kur'ân dersi görmeden ve Kur'ân okumayı öğrenmeden mezun oldular.
- Neyse ki, biz de -75 yıl sonra da olsa- çok şükür bir *İslâm Ansiklopedisi* çıkarabildik.

Oryantalizmin Son Yüz Yılı

(Mushaf varakları üzerinde yoğunlaşma)

1. Mingana, Agnes Smith Lewis ile birlikte *Leaves from Three Ancient Qurans Possibly Pre-Othmanic* (Hz. Osman Öncesi Döneme Ait Olması Muhtemel Üç Eski Mushaftan Varaklar) adıyla bir kitap yayınladı (1914).

Kitabın kapağında sözü edilen bu ihtimal üzerine Hz. Osman'ın mushaflarında yazım sırasında değişiklikler yapıldığını ortaya koymaya çalıştı. Bu varaklarda mesela ضلال yerine اعرض ضل; اعرض yerine اعرض yazılmış. كافة gibi birkaç kelime de eksikmiş. كافة كما يقتلونكم كافة âyetinde (9:36) geçen كافة kelimelerinden birincisi yokmuş (Yazım hataları konusuna biraz sonra değineceğiz).



2. Gotthelf Bergsträßer'in (1886-1933) çalışmaları.

El yazmaları üzerinden Kur'an'ın tenkitli neşrini yapma projesi, Münih'te Gotthelf Bergsträßer (ö. 1933) tarafından geliştirildi. Bütün materyalleri toplamaya ilişkin bir plan çerçevesinde A. Jeffery ile birlikte çalışmaya başladılar. Jeffery, kıraat farklılıklarını derlemeye devam ederken, Bergsträßer en eski Kûfî el yazması mushaflardan oluşan bir fotoğraf arşivi oluşturmak için malzeme toplamaya başladı ve bu amaçla 1928'de Kâhire'ye gitti. Böylece Mingana'nın bireysel olarak attığı adım kurumsallaşüyor, Kur'an tarihi çalışmalarında alan ve metot değiştirme niyeti (kırılma) iyice ortaya konmuş oluyordu. Ancak Bergsträßer bir dağ kazasında hayatını kaybetti.

3. Otto Pretzl'in Çalışmaları.

Bergsträßer'in ölümü üzerine halefi Otto Pretzl (ö. 1941) Paris, Madrid, İstanbul, Rabat, Meknes (Fas) ve Kâhire'deki Kur'an yazmalarının siyah beyaz resimlerini çekerek çalışmalara devam etti. 450'nin üzerinde agfa film doldurdu. Yakın zamana kadar bunların II. Dünya Savaşı'ndaki (1939-1945) bombalamada Akademi binası ile birlikte yandığına inanılıyordu. Ancak savaşta bu arşivin zarar görebileceğini öngören Pretzl'in halefi Anton Spitaler (ö. 2003) bu filmleri başka bir yerde korumuştur. 1990'lı yıllarda Spitaler ve Angelika Neuwirth arasında yapılan bir antlaşma sonucunda bu filmler Berlin Freie Üniversitesi Semitik ve Arabistik Bölümüne getirilmiştir. Belgeler hâlen buradadır ve halen hepsi dijital ortama aktarılmış durumdadır.

4. Dr. Angelika Neuwirth ve ekibinin çalışmaları.

Günümüzde Kur'an'ın metinsel ve edebî tahliline dair araştırmalara öncülük edenlerden biri de bayan Angelika Neuwirth'tir. Berlin'de ekibiyle birlikte *Corpus Coranicum* projesi çerçevesinde çalışmalarını sürdürmektedir. *Corpus Coranicum*, Kur'an'la ilgili bütün dokümanları bir araya getirmek, mushafların gelişimini anlamak, kıraat farklılıklarını kayıt altına almak için geliştirilmiş bir projedir. Neuwirth, kişisel çalışmalarıyla metin tenkidinden çok Kur'an âyetlerini nüzül sırasına göre yorumlama çabasıdadır. 5 cilt olarak planladığı tefsirinin 1. cildi basılmıştır.

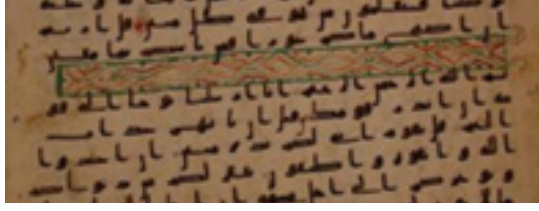


Dr. Angelika Neuwirth

5. Dr. Gerd-R. Puin'in Çalışmaları.

Puin, Mingana'nın başlattığı, Gotthelf Bergsträßer ve Otto Pretzl'in projelendirdikleri halde fazla ilerleme kaydedemedikleri projenin önemli bir kişisidir. Saarland Üniversitesi hocalarından olan Puin, 1981-1985 yılları arasında Yemen'de mushaf varakları üzerinde çalışan ve en güncel inceleme ve iddiaları olan biridir. Mingana gibi o da verdiği örneklerle Kur'an'ın değişim süreci geçirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Her ikisinin konuları ele alışında, çoğu oryantalistlerin asıl niyetlerini anlamak ve varmak istedikleri sonuca dair izleri bulmak mümkündür.

Puin'in tezini desteklemek üzere verdiği örnekler incelendiğinde gerçekten zorlamalı bir çaba içinde olduğu görülecektir. Onun verdiği bu örneklerden ikisini burada zikredebiliriz. Muhtemelen San'a'daki çalışmaları sırasında elde ettiği bir mushaf sayfasında Mülk sûresinden sonra Nûn sûresinin değil, Nûh sûresinin başladığı görülmektedir. Puin bu örnekten hareketle Kur'an'ın tertibinin sonradan değiştirildiğini ileri sürmekte, bunu değişimin bir delili olarak görmektedir.



67. sûre olan Mülk'ten 71. Sûre Nûh'a geçiş

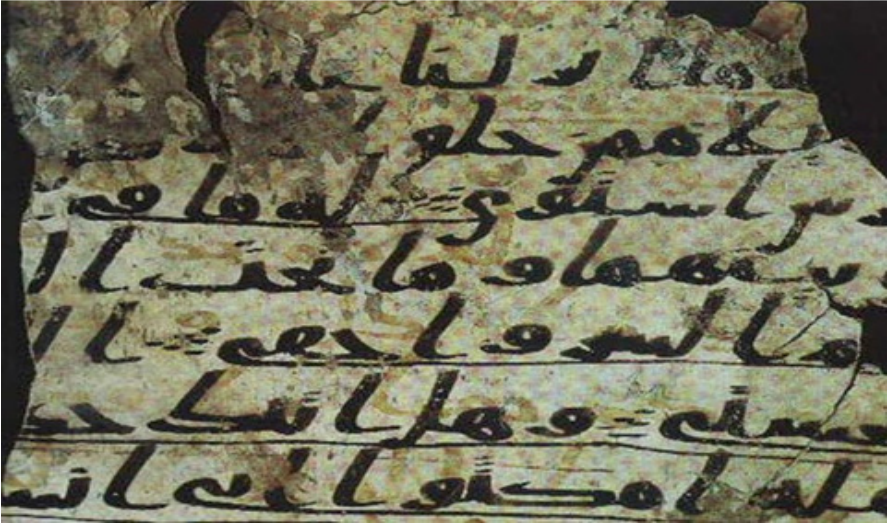


Dr. Gerd-R. Puin

Aşağıdaki örnekte de, üzerindeki yazı silindikten sonra tekrar âyetler yazılan bir deri parçası görülmektedir. Bu derideki silinen ilk yazı okunmaya çalışılmış, aynı âyetlerin yazılı olduğu, ama farkların bulunduğu görülmüştür. Buna göre orijinal olan ve silinen yazı daha sonraki süreçte değiştirilmiştir. Bunun başka örnekleri de olmalıdır.

Bu örneklerden ilkinin (sûrelerin farklı olarak tertibinin) benzerleri de vardır ve yukarıdaki örnek, bunlardan sadece biridir. Bu örneği değişimin delili olarak gören Puin'in, günümüzde de ihtiyaca göre cüzler oluşturulduğu, sahâbe döneminde herkesin kendi ihtiyacına göre yazdığı/yazdırdığı sûreleri okuduğu, herkes için tam mushaf sahibi olmanın o günkü şartlarda mümkün olmadığı, ayrıca sûrelerin bugünkü tertibinin Hz. Osman'ın mushaflarına dayandığı gerçeğini göz ardı ettiği anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki resimde görülen ve silinip yeniden yazıldığından söz edilen metne gelince: Burada kanaatimizce akla gelen en güçlü ihtimal, Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından ashâba kendi şive ve lehçeleriyle Kur'ân okuma ruhsatının verilmesiyle ilgilidir. Görüldüğü üzere alttaki silindiği söylenen metinle üstteki arasındaki fark, satırın başındaki واذا اتيٰنا yerine واذا اتيٰنا ve satırın sonundaki من بعده yerine على اثره yazılmış olmasından ibarettir ve mana itibariyle arada bir fark olmayıp onu okuyan sahâbinin selikası ve/veya şive ve lehçesiyle ilgilidir. Ama böyle bir durumun Hz. Osman'ın mushaflarından sonra söz konusu olmayacağı hatırdan çıkarılmamalıdır.





Silinen yazı üzerine yazılmış âyet örneği

6. Dr. David S. Powers'in bir senaryosu

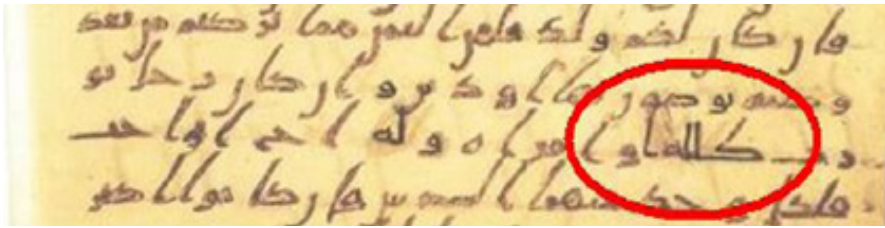
Dr. Powers Amerika'da Cornell Üniversitesi İslâm Hukuku hocasıdır. Nisâ sûresindeki (4/12) كَلَّةٌ kelimesi üzerinde yoğunlaşarak yaptığı çalışma sonunda ilginç bir iddia ile ortaya çıkmıştır. Ona göre *Mushâf-ı Şerîf* (Paris Nüshası) adıyla istifadeye sunduğumuz (IRCICA yayını, İstanbul 1436/2015) nüshada kelimenin aslı bir lââm ile كَلَّةٌ iken değiştirilmiş, iki lââm ile yazılmıştır. (aş. bk.). Dr. Powers'in bu tesbitinde bir yanlış yoktur. Kelimeyi bu *Mushâf*'ta (daha doğrusu bu *Mushâf* parçasında) incelediğimiz zaman görüyoruz ki, gerçekten üzerinde yapılan bir müdahale söz konusudur. Lââm harfleri başka bir kalemin ürünü olduğu gibi bu lââm'lar yazının genel karakterine de uymamaktadır.

Dr. Powers bu iddiasını İstanbul'da TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) 06.06.2008'de verdiği konferansta dile getirmiş, daha sonra yayımladığı *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men* adlı eserinde tekrarlamıştır. Dr. Powers'in belirttiğine göre كَلَّةٌ kelimesi eski Akkadça'da kız çocuğu manasınadır. Arapçada da aynı manaya gelmemesi için hiçbir neden yoktur.

Zira Arapçadaki eş/kadın anlamındaki *مرأة* kelimesi de Akkadça aynı anlama gelmektedir. Buna göre Dr. Powers kelimenin aslının *كلّة* olması durumunda İslâm hukukunda meydana gelecek değişikliğe vurgu yapmış, bu değişikliğin Kur'ân'da değişiklik anlamına geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Burada akla gelen sorular vardır:

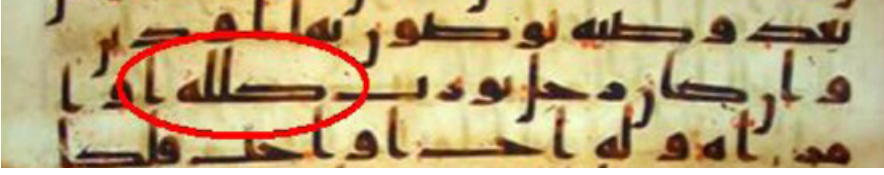
- Bu kurguyu yazıya dökmeden önce *Paris Mushafı* dışındaki diğer eski mushaf nüshalarında kelimenin iki lâm ile *كلّة* şeklinde mi, yoksa tek lâm ile mi yazıldığını ciddi bir akademisyenin araştırması gerekmez mi?
- Müstensih ve hattatların bu kadar uzun metinleri yazarken zaman zaman hata etmeleri ve farkına vardıklarında onları tashih etmeleri kadar tabii bir şey olabilir mi?
- Daha sonra o hataları görenlerin onları tashih etmeleri bir görev ve hatta bir sorumluluk değil midir?
- Yazarken hata etmediğini kim iddia edebilir?
- Aşağıda *كلّة* kelimesinin diğer bazı kadim mushafların hepsinde iki lâm ile yazıldığı görülmekte olup Powers'ın tezinin hiç de inandırıcılığı olmayan çok sıradan bir senaryo olduğu anlaşılmaktadır.



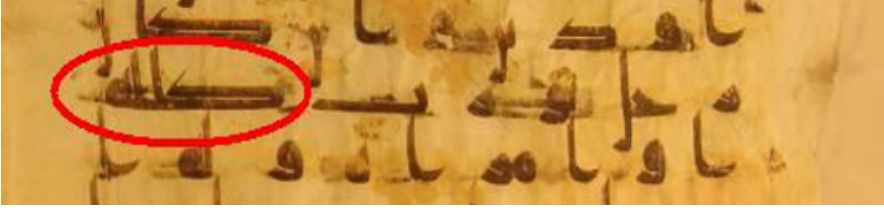
Paris Mushafı'nda *كلّة* kelimesi



TİEM (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi) Mushafı'nda کَلَامَ kelimesi



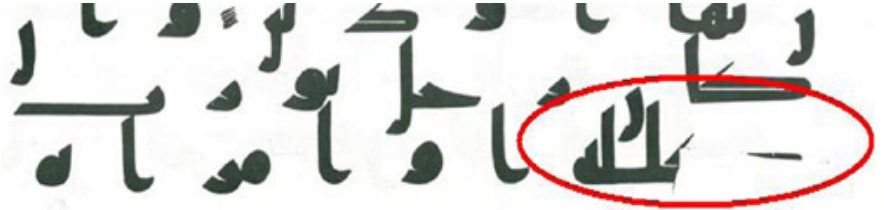
Topkapı Mushafı'nda کَلَامَ kelimesi



Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Mushafı'nda کَلَامَ kelimesi



San'a Mushafı'nda کَلَامَ kelimesi



Taşkent Mushafı'nda کَلَامَ kelimesi

Öneri

Mingana'nın 1914'te yaptığı yayını, ondan sonra yapılanları, oryantalistlerin özellikle günümüzdeki çalışmalarını dikkate aldığımızda görüyoruz ki, son yüz yılda oryantalizm metot değiştirerek, bir bakıma ciddi bir kırılma göstererek kadîm mushaf varakları üzerine eğilmiş, senaryolarını onlar üzerinde kurulamıştır. İslâm dünyasındaki ilim adamlarının da bu varaklarla biraz olsun ilgilenmeleri kanaatimce zorunlu hale gelmiştir. Bu bağlamda biz, bu kadim nüshalardan bazılarını tahkik etmeye çalıştık ve bunlardan sekizi yayınladı.

Temennimiz, akademisyenlerimizin onlar üzerinde daha yararlı, daha ayrıntılı çalışmalar yapmaları ve öğrencilerine tezler yaptırmalarıdır.

eL-AZAMÎ'NİN ESERİNDE YAHUDÎ KUTSAL KİTABININ TEDVÎNİ VE TEVRATIN TAHRİFİ

Prof. Dr. Ömer Faruk Harman¹

Öncelikle belirtmek gerekir ki İslâm-Hıristiyan ilişkileri tarihinde Hindistan örneği oldukça önemlidir. XIX. yüzyılda İngiltere'nin Hindistan'ı işgali ile birlikte, İngiliz askerlerinin yanında Hıristiyan misyonerleri de bu bölgede faaliyetlerine yoğun bir şekilde başlamışlardır. Bu misyonerlerden biri ve belki de en önemlisi Karl Gotlieb Pfander'dir (1803-1865) ki onun *Mizanü'l-Hak* isimli eseri Hıristiyanlığın İslâm'a üstünlüğünü ispata çalışan bir çalışmadır. XIX. yüzyılın ortalarında (1854 tarihinde) Hindistan'ın Agra kentinde, Müslüman âlim Rahmetullah b. Halilirrahman el-Hindî el-Keyranevî ed-Dihlevî (ö. 1818/1891) ile bu papaz arasında teslis, tahrif, nesh, i'câzu'l-Kur'ân ve Nübüvvetü Muhammed (s.a.v) konularında, umuma açık bir tartışma olmuş ve papaz Pfander, Kutsal Kitapta tahrifatın vukuunu kabul mecburiyetinde kalarak toplantıyı terk etmiştir.² Rahmetullah el-Hindî daha sonra tartışma konularını *İzhâru'l-Hak* adıyla neşretmiştir ki bu kitap, Georges Anawati'nin ifadesiyle Müslümanların Hıristiyanlara yazdıkları reddiyeler içinde en zorlu olanıdır. Çünkü bu reddiyede müellif, sadece İslami kaynakları değil, Hıristiyan kaynakları da kullanmıştır.

1 İbn Haldun Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi.

2 Abdülhamit Birşık, "Rahmetullah el-Hindî", DİA, XXXIV, 419-421.

Bir başka Hindistan'lı âlim olan Muhammed Mustafa el-Azamî de, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi, Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırılmalı Bir Araştırma* adıyla Türkçeye çevrilen *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation. A Comparative Study with the Old and New Testaments* adlı eserinde Kur'an-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'i vahyedilişinden tedvîn edilişine kadar farklı yönlerden ele alıp karşılaştırma yapmaktadır.

Üç temel bölüme ayırdığı eserinin birinci bölümünde (Part I) Kur'an metninin tarihini ele almakta, bu çerçevede İslâm'ın ilk dönem tarihini incelemekte, bu başlık altında İslâm öncesi Arap Yarımadasını, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayat hikayesini, dört halife dönemi olaylarını kısaca ele almaktadır. Bu bölümde ayrıca vahiy ve peygamber Hz. Muhammed (s.a.v), Kur'an'ın öğretisi, Mekke ve Medine dönemleri, âyet ve sûrelerin tertibi, Kur'an'ın yazılı bir metin haline getirilmesi, Osman Mushafı, Arap yazısı ve Kıraat meselesi konuları ele alınmaktadır. İkinci kısımda (Part II), Yahudiliğin ilk dönem tarihi, Eski Ahit ve tahrifi, Hristiyanlığın ilk dönem tarihi, Yeni Ahid'in yazılış ve tahrifini ele almakta ve karşılaştırma yapmakta, Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'in kaydedilişi, tedvîni ve orijinallliğini koruyup korumaması açılarından her iki kitabı karşılaştırmakta ve değerlendirmekte ve nihâyet üçüncü bölümde (Part III), Oryantalistlerin Kur'an'a bakışı değerlendirilmektedir.

Tebliğimizin konusunu oluşturan Yahudi Kutsal Kitabı'nın Tedvîni ve Tevrat'ın tahrîfi mevzuunda ise el-Azamî konuyu işlerken öncelikle Yahudi tarihinde Kutsal kitabın yeri, önemi ve uygulamasına dair örnekler vererek İsrailoğullarının hem tek tanrı inancında hem de kutsal kitabı uygulamada ilâhî vahiyden oldukça uzak olduklarını göstermektedir. Bu çerçevede o, Hz. Yakup'tan Hz. Süleyman'a, Hz. Süleyman sonrası İsrail ve Yahûda Krallıklarında Tevrat ve ilâhî emirlere karşı İsrailoğullarının olumsuz tavrına dair örneklerle ilahi vahyin zaten korunamadığını ortaya koymaktadır.

"Eski Ahit ve Tahrifi" başlığı altında ise Yahudilere ve çağdaş bilginlere göre Eski Ahid'in ve Tevrat'ın tarihini vermekte, Eski Ahid'in dilinin İbranice olmadığını belirtmekte, Tevrat'ın kaynaklarını naklederek, Şifâhî Tevrat'ın ve İbranice metnin tarihini, Sâmirîce ve İbrânîce Tevrat arasındaki farklılıkları, metnin tahrifi meselesini örnekleriyle ele almaktadır.

el-Azamî daha sonra Hristiyanlık bahsine geçmekte, İsa Mesih'in tarihi kişiliği ve konuştuğu dil ile havariler konusunu ve Hristiyan inançlarını ele almakta, Yeni Ahit, Kayıp İncil, İncillerin yazarları ve ilham edilmişliği, İncil rivâyetleri ve tedvîn tarihi, metin tahrifi, müstensihlerin yaptıkları değişiklikler, teslis, İsa'nın ulûhiyeti ve keffâret konularını işlenmektedir.

Yahudi Kutsal Kitabı (TANAH) Hakkında Temel Bilgiler

Yahudi Kutsal Kitabı'nın Adı, Bölümleri ve Sayısı

Yahudi Kutsal Kitabı'na Hristiyanlar, Eski Ahid/Ahd-i Atik karşılığı Old Testament/Ancien Testament, Yahudiler ise TANAH demektedirler ki Tora, Neviim ve Ketuvim'den oluşan Yahudi Kutsal Kitabının temel bölümlerinin isimlerinin ilk harflerinin bir araya getirilmesinden oluşmuş sun'î bir kelimedir.

Tevrat: (5)

TANAH'ın ilk bölümünü Tevrat/Tora oluşturmaktadır ve Yahudi inancına göre Tevrat, Rab Yahve tarafından Sina'da kelime kelime Hz. Musa'ya vahyedilip yazdırılmıştır. Musa b. Meymun (ö. 601/1204) tarafından tesbit edilen Yahudi dinî amentüsüne göre "Mevcut Tevrat'ın tamamı Tanrı tarafından Mûsâ'ya verilenin aynıdır. Tevrat, değiştirilmeyecektir ve gelecekte Tanrı başka bir şeriat göndermeyecektir."³

Yahudi Kutsal Kitabı içinde en önemli bölüm, ilâhî hükümlerin yer aldığı Tevrat'tır. Yahudi kaynaklarına göre Tevrat, dünyanın yaratılışından önce yaratılan yedi şeyden biridir.⁴ Tevrat, dünyanın ve insanın yaratılışında Tanrı'ya danışmanlık yapmıştır.⁵

Neviim (Peygamberler): (21)

Eski Ahid'in ikinci bölümü Neviim (Peygamberler) adını taşımaktadır ve bu bölüm, Hz. Musa sonrası İsrailoğulları tarihini, Babil Esareti dönemine kadar

3 Ömer Faruk Harman,"Yahudilik (İnanç Esasları)", DİA, İstanbul 2013, XLIII, 202

4 Bereşit Rabah 1/4; Pirke de Rabbi Eliezer, s. 10-11.

5 Pirke de Rabbi Eliezer, s. 12-13.

(M.Ö. 587-538) getirmektedir. Ayrıca M.Ö. VIII-IV. yüzyıllar arasında görev yapan peygamberlerin hayat hikayeleri ve tebliğ faaliyetlerini de anlatmaktadır.

Ketuvim (Yazılar) (13)

TANAH'ın üçüncü bölümü ise Ketuvim (Yazılar) adını taşımaktadır ve başta Mezmurlar olmak üzere çeşitli yazılardan oluşmaktadır.

Yahudi Kutsal Kitabı, tarihin belli bir döneminde ve belli bir kişi tarafından değil, uzun asırları kapsayan bir süreçte, farklı kişiler tarafından kaleme alınmış, Yahudilere göre toplam 24 (Hıristiyanlara göre 39) kitaptan oluşan bir külliyyattır. İbranice Eski Ahit, Yahudilere göre üç bölümdür ve 24 kitaptan oluşmaktadır: Tevrat (5), Neviim (Peygamberler-11), Ketuvim (Yazılar -8). Yahudi Kutsal Kitabı'nın İbrânîce metnine Masoretik Metin denilmektedir.

Eski Ahid'in dili

Geleneksel kabule göre Eski Ahid'in dili İbrânîce'dir. Ne var ki çok az bir kısmı (Ezra 4/8-6/18; 7/12-26); Daniel 2/4b-7/28; Yeremya 10/11 ve Tekvin 31/47'de iki kelime) Ârâmîcedir.

İbrânîce'nin, diğer Sâmi dillerle mukayesesi, en azından eski İbrânîce'nin gerçek manada müstakil bir dil olmayıp, Kenân dilinin bir lehçesi olduğunu göstermektedir. Zaten İbrânîce'nin en eski isimlendirilişi "Kenân Dili" şeklindedir (İşaya 19/18). "Yahûda Dili" tabiri ise (II. Krallar 18/26, 28; İşaya 36/11, 13) mahallî bir lehçeyi ifade etmektedir.⁶

el-Azamî'nin belirttiğine göre Eski Ahid'in asıl dili İbranice değil, bir Kenan şivesi idi. Fenikeliler (daha doğrusu Kenanlılar) M.Ö. 1500'lerde harflere dayanan ilk gerçek alfabeyi icat ettiler. Bütün müteakip alfabeler ondan türemişlerdir.⁷ Aslında Eski Ahid'in kendisi de hiçbir zaman Yahudi dilinden İbrânîce diye bahsetmez (İşaya 36/11-13; II. Krallar 18/26; II. Tarihler 32/18).

6 Ömer Faruk Harman. Metin, muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları, İstanbul 1988, s. 5.

7 İsrail Wilfinson, Tarihu'l-Lügati's-Samiyye, s. 54.

Sürgün öncesi Yahudi yazısı Kenân'ca idi.⁸ Ârâmîce, kadim Yakın Doğu'nun hakim dili haline gelince Yahudiler bu dili benimsediler ve kısa bir süre sonra Asurca diye bilinen yazıyı üstlendiler.⁹

Eski Ahid'in yazıldığı asıl dil, Kenân'ca, Ârâmîce (Asurca) ve sonunda da İbrânîce olarak kabul edilen köşeli yazıdır. Würthwein, "Bu, geçmişteki ve günümüzdeki bütün alfabelerin atası olan Fenike-Eski İbrânîce yazısıydı" diyerek Kenânca'yı da buna ilhak etmektedir.¹⁰

Eski Ahid'in İbrânîce Metninin (Masoretik Metin) Tarihi

Eski Ahid'in İbrânîce metni, mevcut hali masoretler olarak bilinen Yahudi âlimlerinin metinsel geleneği olan Masoraya dayandığından, Masoretik metin diye adlandırılır. Masora (İbrânîce gelenek) ifadesi, sesli harf işaretleri sistemi-ne, vurgu işaretlerine ve erken ortaçağ Yahudi müstensihlerinin ve bilginlerinin düzenlediği ve İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes metnini değiştirmelerden korumak amacıyla kullanılan kenar notlarına gönderim yapar.¹¹

İbrânî alfabesi sessiz harflerden oluşmaktadır ve kutsal kitap metni, kelimeler arasında ayırım yapmaksızın birbirini takip eden harflerden oluşmaktaydı. Bu ise yanlış okumalara ve metnin anlaşılmasında karışıklıklara sebep oluyordu. Bunu önlemek ve düzgün okumayı ve doğru anlamayı sağlamak için, masora denilen birtakım işaretler konuldu. Masoretler, metni kelimelere ve cümlelere böldüler ve seslendirme işaretleri koydular.¹²

Masoretik metin, ünlü ve vurgu işaretlerinin erken orta çağlarda İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'in ünsüz bünyesine dahil edildiği çabadır. Masoretik formda yazılan toplam İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes sayısı, M.Ö IX. Yüzyılın sonlarından 1100'lere kadar sadece 31'dir. Eski Ahid'in var olan İbrânîce en eski yazması M.S. 10. yüzyıla aittir.¹³ Yahudi Kutsal Kitabı'nın klasik maso-

8 Wilfinson, a.g.e, s. 23.

9 el-Azamî, s. 291-293.

10 el-Azamî, s. 293-294.

11 Oxford Companion to the Bible, s. 500.

12 Dictionnaire Encyclopedique du Judaisme, s. 714.

13 el-Azamî, s. 300.

retik metni, Tiberiad masoretik okuluna mensup Aaron ben Aşer tarafından tesbit edilen metindir (M.S. 930).

Sâmirîce Tevrat

Ayrı bir dînî ve etnik İbrânî mezhebi olan Sâmirîler, Tevrat'ın en güvenilir metninin kendilerine ait olan Sâmirîce Tevrat olduğunu iddia etmektedirler. Sâmirî Tevrat'ı, İbrânîce Masoretik metinden altı bin farklılık taşımakta, 900 durumda Septuaginta (Tevrat'ın Yunanca çevirisi) ile uyuşmaktadır.

Şifâhî Tora/Mişna ve Talmud

Rabbînik öğreti gerek Yazılı Tevrat'ın gerekse Şifâhî Tevrat'ın, Hz. Musa'ya Sina'da Tanrı tarafından verildiğine inanmaktadır ve Şifâhî Tevrat, yazılı olanın tefsiridir. Yahudi inancına göre Şifâhî Tevrat, Musa'dan Yeşu'ya, ondan yaşlılara, onlardan peygamberlere, onlardan Büyük Sinagog'un adamlarına kesintisiz aktarılmıştır (Mişna/Abot 1). Şifâhî Tevrat olmadan Yazılı Tevrat tam olarak anlaşılamaz. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse Cumartesi yasaklarından bahsedilebilir. Tevrat'ta iki kez tekrarlanan On Emre göre (Çıkış 20/1-17; Tesniye 5/6- 21) Cumartesi günü iş işlemek yasaktır. Bu emir Tevrat'ta şöyle yer almaktadır: "Şabat gününü kutsal sayarak hatırla. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ancak yedinci gün bana, Tanrın Rabbe Şabat günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dahil, hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü ben Rab, yeri-göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat gününü kutsadım ve kutsal gün olarak belirledim." (Çıkış 20/8-11) Tevrat, cumartesi yasaklarına sadece iki örnek vermekte, o günde ateş yakmak ve odun toplamanın yasak olduğunu belirterek diğer yasaklardan bahsetmemektedir. Sayıları kırkı aşan diğer yasaklar ise Şifâhî Tora'da yer almaktadır.

Yahudi inancına göre kaynağı vahiy olan ve Sina'da Tanrı tarafından Musa'ya verilen ve asırlar boyu şifâhen aktarılan bu bilgiler nihâyet M.S. II. yüzyılın sonlarında Yahûda ha-Nasi tarafından derlenerek Mişna meydana getirildi. Mişna üzerine Filistin medreselerinde yapılan izah çalışmaları Kudüs Talmudunu, Babilonya'da yapılan yorum çalışmaları da Babil Talmudunu meydana getirdi.

Yahudiliğin İlk Dönem Tarihi ve Yahudi Şeriatı

el-Azamî, Kitâb-ı Mukaddes'i incelerken takip edilecek en iyi yöntemin, Yahudiliğin dinî ve siyâsî tarihinden başlayarak kronolojik olarak ilerlemek olduğunu belirtmekte, bu süreci krallık öncesi ve krallık sonrası olmak üzere iki bölüme ayırmaktadır. "Krallık Öncesi Yahudi Tarihi" başlığı altında Hz. İbrahim'den Hâkimler dönemi sonuna kadar olan dönemin olaylarını nakletmekte, "Krallık Sonrası Yahudi Tarihi" bölümünde ise ilk krallar olan Saul (Talut), Davud ve Süleyman ile İsrail ve Yahûda kralları dönemlerini ele alarak, tarihi olayları II. Tapınağın yıkılışına (M.S. 70) kadar getirmektedir. el-Azamî, bu girişi yapmaktan maksadının, Yahudiliğin ilk takipçilerinin Musa'ya ve onun mesajına meyiletmediklerini, İsrail ve Yahûda krallarının putperest hayatlarını, Musa şeriatına adeta savaş açmalarını göstermek olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Gerçekten de İsrailoğullarının başta Tevrat olmak üzere TANAH'ta nakledilen tarihi adeta Tanrı'ya isyan etme, başka ilahların arkasından gitme, peygamberlere karşı çıkma ve onlara iftira atma tarihidir.

Hz. Yakup'tan Hz. Süleymana Kadar

- Diğer adı İsrail olan Hz. Yakup, kardeşi Esav'ın elinden hile ile ilk oğulluk hakkını almak için babasını kandırır. (Tekvin 25/27-34; 27/1-48)
- Yakub'un kayınpederi Laban, damadı Yakub'u kandırarak, küçük kızı yerine büyük kızını verir. (Tekvin 29/16-30)
- Yakup, Tanrı ile güreşir ve yener. (Tekvin 32/22-32)
- Tanrı İsraili kadınlardan, Mısırlı kadınları soymalarını ister. (Çıkış 11/1-2; 12/35-36)
- Mısır'a 70 kişi olarak giden İsrailoğullarının (Tekvin 46/26-27), dört nesil sonra Mısır'dan çıkışta sadece yirmi yaş ve üzeri, eli silah tutan erkeklerinin sayısının 600 binden fazla (Çıkış 12/37) veya 603.550 (Sayılar 1/46) veyahut 601.730 (Sayılar 26/51) olduğu nakledilmektedir. Bu

14 el-Azamî, Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi, İstanbul 2014, s. 265.

takdirde Mısır'dan çıkan İsrailoğullarının toplam sayısının iki milyonun üstünde olması gerekir ki bu da akılla ve gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

- Altın buzağı yapıp ona tapmaları. (Çıkış 32/1-6) Bu, Mısır'daki esaret hayatından kurtulmaları için denizi yaran ve Firavun'un ordularını suda boğan Tanrı'ya karşı İsrailoğullarının sergilediği nankörlüklerin klasik bir örneğidir.
- Hz. Musa'nın ablası Meryem ve ağabeyi Harun'un, Musa aleyhine konuşmaları.
- Musa'nın, Tevrat'ın her yedi yılda bir okunmasına dair emrinin (Tesniye 32/9-13) uygulanmaması.¹⁵
- Davud'a zina iftirası. (II. Samuel 11/1-27)
- Süleyman'a yönelik iftiralar. (700 karısı ve 300 cariyesi, putperest hanımlarının arzularına uyarak başka ilahlar ardınca yürümesi/I. Krallar 11/1-13)
- Görüldüğü gibi bizzat Yahudi Kutsal Kitabı'nda, İsrail adını da alan Hz. Yakup'tan Hz. Süleyman'ın vefatına kadar geçen dönemin olayları verilirken, bir taraftan başka ilahların peşinden gidilmekte, diğer taraftan da şeriatın emirlerine rağmen aykırı fiiller irtikap edilmektedir.

İsrail Krallığı (M.Ö. 931-721)

- Hz. Süleyman'ın vefâtını takiben ülke, taht mücadeleleri sebebiyle ikiye bölünmüş, on kabilenin yerleştiği Kuzey Filistin İsrail Krallığı adını alarak Asurlular tarafından yıkılışına kadar varlığını sürdürmüştür (M.Ö. 931-721). Kudüs merkez olmak üzere Güney Filistin'de kurulan Yahûda krallığı da, M.Ö. 587'de Babillilerce yıkılınca kadar ayakta kalmıştır. (M.Ö. 931-587).
- İsrail kralı Yeroboam/Yarovam (M.Ö. 931-910): Halkın, Mabette kurban sunmak üzere, güneydeki Yahûda Krallığına gitmesini engellemek üzere Beyt-el ve Dan'da altın buzağılar dikmiş ve onlara kurbanlar

15 el-Azamî, s. 286-291

sunmuştur. (I. Krallar 12/29-32) (I. Krallar 12/26-30; II. Tarihler 13/8)

- Nadab (910-908): Babası gibi altın buzağı kültünü devam ettirmiştir. (I. Krallar 14/10-11, 20; 15/25,30)
- Baaşa (908-886): Rabbin gözünde kötü olanı yapmış, Yarovam'ın yolunu izlemiştir. (I. Krallar 15/33-34)
- Ela (886-884): Putlara tapmıştır. (I. Krallar 16/8, 12-13)
- Zimri (884): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (I. Krallar 16/15-19)
- Omri (884-874): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (I. Krallar 16/23, 25-26)
- Ahab (874-852): Rabbin gözünde kötü olanı yapan Omri oğlu Ahab, kendisinden önceki bütün krallardan daha çok kötülük yapmıştır. Baal'e tapmış ve ona tapınak yaptırmıştır. Ayrıca Aşera putu yaptırmış, İsrail'in tanrısı Rabbi'yi kendisinden önceki bütün İsrail krallarından daha çok öfkelenmiştir. (I. Krallar 29-33)
- Ahazy (852-850): Rabbin gözünde kötü olanı yapmış, Baal'e hizmet edip taparak İsrail'in tanrısını öfkelenmiştir. (I. Krallar 22/51-53)
- Yoram (850-838): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 3/1-3)
- Yehu (842-814): İsrail'de Baal'e tapmaya son vermiş, ancak altın buzağılara tapmaktan vaz geçmemiştir. (II. Krallar 9/12-10/31)
- Yehoahaz (814-806): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 10/35; 13/1-3)
- Yehoaş (806-790): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 13/10-119)
- Yarovam (785-744): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 14/23-24)

- Zekeriya (744): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır (II. Krallar 15/8-9).
- Menahem (744-734): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 15/17-18)
- Pekahya (734-732): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 15/23-24)
- Pekah (732-730): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 15/27-29)
- Hoşea (730-721): Rabbin gözünde kötü olanı yapmıştır. (II. Krallar 17/1-2)

Yahûda Krallığı (M.Ö. 931-587)

- Hz. Süleyman'dan sonra oğlu Rehoboam/Rehavam (M.Ö. 931-915), Yahûda devletinin kralı oldu ve Yahûdalılar Rabbin gözünde kötü olanı yaparak dikili taşlar ve Aşera putları diktiler. (14/22-24)
- Rehoboam'ın yerine geçen oğlu Abiyam da (915-912) babasının işlediği günahları işlemeye devam etti. (I. Krallar 15/3)
- Abiyam'ın oğlu Asa ise (912-870) putperestlikle mücadele ederek, Tanrı'ya ibadeti yeniden tesis etti. (I. Krallar 15/9-15)
- Asa'nın oğlu Yehoşafat da (870-850) babası gibi Rabbin gözünde doğru olanı yaptı. (I. Krallar 22/41-44)
- Yehoşafat'ın oğlu Yehoram (850-842), Rabbin gözünde kötü olanı yaptı. (II. Krallar 8/16-189)
- Yehoram'ın oğlu Ahazya (842) kral oldu ve Rabbin gözünde kötü olanı yaptı. (II. Krallar 8/25-27)
- Yoaş (836-797), krallığında tapınağı onardı. (II. Krallar 12. Bab).

- Amatsya krallığında (797-751), Rabbin gözünde doğru olanı yaptı. (II. Krallar 14/3) Oğlu Azarya kral oldu ve Rabbin gözünde doğru olanı yaptı. (II. Krallar 15/1-3)
- Oğlu Yotam kral oldu ve babası gibi Rabbin gözünde doğru olanı yaptı. (II. Krallar 32-35)
- Yotam oğlu Ahaz kral oldu ve İsrail krallarının yolunu izleyerek puta tapılan yerlerde kurbanlar kesti, hatta oğlunu ateşte kurban etti. (II. Krallar 16/1-4)
- Ahaz oğlu Hizkiya kral oldu ve Rabbin gözünde doğru olanı yaptı, alışlagelen tapınma yerlerini kaldırarak dikili taşlar ve Aşera putlarını kırdı. (II. Krallar 18/1-4) Hizkiya (M.Ö. 716-687), döneminde dinî reformlar yaptı ve mabetleri putperestlikten temizledi.
- Hizkiya'nın oğlu Manasse, kral olduğunda Rabbin gözünde kötü olanı yaptı ve babasının yok ettiği puta tapılan yerleri yeniden yaptırdı. Baal için sunaklar kurarak Aşera putu yaptı. (II. Krallar 21/1-16)
- Manasse'nin oğlu kral Amon da babası gibi Rabbin gözünde kötü olanı yaptı. (II. Krallar 21/19-22)
- Amon'un oğlu Yoşiya (638-608), kral olduğunda Rabbin gözünde doğru olanı yaptı. Başkahin Hilkiya, kâtip Şafan'a, Rabbin tapınağında şeriat kitabını bulduğunu söyledi. Şafan, kitabı Yoşiya'nın huzurunda okuyunca "Gidin, bu kitabın sözleri hakkında benim için ve bütün Yahûda halkı için Rabbe danışın. Rabbin bize karşı alevlenen öfkesi büyüktür. Çünkü atalarımız bu kitabın sözlerine kulak asmayarak bizler için yazılan bu sözleri uymadılar" dedi. Kral Yoşiya, tapınakta bulunan antlaşma kitabını baştan sona herkese okudu. (II. Krallar 23/1-27) Kral Yoşiya (M.Ö. 640-609), döneminde dinî reform yapmış ve Tevrat, güya mucizevî bir şekilde bulunmuştur. (II. Krallar 23/2-10) Tapınak, putperest sunaklardan temizlendi, çocuk kurbanı yasaklandı ve pagan tapınaklar yıkıldı. (II. Krallar 22/1-23/25)

- Yoşıya'nın yerine oğlu Yehoahaz kral oldu ve Rabbin gözünde kötü olanı yaptı. (II. Krallar 23/31-32)
- Yoşıya'nın oğlu Yehoyakim kral oldu ve Rabbin gözünde kötü olanı yaptı. (II. Krallar 23/36-37)
- Yerine kral olan oğlu Yehoyakin de kötü olanı yaptı. (II. Krallar 24/8-9)
- Yehoyakin'in yerine kral olan amcası Sidkiya da Rabbin gözünde kötü olanı yaptı. (II. Krallar 24/18-19)
- Yehoahaz'dan Zedekiya'ya (M.Ö. 609-587): Kudüs kuşatıldı ve Mabet, 587 tarihinde Babil Kralı Buhtunnasr tarafından yıkıldı.
- İsrail Krallığı'nın Yıkılışı (M.Ö. 721), Yahûda Krallığı'nın Yıkılışı (M.Ö. 586), Babil Esareti (M.Ö. 587-538), II. Mabedin inşası (M.Ö. 515) ve II. Mabet dönemi (M.Ö. 515-M.S. 70)'tir.

Babil Sürgünü (M.Ö. 587-538)

Nebukadnetsar, şehri kuşatıp Mabedi yıktı ve ülkenin bütün seçkinlerini Babil'e sürgün etti. Yarım yüzyıl süren esaretten sonra Persler Babil'i yenince Yahudiler tekrar Filistin'e döndü.

Mabedin Tekrar Yapılışı (M.Ö. 515)

M.Ö. 538'de Pers kralı Cyrus (Koreş), Babil'i yenerek Yahudilerin ülkelere dönmelerine izin verdi ve M.Ö. 515'te Mabet inşa edildi. İsrailoğulları tarihi; Pers dönemi (M.Ö. 538-333), Helen dönemi (M.Ö. 333-168), Makkabi isyanları (M.Ö. 168-142), Haşmonay hakimiyeti (M.Ö. 142-63), Roma hakimiyeti (M.Ö. 63-M.S. 637) ve Mabedin ikinci kez yıkılışı (M.S. 70) dönemlerine ayrılmaktadır.

Yazar, bu tarihî bilgileri verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Yahudiliğin tarihi olayları, yöneticilerinin çoğunun halkı Tanrı'dan uzaklaştırmaya çalışan kişiler olduğundan, ilâhî kurallara uymayı özendirmemektedir. Onca mucizeye ve çölde verilen nimetlere rağmen Tanrıya baş kaldırmaktan geri durmamışlardır. Hz. Musa'ya karşı tavırları daha o Sina'da ilâhî vahyi alırken beklemeye tahammül edemeyip buzağı yaparak tapmaları, Musa'nın sağlığında bile onun bildirdiklerini koruyamadıklarını göstermektedir.

Eski Ahit ve Tahrifi

Önceki bölümde Eski Ahid'in korunmuş olma ihtimalini oldukça akıl dışı bırakan şartlara değinilmişti. Bu bölümde metnin kendi tarihi verilmekte, Eski ve Yeni Ahit ile ilgili kullanılan nakillerin tamamıyla Yahudi –Hıristiyan kaynaklardan alındığı belirtilmektedir. Yazar, önce Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi kaynaklarından bilgiler vermekte, daha sonra kendi görüşlerini ifade etmektedir.

Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat'ın Tarihi

Hız. Musa'nın Tevrat'ı Yazması

Bizzat Tevrat'ın verdiği bilgilere göre Hız. Musa, Allah'tan aldığı Tevrat vahyini yazıp Ahit Sandığı'nı taşıyan Levili kahinlere ve bütün İsrail ileri gelenlerine verir. Sonra onlara şöyle tavsiyede bulunur: “Her yedi yılın sonunda, borçları bağışlama yılında, Çardaklar bayramında, bütün İsraililer Tanrınız Rabbin, önünde bulunmak üzere seçeceği yere geldiğinizde bu şeriatı onlara okuyacaksınız. Halkı-erkekleri, kadınları, çocukları ve kentlerinizde yaşayan yabancıları-toplayın. Öyle ki herkes duyup öğrensin, Tanrınız Rab'den korksun. Bu şeriatın bütün sözlerine uymaya dikkat etsin...” (Tesniye 31/9-13); “Musa şeriatın sözlerini eksiksiz olarak kitaba yazmayı bitirince, Rabbin Ahit Sandığını taşıyan Levililere şu buyruğu verdi: Bu şeriat kitabını alın, Tanrınız Rabbin Ahit Sandığının yanına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın. Çünkü sizin başkaldıran, dik başlı kişiler olduğunuzu biliyorum. Bugün ben sağken, aranızda iken bile Rabbe karşı geliyorsunuz, ölümümden sonra daha ne kadar baş kaldıracaksınız...Ölümümden sonra büsbütün yozlaşacağınızı, size buyurduğum yoldan sapacağınızı biliyorum. Son günlerde kötülüklerle karşılaşacaksınız. Çünkü Rabbin gözünde kötü olanı yapacak ve yaptıklarınızla O'nu öfkeli edeceksiniz.” (Tesniye 31/24-29)

Tevrat'ta Musa'nın gelen vahiyleri Tanrı'nın emriyle yazdığı belirtilmektedir. (Çıkış 17/14; 24/4; 34/27-28; Sayılar 33/2; Tesniye 31/9,22,30; 32/44) Deuteronomy Rabah (IX, 9) ve İbn Meymun'un Mişne Tora (Giriş, 1) adlı eserlerinde Hız. Musa'nın on üç Tevrat nüshası yazdığı, bunların on ikisini on iki kabileye verdiği, birini de Ahit Sandığı'nın içine koyduğu zikredilmektedir.

Hız. Musa Sonrası

Yahudi Kutsal Kitabının verdiđi bilgilere göre Hz. Musa'nın, Levililere teslim ettiđi Tevrat, Ahit Sandığı'na konulmuş; Tanrı, Musa'dan sonra iş başına geçen Yeşu'ya, Musa'nın yasasına uymasını, şeriat kitabında yazılanları dilinden düşürmemesini emretmiş (Yeşu 1/7-8) ve Yeşu, Musa'nın İsrailoğulları önünde yazmış olduđu şeriatın bir nüshasını, Ebal dağında taşlar üzerine yazarak halka okumuştur (Yeşu 8/30-35).

Filistin'in istilası sırasında, içinde Tevrat nüshasının bulunduđu Ahit Sandığı Filisti'lerin eline geçmiş (I. Samuel 4/11), yedi ay boyunca onlarda kalan sandık (I. Samuel 6/1), İsrail'in ilk kralı Saul (Talut) zamanında geri alınmıştır. (I. Samuel 6. Bap) Kur'an-ı Kerim'de ahid sandığından, Talut'un kral oluşu sebebiyle bahsedilmektedir. (Bakara 2/248) Hz. Davud tahta geçince sandığı Kudüs'e getirtmiş ve vefatına yakın oğlu Süleyman'a, "Tanrının Rabbin verdiđi görevleri yerine getir. Onun yollarında yürü ve Musa'nın şeriatında yazıldığı gibi Tanrı'nın kurallarına, buyruklarına, ilkelerine ve öğütlerine uy ki yaptıđın her şeyde ve gittiđin her yerde başarılı olasın" diye öğüt vermiştir. (I. Krallar 2/1-3) Daha sonra Ahid Sandığı, Hz. Süleyman tarafından M.Ö. 960 yılında inşası tamamlanan Mabetteki yerine konulmuş ve açıldığında içinde sadece on emrin yazılı olduđu iki taş tabletin bulunduđu görölmüştür. (I. Krallar 8/9) Eski Ahit'e göre Süleyman, Tanrı'ya sırt çevirerek Sayda'lıların tanrıçası Aştoret'e, Moablıların ilahı Kemoş'a ve Ammonluların ilahı Molek'e tapmıştır (I. Krallar 11/33). Hz. Süleyman'ın vefâtından sonra devlet, kuzeyde İsrail, güneyde ise Yahûda krallıklarına bölünmüştür.

Kaynaklara göre Yahûda krallığının başına geçen Rehoboam ve kendisiyle birlikte bütün Yahûda halkı Tevrat'ı terk etmiştir (II. Tarihler 12/1). Daha sonra Yahûda krallarından Ahaz (736-716), Tevrat okumayı yasaklamış ve mabetteki Tevrat'ı mühürletmiş; Manasse (687-642), Tevrat'tan tanrının isimlerini çıkartıp yerine putların isimlerini koydurmuş (Sanhedrin 103b), Amon ise (642-640) Tevrat'ı yakmıştır. Manasse zamanında Hz. Musa'nın yazdığı ve mabette muhafaza edilen asıl nüsha kaybolmuştur. (Albo III/22) Kral Yoşiya döneminde (640-609) mabedin tamiri sırasında tesadüfen ortaya çıkan Tevrat,

Buhtunnasr'ın Kudüs'ü kuşatması üzerine mabetteki mahzene saklanmıştır ve Kudüs Talmud'una göre hala orada durmaktadır (Şekalim VI/2).

Ezranın Tevrat'ı Halka Okuması (M.Ö. 444)

Bugünkü Tevrat'ı Ezra ortaya çıkarmıştır. Babil sürgünü sonrasında Ezra, Yahudiler arasında tamamen unutulmuş Tevrat'ı, sözlü yorumuyla birlikte yeniden oluşturmuştur. (Sukkah 20a) Kahin, yazıcı, Rabbin emirlerinin ve İsrail'e olan kanunlarının, sözlerinin yazıcısı Ezra, Pers kralı Artaxerxes'in (465-424) krallığının yedinci yılında Kudüs'e gönderildi. Yabancılarla evlenenlerin birçoğunu boşanmaya ikna etti. On üç yıl sonra Nehemya'nın Kudüs'e dönüşünü takiben, Musa şeriatını halka okudu. (Nehemya 8. Bab) Talmud'a göre yeni Tevrat'ta bazı değişiklikler yapmıştır. (Sanhedrin 21b-22a; Şekalim V/1)

Bunun yanında Tevrat'ın yazılışıyla ilgili birtakım kurallar belirlenmiştir. "Masorah" denilen bu kurallar daha sonra ortaya çıkan masorah uzmanları tarafından geliştirilmiş ve bir grup haham milattan sonra VI. yüzyılda Taberiye'de bu kuralları bir sisteme bağlamıştır. Masorah uzmanlarının sonuncusu X. yüzyılda yaşayan Aaron ben Aşer'dir. Bugünkü Tevrat'ın yazım şekli, büyük oranda Aaron ben Aşer tarafından tahminen milattan sonra 950 yılında kaleme alınan ve Halep kodeksi diye bilinen nüshaya dayanmaktadır.

Sessiz harflerden oluşan Tevrat metninin noktalama ve harekelemesinin, Arapça ünlü sistemine dayanarak icat edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁶ Tevrat'ın nihai şeklini alması C. H. Dodd'a göre M.Ö. IV. Yüzyıldadır.¹⁷ W. G. Dever ve diğerleri ise Kitab-ı Mukaddes kaynaklarının geç Pers (M.Ö. V-IV. asırlar) ve Helen döneminde (M.Ö. III-II. asırlar) düzenlendiğine, hatta o zaman yazıldığına inanmaktadırlar.¹⁸

Bilimsel Araştırmalara Göre Tevratın Kaynakları

Yahudiler, mevcut Tevrat'ın Hz. Musa'ya vahyedilen Tevrat olduğuna ve asla değişmediğine inanmaktadırlar. Ne var ki Batı'da XVI. yüzyıldan itibaren

16 el-Azamî, *a.g.e.*, s. 308-309.

17 C.H.Dodd, *The Bible To day*, s. 59-60.

18 el-Azamî, *a.g.e.*, s. 290.

ortaya çıkan Biblical Criticism hareketi bunun böyle olmadığını iddia etmektedir. Yahudi Kutsal Kitabı, İbrânîce olduğu ve Hristiyanlarca önce Grekçe, daha sonra Latince tercümesi kullanıldığı ve bir hayli geç dönemde konuşulan halk dillerine çevrildiği için geniş halk kitlelerince okunup anlaşılmamış, sadece yorum hakkına sahip ruhban sınıfınca yorumlanmıştır.

Kitab-ı Mukaddes'in konuşulan halk dillerine çevrilmesi ve matbaa yoluyla kullanımının yaygınlaşması sonucunda insanlar doğrudan kutsal kitapla buluşmuşlar ve okudukça durumun farklı olduğunu, çelişkilerin bulunduğunu görerek diğer taraftan da bilimsel gelişmelerin ışığında kutsal kitaptaki bilgilerin bir kısmının bilimsel verilerle bağdaşmadığını müşahade etmişlerdir.

Tevrat içeriği ve üslûbu bakımından pek çok eleştiriye uğramıştır. Tevrat'ı içeriği bakımından eleştiren ilk Yahudi kral Menasseh'tir. Tevrat'ın vahiy mahsulü olduğunu inkâr edip Hz. Mûsâ'nın yazdığını iddia eden Menasseh onun içeriğiyle alay etmiştir. (Sanhedrin, 99b) Muhtevasından hareketle Tevrat'ı eleştiren ve onun vahiy mahsulü oluşunu reddeden bir başka yahudi Hivi el-Belhî'dir. Belhî, Tevrat'ı 200'e yakın noktada tenkit etmiştir. (Davidson, s. 23-26) Heretiklerin yanında rabbiler arasında da Tevrat'ı eleştirenler olmuştur. Bazı rabbilere göre Tevrat'ın yazımında kronolojik sıra bakımından yanlışlıklar vardır. Midraş Rabbah'ta Tevrat'ta bu türden on yanlışın bulunduğu bildirilmektedir. (Ecclesiastes Rabbah, I/11) Rabbiler, kronolojik düzensizliklerin yanında Tevrat'ta bazı edebî hataların ve bilgi yanlışlıklarının yer aldığını söylemiştir. Hz. Nûh'un oğullarının yaşları hakkında Tekvîn'de (11/10) verilen bilgileri tahkik eden rabbiler, Sâm'ın yaşının Tevrat'ta verilenden iki yaş daha fazla olması gerektiğini ileri sürmüştür. (Sanhedrin, 69b) Endülüs yahudilerinden Abraham ben Ezra (İbn Ezra), Tevrat üzerine yazdığı tefsirde bu kitaptaki tarihî ve edebî yanlışlıklara işaret etmiştir. (Friedlander, IV, 60-67)

Bu konuda ilk yazarlardan birisi Baruch Spinoza'dır. 1670'de *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinde Tevrat'taki kimi ifadelerin Musa'ya ait olmayacağını, Musa'dan çok sonra birileri tarafından yazılıp kitaba eklenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Tevrat, Hristiyan çevrelerinde de eleştirilmiştir. Katolik Richard Simon, Spinoza'nın tesbitlerinden hareket ederek 1678'de

Histoire critique du vieux Testament adlı ilk tenkit çalışmasını yayımlamıştır. Simon, eserinin birinci bölümünde Tevrat'ın İbrânîce metninde yapılan değişiklikler üzerinde durmuş ve mevcut Tevrat'ın tamamının Hz. Mûsâ'ya ait olamayacağını delilleriyle ispat etmeye çalışmıştır. Simon bu görüşleriyle daha sonra geliştirilecek olan doküman teorisinin de ilk tohumlarını atmıştır. XVIII. yüzyılda Alman rahibi H. B. Witter ile Alman profesörü J. G. Eichorn ve Fransız tıp doktoru Jean Astruc, Tevrat'ta iki farklı kaynak tesbit etmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren bu iki kaynak teorisi daha da geliştirilip dört kaynak teorisi ortaya atılmıştır. Buna göre Tevrat'ta yer alan farklı tanrı isimleri, üslûp ayrılığı, tekrarlar, çelişkiler, anakronizm ve parantez içi açıklayıcı cümleler göz önünde bulundurularak Tevrat'ın dört farklı kaynaktan derlenip meydana getirildiği ileri sürülmüştür. Bunlar, J (Yahvist), E (Elohist), D (Deuteronomy) ve P (Priestly Code) metinleri olarak adlandırılmıştır. Doküman teorisi Alman bilim adamı Julius Wellhausen ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Bilim adamları hem Tevrattaki tekrarlardan kaynaklanan çelişkiler hem de bilimsel araştırmaların gerçekleriyle bağdaşmayan bilgiler sebebiyle bugünkü Tevrat'ın orijinal ve otantik olmadığına kânîdirler. Zaten tarihî şartlar da ilâhî vahyin, orijinal ve otantik şekliyle muhafazasının zor olduğunu göstermektedir. Şöyle ki: Hz. Musa'ya ilâhî kitap (Tevrat) vahyedildiğinde İsrailoğulları göçebe idiler ve yerleşik hayata henüz geçmemişlerdi. Yerleşik hayata geçinceye kadar uzun süre vadedilmiş topraklara girme mücadelesi verdiler ve savaşlarla dolu bir dönem yaşadılar. Diğer taraftan İsrailoğullarının ilahi emirlere uymamaları, başka ilahların peşinde koşmaları, Tevrat'a adeta savaş açmaları, ilâhî vahyin orijinal şekliyle korunmasını zorlaştırmıştır.

Metnin İstenmeyerek Tahrîf Edilmesi

Metnin istinsah yoluyla çoğaltılmasında bir takım hataların vuku bulması mümkün ve muhtemeldir. Bunların çoğu gayri irâdî olmaktadır. Bu tür hataların farklı kategorileri vardır: En yaygın kategorilerden biri benzer harfleri karıştırmak, bir diğeri yanlışlıkla harfleri veya kelimeleri tekrar etmek, bir harf kelimeye çift bulunduğu yanlışlıkla ihmal etmek, iki kelimenin sonları aynı olduğunda aradakileri ihmal ederek birincisinden ikincisine sıçramak ve ünlü harfler ve diğer sebeplerle yapılan hatalar gibi.

Metnin İsteyerek Değiştirilmesi

Bu tür değiştirmeler çok daha ciddidir. Bu tür değiştirmelerin bazıları anlaşılması zor bir kelimeyi daha yaygın biriyle değiştirme şeklindedir. Diğer taraftan dînî açıdan çirkin ifadelerin kaldırılması veya bir âyetin muhtemel bir yorumunu diğer yorumlara karşı savunmak için belli kelimeleri metne sokmak da yapılan tahriflerdendir. Mesela masoretik gelenek, Tanrı'dan söz eden uygunsuz anlatımları kaldırmak için metnin değiştirildiği on sekiz yerden bahsetmektedir.¹ Orijinal metinden yazıcılar tarafından maksatlı olarak atlanan kelimeler de söz konusudur. el-Azamî, maksatlı metin tahrifine örnek olarak Tekvin 17/1-26 ile Tekvin 18/10-14; 22/22'yi vermektedir.

Sonuç

Hız. Musa'nın Sina dağına çıkmasıyla İbrânîce metnin nihaî standartlaştırılması arasında geçen asırlar boyunca mucizeden başka hiçbir şey metni yanlışlardan, değişimlerden ve eklentilerden bağımsız olarak korumuş olamazdı. Şüphesiz Yahudi tarihi böyle bir mucizenin hiçbir zaman gerçekleşmediğini ilan etmektedir. Filistindeki politik durumun, birleşik bir Yahudi devletinin varlığı süresince bile Eski Ahid'in doğru ve kutsanmış çoğaltılmasına asla uygun olmadığını kolaylıkla gözlemleyebiliriz. Nâdiren bir kral ona bağlılık ve sevgi duymuş, çoğunluğu ise bunun yerine putlar dikmiş ve hatta çocuk kurbanları gibi pagan ritüelleri uygulamıştır. Ayrıca kutsal metinler birçok kez kaybolmuştur.

İsrailoğulları, uzun tarihleri boyunca göçlere maruz kalmış, uzun yıllar göçebe bir hayat sürmüş, çoğunlukla başka milletlerin tahakkümü altında yaşamış, dış etkilerin dışında şeriata bağlı olmayışları, putperestliğe meyletmeleri gibi sebeplerle kutsal metinlerini orijinal şekliyle muhafaza edememişlerdir. Kutsal metinlerin istinsâh yoluyla çoğaltılması sürecinde gerek isteyerek gerekse istemeden meydana gelen değişiklikler, metnin orijinal şeklinin müdâhalelere maruz kalmasıyla sonuçlanmıştır. Bir Hıristiyan yazar bunu şöyle ifade etmektedir: "Il est légitime de penser que ces Livres Saints n'avaient déjà

1 Würthwein, a.g.e, s. 17.

plus du temps d'Esdras leur pureté originelle. Soumis aux conditions ordinaires de la transcription des livres, ils avaient dû subir les injures du temps et être victimes de l'incurie des copistes. Des fautes s'étaient inévitablement introduites dans les copies successives, puisque Dieu n'avait pas jugé bon d'intervenir par un miracle pour empêcher toute altération des écrits, dont il était l'auteur.²

eL-AZAMÎ'NİN KUR'ÂN TARİHİ ÇALIŞMALARINA KATKILARI

-The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation
adlı eseri bağlamında-

Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ³

Hindistan'ın Uttar Pradeş vilâyetine bağlı A'zamgarh beldesinde 1930 yılında dünyaya gelen ve 20 Aralık 2017 tarihinde Riyad'da vefat eden büyük hadis âlimi Muhammed Mustafa el-Azamî vefatının ardından geride pek çok eser bıraktı. Eğitim hayatına memleketinde başlayıp burada babasından, Diyûbend Dârululûmu'nun bir şubesi konumundaki Şâhî Medresesi ve nihâyet Diyûbend Dârululûmu'ndan mezun oldu. Ardından Mısır El-Ezher Üniversitesi Usûliddin Fakültesi'nde lisans ve yüksek lisansını tamamladı. Bir müddet Katar'da Dâru'l-kütübî'l-Katariyye'de idareci olarak çalıştıktan sonra 1964'te İngiltere'ye giderek Cambridge Üniversitesi'nde doktora programına katıldı. 1966 yılında *Studies in Early Hadith Literature* başlığıyla doktorasını tamamladı. Doktoranın ardından 1968'de Suudi Arabistan'a yerleşen el-Azamî, 1991 yılında emekli olana kadar önce Mekke Ümmü'l-Kurâ, sonra Riyad Melik Suûd Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Yine bu süre içerisinde

2 E. Mangenot, "Texte de l'Ancien Testament", Dictionnaire de la Bible, Paris 1912, X, 2013

3 İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

bir kısmı telif, bir kısmı tahkik olmak üzere kâhir ekseriyeti hâdisе dair pek çok eserin vücûda gelmesini sağlamıştır. Bu eserler şunlardır:

Studies in Early Hadith Literature (doktora tezi;1968), *Sahihu İbn Huzeyme* (tahkik ve neşir; 1971), *Küttâbü'n-Nebî* (1974), *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisin* (1975), *Kitabü't-Temyîz* (Eser, Müslim'e ait olup mevcut ilk cildi içerir; tahkik ve neşir; 1975), *Dirasât fi'l-hadisi'n-nebevî* (doktora tezinin Arapça'ya tercümesi; 1976), *Studies in Hadith Methodology and Literature* (1977), *Sünenü İbn Mâce* (tahkik ve neşir; 1983), *İlel li Ali b. Abdullah el-Medîni* (tahkik ve neşir; 1980), *Meğazî Resûlüllahi (s.a.v) li 'Urve b. Zübeyr birivâyeti Ebû'l-Esved* (tahkik ve neşir; 1981), *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1985), *el-Muhaddisün mine'l-Yemâme ilâ 250 hicrî takrîben* (1994), *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation* (2003), *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik* (tahkik ve neşir; 2004), *el-Câmiu's-sahîh* (Nüveyrî'nin istinsah ettiği yazmanın tek ciltlik tıpkıbasımı; 2013), *Ageless Qur'an Timeless Text* (2017).

Çalışmamızda el-Azamî'nin, telif hayatının sonlarına doğru yazdığı, orijinal adı *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*⁴ olan, Türkçe'ye *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*⁵ şeklinde tercüme edilen⁶ ve bundan sonra kendisine kısaca Kur'an Tarihi ismiyle işaret edeceğimiz eseri tanıtmak istiyoruz. Bu eseri tanıtmakla Kur'an Tarihi çalışmalarına el-Azamî'nin yaptığı katkılar da büyük oranda ortaya konulmuş olacaktır.

Kur'an Tarihi, belki daha doğru bir ifade ile Kur'an Metni Tarihi, el-Azamî'nin Kur'an metnine ilişkin oryantalist iddialara cevap verdiği bir eserdir. Tıpkı daha önce doktora tezi olarak hazırladığı ve hadislerin iddia edildiğinin aksine Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden itibaren kesintisiz yazıya geçirildiğini, bu

4 M. Mustafa el-Azamî, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, 1. Baskı (Leicester: UK Islamic Akademi, 2003)

5 M. Mustafa el-Azamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, trc. Ömer Türker-Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006)

6 Tebliği hazırlarken büyük oranda eserin tercümesi kullanıldığından sayfa numaralarına yapılan referanslarda tercümedeki sayfa numaraları esas alınmıştır. Bununla birlikte gerekli durumlarda orijinal metnin karşılaştırma cihetine de gidilmiştir.

faaliyetin sahâbe ve tabiîn döneminde de devam ettiğini ortaya koyduğu *Studies in Early Hadith Literature* adlı eseri ile oryantalist Schacht'ın fikhî hadislerin Hz. Peygamber'e (s.a.v) ait olmayıp hicrî ikinci ve üçüncü asırda yaşamış İslâm âlimlerinin sözleri olduğu yolundaki iddiasının temelsiz olduğunu ortaya koyduğu *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eseri gibi. el-Azamî, oryantalistlere reddiye mâhiyetindeki bu tür eserlerini İngilizce yazmıştır.

Kitap üç ana başlıkta sunulmuştur: I. Kur'ân Metninin Tarihi, II. Kitâb-ı Mukaddes Tarihi, III. Oryantalist Araştırmacılığın Değerlendirilmesi.

el-Azamî'nin Kitabı Yazma Amacı

Aslında Kur'ân'ın cem' edilmesi ve saf haliyle muhafaza edilmesi hakkında bir kitap yazma düşüncesi çok önceden beri müellifin zihninde filizlenmişti ve nihâyet yaklaşık 1995 ortalarında *Islamic Studies: What Methodology?* başlıklı diğer bir kitapla birlikte bu kitap üzerinde çalışmaya başladı. Gazeteci Toby Lester'in *The Atlantic Monthly* (Ocak 1999) dergisinde çıkan makâlesi onun bu kitap üzerinde yoğunlaşmasına sebep oldu. Lester makâlesinde; "Müslümanlar her ne kadar Kur'ân'ın Allah'ın değişime uğramamış/maruz kalmamış kitabı olduğuna inanıyorlarsa da bu görüşü ilmî ölçütler içerisinde savunmaktan tamamıyla acizdirler" demektedir.

Müellif, bunu bir meydan okuma olarak algıladı ve bu meydan okumaya karşı durarak erken dönem Müslüman âlimlerin bir metni hakîkî kabul etmede veya sahte olduğuna karar vererek reddetmede kullandıkları katı yöntemi açıklama ihtiyacı hissetti.

Lester'in alıntı yaptığı âlimlerin çoğu Yahudi veya Hıristiyan olduklarından Eski ve Yeni Ahid'in tarihlerini karşılaştırmalı olarak incelemeyi uygun buldu. Bununla o, okuyucunun, Müslüman ve Oryantalist âlimler arasında fikir orantısızlığını adil bir anlama ölçütü ile tartmasına yardım etmeyi amaçlamaktadır. (s.19)

el-Azamî, ilk ana başlığı Kur'ân Metni Tarihine ayırmıştır. 231 sayfa tutan bu başlık altında ilk dönem İslam tarihi, Hz. Peygamber'in son peygamber oluşu, vahiyleri alması, Kur'ân'ı Cebrail ile mukâbelesi, Mekke ve Medine

döneminde gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v) gerekse sahâbenin Kur'ân öğretimi, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Kur'ân okumaya teşvikleri, Mekke ve Medine döneminde Kur'ân'ın yazımı, tertibi gibi hususlar yanında Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın yazılı olarak derlenmesi, Hz. Osman döneminde mushafla ilgili yapılan çalışmalar, mushaflara nokta ve hareke konulması, Arap yazısının tarihi, İlk mushaflarda noktalama sistemi, Kur'ân'ın farklı okunmasının nedenleri, isnat ve Kur'ân'ın nakli, Hadis yönteminin diğer bilim dallarına etkisi, İbn Mes'ud Mushaf'ına ilişkin mülâhazalar vb. konular üzerinde durulmuş, yeri geldikçe bu konularla ilgili oryantalist söylemler ele alınarak dayanaktan yoksun oldukları izah edilmiştir.

Müslümanların nezdinde müstesnâ bir yeri bulunsa da Kur'ân, aralarında (batılı) bilim adamları, misyonerler, hatta günümüzde az da olsa siyâsetçilerin de bulunduğu kimseler tarafından hakarete layık görülmüş, hakkında kuşku- lar üretilmiştir. Hatta onlardan biri olan Sir William Muir (ö. 1819-1905) Kur'ân'ı hakikat, medeniyet ve özgürlük düşmanı ilan etmiştir. (s.31) Bütün bunlar karşısında gerçekleri araştırıp dayanılan delilleri ortaya koymak üzere bir yerden başlanabilirdi. Fakat el-Azamî'yi hiç tanımadığı birinin yazdığı makâle harekete geçirmiştir.

Atlantic Monthly adlı derginin Ocak 1999 sayısında derginin başyazarı Toby Lester'in "Kur'ân Nedir" başlıklı yazısı. Lester bu yazısında Kur'ân'ın kaynakları ve bütünlüğü/sıhhati hakkında pek çok meseleden bahsetmektedir. el-Azamî'ye göre yazarın dergide zikredilen kimlik bilgileri/dayandığı referansları birkaç yıl Yemen ve Filistin'de yaşamış olmanın dışında İslam hakkında herhangi bir bilgisi olmadığını göstermektedir. Kendini objektif haberleri bir araya getiren meraklı bir gazeteci gibi göstermeye çalışsa da aslında o bilgilerini Müslümanların Kutsal Kitabı hakkında seküler nitelikli yorumlar yapmakta olan gelenek karşıtı kamptan devşirmek için çaba sarfetmektedir. Bu bağlamda Lester, Dr. Gerd R. Joseph Puin, Andrew Rippin, Bothmer, R.Stephen Humphreys, Gunter Lung, Yehuda D. Nevo, Patricia Crone, Michael Cook, James Bellamy, William Muir, Lambton, Tolstoy, Mozorov ve Wansbrough gibi gayr-i Müslimleri, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Taha Hüseyin, Ali Duşti, Muhammed Abduh, Ahmed Emin, Fazlurrahman ve Muhammed Arkoun gibi

Müslümanları referans almakta, tartışmalı bir isim olan Muhammed Abduh dışında İslam düşüncesinin geleneksel okulundan gelen âlimler büyük oranda görmezden gelinmiştir.

Lester'in makâlesinde en fazla dayandığı ve geniş alıntılar yaptığı kişi, Yemen'in San'a şehrinde Kur'an'ın eski parçalarının (Eski Mushaf parçalarının) onarımıyla ilgilenen Dr. Gerd R. Joseph Puin'dir. el-Azamî, eski yazmaların onarımıyla ilgilenmesinden dolayı Puin'in Lester tarafından Kur'an tarihi konusunda dünya çapında otorite yapıldığından söz etmekte, nasıl ki muhtemelen bir matematik kitabını ciltleyen kişi bu uğraşısı sebebiyle matematikçi seviyesine yükselemezse mushaf sayfalarını onaran Puin'in de Kur'an tarihinde uzman kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. (s.33)

el-Azamî, Lester'in Puin'den alıntılacağı bazı paragraflara temas eder. Bunların bir kısmında Puin'in haketmediği halde nasıl Kur'an tarihi konusunda otorite yapıldığını, bir kısmında ise Kur'an'a hakaret içerikli ifadeler serdettiğini bize gösterir. Puin, Kur'an'ın, Müslümanların inandığı gibi bir kitap olmayıp tıpkı Tevrat gibi bir tarihi olduğunu, yani tarihi süreç içerisinde oluştuğunu ve San'a'da bulunan mushaf parçalarının da bunu ispat etme noktasında yardımcı olacağını belirtmektedir. (s.33)

Yine Puin "Kur'an kendisinin mübîn olduğunu iddia etmesine rağmen onun beşte biri anlaşılmalıdır" diyerek Kur'an'a bir anlamda hakaret etmiş, el-Azamî ise "bu hükme medâr olacak beşte birlik kısmın nerede olduğunu bilmiyorum" diyerek verdiği hükümle ilgili herhangi bir örnek zikretmeyen Puin'in tutarsızlığına dikkat çekmiştir.

Lester, makâlesinde Patricia Crone, R.S. Humphreys ve Wansbrough'nın düşüncelerine atıfta bulunup onlardan yararlansa da el-Azamî'ye göre makâlesinin belkemiğini Dr. Puin'in bulguları oluşturmaktadır. el-Azamî, Lester'in Puin'den alıntılacağı bazı paragraflara işaret eder: "Bir kısmı İslam'ın ilk iki yüzyılına kadar geriye giden Yemen parşömenleri (:Mushaf yaprakları) standart Kur'an metninden küçük ama ilgi çekici sapmalar ortaya koymaktadır. Böylesi sapmalar, metin tarihçileri için şaşırtıcı olmasa da bugün bize ulaştığı şekliyle Kur'an'ı Tanrı'nın mükemmel, zaman üstü ve değişmez kelâmı olarak

gören Ortodoks Müslüman inancına fena halde yabancıdır. *Kur'ân'ı yeniden yorumlamaya yönelik ana seküler çaba* birçok Müslüman için rahatsız edici ve saldırgandır...Ancak -Rönesans ve Reform tarihlerinin gösterdiği gibi – (böylesi seküler yeniden yorumlamalar) çok güçlü olabilir ve *büyük toplumsal değişime neden olabilirler*. Kur'ân, buna rağmen, bugün ideolojik olarak dünyanın en etkili metnidir.” (Lester, s. 44, el-Azamî, s.35)

İlk ana başlığın giriş kısmında el-Azamî, kitabı yazmak için bir kıvılcım oluşturan Lester'ı, referanslarıyla birlikte söz konusu etmekte, öz olarak hem onun hem de referans aldığı kişilerin Kur'ân hakkındaki görüşlerini iç içe kritik etmektedir. el-Azamî'ye göre varılan bulguların, ileri sürülen görüşlerin ardında belli bir güdü bulunmaktadır. Zira ileri sürülen görüşlerin hiçbirisi hava boşluğunda oluşmamıştır. Bunlar belli bir ideolojinin mahsûlü olup siyâsî arenanın akademik araştırma kisvesi altında hizmete soktuğu fikirlerdir ki bunlar kitabın 19. bölümünde daha geniş olarak incelenmiştir.

İslâm ve onun kutsal kitabı Kur'ân'ın metinlerini bozmaya ve çarpıtmaya yönelik çabalar ve bu konuda takip edilen stratejiler amaçlanan hedeflere göre dalgalı bir seyir izlese de gerçekte bu din kadar eskidir. el-Azamî, bu çabaları üç aşama ve amaç üzerinden değerlendirmektedir.

İlk aşama, İslâm'ın doğuş ve yükselişi ile başlayıp hicrî 13./milâdî 18. yüzyıla kadarki dönemi kapsar. Bu dönemdeki amaç, yeni dinin Irak, Suriye, Filistin, Mısır, Libya vb. bölgelerde hızla yayılışına karşı koyup Hıristiyanlığın etrafında koruyucu bir çit kurmaktır. Şamlı Yuhanna (ö.133/750), Muhterem Peter (ö.1156), Ketton'lu Robert, Raymond Lull (ö.1316), Martin Luther (ö.1546) ve Ludovico Marraci (ö.1700) bu dönemin simaları arasındadır.

İkinci aşama, 18. yüzyıldan itibaren başlayıp siyâsî talihin değişimi ve sömürgecilikle birlikte hız kazanan ve savunmadan saldırıya geçilen safhadır. Bu aşamada Müslümanların kitleler halinde din değiştirmesi veya en azından Allah'a olan inançlarının sarsılması ve dirençlerinin kırılması amaçlanmıştır. *Was hat Mohammed aus den Judentum aufgenommen?(Muhammed Yahudilikten ne aldı?)* adlı kitabıyla (1833) sözümona Kur'ân üzerinde gizli etkileri araştırdığını iddia eden ve kendinden sonra Kur'ân'ı Tevrat'ın kötü ve hatalarla dolu bir

taklidi olarak yaftalamak isteyenlerin sayısız kitap ve makâle yazmasına neden olan Abraham Geiger (1810-1874) ile Nöldeke (1836-1930), Goldziher (1850-1921), Hurgronje (1857-1936), Bergstrasser (1836-1933), Tisdall (1859-1928), Jeffery (ö. 1952) ve Schacht (1902-1969) bu döneme ön ayak olan isimlerdir.

Üçüncü aşama ise İsrail'in kuruluşunu müteakip geçen yüzyılın ortalarında başlamıştır. Bu aşamada, Yahudiler aleyhindeki âyetler Kur'an'dan tasfiye edilmeye çalışıldı. Rippin, Crone, Power, Calder ve Wansbrough bu ekolün takipçileri arasındadır. Bunların en beteri olan Wansbrough, geliştirdiği teori ile Kur'an'ı mukaddes konumundan çıkarma yolunda en radikal yaklaşımı sergilemiştir. Buna göre, Kur'an ve hadis, iki yüzyıllık bir toplum ürünü olup sonra da Yahudi prototipine dayanan bir Arap Peygamber'e hayâlî olarak isnat edilmiştir. (s.37-38) el-Azamî'ye göre Kur'an'a saldırının son gerçek planı, onu kültürel bir bağlama indirgeyip belli bir dönemin yan ürünü olarak kabul etmek, böylece bütün zamanlarda ve bütün milletler için geçerli bir Kitap olmaktan ziyade demode olmuş bir şey olarak görmektir. Nitekim bu düşünce Michael Cook'un "...Ama geleneksel İslâm, içinden çıktığı toplumu biçimlendiren bir kutsal kitap düşüncesinden o toplumun ürünü olan bir kitap düşüncesine asla sıçrayamamıştır." ifadesi ile Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (1943-2010) "Eğer metin 7. yüzyıl Araplarına gönderilmiş bir mesaj ise tarihsel olarak onların dil ve kültürünün husûsî veçhelerini kabul eden bir tarzda biçimlenmiş olmalıydı." ifadeleri bu düşünceyi yansıtmaktadır.

Kur'an'a bir metin olarak yaklaşmak, hoş görünmesine rağmen, bundan amaç, metnin bizzat kendisini incelemek değil, 7./8. yüzyıl Arap Edebiyatından çıkarılabilecek metin, biçemler ve yapıların Kur'an'daki evrimini incelemektir. Dolayısıyla bu bizi metnin sekülerleştirilmesine götürür. Bunu da "anlambilim", "metinsel dilbilim" gibi sinsi kavramları kullanarak yaparlar. (s.38)

el-Azamî, Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında dilbilimsel tahlillerin amacının Hıristiyanlığın sekülerleştirilmesi olduğundan hareketle bu yöntemi Kur'an'a uygulamanın da benzer amaç taşıdığını ima etmektedir. Müslümanların buna tahammül edemeyeceklerinden hareketle devreye alınan alternatif strateji, Kur'an yerine yerel dillerdeki tercümelerini koymak, ardından da bu dilleri orijinal Arapça ile aynı seviyeye çıkarmak olmuştur. Bu şekilde Müslümanların üçte

birine yakın Arap olmayan Müslüman toplum gerçek vahiyden koparılabilecektir. Ancak zaman içinde görüldü ki bu proje de Arap olmayan Müslüman toplum tarafından benimsenmemiştir.

Geriye kalan son çare ise dinî konularda mutlak hakikat anlayışını terk ederek, şüphe ve göreceliğe yönelmek olmuştur. Bu anlayış, “Başkalarının inançlarını hoş görmek” başlığı altında evrenselciliği ön planda tutmaktadır. Buna göre bütün dinler eşit derecede geçerlidir. Aksini düşünenler dar kafalı ve câhil olmakla suçlanır. Birçok çağdaş ve eğitimsiz Müslüman için tuzaklar barındıran bu düşüncenin tabii bir sonucu olarak “günümüz Kur’ân çalışmaları”ndan Müslüman olmayanlar ile Müslümanların yaptığı ilmî çalışmaların arasını ayırmaya yönelik herhangi bir teşebbüse karşı ittifak edilmiş bir muhâlefet vardır.” Bundan da öte, gerçekte bugün Müslümanların Kur’ân’a ilişkin yaptığı ilmî çalışmalar Batılı çevrelerde genellikle ikinci sınıf bir konuma indirilmiştir. Çünkü Batılı çevrelerdeki çalışmalar revizyonculuk peşinde iken Müslümanlar gelenekçiliği önde tutmaktadır. (s.40)

Batılı âlimler içinden bir grup son olarak, geleneksel tefsir literatürüne saldırı başlatarak, Müslümanların Kur’ân’ın kutsal kitap olduğu düşüncesine sahip olduğundan Kur’ân’ı anlayamadıklarını belirterek erken dönemde tefsir hakkında Müslüman âlimlerin yazdıklarını devre dışı bırakmışlar, tefsirin “Hristiyan doğru” ile uyumlu hale getirilmesi hususunda ısrar etmişlerdir. el-Azamî’ye göre oryantalistler bu ve benzeri düşüncelerle îmanı zayıf Müslümanların imanını sarsmak, tevârüs ettikleri asıl Kitabı, Batılı ideoloji ile daha uyumlu hale getirmek sûretiyle bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Toby Lester’in makâlesi masadaki bir diğer karttır. Yemen fragmanlarının ardındaki hikâyeler ise basitçe diğer bir tuzaktır. el-Azamî’ye göre, Puin’in bizzat kendisi, Lester tarafından ona isnat edilen bulguları, bir kısım ifadelerin yazımındaki nadir farklılıklar dışında inkâr etmiştir. Lester’in makâlesinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra Puin’in Kadı İsmail el-Ekva’ya yazdığı mektup bunu ortaya koymaktadır. el-Azamî, buna rağmen bu bulguları bir an için gerçek kabul varsayarak bizim onlara cevabımızın ne olacağını irdelemiş, şu üç soru ile karşı karşıya olduğumuzu belirtmiştir:

1. Kur'ân nedir?

2. Kur'ân olduğu ve şu anda elimizde bulunandan farklı olduğu ileri sürülen herhangi bir tam veya eksik yazma şimdi ve gelecekte bulunsa bunun Kur'ân metnine tesiri ne olabilir?

3. Kur'ân üzerinde otorite hakkına sahip olan kimdir? Ya da daha genel bir ifade ile İslâm ve onun dîni ve tarihî bütün veçheleri hakkında yazma yetkisi kime aittir?

Çalışmasında hem bu soruların aşağıda özetlenen cevaplarını hem de cevapların dayandığı mantığı ortaya koyacağını belirtmektedir.

Yukarıdaki sorulara el-Azamî şöyle cevap vermektedir:

1. Kur'ân, Allah'ın tam anlamıyla kelamı, tüm insanlığa mesajıdır. O'nu son elçisi Hz. Muhammed'e (s.a.v) vahyetmiştir. Bütün zaman ve mekan sınırlamalarının üzerindedir. O, herhangi bir değişiklik, ekleme, sapma olmaksızın kendi orijinal dilini korumuştur.

2. Bütün dünyada dolaşan uzlaşmış Kur'ân metninden farklı, parça ya da bütün olarak asla bir Kur'ân keşfi olmayacaktır. Eğer farklılaşma olursa, zaten o Kur'ân olarak görülemez, çünkü bir şeyi Kur'ân saymanın temel şartlarından biri Osman Mushafı'nda kullanılan metinle uyum içerisinde olmasıdır. Zaman zaman Mushaf'ın yazımında söz konusu olabilen istinsah hataları Kur'ân'da bir tahrif olduğunu ispatta kullanılamaz.

3. Kesinlikle herkes İslâm hakkında yazabilir, ama yalnızca samimi bir Müslüman, İslâm ve onunla ilgili konularda meşrû bir yazma ayrıcalığına haizdir.

İslâm mensubu olmayanlar tarafsızlık iddiasında bulunamazlar, zira onların yazıları saptırıcı olup İslâm'ın esaslarının kendi şahsî inançlarına uyup uymadığına dayanmaktadır ve dolayısıyla Hristiyanlardan, Yahudilerden, ateistlerden ve inançlarının gereklerini yerine getirmeyen Müslümanlardan gelecek herhangi bir yorum teşebbüsü açık ve net bir şekilde bir tarafa bırakılmalıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) tavsiyeleriyle açıkça veya zımnen çelişen herhangi

bir bakış açısı tartışmaya açık hale gelir. Samimi bir Müslümanın yazıları bile eğer yeterli liyakate sahip değilse reddedilir. Bu denli bir seçicilik İbn Sirin (ö. 110/728) tarafından serdedilen altın kuralın esasını oluşturur: “Bu ilim, dini oluşturmaktadır. O halde dininizi kimden aldığınıza iyi bakın.” (s.40-43)

el-Azamî, Kur’ân Metni Tarihine yaptığı bu girişten sonra Müslüman olmayanların bulgularına karşı aklî temele dayalı deliller sunacağını belirtmiş, ancak buna geçmeden önce Kur’ân’a derinden bir bakış için erken dönem İslam tarihinden bazı kesitler sunmuştur. İslâm öncesi Arabistan’ın siyasî, dînî, sosyal konumu, Hz. Peygamber’in (s.a.v) doğumu, peygamberlik dönemindeki mucâdeleleri, ilk üç halife dönemindeki fetihler bunlar arasındadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v) davasını sürdüren sahâbîlerin başarılarının İslâm metinlerinin bozulmamış haliyle korunmasını mümkün kıldığına vurgu yapmaktadır.

Vahiyler, Peygamberler ve Hz. Muhammed’i (s.a.v) ele aldığı bölümde Allah’ın önceki peygamberleri belli bir dönemde hususi bir toplumu hedef alarak ve sınırlı bir mesajla gönderdiğini Hz. Peygamber’in (s.a.v) mesajının ise bütün zamanlar için geçerli ve bütün insanlara hitap ettiğini belirten el-Azamî, İslâm ile tahrif edilmiş Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki esaslı farklılıkların zeminini teşkil etmek üzere İslâm’ın ışığında peygamberliğin tabiatını incelemektedir.

Metafizik Olayları Makul Ölçüler İçerisinde İfade Etmesi

el-Azamî, klasik İslâmî literatürde zikredilen metafizik olayları Müslüman olmayanlara geleneksel bilgi kaynaklarının dışına çıkmadan ancak aklî/mâkul izahlar eşliğinde anlatmaktadır. Vahyin alınması olayı buna örnek verilebilir. el-Azamî, bu konuda yalnızca Hz. Peygamber’den (s.a.v) ve onu görmüş güvenilir kimselerden bize sahih olarak gelen haberlere dayanılması gerektiğini belirtir. Bunun gibi pek çok olay vardır ki sınırlı tecrübe birikimine sahip kimselere tasvir edilebilir ancak tam olarak anlaşılamaz. Kör bir insana bir manzaranın anlatılması gibi. Kör insan, kendisine yapılan tasvirlerden bir şeyler anlayabilir, ama gören bir kimsenin anladığını tam olarak idrak edemez. (s.80)

Salt Akademik Değil, Canlı, İkna Edici ve Anlaşılır Bir Üslup Kullanması

el-Azamî, ardından vahyin başlangıcı, Kur’ân mucizesi, Hz. Peygamber’in (s.a.v) Kur’ân okumasının müşrikler üzerindeki tesiri, Hz. Peygamber’in (s.a.v) Kur’ân ile ilgili rolleri, Cebrail’le Kur’ân’ı mukâbelesi gibi konuları akademik bir anlatım tarzından ziyade yine kaynaklara dayalı ama canlı, sıcak, ikna edici ve İslâmî kültür alt yapısına sahip olmayanların anlayacakları bir üslupla izah etmektedir.

Nitekim el-Azamî’nin Hz. Peygamber’in (s.a.v) Kur’ân’ı Cebrail’le mukâbelesini anlatırken sarf ettiği “Hz. Peygamber’in (s.a.v) hafızasını sürekli tazelemek için Baş Melek Cebrail her yıl bu amaçla o’nu hususi olarak ziyaret ediyordu.” şeklindeki sözleri, yine Hz. Peygamber’in (s.a.v) vahiyle ilgili görevlerini sıraladığı yerde ifade ettiği “O, ilâhî telakkînin aracıydı, sıhhatli bir derlemeyi yürüten, gerekli açıklamaları yapan, toplum çapında yayılmayı teşvik eden ve sahâbilerine öğreten kimseydi. Doğal olarak Allah, şu ya da bu âyetin anlamını açıklamak için yeryüzüne inmemiştii, “(Muhammed!) Onu açıklamak sana ait” demek yerine “Onu açıklamak bize ait” demekle Allah, Hz. Peygamber’e (s.a.v) -onun bir tahmini olarak değil, daha ziyade bizzat Allah’tan gelen ilâhî bir ilham olarak- bütün âyetleri açıklama hususunda tam bir yetki vermektedir.” cümleleri onun canlı üslûbunun bir yansımasıdır. (s.82-88)

Oryantalist İddiaları Mantık Kuralları Çerçevesinde Reddetmesi

Kur’ân’ın vahyedilmesine ilişkin İslâmî kaynaklardaki görüşleri serdettikten sonra oryantalistlerin ileri sürdüğü teorileri ele alıp mantık çerçevesinde reddetmiştir. Nöldeke’nin Hz. Peygamber’in (s.a.v) ilk vahiyleri unuttuğu, Revizyonist Mingana’nın Hz. Peygamber (s.a.v) ve Müslümanların Kur’ân’ın değerli olabileceğini çok sonraları düşündükleri şeklindeki iddialar bu tür teorilerdir ki el-Azamî’ye göre bunlara sırf mantikî açıdan yaklaşım bile bu tür iddiaları bertaraf etmek için yeterlidir. Zira bağımsız mantık şöyle çalışır: “Hz. Peygamber, (s.a.v) Allah’ın kelâmı olduğunu iddia ettiği şeyi korumak

için elinden gelen her şeyi yaptı. Eğer o, gerçekten Allah'ın elçisi ise durum açıktır: Kitab'ı korumak kutsal bir görevdi, Kur'an, ona bahşedilen ilk ve en büyük mucize idi. Dolayısıyla onun gerçekte Allah'ın Peygamber'i (s.a.v) olduğunun biricik delili olan bu mucizeyi önemsememesi son derece aptalca idi. Hz. Muhammed'i (s.a.v), faraza sahtekar kabul edip Kur'an'ın onun uydurması olduğunu varsaydığımızda acaba o Kur'an'a aldırmazlık edebilir miydi? Kesinlikle hayır: Zira o, zevahiri kurtarmak ve Kur'an'a önem vermek durumundaydı. Başka türlü davranması açıkça kendi sahtekarlığını kabul etmesi anlamına gelirdi ki hiçbir lider böylesine bir hatayı göze alamaz." (s.88-89)

Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve ilk Müslüman toplumun Kur'an'ın hiç değişmeden ve bütün saflığını muhâfaza ederek yayılmasını temin etmek için aldığı önlemlere değinen el-Azamî, bu kapsamda Kur'an eğitimi, onu öğrenme, öğretme ve okumaya yönelik teşvikler, Peygamber'in (s.a.v) bazı sahâbe ile birlikte gerek Mekke'de gerekse Medine'deki Kur'an eğitimini başarılı bir şekilde yürüttüğüne, pek çok hâfızın yetiştiğine vurgu yapar. Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında Kur'an'ın Arabistan'a yayılması yalnızca sözlü değil, hem sözlü hem de yazılı yolla gerçekleşmiştir. (s.92-103)

el-Azamî, Kur'an'ın Yazımı ve Tertibi alt başlığı altında Kur'an âyetlerinin İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren kayda geçirildiğini de değişik rivâyetlere işaretler. Gerek Mekke dönemi gerekse Medine döneminde âyetleri kaydeden kâtiplerin bulunduğu bir gerçektir. Medine döneminin değişik zamanlarında Hz. Peygamber'e (s.a.v) kâtiplik yapan 65 isim tespit eden el-Azamî, *Küttâbü'n-Nebî* adıyla vahiy kâtiplerine tahsis ettiği özel bir çalışması vardır. Ashap arasında, inen âyetlerin yazıya geçirilmesi yaygın bir uygulama idi. el-Azamî, vahiy kâtiplerinin çokluğu, yeni âyetler indiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) vahiy kâtiplerini çağırıp onları yazdırmasına dayanarak Hz. Peygamber (s.a.v) hayatta iken tüm Kur'an âyetlerinin yazılmış olduğunu güvenle söyleyebiliriz, demektedir. (s.107-108)

Âyetlerin surelerdeki tertibi, geleneksel kabulde olduğu gibi, ne nüzul, ne de konu sıralamasına tâbîdir. Âyetlerin tertibi konusunda rivâyetler arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Sûre tertibine ilişkin bazı

mushaflardaki uyumsuzluklar ise yüzeyseldir. Diğer taraftan surelerin şimdiki tertibinin Osman Mushafı'ndakiyle aynı olduğu konusunda Müslüman âlimler müttefiktir. Ancak denebilir ki, kısmî mushaf yazmak isteyenler sureleri uygun gördüğü yere yerleştirme özgürlüğü hissetmiştir. (s.108-116)

Kur'an'ın bütünlüğünü garanti altına almaya yönelik çabalar, Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra da devam etmiştir. el-Azamî, bu kapsamda Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir döneminde derlenmesine temas etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v), hayatta iken Kur'an'ı korumak için olası tüm önlemleri alsa da yazılan Kur'an âyetlerinin tamamı bir araya getirilmiş ve sureler tertip edilmiş değildi. Hz. Ömer'in teklifi üzerine Hz. Ebû Bekir, Kur'an'ın derlenmesine karar vererek bu görevi Zeyd b. Sabit'e verdi. Zeyd b. Sabit'in genç ve dinamik oluşu, mükemmel ahlakı, zeka düzeyi ve vahiy yazımındaki deneyimi görevin kendisine tevdi edilmesinde etkili oldu. el-Azamî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Ramazan'da Cebrail'le yaptığı mukâbeleye katılan az sayıdaki sahâbî arasında yer almasının Zeyd'e güven duyulmasında etkili olduğu görüşündedir. (s.117-119)

el-Azamî, âyetlerin Kur'an olarak kabul edilmesi için Hz. Ebû Bekir tarafından şart koşulan iki şahitle ilgili olarak farklı yorumlar arasından "Âyetin Hz. Peygamber'in (s.a.v) huzurunda yazıldığına dair iki şahidin bulunması" şeklindeki görüşü tercih etmiştir. (s.120)

Zeyd b. Sabit'in yazılı malzemeleri nasıl değerlendirdiğini izah sadedinde oryantalistler tarafından geliştirilen tenkitli metin neşrinin esaslarına göndermede bulunan el-Azamî, Zeyd'in on dört yüzyıl önce *ele aldığı tüm malzemelerin eşit konumda olmasını sağlayarak* tam da bu kuralları uyguladığını ve erişilebilir en yüksek doğruluk güvencesini temin ettiğini büyük bir özgüvenle vurgulamıştır. (s.121-122)

el-Azamî, Kur'an Tarihi adlı eserinde konuları oryantalistlerin yaklaşımlarını da hesaba katarak ele alırken makul ve anlaşılır bir izah yöntemi kullanıyor. Âyetlerin kabulünde yazılı kaynağa vurgu yaparken sözlü kaynağı dışlamaması dengeli ve ikna edici bir istidlâl anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir dönemindeki derlenmesini ele aldığı kısımda olduğu gibi bazı yerlerde modern tefsir usulü/ulûmu'l-Kur'ân eserlerine kıyasla daha ayrıntılı bilgi verdiği ve değerlendirme yaptığı görülmektedir. Suhuf ve Mushaf arasındaki fark bunlardan biridir. Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan derleme bazılarına göre mushaf, el-Azamî'nin tercih ettiği görüşe göre Suhuf olarak adlandırıldı. el-Azamî'ye göre Suhuf kelimesi mushaf'ta olmayan bir yan anlam taşımaktadır. Çünkü Kur'ân parçalarının yazıldığı parşömenler farklı ebatlarda idi, bu da ortaya düzensiz bir parşömen yığını çıkarmıştı. Bu nedenle Kur'ân parçalarının o dönemde yazıldığı bu parşömenlere Suhuf adı uygun görülmüştü. Ancak Hz. Osman döneminde fetihler neticesi artan gelirlerle daha kaliteli parşömen tedarik edilmiş, bu parşömenlerden/kağıtlardan oluşturulan nüshalar Mushaf ismi ile anıldı. (s.123-126)

el-Azamî'nin ayrıntıya girdiğini gösteren bir diğer örnek ise Hz. Osman dönemindeki cem'in nasıl gerçekleştiğini ortaya koyan anlatımda görülebilir. Bu dönemdeki derlemeyi anlatırken el-Azamî, kendisini, tercih ettiği bir rivâyetle sınırlama cihetine gitmeyerek konuyla ilgili iki rivâyeti de dikkate almış ve her iki rivâyete göre olayın nasıl gerçekleşmiş olacağını tasavvur etmeye çalışmıştır. Böylece o, hem rivâyetleri değerlendirmiş, hem de olayın gerçekleşmiş olabileceği birden fazla senaryoyu okuyucunun istifadesine sunmuştur. (s.130-135)

Zaman zaman el-Azamî, Kur'ân tarihine ilişkin bazı rivâyetlerdeki bilgileri benimsedikten sonra aynı konuda ilâve edilmesi gerekli bir bilgi görmesi halinde onu da zikretmiştir. Hz. Osman'ın derlediği nüshalardan sonra şahsî nüshaların yakılmasını emretmesi üzerine insanlar ellerindeki şahsî nüshaları yakmış olabilirler. Ancak başka ihtimallerin de düşünülmesi gerektiğini bildiren İbn Hacer, bu işin kişilerin inisiyatifine kalmış olduğunu, kişilerin silmek, yırtmak ve yakmak gibi seçenekleri kullanmış olabileceğini belirtir. Bu noktada el-Azamî, şahsî nüshaları yakmak yerine Hz. Osman Mushafı'yla karşılaştırarak sahip oldukları şahsî nüshayı düzeltme cihetine gidenlerin olabileceğini belirtmiştir. (s.139)

el-Azamî, Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaflar arasındaki farkları makul ve ikna edici bir sûrette izah etmiştir. Bu meyanda Halid b. İyas'ın tespitlerine dayanarak Medine Mushafı'nın Osman, Kufe ve Basra Mushafla-

rından 12 yerde farklılaştığına vurgu yapmış, bu farklılıkların âyetlerin manasını değiştirecek farklılıklar olmadığını ifade etmiştir. Ör. *وَأَوْصَى* ifadesinin, *وَأَوْصَى* *بِهَا* şeklinde, *سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ* âyetinin *سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ* şeklinde okunması gibi. Bunlar dikkatsizlikten değil, her iki şekil de Zeyd tarafından sahih ve eşit derecede görüldüğünden farklı mushaflarda muhâfaza altına alınmıştır. (s.140-141)

Emevî döneminde Haccâc'ın mushaf konusundaki katkılarına da değinen el-Azamî, Avf b. Ebû Cemile'nin (ö. 60/146) Haccâc'la ilgili on bir yerde Hz. Osman Mushafı'nı değiştirdiği iddiasını ele almıştır. Her ne kadar Haccâc demir yumruklu bir idare sergilemiş ise de ironik bir biçimde Kur'an'a da hizmetleri geçmiştir. Avf'ın, güvenilir bir kişi olmasına rağmen yakından incelendiğinde Emevî karşıtı ve şiî eğilimlere sahip biri olduğu anlaşılmaktadır. el-Azamî'ye göre ayrıca Muâviye'nin Hz. Ali ile savaş sebebine bakınca, Haccâc'ın Hz. Osman Mushafı'nda değişiklik yapması makul görünmemekte, bu durum Umeyye davasına da zarar vermektedir.

Hz. Osman'ın hazırlattığı mushaflar nokta içermiyordu. Dahası Haccâc döneminde hazırlananlarda bile nokta kullanımı söz konusu değildi. Farklılıklar var denilen kelimelerdeki noktalar çıkarıldığında birbirinin aynı haline gelecek birçok kelime vardır. Sözü edilen değişikliklerin hiçbirinin âyetin anlamına bir tesiri yoktur. Dolayısıyla Haccâc'a yapılan suçlama temelsiz görünmektedir.

Hz. Osman'ın yaptığına benzer şekilde Haccâc, Kur'an nüshaları hazırlayıp değişik şehirlere dağıtılmasını sağlamıştır. Kur'an'la ilgili bilgilere merakı nedeniyle Kur'an hâfızlarını ve güzel Kur'an okuyanları bir araya toplayarak Kur'an'daki harflerin sayımını yaptırdı. 340.750 rakamı ortaya çıktı. Bir program yardımıyla el-Azamî, fonetik işaretlerden arındırılmış açık bir Kur'an metni üzerinden Kur'an'daki karakter sayısını 332.795 olarak tespit etmiştir. Buradan hareketle el-Azamî, Haccâc'ın Kur'an'daki tüm harflerin sayısının tespitine yönelik görevlendirdiği heyetin gerçekten dört aylık yoğun bir çalışma yürüttüğüne kani olmuştur.

el-Azamî, Hz. Osman'ın Kur'an'la ilgili çabalarından iki önemli sonuç çıkarmıştır: 1. Hz. Osman Mushafı'nı damarlarına kadar özümsemeyen hiçbir

Müslüman bölge kalmadı. 2. Geçen on dört yüzyıllık zaman dilimi bu mushafın iskelet metnini çarpıtmadı veya çökertemedi. Bunları da Kur'ân'ın mucizevî tabiatına bağlamaktadır. (s.145-152)

el-Azamî'nin Kur'ân Tarihi adlı eserinde dikkat çeken hususlardan biri, Mushafta okumayı kolaylaştırıcı düzenlemeler kapsamında âyet ve sureleri birbirinden ayıran ayırıcılara/fâsılalara kısaca değindikten sonra (s.153-158) Arap hattının tarihi ile Kur'ân'da Arap yazısı ve imlasına bağımsız birer bölüm ayırmasıdır. Bunu şöyle gerekçelendirir: "Arap yazısı, kökeni ve gelişimi hakkında yaygın kuramların çoğu Kitab-ı Mukaddes kaynaklıdır. Bu kuramlar, Kur'ân'ın sıhhatiyle doğrudan ilişki içindedir. Çünkü bir kısım oryantalistler, Arapça'nın Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında bilinen bir alfabeye sahip olmadığını (Mingana), bir kısım âyetlerin okunuşundaki farklılıkların ilk Arap imlasındaki noksanlıklar yüzünden olduğunu (Goldziher) ve Kûfî tarzda yazılmış herhangi bir Kur'ân nüshasının hicrî ikinci ve üçüncü asra ait olup asla birinci yüzyıla ait olmadığını (Gruendler) ileri sürmektedirler. Kutsal Kitabın tahrif edilmeden günümüze geldiğini ispatlamak istiyorsak bu iddiaları cevaplamamız gerekmektedir." (s.159)

Farklı okumaların nedenleri de eserin müstakil bir bölümünde işlenmektedir. (s.199-214) Bu bölümde el-Azamî, "Kur'ân kıraatlerindeki farklılıkların noktasız ve harekesiz erken dönem Arap yazısından kaynaklandığı", "noktaların olmayışı, okuyucuya âyetlerin anlam ve bağlamına uygun şekilde kendi işaretlerini koyma özgürlüğü verdiği", "bazı farklı okuyuşların bir kısım kâriflerin Halife Osman'ın emirlerine rağmen imhâ edilmeyen metinleri kullanmalarından kaynaklandığı" vb. oryantalist iddiaları değerlendirmiş, gerekli deliller eşliğinde bunların yanlışlığını ortaya koymuştur. Ancak o, söz konusu iddiaların geçersizliğini ortaya koyarken yaptığı tespitlerin ciddiye alınacağını pek beklememektedir. Hatta biraz daha ileri giderek, Müslümanların oryantalistlerin geçersiz iddialarını çürütme düellolarını bir yerde bitirmeleri tavsiyesinde bulunmaktadır. Zira aksi halde Müslüman âlimler sonu gelmez söz savaşlarıyla meşgul olacaklardır. (s.214)

el-Azamî, bir diğer bölüm olarak tasarladığı İslâmî Eğitim Yöntemi'nde Müslüman âlimlerin bilginin aktarımı için geliştirdikleri eşsiz sistemi nasıl kullandıklarını anlatır. Öncelikle Müslüman toplumun bilgiye açlığından söz eder. Kur'an'ın "oku" ifadesi, bilginin peşine düşmeyi zorunlu hale getirdi. Gündelik ibadetlerde en azından birkaç surenin ezbere okunması ihtiyacını karşılamak için Medine döneminde okullar kuruldu. Âyet bilgisine sahip olanların bunu başkalarına ulaştırması emredildi. İlk üç halife döneminde etki alanını genişleten ve İslam ümmetinin dîni, askerî, siyâsî, iktisâdî ve idârî merkezî konumundaki Medine'de geniş arşivler kuruldu, tasnifler yapıldı. Hz. Osman döneminde Beytü'l-Karâtîs'de arşiv depolandı. (s.216)

Sahâbilerin Kitap ve sünnet bilgisini aktarmada belirsizlikleri asgarî düzeye indirmek için oluşturduğu sistem, "şâhitler" kuralına dayanmaktadır. el-Azamî'ye göre bu kural, aynı zamanda isnat sisteminin de kaynağını oluştuyordu. Isnat sisteminin başlangıç ve gelişimi, isnat olgusu, isnat ve hadisin otantikliği, ilk nesil âlimler, hadis mecmualarının müdâhalede korunması, okuma icâzetleri, hadis yönteminin diğer ilim dallarına etkisi gibi alt başlıklar İslâmî eğitim yöntemine ışık tutan anlatımları barındırır. (s.218-243)

el-Azamî, Kur'an'ın naklinin isnatla ilişkisi bağlamında başlı başına bir ilim haline gelen isnadın niçin Kur'an'a uygulanmadığı gibi önemli bir soru sormakta ve buna şöyle cevap vermektedir: "Allah'ın kitabı ve bütün ibadetlerin hayâtî bir unsur olarak Kur'an'ın kullanımı sünnetten çok daha fazla yaygındı. Bu nedenle rivâyet zincirlerini ve okuma icâzetlerini kullanma ihtiyacı, Kur'an öğrenmeye kalkışan herkes için engel teşkil ediyordu...Profesyonel kârifler hariç katı isnatlara tabi tutulmayan tek alan Kur'an'ın nakliydı, zira bu yegâne alanda metnin tahrifi imkansızdı. Tamamıyla aynı kelimelerin her cami, okul, ev ve pazarda Müslüman ümmetin bütün köşelerinden yankılanması, tahrife karşı bir insânî sistemin taahhüt edebileceği başka herhangi bir şeyden daha büyük bir güvenceydi." (s.244)

el-Azamî, Jeffery'nin otuz âlime ait sözde şahsî Mushafları incelemesi sonucunu hazırladığı ve 300 sayfa tutan eserinde 88 sayfa ayırdığı İbn Mes'ud'un Mushafı'ndan kaynaklandığı varsayımına dayalı kıraat farklılıkları hakkında

bir bölüm ayırmıştır. Jeffery'nin iddiaları arasında İbn Mes'ud Mushafı'nın "sure tertibi", "metin" ve "üç surenin onda bulunmaması" gibi hususlarda Hz. Osman Mushafı'ndan farklı olduğu iddiası yer almaktadır.

el-Azamî zikredilen üç hususu tek tek ele alıp incelemeden önce söz konusu kıraat farklılığı iddiasına iki itirazda bulunur:

1. Ne Jeffery ne de dayandığı kaynakları, bunların hiçbirisi İbn Mes'ud'a nisbet edilen okuyuşları onun yazılı bir mushaftan okuduğunu belirtmezler. Şu halde, ezbere okurken başkalarının onun okuyuşuna kulak misafiri olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda hatalı okuyuşların bir hafıza yanılgısından kaynaklanmadığından nasıl emin olabiliriz?

2. Jeffery'nin kaynakları çoğunluk itibarıyla hiçbir şekilde isnâd içermemektedir. Bu ise onları kabul edilemez kılmaktadır. (s.247-248)

Diğer taraftan el-Azamî, eşit statüye sahip olduklarını ortaya koymaksızın bir âlime nisbet edilen bir mushafın, Hz. Osman Mushafı ile karşılaştırılmasını anlamsız bir çaba olarak nitelendirir. el-Azamî, ilk olarak İbn Mes'ud Mushafı'nın tertibine dair iddiayı ele alır. Ona göre İbn Mes'ud'un çağdaşlarından hiçbirisi onun farklı bir sure tertibi olduğundan söz etmez. Bu görüşler onun ölümünden sonra ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Kârilere, en meşhur yedi kurra olan Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Übey b. Ka'b, Ebû Musa el-Eş'ari, Ebû'd-Derda ve İbn Mes'ud'dan birinin kıraatini kullanmaktadır. Bu kıraatlere ait rivâyet zincirleri Hz. Peygamber'e (s.a.v) kadar kesintisiz gider ve her birindeki sure tertibi Kur'ân'daki mevcut tertibin aynısıdır. Şaz rivâyetlere dayansak bile sure tertibindeki farklılık Kur'ân'ın içeriğini etkilemez. Hz. Osman Mushafı'nı hazırlayan komisyona alınmamasından dolayı İbn Mes'ud'un sert tenkitleri olmuşsa da sonraları bu sözlerinden dolayı pişmanlığını belirtmiş, Osman Mushafı tertibini yansıtmak için Mushaf'ındaki sureleri yeniden tertip etmişti. Ölümünden sonra ortaya çıkan birçok İbn Mes'ud Mushafı'ndan herhangi ikisinin bile birbiriyle uyumsuz karakterde oluşu bunların toptan ona nisbetinin hatalı olduğunu göstermektedir. (s.249-250)

İkinci iddia olan “İbn Mes’ud Mushafı metninin elimizdeki metinden farklılıklar göstermesi” meselesine gelince, el-Azamî, *Kitabu’l-Mesahif*’in 57-73 sayfalarında İbn Mes’ud’un Mushafı’na atfen zikredilen rivâyetlerin tamamının kaynak belirtmeyen ve Şiîlik temayülü ile itham edilen A’meş’ten (ö. 148/765) geldiğini belirtir. Halbuki Ebû Hayyân en-Nahvî’nin (ö. 745/1344) tefsirinde ifade ettiği üzere, Sünnî bilginlere göre İbn Mes’ud’a ait okuyuşlar Müslüman ümmet ile aynı çizgidedir. el-Azamî, kaynak göstermeksizin İbn Mes’ud’a bir okuyuş atfetmesi ve İbn Mes’ud Mushafı’nın ne olduğuna dair tutarlı bir görüş ortaya koyamaması dolayısıyla Jeffery’nin yaklaşım ve bulgularını temelde geçersiz görmektedir. (s.250-251)

Üçüncü iddia ise İbn Mes’ud Mushafı’nda Fâtiha, Felak ve Nâs surelerinin yer almamasıdır ki el-Azamî bunu oldukça şüpheli görmektedir. Jeffery’nin zaman zaman bu surede اهدنا yerine ارشدنا ve الذين yerine من okunması gibi farklı okuyuş biçimlerinin olduğunu, bazen de böyle bir surenin hiçbir zaman olmadığını iddia etmesine karşın el-Azamî, iki hususa temas etmiştir: Birinde İbnü’n-Nedîm’in Fâtiha suresinin de içinde bulunduğu bir İbn Mes’ud Mushafı’nı gördüğünü hatırlatmaktadır. Diğerinde ise Fâtiha’nın farklı bir kıraati olduğu düşüncesinin salt mantığa dayanarak ciddiye alınamayacağını belirtmiştir. Zira Fâtiha Kur’ân’ın en çok okunan suresidir ve namazın her rekâtının ayrılmaz bir rûknüdür. Cehri namazlarda bile günde altı defa, cuma günü sekiz defa camilerde yankılanır. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden itibaren her Müslümanın kulağında tekrar eder.

el-Azamî, 114 sureye bölünmüş olan Osman Mushafı’nın Allah’ın safiyeti bozulmamış kelâmı olduğu düşüncesinin Müslüman ümmetin sağlam bir inancı olduğunu, bu inançtan sarfı nazar eden bir kimsenin topluluktan dışlanacağı görüşündedir. Ona göre şayet İbn Mes’ud da bu üç surenin haklı statüsünü inkâr etseydi onun akıbeti de bundan farklı olmazdı.

el-Azamî, bunun arkasından İbn Mes’ud Mushafı’nın muhtevasını analiz ederek üç rivâyet aktarır. Bu rivâyetlerde İbn Mes’ud’un Felak ve Nâs surelerini Mushaf’ında yazmadığı veya yazdıktan sonra Kur’ân’ın bir parçası olmadıkları inancıyla onları sildiği yönünde bilgiler yer alır. Bütün aklî

deliller el-Azamî'ye göre bu tür rivâyetlerin uydurma olduğunu ortaya koyar. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) de aynı kanaattedir. Ancak muhaddis İbn Hacer (ö. 852/1449) bu kanaate katılmamaktadır. el-Azamî, esaslı bir argümana dayandığını kabul etmekle beraber, İbn Hacer'in görüşünü yanlış bulmakta, muhaddislerin metodolojisine dayanarak bu yanlışlığı izah etmeye çalışmaktadır. (s.251-260)

Bu bölümün sonunda uzun zamandır Yahudi-Hristiyan bilginlerin metin farklılıkları bulma hevesiyle Kur'an'a göz dikmiş olduklarını ancak yoğun uğraşlarına ve pek çok mushaf nüshasını gözden geçirmelerine rağmen bir netice elde edemediklerini belirtmiştir. Zira Allah kitabını emniyete almıştır. Mushaflarda metin farklılığı bulunmadığı gerçeğini Jeffery de kabul etmek zorunda kalmıştır.

el-Azamî'nin, konumlarını zamana uydurmak için düzenli olarak hareket halinde olan oryantalist kamp içinde eriyip gitmemek için Müslümanlara tavsiyesi, ilk muhaddislerin yürüdüğü yolu takip etmeleridir. (s.261)

el-Azamî, kitabın ikinci ana başlığını Kitâb-ı Mukaddes Tarihine ayırmıştır. (s.263-365) Yaklaşık yüz sayfa tutan bu başlık altında başlıca Yahudiliğin ilk dönem tarihi ile Hristiyanlığın ilk dönem tarihini nisbeten daha kısa, Eski Ahit ve tahrifi ile Yeni Ahit ve tahrifini daha uzun tutarak incelemiştir.

Böylece oryantalistlerin zihnî yapıları daha iyi anlaşılacak ve Kur'an'la ilgili amaçları daha ayrıntılı incelenebilecektir. el-Azamî bunu şöyle açıklamaktadır: "Her bilgin ve eleştirmen belirli bir çevrenin ürünüdür ve oryantalistler-Hristiyan, Yahudi veya ateist olsun- Yahudi-Hristiyan bir arkaplandan gelmekte olduğundan İslâmî olan her konuda görüşlerini zorunlu olarak süzmektedir. Bu, onları İncil için kullanılan terminolojiyi kullanarak İslâmî araştırmaları yabancı bir kalıba dönüştürmeye yüreklendirmektedir. Örneğin Blachère *Introduction au Coran* kitabında Hz. Osman Mushaf'ından bahsederken 'vulgate' terimini kullanmakta, Jeffery Kur'an'ı genellikle İbrânîce Eski Ahit için kullanılan bir terim olan bir Mazoretik metin olarak tasvir etmektedir. Wansbrough, bütün Kur'anî terminolojiyi bir tarafa bırakarak bunun yerine *Haggadic tefsir*, *Halakhic tefsir* ve *Deutungsbedürftigkeit*'den bahsetmektedir.

Herkes yine Kur'an'ın kanonlaşmasından ve İbn Mes'ud'un kodislerinden bahsetmektedir. Müslümanların büyük çoğunluğu bu jargondan habersiz olarak yaşamaktadır. Jeffery, Goldziher ve diğerlerinin hipotezleri ele alınmış ve reddedilmiş olmakla birlikte böylesi uğraşların arkasında olan motivasyonları değerlendirmek zorundayız" (s.262)

el-Azamî, kitabın son ana başlığını Oryantalist Araştırmacılığın Değerlendirilmesine ayırmıştır. Oryantalistlerin değişik süretlerde Kur'an'a yönelik saldırıları ve Batı'nın bir kısım din dışı kaynaklar ve basit hileler kullanarak tertemiz intikal eden Kur'an metnine kara çalma teşebbüsleri bulunduğunu belirten el-Azamî, bunların bir kısmını şu başlıklarda bir araya getirmiştir:

Kur'an'daki Çarpıtmaları Kanıtlama Gereksinimi

Aralarında Bergsträsser, Jeffery, Mingana, Pretzl, Tisdall ve diğerlerinin bulunduğu Batı'nın ahlaki ve teolojik üstünlüğünü kanıtlamaya kararlı birçok yazarın, hayatlarını Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarında ortaya çıkan bütün metinsel tahrif türlerini Kur'an'da bulmaya adanmış olduğunu belirten el-Azamî, çok eskilere dayanan bu tür çalışmalara geçmişten bazı örnekler vermiştir: A. Mingana ve A. Smith (ed.), *Leaves from three Ancient Qurân, Possibly Pre-'Osmânic with a list of their Variants*, Cambridge 1914; G. Bergsträsser, "Plan eines Apparatus Criticus zum Koran", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München, 1930; O. Pretzl, "Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München, 1934; A. Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, New York, 1952. Bu konuda en çok emek harcayan kişi muhtemelen Jeffery'dir. (s.369-370)

Kur'an'ın Cem'inin Oryantalist Eleştirisi

Kur'an'ın yazılışı ve cem'ini soruşturmak Kur'an metnine saldırmanın yol ve yöntemlerinden birini oluşturmaktadır. Oryantalistler, şayet Kur'an Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında kaydedildi ise niçin Hz. Ömer, Yemâme savaşında *huffâz*ın ölmesinden korkup Hz. Ebubekir'e onlarla birlikte kitabın birçoğunun da yok olabileceğinden bahsetmiş olmasını soruştururlar. Bunun dışında, niçin yazılan malzeme Hz. Peygamber'in (s.a.v) kendi himayesinde alıkonulmamıştır? Şayet alıkonuldu ise niçin Zeyd b. Sabit bunu *Suhuf*un hazırlanmasında

kullanamamıştır? Konuyla ilgili Buhârî'nin naklettiği ve Müslim'in kabul ettiği ifadelerde yer alan ayrıntılar, oryantalistler nezdinde ilk yazdırma ve kaydetme işlemlerinin uydurma olduğunu düşündürmektedir. (s.370) el-Azamî, oryantalistlerin şüphe ve eleştirilerini bu sözlerle özetledikten sonra her bir iddiayı tek tek ele alıp makul izahlar eşliğinde cevaplandırmaktadır. (s.370-372) Oryantalistlerin vardığı yanlış yargıların bilgi eksikliği, kasıtlı cehâlet ve Müslüman eğitim politikalarını göz ardı etmekten kaynaklandığını ifade etmiştir.

İslam'ın Yabancı Tabirlere Dönüştürülmesi

Azamî, İslâmî araştırmaların tümünden Batı terminolojisine dönüşmesini Kur'an'a saldırı için kullanılan yollardan biri olarak görmektedir. Ona göre Schacht, *Introduction to Islamic Law* adlı eserinde İslam hukuk ilmini şahıslar, eşya, genel borçlar ve özel sözleşmeler gibi başlıklara bölerek, bilinçli olarak İslam Hukukunu Roma Hukukuna dönüştürmektedir. Benzer bir eylemi Wansbrough, *Quranic Studies* kitabında tefsirin esaslarını Mazoretic tefsir, Hagadic tefsir, Deutungsbedürftigkeit, Halakik tefsir ve Retorik ve alegori gibi başlıklara ayırmak sûretiyle yapmıştır. el-Azamî'ye göre son derece yanlış olan bu durum, haham kıyafetini Müslüman bir şeyhin/âlimin üzerine giydirmeye benzer. Bu dönüştürme, İslam'ı Müslüman âlimlerin sahasından çıkarmaya zorlayıp onu Yahudi ve Hıristiyan kaynaklardan türetmekten başka bir işe yaramaz. (s.372)

Oryantalistlerin Kendine Mâl Etmekle İlgili Suçlamaları

el-Azamî'ye göre Kur'an'a saldırıların bir kısmı da buradan yapılmaktadır. Oryantalistler, Kutsal Metin literatürünü kendi maksatları için kullanarak İslam'ı Yahudilik ve Hıristiyanlıktan bozma, hileli bir yan ürün gibi takdim etmektedir. el-Azamî, biri Nöldeke, diğeri Hirschfeld olmak üzere iki bilim adamının ifadeleri üzerinde durur ve onların çarpıtma ve yanlışlarını ortaya koyar. (s. 372-375)

Kur'ân'ın Maksatlı Çarpıtılması

Oryantalistlerin bir diğer saldırı kapısı ise bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edilmesidir. el-Azamî bu başlıkta daha önce varyantlarla ilgili çarpıtmalarına değindiği Goldziher ve Jeffery'den başka Flügel, Blachère, Mingana gibi oryantalistlerin tahrif ve çarpıtma girişimlerini zikretmektedir. (s.375-381)

Puin ve San'a Fragmanları

Azamî, Puin'in San'a fragmanlarını/Mushaf parçalarını Kur'ân'ın hicrî birinci yüzyılda tamamlandığının tek kanıtı saydığını belirtir. Böylece Puin, Kur'ân'ın hicrî üçüncü yüzyıla kadar tamamlandığını iddia eden Müslüman olmayan birçok bilim adamını çürütmüş olmaktadır. Ne var ki, bütün oryantalistler Kur'ân'ın hicrî üçüncü yüzyılda tamamlandığını iddia etmez. Mesela, revizyonist Mingana gibi Kur'ân'ın birinci yüzyılda tamamlandığını ileri sürenler olduğu gibi Muir gibi halihazırdaki Mushafın Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından verilen metinle aynı olduğunu kabul edenler de vardır. Ancak Puin, kurnazlık yaparak, birinci yüzyıl içinden spesifik bir tarih vermeyerek bu süre içinden herhangi bir tarihi Kur'ân'ın tamamlanmasına tahsis etmek için açık kapı bırakır. Bu tutumun ciddi ilim adamlığı ile bağdaşmadığını belirten el-Azamî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatıyla son bulan ilahi vahiylerin Hz. Ebû Bekir döneminde bir araya getirildiğini, Hz. Osman döneminde imlasının standardize edildiğini ve çoğaltılan nüshaların dağıtıldığını, bunun da Müslümanların görüşü olduğuna vurgu yapmıştır. "Müslümanlar hiçbir zaman Kur'ân metninin Hz. Osman zamanına kadar bütünüyle ortaya çıkmadığı iddiasında bulunmamıştır" diyen el-Azamî, Puin'in böyle bir iddiası var ise bunu kesinlikle hiçbir Müslüman adına konuşamayacağını ifade eder. (s. 382-384)

Dünya çapında yaklaşık 250.000 civarında kısmî veya tam mushaf yazması bulunduğu tahmininde bulunan el-Azamî, Korkîs Avvâd'ın çalışmasına dayanarak ilk hicrî asra ait olanları kitabında sıralamıştır. Bu listedeki eserler, el-Azamî'ye göre, tam veya kısmi mushafların İslam'ın ilk günlerinden beri var olduğunu, onlar arasından pekala Hz. Osman Mushafı'ndan daha öncesine ait olanların bulunabileceğini gösterir. Yine ona göre, San'a'da bulunan Mushaflar,

Kur’ân’ın tamamlanma işinin İslam’ın ilk yıllarında olduğunu gösteren deliller grubuna yeni veya ciddi herhangi bir delil eklememektedir. (s. 386-387)

“Oryantalist Güdüler: Bir Öznellik İncelemesi” başlığı altında ise Kur’ân ve İslam hakkındaki araştırmalarda kendilerini tarafsız ve objektif kabul eden, ancak İslam inancına sahip olduklarından Müslümanların böyle bir imkanı bulunmadığını ileri süren Oryantalist söylemi tartışan el-Azamî, bu iddianın bir doğruluk payına sahip olması halinde bizim de Oryantalizmi en azından *kendi inançları* ve önde gelen ilkeleri hususunda gözden geçirmemiz gerektiğini söyler.

Oryantalizmin köklerinin incelenmesi zorunlu olarak geçmişte ve şu andaki politik tutumları derinlemesine ele almayı gerekli kılar. Zira oryantalistlerin güdülerini anlamak, Kur’ân hakkındaki batı araştırmacılığını daha iyi tanımak buna bağlıdır.

Oryantalizmin köklerini incelemeden önce el-Azamî, oryantalistlerin objektiflik iddiasını Eski Ahit veya Ölü Deniz Tomarları gibi Yahudi dokümanları inceleyen anti-Semitik bilim adamlarına uygulayıp uygulamadıklarını söz konusu yapmıştır. Friedrich Delitzsch, John Strugnell gibi iki Hristiyan bilim adamı ile Geza Vermes gibi Yahudi kökenli bir bilim adamını örnek vererek -ister Hristiyan ister Yahudi olsun- kendi ideolojilerine uymayan kişilerin araştırmacılığına saygı gösterilmediği ve onay verilmediğini, tanınmış veya çok başarılı olmalarının da sonucu değiştirmediğini belirtmiştir. (s. 392-395) İskoç Dinler Tarihi Profesörü Keith Whitlam’ın sözlerine atıfla el-Azamî, kadim Filistinlilerin geçmişini inkâr etmek maksadıyla Kitâb-ı Mukaddes bilgileri, arkeologları ve özellikle de Siyonistler tarafından Yahudi tarihinin bir komplo aracı olarak kullanıldığını belirtmiştir. (s. 396)

Batılı oryantalistlerin uyguladıkları çifte standarda dair bazı örnekler üzerinde durur el-Azamî. Yeri geldiğinde kendini Müslüman göstererek Müslümanları aldatan, Endonezyalı Müslüman kitlelerin sömürgeci Hollanda hükümetine itaat etmesini öğütleyen Snouck Hurgronje gibi bir oryantalist, bilimsellik kisvesi ile askeri sömürgecilik içinde bizzat bulunmuş olmasına rağmen, Batılı mahfillerde İslam Hukukunun öncüsü kabul edilmektedir. Yine Yahudilikle ilgili önyargıları nedeniyle Strugnell’i kınayan Yahudi aydın

kesiminin üyeleri Müslüman kültürüne ve eserlerine karşı sürdürülen İsraili bağnazlığa kayıtsız kalmaktadır.

Azamî, oryantalizmi gerek tarihî perspektif gerekse modern araştırmalarda tarafsızlık ekseninde değerlendirmeye tabi tutar. Oryentalist bilim anlayışının öncülü, ötekinin önyargılardan bağımsız olmasıdır. Ancak Batılı veya Yahudi-Hristiyan geleneği acaba bu sözde objektifliğe yer vermiş midir? Bunun cevabı, hayırdır. Zira Adrian Reeland'dan yaptığı alıntının da gösterdiği gibi Hristiyanlar ve Yahudiler İslam'ın doğuşundan beri İslam'a karşı hep kötü niyet beslemiş ve hakarete dayalı hareket tarzına sahip olmuştur. Modern dönemlerde de Batı'nın İslam'a bakışında pek bir değişiklik olmamıştır. Bu noktada Edward Said'in tespitlerine yer veren el-Azamî, İslam'ın Batı medeniyeti için bir tehdit olarak görüldüğünü, zira Hristiyanlığın İslam'ı bir mütecaviz, kendisine karşı bir başkaldırı ve orta çağlar boyunca katı bir hasım olarak görme eğiliminde olduğunu belirtmiştir. (s. 401)

Oryentalist nazariyeler el-Azamî'ye göre bir boşlukta değil, onları şekillendiren politik ihtiyaçların baskısı altında doğmuştur. Bu ihtiyaçların tarihi süreç içerisinde nasıl değiştiğine de değinen müellif, öncelikle sömürgecilik ve Müslümanların maneviyatının sarsılmasını konu edindi. Batılıların güdülerini tasvir ederken 1948 öncesini sonrasından ayırdı. Bu tarihten önceki dönemde Batılılardaki temel dürtü, Hz. Muhammed'i (s.a.v) sahte bir peygamber, Kur'an'ı amatörce ve kötü bir taklit, hadisleri uydurma, İslam hukukunu birçok kültürden alınma yamalı bir bohça olarak teşhir etmektir. Bununla sömürgeci güçlere yardımcı olunmak hedeflenmişti.

Bu süreçte ulemâ aşırı bir politik baskı altına alındı. İslâmî bilginin desteklenmesinde kaynak vazifesi gören vakıfların çoğu feshedildi veya kamulaştırıldı. İslam hukuku devre dışı bırakıldı ve ilgâ edildi. Sömürge dilleri diğerleri üzerinde öncelik kazandı. Avrupa dillerindeki eksiklikleri ulemâyı daha da marjinalleştirdi. Oryantalizm, ulemâ ile tartışmaya ilgi duymadığı gibi onların tenkitlerine çok az dikkat sarf etti. Yegâne amacı, nevzuhur Batı eğitilmiş Müslüman elitleri seküler bir kalıba dökerek, onları Kur'an'a dayanmanın beyhude olduğu konusunda ikna edip bugün ve gelecekte bütün politik İslâmî gücü zayıflatmaktır.

Geiger, Tisdall ve diğerleri bu projenin yerleşmesine yardımcı oldu. Ardından da sıra Sünnet'in otoritesinin yıkılmasına geldi. Önce Goldziher, ardından Joseph Schacht bu konuda etkili oldu. Wansbrough ile birlikte Kur'an'ın ilk dönem İslam tarihindeki statüsü daha da marjinalize edilmiştir. (s. 402-405)

Azamî'ye göre 1948'den itibaren oryantalist davaya yeni bir güdü daha eklenmiştir: İsrail'in mevcut sınırlarını ve bölgesel emellerini emniyet altına alma ihtiyacı. Bu güdünün mâhiyetini ortaya koymak üzere eserinde "Yahudi Meselesi"ni incelemiştir. Yahudilerin Engizisyon dolayısıyla İspanya'dan ayrılmaları, bir kısmının Osmanlı himayesine girmesi, diğerlerinin başta Almanya olmak üzere Avrupa'nın başka bölgelerine yerleşmesi sonucu Yahudi Meselesi Avrupa'nın gündemine girmiştir. Karl Marx, Jean-Paul Sartre, Freud, Hertzberg, Peres vb. Yahudi Entelijansiyasına göre Yahudilerin özgürlüklerine kavuşması, Tanrı'dan, dinden ve tarihten yoksun global bir toplum oluşturmalarına bağlıdır. Bu ise geçmişi yerle bir etmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle Wellhausen ve diğerleri Eski Ahid'in bütünlüğünü budama işine girişmişler, buradan Yeni Ahid'e saldırı için bir yol açmışlar, oradan da Kur'an'a geçmişlerdir.

İkinci dünya savaşından sonra da Yahudilerin acılarını gören Müttefikler ne kendilerine ne de Yahudilere ait olmayan bir toprak parçasında asıl sahiplerini mülteci durumuna sokarak Yahudilere bir "anavatan" ihdas etmek istediler. O dönemde, Hristiyanlık ve Yahudiliği sekülerleştirme çabaları hatırı sayılır bir ilerlemeye yol açtı. Tanrı'yı, dînî ve tarihî Müslüman zihinlerden kaldırmak büyük bir güçlük olarak belirdi. Bu alanda şimdiki hedef, İslâmî metinlerde Yahudilere veya Filistin'e yapılan tüm atıfların apaçık birer sahtekarlık olduğunu ispat etmek ve Kur'an'ı anti-Semitik olarak algılanan bütün metin parçalarından ayıklamak maksadıyla Eski Ahid'i takip etmek idi. Müslümanlar, Kur'an'a Allah'ın değiştirilemez kelâmı olarak sarıldıkları müddetçe bu 'ayıklama' konusu onların asla elde edemeyecekleri bir şeydir. (s. 405-409)

el-Azamî, farkında olmayan okuyucunun olumsuz etkilenmemesi için Kur'an üzerine devam eden araştırmaların arkasındaki temel güdüyü anlamının bir zorunluluk olduğunu tekrar vurgulamıştır. İsrail Antikite Dairesi'nin uyguladığı çifte standardın altını çizerek şu anlamlı soruları sormaktadır: "Anti-Semitistlere karşı uyguladıkları akademik dışlamalar niçin İslam'ı

çarpıtanlara karşı uygulanmamaktadır? Niçin Müslüman olmayanlar, dinini yaşayan Müslümanları dışlayan otoriteler olarak kabul edilmektedir? Niçin Mingana, Guillaume, Watt, Anderson, Lammanse gibi kendi dinlerinin İslam'ı gölgede bırakmasından başka bir şey arzu etmeyen kilise adamları 'tarafsız' İslamî araştırmalarda birer standart olarak görülmektedir? Niçin Muir, "Dünya'nın bugüne kadar gördüğü, medeniyetin, özgürlüğün ve hakikatin en katı hasımlarından biri" olduğunu yazarken Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatı üzerinde bir otorite sayılmaktadır?" (s. 411-412)

Eserinin son bölümünde el-Azamî, oryantalistler ve oryantalistik çalışmalar hakkındaki kanaatlerini özetlemiştir: "İslam hakkında yazan herhangi bir kimse, her şeyden önce Hz. Muhammed'e (s.a.v) bir peygamber olarak inanıp inanmadığına karar vermek durumundadır. Bu bakış açısını reddeden kişiler ise Hz. Muhammed'i (s.a.v) aldatılmış bir deli veya sahte peygamberlik iddia eden bir yalancı olarak görürler. Gayri müslim bütün bilim adamlarının çalışmalarını sunarken benimsediği tavır budur. İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) ifadesi bugün çok daha fazla geçerlidir: "Bu [dînî] bilgi imanı gerektirir; öyleyse bilgiyi kimden aldığınıza son derece dikkat ediniz." Bu demektir ki Kur'ân, tefsir, hadis, fıkıh, tarih vb. İslamî konularda sadece dinini yaşayan bir Müslümanın yazdıkları bizim ilgimize layıktır. İslam'ı öğrenmek isteyen Müslüman olmayan kişiler bile Müslüman literatürünü okuyarak işe başlamalıdır. Ancak İslam cemaati dışından gelen kimselere gelince bunların niyetleri ince bir samimiyet perdesinin arkasına gizlenmiştir; onlara yalnızca ret ile karşılık vermeliyiz.

Kimse Kur'ân'ın kutsallığına inanmaya zorlanamaz; insanlar kendi yollarını kendileri tayin etmelidir. Ancak bu hayatta, Müslümanlara hitap eden ve onların inançları ve ilimleri hakkında hüküm veren hâriçteki bir kimse, sözlerini dinlenir bulmamalıdır. Şayet bugün durum bu değilse, o takdirde Müslümanlar kendi paylarına düşen vebali yüklenmelidir.

Zor zamanlar yaşıyoruz ve muhtemelen ileride daha zor zamanlar olacaktır. Batılı bilim adamlarının teorik çerçevesini çizdiği hususlar hükümetleri tarafından insafsızca takip edilmektedir: İslamî müfredata Batılıların

müdahalesi; zorla denetleme ve kapatmalar; Kur'ân'ın, cihâda yaptığı atıflardan veya Hristiyan ve Yahudilerin hoşuna gitmeyen her şeyden arındırılmasını açıktan isteyen direktifler; Arap kılıklı, hiçbir Müslümanın daha önce iddia etmediği hususları İslam adına iddia eden müphem/karanlık tipler. Bütün seviyelerde Kur'ân daha önce hiç olmadığı kadar saldırı altındadır.

Bizim yapmamız gereken, en azından dinimizin zamanla değişmeyen ilke ve esaslarını anlamaktır. Bunlardan biri de Kur'ân'a derin saygı duymaktır. Elimizdeki Mushaf'tan ayrı düşen herhangi bir metin, ne iddia ettiğine bakılmaksızın, Kur'ân'ın bir parçası değildir ve *hiçbir zaman* olamaz. Aynı şekilde Müslüman olmayanlar tarafından kendi dinimizin emirlerini ve yasalarını dikte etme girişimi kesin biçimde reddedilmelidir.

Siyâsî iklim ne olursa olsun Müslümanların Kutsal Kitabı ile ilgili görüşü sağlam kalmalıdır. O, Allah kelâmıdır; değişmezdir, kusursuzdur, değiştirilemez ve taklit edilemezdir.” (s. 413-415)

Sonuç

Yukarıda oryantalist iddialar ekseninde Kur’ân metni tarihine ilişkin el-Azamî’nin görüş ve cevapları özetlenmeye çalışılmıştır. Bu cevaplarda el-Azamî, savunmacı bir yaklaşım yerine kendinden emin, özgüven sahibi bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Belki de bunun doğal bir sonucu olarak cevap ve eleştirilerinde lafı eğip bükmediği gibi zaman zaman da iğneleyici bir üslup kullanarak oryantalistlere ince dokundurmalar yapmaktan geri durmamıştır.

el-Azamî, *Studies in Early Hadith Literature* ve *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* gibi ilk çalışmalarının oryantalistlerce görmezden gelindiğini, bu tecrübeden hareketle Kur’ân tarihine ilişkin oryantalistlerin yanlışlarını tespit ettiği bu eser için de farklı bir beklentisinin olmadığını belirtmektedir. Oryantalistler bir yana bu esere ilişkin ülkemizde henüz akademik bir çalışma yapılmamış olması dikkat çekicidir. Eserin İngilizce yazılmış olması bunun muhtemel sebeplerinden biri olabilir. Basımından üç yıl sonra 2006 yılında Türkçe’ye çevrilmiş olması bir imkan olmakla birlikte Türkçe baskının Kur’ân ilimleri ve Kur’ân tarihi konusunda uzmanlığı bulunanların katkı vereceği titiz bir editörlüğe ihtiyacı olduğu görülmektedir.

Eserin Batı akademiasında nasıl karşılandığı veya etkileri hususu ayrı bir araştırmayı gerektirmekle birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla eser hakkında üç değerlendirme yazısı çıkmıştır. Bunlardan Mustansır Mir, kitabı, Hz. Peygamber’e (s.a.v) sözlü olarak vahyedilen Kur’ân metninin 7. Yüzyılda inişinden günümüze hiç değişmeden ve tahrife uğramadan geldiğine dair geleksel görüşün güçlü bir savunması, Batılı âlimlerden gelen ve vahiy mahsulü Kur’ân Metnini itibarsızlaştırmaya yönelik gitgide artan bir istekle yapılan eleştirilere el-Azamî’nin çok yerinde bir cevabı olarak görür.⁷ Kur’ân metninin Hz. Peygamber (s.a.v) zamanından günümüze intikalinin ele alındığı kitabın ilk kısmıyla ilgili kanaatini dile getiren Mir, el-Azamî’nin Kur’ân metnine ilişkin İslamî kaynaklara tam bir hâkimiyeti bulunduğunu, konuyla ilgili birincil ve ikincil kaynaklara vâkıf oluşu, bu kaynakları kullanarak kanıt üretmesi veya

7 Mustansır Mir, “The History of the Qur’anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study”, *Journal of Islamic Studies*, 18/1 (2007): 95.

5. BÖLÜM

BATIDAKİ HADİS ALGISI VE EL-AZAMÎ'NİN İTİRAZLARI

ilgili konuya vurgu yapmasının çok etkileyici olduğunu, bunun da onun seçkin bir âlim olduğu hususunu teyit ettiğini belirtmektedir.

Azamî'nin kitabının Kur'ân metnine ilişkin çalışmalara çok değerli bir katkı olduğunu ve bundan sonra yapılacak çalışmaların onu hesaba katmak zorunda kalacağını ifade eden Mir, el-Azamî'nin genel yaklaşımına iki noktada rezerv koymaktadır: 1. Kitap sağlam, iyi belgelenmiş kanıtlar ileri sürse de sık sık kavgacı bir üsluba bürünmektedir. Bu açık kavgacı yaklaşım kitabın amacına zarar vermektedir. 2. Kitabın, ihanet dürtülerini Kur'ân hakkında yazan hemen bütün Batılı bilginlere atfetmesi acımasız bir hüküm içerir. Ona göre, Batılı bilginlerin Kur'ân hakkındaki görüşlerinin güvenilir, zayıf, büsbütün yanlış olduğu hususu kesinlikle ileri sürülebilir, ancak Batılı bilginlerin adeta suikast niyetiyle pusuya yatmış kişiler olarak yaftalanması hem talihsizliktir, hem de hoş görülemezdir.¹

Kur'ân Tarihi üzerine değerlendirme yapan bir başka araştırmacı ise Zacharia al-Khatib'dir. Al-Khatib'e göre Kur'ân'ın muhâfazası konusunda Arapça pek çok kitap yazılmasına rağmen el-Azamî'nin bu çalışmadaki sunuşu, üslûbu ve bütüncül yaklaşıma sahip olması yönünden onlardan tamamen farklıdır. el-Azamî, akademik bir dil kullanmakta, aynı zamanda bu dil ve üslûpla geleneksel içeriği sunabilme becerisini göstermektedir.

Modern iddiaların eserde derinlemesine ve ayrıntılı olarak ele alındığını belirten al-Khatib, el-Azamî'nin bu eserle birbirinden farklı ilgi ve arka plana sahip geniş bir kesime ikna edici bir tarzda konuştuğunu ve bu nedenle eser hakkında “muazzam”, “nev-i şahsına münhasır”, “müstesna” nitelemesinde bulunmanın abartı sayılmayacağını vurgulamaktadır. Yine o, el-Azamî'nin hadis çalışmalarıyla hemhal oluşunun Kur'ân tarihi alanındaki bilimsel araştırmaların yapısını etkilediğini, yazdığı eserin Batılıların Kur'ân'a yaklaşımlarını değiştireceğini samimiyetle ümit ettiğini, Kur'ân Tarihi çalışmasının da bunu gerçekleştirecek potansiyele sahip olduğunu belirtmektedir.²

1 Mir, “The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study”, 95-96.

2 Zacharia al-Khatib, “The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments”, *Islam & Science*, 8/1 (2010): 50-51, 54.

Kur'ân Tarihi üzerinde değerlendirme yapan bir diğer isim olan Jonathan Reck ise "İncil ve Kur'ânla ilgili bilimsel araştırmalarda eleştirel araştırmaları engelleyecek bariyerler konulmaması esastır" tespitiyle başladığı değerlendirmesinde Kur'ân Tarihi'nin müellif tarafından üç kısımda tasarlandığını, "Kur'ân Metni Tarihi'ne ayrılan ilk kısma polemikçi bir tonun hakim olduğunu belirtir. Diğer iki kısım hakkında da bazı değerlendirmeler yapan Reck'e göre bu çalışma, önyargılı, polemiğe dayalı ve Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin geliştirilmesine katkı sağlamayacak bir eserdir.³

Bize göre el-Azamî'nin Kur'ân Tarihi adlı eseri Kur'ân'la ilgili Müslümanlara yapılan bir meydan okumanın neticesinde toparlanıp son şeklini almıştır. Kışkırtıcı bir tarzda yazılan bir makâlede dile getirilen iddialara cevap verilmiştir. Kitapta yazarın polemikçi bir üslûbu tercih etmesinin sözü edilen makâlede benimsenen kışkırtıcı üslûpla, İslam ve Kur'ân hakkında yazan Batılı bilginlerin önyargılı tutumuyla ilgisi bulunduğu açıktır. Makâlenin esası Dr. Gerd Puin'in bulguları üzerine inşa edildiğinden bu bulgular gerçeği yansıtmasa da bir an için bunların doğru olduğu farz edilse Müslüman olarak bizim cevabımız ne olur sorusundan hareketle Kur'ân'ın Hz. Peygambere vahyedilmesi, Kur'ân'ın yazım ve tertibi, Kur'ân öğretimi, Kur'ân'ın yazılı olarak derlenmesi, Hz. Osman Mushafı, Arap Hattı'nın tarihi, farklı okuyuşların nedenleri vb. konular ilgili oryantalist iddialar eşliğinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Oryantalistlerin çifte standardını ortaya koymak ve Kur'ân'ın korunmasına yönelik çabalarla mukâyese imkânı vermesi bakımından Eski Ahit ve Yeni Ahidin tarihi ele alınmıştır. Son olarak da oryantalistlerin çalışmalarına yön veren etkenlerin incelendiği bir bölümle eser sona erdirilmiştir.

Doğrusu hem Batılı bilginlerin Kur'ân'a ve Kur'ân tarihine yönelik iddialarının kaynaklara dayalı olarak incelenmesi ve bunların geçersizliğinin ortaya konulması hem de eserin Batılıların rahatlıkla anlayacağı dille yazılması kitabın önemini artırmakta, kitabı örneğin Müslümanları bilgilendirmek ve eğitmek üzere yazılan Kur'ân tarihi türü eserlerden farklı kılmaktır. Her ne

3 Jonathan Reck, "The history of the qur'anic text", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23/2 (2012): 221-222.

kadar müellif, Müslümanların yazdığı bu tür eserlerin Batılı çevrelerde pek dikkate alınmadığını söylese de Arapça ya da Türkçe bilmeyen, İslamla ilgili literatürü Batı dillerinde yazılan eserlerden takip etme durumunda olan aydınlar ve/veya Müslümanlar için bu tür eserlere ihtiyaç olduğunda kuşku yoktur. Belki bundan sonra yapılması gereken Kur'ân tarihine ilişkin her bir konuyu müstakil birer çalışma halinde sistematik ve derinlemesine incelemektir. el-Azamî'nin, Kur'ân Tarihi adlı eseriyle Müslüman araştırmacılara bu konuda lâzım gelen özgüveni ilham ettiğinde şüphe yoktur.

eL-AZAMÎ'NİN MÜSTEŞRİKLERE YAKLAŞIMI: DİNLER VE KÜLTÜRLER ARASI YÖNTEM FARKLARI VE KULLANIMLARI

Dr. Muhammed Volkan Yıldırım Stodolsky⁴

Bu çalışma Muhammed Mustafa el-Azamî'nin *The History of the Qur'ânîc Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma) isimli eserinde müsteşriklerin araştırmalarına yaklaşımı üzerinde duracaktır.⁵ İslâm tarihinde ulemâyı kıram Ehli Sünnet akide ve usûlünü reddedenlere tahkîkî ve ilzâmî cevaplar vermişlerdir. Burada tahkikten murat, İslâm'ın esbâb-ı ilmine muvâfık mukaddimelerle verilen cevaplar, ilzamdan maksat ise hasmın mukaddimelerinden başlayarak onların iddialarını reddetmektir. İlzâmî redlerden en meşhurlarından biri İmâm Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-felâsife* adlı eseridir. Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Salah (ö. 643/1245) gibi bazı âlimlerinin yaptığı üzere felsefî ilimleri bütünüyle reddetmemiş, aksine felsefenin mukaddimesi olan mantık ilminde derinleşmiş hatta bu konuda müstakil eserler yazmış ve mantık bilmeyen âlimin ilmine itimat edilmeyeceği gibi kuvvetli bir iddia ortaya koyarak mantık ilminin medrese eğitiminin bir parçası haline gelmesinde mühim bir rol oynamıştır. Fakat İslâm öncesi ve İslâmî devirdeki felsefeciler sadece mantık, matematik, ve müsbet ilimlerle

4 İbn Haldun Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi.

5 Bu tebliği sunmam için davet eden Prof. Dr. Bilal Aybakan'a ve sempozyuma kısa bir sürede katılmam için çok yardımcı olan Arş. Gör. Abdüssamet Sarıkaya'ya teşekkürlerimi sunmak isterim.

uğraşmamış, aynı zamanda metafizik kurgular öne sürmüş, Allah teala'nın sıfatları, kâinâtın kıdemi, ve kıyâmetin tahakkuku konularında İslâm akîdesini terkedip Kur'ân-ı Kerîm'in naslarını ideolojilerine göre tevîl etmişlerdir. Gazzâlî felsefecilerin bu iddialarını ilzâmî olarak reddetmiş ve argümanlarının sadece vahyin naslarına aykırı olmayıp aynı zamanda mantikî bir lüzûm içermediklerini kanıtlamış, Allah Teâlâ'nın her cüz'iyâtı bildiği, kâinâtın hep var olmayıp bilakis zaman içinde yaratıldığı ve kıyâmetin sadece rûhânî değil aynı zamanda da vücutsal olduğu zarûrî bilgilerini inkâr ettikleri için onları tekfîr etmiştir.⁶

el-Azamî de İmâm Gazzâlî gibi müsteşriklerin usullerini tenkit ederken tahkîkî bir red ile yetinmemiş, Dârü'l-Ulum Deoband ve el-Ezher'de İslâmî eğitimini tamamladıktan sonra Cambridge'de doktorasını yapmış ve müsteşriklerin metotlarını çok iyi bir şekilde öğrendikten sonra onları kendi metodlarını kullanarak tenkit etmiştir.

el-Azamî'nin yönelimini takdir etmek için müsteşriklerin metotlarını ve bunun târîhî kaynağının anlaşılması gerekir. Müsteşriklerin İslâm tarihine yaklaşımında modern tarih yazım metodunun etkisi kayda değerdir. Tarihin Batıda akademik bir ilim olması 19. yüzyıl Almanya'sında başlamıştır. Bu süreçte tarih yazımının kurallarını ve bu yazımda aydınlanmanın temel değerlerinden olan nesnellğin nasıl sağlanacağını belirleme konusunda öncü rol oynayan zât, Alman siyâsî tarihçi Leopold von Ranke'dir.⁷ Ranke'den evvel Edward Gibbon gibi meşhur Avrupalı tarihçiler geçmişteki hâdiseleri tahkik ederken sonradan yazılan kaynaklardan istifade etmekteydi.⁸ Ranke, nesnellik için tarih yazımının sonradan yazılmış ihbârî kaynaklara değil incelenen hâdiseye eş zamanlı inşâî belgelere dayanması gerektiğini savunmuş ve bu yeni yöntem, modern tarih yazımının baş ve belirleyici ilkesi olmuştur. Bu şekilde sonradan yazılmış rivâyet kaynaklarına dayalı tarih anlayışı Ranke'nin öncülüğünde yerini belgesel kaynaklara dayalı akademik bir sosyal bilim olan tarih modeline bırakmıştır. Dolayısıyla paleografi, arkeoloji, nümismatik gibi tarihin yan dalları artık

6 Ebû Hâmid, el-Gazzâlî, *Tehâfût el-felâsife*, Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyyeh, 2010, s. 209.

7 Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, New York: Cambridge University Press, 1999, p. 26.

8 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londra: Penguin Books, 1995.

yeni Batılı nesnel tarih anlayışının temel kaynaklarını sağladığı için ön plana alınmış, bir zamanlar temel kaynak olan sonradan yazılmış rivâyet kaynakları ikinci ve arka plana itilmiştir. Takdir etmek gerekir ki zaten modern diplomasi tarihçisi olan Ranke'nin bu metodu modern tarih yazımı için elverişlidir çünkü modern devirde önemli târihî hâdiseler hakkında müteaddit inşâî belgeler ve arşivler vardır. Fakat aynı yöntem, belgelerin ve belgesel nitelikteki diğer verilerin geçmişe gittikçe kıtlaştığı modern öncesi devirler için aynı derecede verimli değildir. Modern sosyal bilimsel tarih yazımı anlayışı istisrak alanında da etkili olmuştur. Önceden Müslüman âlimler gibi sonradan yazılmış rivâyet kaynaklarını kullanan müsteşrikler, zamanla bu kaynakların güvenilirliğini reddetmişlerdir. Bunda iki husus etkili olmuştur. Bunlardan birincisi, Yahudi müsteşrik Goldziher'in başlattığı revizyonist hadis tezidir. Bu teze göre sadece zayıf ve mevzu hadisler değil sahih hadisler dahî rekabet içindeki muhtelif fırkaların uydurmasıdır. Schacht, bu tezi genişletmiş ve topyekün bütün hadislerin uydurma olduğunu, sünneti seniyenin sadece İmâm Şafî (ö. 204/820) vasıtasıyla şer'î bir delil olarak kabul gördüğünü iddia etmiştir. Dolayısıyla müsteşriklerde rivâyet kaynaklarının mâziyi anlamakta muteber olmadıkları, sadece derlendikleri dönemin değerlerini yansıttıkları kanısı hâkim olmuştur. Bazı revizyonist müsteşrikler rivâyet kaynaklarını terkedince bundan doğan boşluğu modern tarih yazımı metoduna uyguluyarak doldurmak istemiş, belgesel kaynaklara dayalı bir İslâm tarih yazımını savunmuşlardır. Buna göre sadece belgesel kaynaklarla çelişen değil, belgesel bir kaynakla teyit edilmeyen bütün rivâyet kaynakları reddedilir. Fakat bu yaklaşım zaten bin dört yüz sene öncesinden kalan târihî belgelerin nispeten az olması, Resulullah (s.a.v) döneminde yazının yaygın olmaması, zaten yazı malzemelerinin pahalı ve kıt olması, ulemâyı kirâmın Nebîyi ümmînin (s.a.v) sünnetini takip ederek her zaman kitaplardaki değil kalpteki ilme ve sözel nakle daha çok değer vermesi gibi sebeplerden ötürü mesafe kaydedememiş, revizyonist müsteşrikler belgesel kanıtların boşluklarını hayal güçleriyle doldurup İslâmın aslında Arabistan dışında başladığı, Hz. Muhammed'le (s.a.v) bir ilişkisi olmadığı, Arapların fetihler sırasında

Müslüman olmadığı, Kur'an-ı Kerîm'in Müslümanların bildiği tarihten yüzlerce sene sonra yazıldığı gibi safsataları akademik çalışmalar olarak takdim etmişlerdir.⁹

Modern tarih anlayışı ve müsteşriklerin metotları nebevî ilim naklinden çok farklıdır. İslâm ilim geleneği sadece okuma yazma bilenlere veya uzmanlara değil, bütün halka hitap eden sözlü tâlimi esas alır. Temel olan yazı değil, kalbindeki ilimle ihlasla amel eden âlimlerdir. Çünkü yaratılanların en hayırlısı olan ve kıyâmete kadar bütün insanlara en güzel örnek olan Resulullah (s.a.v) insanlığın en hayırlı ümmeti olan ashâb-ı kirâmı böyle eğitmiştir. Kur'an-ı Kerîm bunu şöyle dile getirir: “Bundan önce sen hiç bir kitaptan okumuyor ve onu sağ elinle de yazmıyordun. O zaman bâtılla gelenler kuşkuyla kapılırlardı. Hayır, o, kendilerine ilim verilenlerin göğüslerinde apaçık olan âyetlerdir. Zâlimlerden başkası bizim âyetlerimizi inkâr etmez.”¹⁰ Asr-ı saâdetde yazı neredeyse tamamıyla resmî devlet işlerinde kullanılmış, İslâm devletinin anayasasını teşkil eden Kur'an-ı Kerîm ve siyâsî ve beynelmilel belgeler ve iletişimler yazıya dökülmüştür. Bu resmî belgeler dışında sözlü iletişim ve eğitim esas kabul edilmiş, yazı sözlü tâliminin muhafazası için yedek bir vasıta olarak bazen kullanılmıştır.¹¹ Şöyle ki hicrî ikinci asrın ortasına kadar neredeyse hiçbir ilmî eser umum için yazılmamış, İmâm Mâlik'in *Muvattâ'sı* gibi bundan sonra yazılan ilk umûmî kitaplarda bile esas olan o kitabı ya musannifinden bizzat dinlemek veya ona kitabı sesli okumak olmuştur. Ulemâyı kirâmdan ilim almak isteyenler, Resulullah'dan (s.a.v) ilim almak için her şeyi göze alıp vatanlarından hicret eden sahâbe gibi bu gayeyle uzun mesafeler katederek günümüze kadar devam eden ilim yolunda seyahat geleneğini yaygınlaştırmışlardır. Musannife ulaşamayanlar veya sonraki devirlerde o eserden istifade etmek isteyenler, o kitabın musannifine kadar ulaşan bir ulemâ silsilesinin son temsilcisinden o kitabı kulaktan dinler veya ona kitabı sesli okur yahut da kitabı aktarmak için

9 al-Azami, *The History of the Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003, p. 6-8. Esere yapılan bütün referanslar İngilizce aslınadır.

10 Ankebut, 29/48-49.

11 Selefî salihînin yazıya karşı mesafeli tavrının sebepleri için bkz. Hatib Bağdadi, *Takyid el-ilm*, Dar İhya el-Sünneh el-Nebeviyyeh, 1974. Stodolsky, *A New Historical Model and Periodization for the Perception of the Sunnah of the Prophet and His Companions* (Basılmamış Doktora Tezi, Şikago Üniversitesi, 2012), p. 9.

icâzet alırlardı. Hadis ıstılahında vicâde olarak bilinen ve semâ yani dinleme, kıraat yani kitabı hocaya okumak veya icâzet olmadan kendi başına bir kitap bulup okuma yoluyla bilgiye erişmek kitap ne kadar eski olursa olsun en az itibar edilen öğrenme yolu olmuştur.

Bu arka planı dikkate alınca Hamidullah (1908-2002) ve el-Azamî gibi hem şarkta hem de garpta araştırma yapmış âlimlerin gayeleri daha iyi anlaşılır. Bu âlimler müsteşriklerin sonradan yazılmış ve sözlü rivâyete dayanan kütüb-i sitte gibi İslâm medeniyetinin temel eserlerinin güvenilirliğini kabul etmediklerini bildikleri için müsteşriklere onların kabul ettiği standartlara uygun araştırmalar sunmuş, ilzâmî bir yoldan İslâm ilim geleneğinin sağlamlığını göstermeye çaba harcamışlardır. Müsteşriklerin kabul etmediklerini bildikleri için, muhaddislerin usûlünün temelini oluşturan isnâda dayalı tashihle yetinmemişlerdir. Hamidullah, kütüb-i sitteden evvel tâbiünün sahabeden hadis rivâyet edip bunu yazıya döktüklerini gösteren elde mevcut belki de en eski yazılı hadis sahîfesini olan *Şahîfet Hemmam ibn Munebbih*'i (ö. 132/750) bulmuş ve neşretmiş, Resulullah'ın (s.a.v) inşâî belgelerini *el-Vesâik el-Siyâsiyye* adlı eserinde derlemiştir.¹² Benzer bir şekilde, el-Azamî Resulullah'ın (s.a.v) yazıya verdiği önemi göstermek için *Hz. Peygamberin Kâtipleri* isimli müstakil bir eser kaleme almış, son 700 yıldır kırk beş olarak bilinen kâtiplerin sayısını kendi araştırmalarına binâen daha evvel kullanılmayan yeni kaynaklar bularak altmış beşe kadar çıkarmıştır.¹³ Ulemâyı kirâm her zaman Kur'ân-ı Kerîm'in naklinin tevâtür yoluyla, yani her kuşakta tesâdüfî hataları veya komplo teorilerini imkansız kılacak kadar çok sayıda farklı kişilerden nakledildiğini ispat ederken, el-Azamî müsteşriklerin tevâtürü esbâb-ı ilimden kabul etmediklerini bildiği için, modern tarih metodunun önceki devirlerin tarihini yazarken en çok başvurduğu dallardan biri olan paleografiye dikkatini vermiş ve *Kur'ân Tarihi* adlı eserinin üç bölümünü Arap paleografisine ayırmıştır. el-Azamî, "Arap Paleografisinin Tarihi" başlıklı bölümde müsteşriklerin Resulullah'ın (s.a.v) devrinde Arap alfabesinin gelişmemiş olduğu, Kûfî hattın hicrî birinci asırdaki mushaflarda kullanılmadığı

12 Muhammed Hamidullah, *Şahîfet Hemmam b. Munebbih*, Şam: Matbûât el-Câmî el-Arabî, 1953.

13 al-Azami, *The Scribes of the Prophet*, Arapça aslından İngilizceye tercüme Anas al-Azami, Londra: Turath Publishing, p. 15. al-Azami, *History*, 68.

ve dolayısıyla Kûfî hatla yazılmış mushafların ancak sonraki asılardan kalma olacağı iddialarına cevap vericeğini söyler. el-Azamî Kûfî hattın hicrî birinci asırda kullanıldığını gösteren beş orijinal yazıtı fotoğraflarıyla ve bulundukları yer ve ait oldukları tarihle takdim eder. Bilindiği gibi Hz. Osman'ın mushafında sesli harfleri belirten harekeler bulunmadığı gibi sessiz harfleri birbirinden ayırt eden noktalar da yoktu. Buna binâen müsteşrikler kıraat farklılıklarını Müslümanların bu metni değişik şekillerde okumalarına bağlarlar. el-Azamî Hz. Osman zamanına kadar zaten bu noktaların kullanılmaya başlandığını arkeolojik yazıtlar ve Arapça yazılmış papirüslerle isbat eder.¹⁴ Buna binaen Hz. Osman'ın mushaflarında bu noktaların kullanılmamasının kastî olabileceğini söyleyen el-Azamî bunun hikmetinin bir Kur'ân âlimi olmadan kendi başına Kur'ân-ı Kerîm'i okumaya çalışmayı engellemek olabileceğini kaydeder.¹⁵ el-Azamî müsteşriklerin kıraat iddiasını çürüten şu hakikatı tespit eder: Birden fazla makul ve manalı okuma imkânı olan binlerce kelime bütünü mütevâtir kıraatler tek bir okumada ittifak etmiştir. Halbuki kıraatler Resulullah'dan (s.a.v) gelen sözlü gelenekten değil de münferit zâtların müstakil okumalarına müsned olsa böyle bir ittifakı tesadüfle açıklamak imkânsızdır.

el-Azamî, müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm'in Eski ve Yeni Ahit'ten derleme bir kitap olduğu iddiasına karşı bunun tam tersine Kur'ân-ı Kerîm'in naklinin sıhhatinin paleografik deliller ve tevatürle sabit olduğunu, müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edildiğini ispat etmeye çalıştıkları bütün araştırmaların sonuçsuz kaldığını, aksine Eski ve Yeni Ahit'in naklinde açık sorunlar olduğunu ve bunu sadece Yahudi ve Hıristiyan kaynaklara dayanarak göstereceğini söyler.¹⁶ Yahudi kaynaklara göre Tevrat birden fazla kez tamamıyla kaybedilip tekrar bulunur ve bu süreler içinde Yahudilerin kralları ve halkları putperestliğe döner. Yüzyıllar boyunca kayıp olan Tevrat Kral Josiah (m. ö. 640-609 arası) devrinde sıra dışı bir şekilde tekrar bulunur ama buna rağmen tekrar halka okunması bundan 170 sene sonra Ezra zamanında olur.¹⁷ İncil'e

14 al-Azamî, *History*, 136-139.

15 a.g.e., 107.

16 a.g.e., 227.

17 a.g.e., 224, 230.

gelince Hz. İsa'nın sözlerinin aslında hangi dilde olduğunda bile ittifak yoktur.¹ Yeni Ahit'in dört kitabının yazarlarının hakikatte kim olduğu bilinmemektedir.² el-Azamî, İncilin tahrîfinin açık bir örneği olarak 1 John 5-7'yi örnek verir. 1516'da İncil'i basan Erasmus kitabının birinci ve ikinci baskılarında teslis inancını dile getiren "Baba, Kelime ve Kutsal Ruh birde üçtür" satırlarını hiç bir Yunanca nüshada bulamadığını söyler. Buna rağmen üçüncü baskıda bu satırları ekler ama uzun bir dipnotta bu satırların kaynağının sahte olduğundan şüphe ettiğini söyler. Bu bölümün bulunduğu en eski nüsha, 12. yüzyıldandır ama sayfanın kenarına 17. yüzyılda eklenmiştir. Yine de bu bölüm Kral James İncilinde ve bugün basılan bazı İnciller'de mevcuttur. el-Azamî, bunun gibi bir çok örnekle Eski ve Yeni Ahit'in naklindeki büyük sorunları Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan aktarır. Tevrat'ın ve İncil'in başına gelenleri bilen müsteşrikler Batı'nın üstünlüğünü kanıtlamak için Kur'an'ı Kerîm'in tahrif edildiğini göstermeye hayatlarını harcamışlardır.³

Müsteşriklerin İslâm'a karşı husûmetini tahlil ederken el-Azamî yine ilzâmî biçimde Batılı kaynakları kullanır. Bu gayeyle özellikle Filistin asıllı Amerikalı Hristiyan bir akademisyen olan ve Post Kolonializm (yani sömürgecilik sonrası) araştırma sahasını kuran Edward Said'in sözlerini iktibas eder. Said, orta çağlarda Batılıların gözünde İslâm'ın "şeytânî bir irtidâd dini" olduğunu ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) "insanları bölen...bir şeytan ajanı" olarak görüldüğünü mülâhaza eder. Modern devirde ise Hindistan, Çin ve başka Doğu kültürlerini teslimiyete zorlayan Batı, Müslümanları bir türlü pes ettirememekten müştekindir. Said, Batıdaki İslâm hakkındaki akademik çalışmaların asla siyâsetten bağımsız olmadığını, Batılı akademisyenlerin ve Princeton, Şikago ve Harvard gibi üniversitelerin sosyal bilimlerde yapılan bütün ilerlemelere rağmen hakikatte nesnel olmadıklarını söyler.⁴ el-Azamî, siyâsetle müsteşriklerin ilişkisini göstermek için Schacht'ın övgüyle andığı Hurgronje'den bahseder. Bu müsteşrik, Endonezya'yı bir Hollanda kolonisi yapmak için çok çaba sarfetmiş ve Said'e göre Sumatra halkına karşı "gaddar Hollanda savaşını

1 a.g.e., 268.

2 a.g.e., 280.

3 a.g.e., 303.

4 a.g.e., 330-331.

planlayıp tatbik” etmiştir. Bu zat, Endonezyalı Müslümanlara şöyle seslenmiştir: “İslâm bir barış dinidir ve Şeriata göre Müslümanların görevi Hollandalı yöneticilere itâat etmektir, isyan edip güç kullanmak değil!”⁵ Bunlar, müsteşriklerin sömürgecilğe nasıl hizmet ettiklerini göstermektedir.

Son olarak Yahudilerin gayelerine değinen el-Azamî, Marks ve Freud gibi Yahudi düşünürlerin bütün dinleri yokederek Yahudileri ve insanlığı kendilerine göre kurtarmaya çalıştığını söyler ve bunu yine ilzâmî biçimde Yahudi kaynaklardan alıntı yaparak ispatlar. Bazı Yahudiler kendi dînî kimliklerini bırakıp başka dînî kimlikler de ortadan kalkınca özgürlüklerine kavuşacaklarına inanmaktaydılar. Bu bağlamda el-Azamî, İsrail başbakanı Şimon Perez’in sözlerini aynen tekrarlar: “Kominist olan dünyayı, nefret dünyasını değiştiren Yahudiler misal olarak 'Milletler olmayan bir dünya inşa edelim, sınıf olmayan, din olmayan, başka insanlara karşı nefrete çağıran bir Tanrı olmadan.’” el-Azamî, benzer şekilde haham tarih profesörü Dr. Hertzberg’in araştırmalarına değinir. Hertzberg’e göre bazı Yahudiler Avrupa’nın Hristiyan mitolojisi ve inançları ile dolu geçmişi geride bırakılınca yeni bir çağda bütün insanların kardeş olabileceğine inanıyordu. Bu inanca göre dindar insanlar dinlerini terkedince Yahudileri kabullenebilecekler. el-Azamî, İsrailli müsteşrikler Nevo ve Koren’in araştırmalarına bu açıdan bakar. Bu ikisi Arapların fetihler sırasında müşrik olduklarını ve sonradan fethettikleri topraklardaki Yahudi-Hristiyan tektanrılılığını İslâm olarak içselleştirdiklerini iddia etmişlerdir. el-Azamî şöyle der: “Bu yolla Müslümanlar Yahudiliğe kendi kimliklerinin ve tarihi kökenlerinin sahte temelini sağladığı için borçlu olurlar. Bu da Yahudiliğe karşı bütün âyetlerin kaldırılması için motivasyon sağlar.” İsrail, Yahudilere karşı duygular oluşturacak kaynakları ortadan kaldırmak istediği için Kur’ân-ı Kerîm onlar için büyük bir engeldir.⁶ el-Azamî, Kur’ân-ı Kerîm hakkındaki Batılı araştırmaların altında yatan gerçek gayeleri anlaması için okuyucuyu uyarır.

5 a.g.e., 327.

6 a.g.e. 334-340. el-Azamî, bu bağlamda Ürdünlü bir kaynaktan İsrail’in komşu Arap ülkelerinden Salaheddin Eyyubi’nin Kudüs’ü fethi hakkındaki referansları okul kitaplarından çıkarmasını istediğini öğrendiğini söyler. s. 339, dipnot 63.

el-Azamî, bu şekilde ilzâmî bir biçimde Batılı tarih metotlarını kullanarak müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki iddialarını reddeder ve yine Batılı kaynaklar kullanarak nesnellik iddiası olan araştırmaların altındaki dînî ve siyâsî gayeleri tahlil eder. Eserinin sonunda İslâmî bilgilerin sadece ibadetini yapan salih Müslümanlardan alınması gerektiğini tenbih eder. Aslında el-Azamî, fâsıklardan ve kâfirlerden dînî bilgi almama gerektiğini, doğrudan ricâl ilmini doğuran Kur'ân-ı Kerîm'in "Ey iman edenler! Eğer size bir fâsık bir haber ile gelirse onu tahkîk edin, cehâletle bir kavme saldırıp sonra pişman olmamak için."⁷ âyetinin delâletiyle ve ulemânın icmâsıyla ispatlayabilirdi. Mesela, Nesefî *Menar* adlı meşhur fıkîh usûlü metninde "kâfirin ve fâsığın haberi kabul edilmez" der.⁸ Lakin el-Azamî, müsteşriklerin önyargılarını ve bunların sebeplerini ortaya çıkararak bu ilâhî hükmün hikmetini izhâr etmektedir. el-Azamî, Kur'ân-ı Kerîm'in şu âyetiyle son noktayı koyar: "Ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Oysa kâfirler nefret etse de Allah, kendi nurunu tamamlamaktan asla vazgeçmez. Müşrikler nefret etse dahî bütün dinlere üstün kılmak için elçisini hidâyetle ve hak dinle gönderen O'dur."⁹

7 Hucûrât, 49/6.

8 İbn Âbidîn, *Şerh Şerh el-Menar*, Karaçi: İdâret Kur'ân vel-Ulûm el-İslâmiyye, 1427, s. 185.

9 Tevbe, 9/32-33. al-Azamî, *History*, 343.

MUSTAFA el-AZAMÎ'NİN ORYANTALİSTİK KUR'ÂN-HADİS LİTERATÜRÜNDEKİ ALGISI (VE ETKİSİ)

Prof. Dr. Özcan Hıdır¹⁰

Umberto Eco'nun oryantalistik çalışmalarındaki İslâm ve Müslümanlara yönelik imge-imajları da göz önüne alarak “Modern Ortaçağ” dediği ve “oryantalizmin İslâm medeniyetine, İslâm kaynaklarına uygulanmış adeta “kültürel bir terör” halini aldığı ve üstelik bunun Türkiye'deki akademyada da şu veya bu şekilde alabildiğine hissedildiği bu dönemde el-Azamî'nin çalışmalarının kıymeti çok daha belirgin olarak öne çıkmaktadır.

Mustafa el-Azamî, oryantalistik görüş ve iddiaları onların yöntemini de kullanarak reddeden modern dönemin en önemli âlimlerden biridir. İlim yolunda önemli makamları reddetmiş; “*İnne himemêr-ricâl tüzîlü'l-cibâl*” misali büyük gayret-azim ve sabır sahibi bir âlimdir.¹⁰ *Studies in Early Hadith Literature, On Schacht's Origins, Menhecû'n-nakd inde'l-muhaddisîn, Qur'anic Text'-Kur'ân Tarihi* gibi eserleri başta olmak üzere, Arapça ve İngilizce'de yayımlanmış hadis-sünnet ve Kur'ân tarihine dair önemli-nitelikli çalışmaların

10 İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi. ohidir@hotmail.com - ozcan.hidir@izu.edu.tr

10 Onun önemli-muhalled eserlerinin yanı sıra onun hadis-bilgisayar programına dair fiilen 1990-91'de başlayıp akim kalan gayretini de ifade etmek gerekir. Esasen bu fikrin onda 1975'te Chicago'daki bir kongre esnasında oryantalistlerden birinin “hadis araştırmalarında kompüterin potansiyel kullanımı”na dair bir tebliği ile doğduğu anlaşılıyor. Bu doğrultuda o, 1978'de Riyad'da ilk bilgisayarını almış ve el yazmalarına yönelik program çalışmalarını başlatmıştır. Bu meyanda pek çok ülke gezmiş ve Türkiye'ye defalarca gelip kütüphaneleri karış karış dolaşmıştır. Hatta bir gün bendeniz de kendisi ile İstanbul'daki bazı kütüphaneleri dolaşmış ve ilgili el yazmalarındaki tedkikine ve abiatıyla bu vesile ile çalışma azim-gayretine de yakından şahitlik etmiştim.

(kitap-makâle) sahibi Mustafa el-Azamî'nin oryantalistik çalışmalardaki algısı-etkisinin tespiti günümüz hadis çalışmaları bakımından önemi hâizdir. Zira uzun yıllar Batı'da yaşamış, Batı üniversitelerinde akademik çalışmalar yapmış, şarkiyâtçıların bilhassa Kur'ân ve hadislere dair görüş, iddia ve metodolojilerini yakından tanıyan, yer yer de onlara ilmî tartışmalara katılmış el-Azamî'nin sözü edilen oryantalistlerin çalışmalarında bir algısı ve etkisi (negatif-pozitif) tabiatıyla bulunmaktadır. Özellikle Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde isnad sisteminin geçersizliği yönündeki tezlerine yönelik kaleme aldığı *On Schacht's Origins* adlı Türkçe'ye de çevrilen eseri ile *Studies in Early Hadith Literature* isimli ilk devir hadis edebiyatının oluşumuna dair eserleri başta olmak üzere Kur'ân tarihine dair *The History of the Qur'anic Text* adlı çalışmaları, hâdiselerle dair itimat edilir eserlerin pek az bulunduğu Batı dillerinde özel önem arzeder. Bu meyanda şunu söyleyebiliriz ki, şarkiyâtçıların çoğu, el-Azamî'nin, Schacht'a yönelik reddiyesi başta olmak üzere, çalışmalarını genellikle hafife aldıkları, pür İslâmî perspektifle yazıldığını iddia ettikleri, zaman zaman el-Azamî'nin duygusal davrandığını söyledikleri ve dolayısıyla yeterince objektif bulmadıkları yönündeki nitelemelerinde bile bir önemseme, etkilenme ve neticede bir "el-Azamî algısı-imajı" söz konusudur.

Biz bu çalışmamızda, sözünü ettiğimiz çalışmaları başta olmak üzere el-Azamî'nin çalışmalarına yönelik, septik-revizyonistler başta olmak üzere, oryantalistlerin değerlendirmeleri, algıları -ve dolaylı olup çok belirgin olmasa da bazı etkilerini- tespit edip kısaca değerlendireceğiz. Bu meyanda daha ziyade negatif olduğunu düşündüğümüz bu algının muhtemel bazı sebeplerini de irdelemeye çalışacağız. Ne var ki önce kısaca el-Azamî'nin çalışmalarının yeri-önemine dair kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mustafa el-Azamî'nin Çalışmalarının Yeri ve Önemi

Sistemantik bir şekilde Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) *Muhammedanische Studien/Muslim Studies*'i ile başlayan ve Joseph Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence*'si ile hız kazanan Batı'daki skeptik/şüpheli hadis çalışmalarına¹¹ yönelik değerlendirme ve tenkitler, uzun süre yine Batılı araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Bu tenkitlerin en önemli örneği, İslâm'ın ilk yıllarından –sahâbe döneminden- itibaren devam edegelen hadislerin sözlü rivâyeti ile birlikte yürümüş bir hadis yazımı olduğu görüşünü¹² savunan Nabia Abbott'un, özellikle *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* adlı eseri olmuştur. Bu yönüyle Abbott'u "oryantalist-oksidentalist" olarak nitelemek ve onun çalışmalarını da, Goldziher ve Schacht'ın hâdiseler dair görüş ve iddialarını "içeriden bir tenkit/tepki" olarak değerlendirmek mümkündür. Muhammed Shabbir'e ait *The Authority and Authenticity of Hadith as a Sources of Islamic Law*¹³

- 11 Bu iki eserin Batı'daki skeptik/şüpheli hadis araştırmalarında dönüm noktalarını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Goldziher'den önce G. Weil, A. Sprenger, R. Dozy ve W. Muir gibi bazı şarkiyâtçı-larca hâdiseler dair bazı görüş ve iddialar ileri sürülmekle birlikte, Batı'da sistemantik hadis tedkikleri, daha doğru ifadesiyle hadislerin mevsûkiyetini sorgulayan skeptik/şüpheli tartışmalar Goldziher ile başlamış ve J. Schacht ile hız kazanmıştır. Goldziher bu konuda çığır açıcı bir rol oynamıştır. Goldziher'in bu konudaki otoritesi, J. Schacht tarafından "eski üstadımızın parlak tespiti" olarak rakdim edilmiştir (bk. *Origins*, s. 4). İngiliz şarkiyâtçı A. Guillaume ise Goldziher'e olan hayranlığını "eski üstad" diye ifade eder ve onun *Muhammedanische Studien* adlı eserinin (Batı'daki) her bir hadis çalışmasında temel alınması gerektiğini söyler (bk. *The Tradition of Islam. An Introduction to the Study of Hadith Literature*, Oxford 1924, s. 5). Goldziher'e olan hayranlığı ve zikri geçen eserindeki Goldziher'in değerlendirmelerine olan geniş orandaki benzerlikler sebebiyle Guillaume'nin bu eserinin Goldziher'den intihal olduğu bile ileri sürülmüştür (bk. Sıddîki, *Hadith Literature*, s. 130). Öte yandan Goldziher'in çağdaşları olan D. S. Margoliouth, H. Lammens ve L. Caetani gibi şarkiyâtçıların da, hadislerle yönelik şüpheli (skeptik) yaklaşımlar ortaya koymuş olduklarını da burada vurgulamak gerekir. Oryantalistler arasındaki "ekolleşme" ile de yakından alakalı olan bu konu, tarafımızdan yakında tamamlanacak olan ayrı bir çalışmada ele alınmaktadır.
- 12 Son asırlarda hadis tarihiyle ilgili önemli tartışma konularından biri olan bu konuyla alakalı N. Abbott'un yukarıda zikri geçen görüşü, esasen İslâm âlimlerinin konuyla ilgili görüşü ile büyük oranda paraleldir. Ne var ki Aboott'un da zaman zaman Goldziher ve Schacht'ı destekler mahiyette görüşler beyan ettiği de belirtilmelidir. Mevzu esasen detaylara sahiptir ve ayrı bir tedkik konusudur. İlgili tartışmalar için bk. Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Beyrut 1401/1981, s. 293-355; İtr, *Menhecû'n-nakd fî ulûmî'l-hadis*, Dimeşk 1401/1981, s. 39-50; Abdullah Aydın, "Hadis Rivâyetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 307-317; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 6-12.
- 13 1982 yılında Yeni Delhi'de neşredilen bu eser, esasen Goldziher ve Schacht'ın tezlerine cevap verme üzerine kurgulanmamış olmakla birlikte yer yer onların iddialarına da cevaplar verilmeye çalışılmıştır.

adlı kitabı ile Mustafa es-Sıbâî'nin *Mekânetü's-sünne fi't-teşrî'i el-İslâmî* adlı eseri, dönemin şartları dikkate alındığında önemli eserler olmasına rağmen, şarkiyâtçılarca dikkate alındığı söylenemez.

Bütün bunlardan hareketle şunu söylemek mümkündür ki, yakın zamanlara kadar, Goldziher ve Schacht'ın hadis ilmine dair iddialarına Müslüman âlim ve araştırmacılarca, Batı akademiasında itibara alınan ciddi bir cevap verilebilmiş değildi. Bu itibarla, hadis ve hadis meseleleri göz önüne alındığında şarkiyâtçıların, bilhassa da Batı'da septik hadis araştırmalarının öncüleri sayılan Goldziher ve Schacht'ın çalışmalarına yönelik son yıllarda Müslüman âlimlerce kaleme alınmış en önemli çalışmalardan biri, Mustafa el-Azamî'ye ait tetkiklerdir. O, J. Schacht'ın özellikle "common link=ortak râvî" metodunu ve hadis ve hadis literatürünün oluşumuna dair ürettiği sonuçları esas almış ve tenkit etmiştir. Günümüzde Schacht tarafından ortaya konan hadis tarihinin oluşum dönemine dair görüş ve yöntemlerin aşılamadığı veya reddinin zor olduğu yönünde zaman zaman Müslüman araştırmacılar tarafından da dillendirilen kanaatin değişmesi açısından da, el-Azamî'nin Schacht'a yönelik reddiye kitabı önemi hâizdir. Schacht yaşıyorsa el-Azamî'nin bu eserini nasıl karşıladı bilinmez ama şarkiyâtçıların çoğunun el-Azamî'nin Schacht'a yönelik reddiyesini genellikle hafife aldıkları, pür İslâmî perspektifle yazıldığını iddia ettikleri, zaman zaman el-Azamî'nin duygusal davrandığını söyledikleri ve dolayısıyla yeterince objektif bulmadıkları ve aynı görüşü benimseyen Sezgin ve Abbott'a atıf yaptıkları halde onun ismini pek zikretmedikleri¹⁴ anlaşılmaktadır.

Onun oryantalizm ve oryantalistlere yönelik ilgisi 1960'lı yıllarda başlamıştır. O dönemde Katar'da Milli Kütüphane'de görevli iken Shell şirketi bazı İngilizce kitaplar dağıtmış ve onlar arasında Schacht'ın *The Origins* adlı kitabı da vardır. el-Azamî bu kitabı okumuş ve kötü niyetle kaleme alındığı kanaatine varmıştır. Esasen onun Schacht'ın eserine yönelik tetkiki bu dönemde başlamıştır. Belli bir dönemde çağdaş oldukları halde Schacht ile karşılaşmamış olan el-Azamî, onun eserine yönelik Müslüman aklı ve paradigması ile olan

14 Mesela hadislerin ilk dönemde yazılı aktarımına dair Sezgin, Abott, Schoeler'e atıf yaparken el-Azamî'ye işaret etmemiştir. Herbert Berg, "The Isnâd and the Production of Cultural Memory: Ibn 'Abbâs as a Case Study", *Numen*, 58 (2011), s. 268.

en önemli reddiyelerden birini kaleme almıştır. el-Azamî'ye göre Müslümanlar “yanlış anlamadan (sûi'l-fehm) dolayı hata yapar”; ancak oryantalistler “kötü kasıt-hedefleri (sûi'l-kasd) sebebiyle hata yapar.”

el-Azamî'nin *Kur'ân Tarihi* adıyla Türkçe'ye de tercüme edilen *Qur'anic Textst* adlı diğer önemli eseri, aşırı polemik içeren bazı ifadelere sahip olup bu açıdan tenkit edilse de, oldukça önemlidir. Esasen Kur'ân-Sünnet bütünlüğü bir yana, Kur'ân'ın Mushaf haline gelişi ile ilgili bilgi ve rivâyetleri tamamen dirâyet-rivâyet kriterleri muvâcehesinde ele alması hasebiyle bu kitabı hadis eseri de sayabiliriz. Kur'ân tarihi sahasında oldukça önemi haiz bu kitap, Batı'da da hak ettiği ilgiyi bulmaya başlamıştır. Kitâb-ı Mukaddes'in oluşum tarihi ve safhaları ile mukâyeseli olarak Kur'ân'ın Mushaf haline gelişi aşamalarını ve bu konudaki rivâyetleri ele almaktadır. Eser, Kur'ân nüshaları üzerinden ortaya konan spekülasyonlara bir cevap olduğu gibi, Kur'ân'ın İslâm öncesinden başlayan bir süreçte “Ârâmî (Tevrat-İncil) gelenek”ten istifade ile oluşan bir kitap olduğuna dair özellikle revizyonistlerce ortaya konan iddialara da cevap niteliği taşır. Zira el-Azamî'ye göre revizyonist görüşün vardığı nokta, İslâm tarihinin tamamıyla inkârı-devre dışı kalmasıdır.

Mustafa el-Azamî hadislerin Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden başlamak üzere, oldukça erken dönemde yazıldığı görüşündedir. el-Azamî, Hicrî I. yüzyılda 50 sahâbî, 48 tâbiîn'in hadislerin yazılması işine girdiğini söyler. Yine ona göre Hicrî I. yüzyılın sonu ve II. yüzyılın başlarında 86 ve II. yüzyılın sonlarında da 256 muhaddis-râvînin hadis yazım işiyle meşgul olduğunu söyler.¹⁵ O, bu görüşünü Müslüman âlim-araştırmacıların önemli bir kısmının hadislerin büyük oranda şifâhî aktarıldığı görüşüne rağmen ortaya koymuştur.¹⁶ Ne var ki Motzki, Juynboll ve Herbert Berg başta olmak üzere şarkiyâtçılar, gerek el-Azamî'nin verdiği bu rakamlara gerekse ortaya koyduğu görüşlere şüphe ile yaklaşmışlardır.¹⁷ Onlara göre el-Azamî bu bilgileri ve görüşlerini genellikle

15 el-Azamî, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 34-182.

16 Kamaruddin, Amin, “Muslim Western Scholarship of Hadith and Western Scholar Reaction: A Study of Fuat Sezgin's Approach to Hadith Scholarship”, *Al-Jami'ah*, 46/2, 2008, s. 257.

17 Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 4; Motzki, *The Origins*, s. 45; Herbert Berg, *The Development*, s. 26.

III. yüzyıl ve sonrasına ait kaynaklardaki¹⁸ bilgi ve rivâyetlerden hareketle ortaya koymakta ve bu bilgi ve rivâyetlerin güvenilirliğini sorgulamamaktadır.

el-Azamî'nin hadis araştırmalarına olan en orijinal katkısı, kanaatimizce, onun isnadı savunmasında ve bunun için zikrettiği argümanlarda yatar. Buna göre o, Schacht'ın, isnadı ikinci asrın başlarında sona eren hadislerin ancak otantik olabileceği, Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahâbe dönemine ulaşan hadislerin isnadının ise otantik olamayacağı şeklinde özetlenebilecek temel iddiasına, altı noktadan tenkit etmiş ve netice olarak da, isnad sisteminin, onu komple bir sistem olarak kabul etmeye götürecek her türlü unsura sahip olduğunu söyleyerek bu sistemi reddetmenin hiç bir makul açıklamasının olmadığını ifade etmiştir.¹⁹ Tabiatıyla el-Azamî'nin Schacht'ı eleştirdiği bu altı noktayı burada ele alacak değiliz. Ancak çalışmamız açısından daha ziyade önemli addettiğimiz iki hususu kısaca arzedeceğiz.

Buna göre el-Azamî öncelikle, isnadın hicrî I. yüzyılda –hatta Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden itibaren- kullanımda olduğunu ispat için bir yandan İslâm kaynaklarından örnekler verirken,²⁰ diğer taraftan da hadis ve özellikle de isnad konusundaki çalışmaları sebebiyle isnadın Müslümanlara has bir sistem olduğunu söyleyen²¹ James Robson'a atıfta bulunur. Yine o, İslâm isnad sisteminin Yahudilik'ten alındığını ispata çalıştığı makâlesinde erken dönemde isnad kullanımına dair örnekler veren Joseph Horovitz'e de atıfta bulunur.²² Zira her iki şarkiyâtçı da isnadın erken dönemlerde kullanımına dair örnekler verir.²³ Tabiatıyla bu kullanım, onların isnad sisteminin otantikliğini kabul ettikleri anlamında değerlendirilmemelidir. Zira Robson genel olarak Schacht'ın görüşlerine paralel görüşler ileri sürmüştür. Ancak bazı örneklerini

18 el-Azamî'nin bu konudaki başlıca kaynakları, İbn Sa'd'ın *Tabakatı*, İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dîl*'i, Tirmizî'nin *İlel'i*, Râmeihürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ı, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-ilm*'i, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* vb. eserlerdir.

19 el-Azamî, *a.g.e.*, s. 247.

20 el-Azamî, *a.g.e.*, s. 237.

21 Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 15 (1953-54, 15-26; a.mlf., "İbn İshak's Use of Isnad", *Bulletin of the John Rylands's Library*, 38 (1965), 449-65.

22 Horovitz, J., "Alter und Ursprung des Isnâd", *Der Islam*, VIII, 1918, s. 44. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul 4, 2018. Baskı, s. 508-524. Ayrıca bk. a. mlf. *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, İstanbul 20017, s. 397-400.

23 Bu konuda el-Azamî'nin atıfları için bk. *Studies in Early Hadith Literature*, s. 38-39, 39-40.

zikrettiği tarihî rivâyetler konusunda o, farklı kanaatler izhâr etmiş ve isnâdın otantikliğini kabul etmiştir.²⁴ Bu anlamda el-Azamî'nin Schacht'ı tenkit ederken diğer şarkiyâtçıları konuşturması ve onların görüşleri üzerinden de argümanlar geliştirmesi oksidentalistik çalışmalarda dikkate alınması gereken önemli bir noktadır.

el-Azamî'nin gündeme getirdiği önem arzettiğini düşündüğümüz ve aslında önceki ile birebir irtibatlı hususlardan bir diğeri de, Schacht'ın "common link" metodunu kullanmak sûretiyle hadisleri tarihlendirme yoluna başvurmasıdır. O, Schacht'ın kullandığı "common link" örneklerinden bir tanesinin bile aslında "common link" e örnek olamayacağını göstermiştir. Şarkiyâtçılarca kullanılan hadis tarihlendirme yöntemlerinden biri olan "common link" yöntemi, esasen isnadı merkeze alan tarihlendirme metodudur. Bu yöntem söz konusu olunca da temel olarak iki tarz öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisine göre bir rivâyet veya rivâyetler tek bir râvîden çoğalan isnadlarına göre tarihlendirilir.²⁵ İkincisine göre ise, belli bir hadis veya aynı muhtevaya sahip hadisler, isnadlarındaki farklılıklara göre tarihlendirilir. İsnadı temel alan tarihlendirme yönteminin daha yaygın ve bilinen kullanım tarzı da esasen bu ikincisidir. Söz konusu yöntemin isnada uygulanması ile ilgili olarak şarkiyâtçıları arasında akla ilk gelen isimlerden birisi, Joseph Schacht'tır. Her ne kadar isnaddan hareketle tarihlendirme yöntemini ilk olarak uygulayan Schacht değilse de, bu yöntemin yaygınlık kazanması daha ziyade onun sayesinde olmuştur. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* adlı kitabının "The Evidence of isnâds" başlıklı bölümünde,²⁶ bu metottan bahsetmiş ve metodun uygulama-

24 Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", s. 20. Onun bu yöndeki görüşü, W. M. Wâtt tarafından da desteklenmiştir (bk. "The condemnation of the jews of the Banû Qurayzah: A study in the Sources of the Sirah", *The Muslim World*, 42 (1952), s. 171).

25 Birinci yöntemi eserlerinde en sık uygulayanlardan biri Fuad Sezgin'dir. Yine son dönem şarkiyâtçıları arasında nisbeten insaflı bir bakış açısı ortaya koyan Harald Motzki de, özellikle *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz=İslâm Hukukunun Temelleri* adlı kitabı ile "Der Figh des Zuhri=Zühri'nin Fikhi" isimli makâlesinde zaman zaman bu yöntemi tatbik etmiş ve savunmuştur. Buna göre tarihî bakımdan önceki rivâyetler, sonrakiler temel alınarak yeniden inşa edilebilir. Burada "önceki rivâyetler"den maksat, herhangi bir hadis kitabı veya sahîfesi derleyen muhaddisin hocasından nakledilen rivâyetlerdir. Bu yöntemin uygulanmasında Fuad Sezgin'in Harald Motzki'den ayrıldığı nokta, Sezgin'e göre yazılı olanın önceki kaynak olması, buna karşılık Motzki'ye göre ise, yazılı olanın sonraki kaynak olmasıdır. Bilgi için bk. Kamaruddin, a.g.m., s. 254-77).

26 Schacht, *The Origins*, s. 163-175.

masında öncelikle bazı ön kabul ve kurallar²⁷ belirleyerek metoduna bunlara göre işlerlik kazandırmıştır.

Bu metoda göre bir rivâyetin tamamı veya çoğu isnadlarında “müşterek râvî (common link)” olursa, bu durum söz konusu rivâyetin, “common link” olan “müşterek râvî”nin yaşadığı dönemde uydurulmuş olduğunu gösterir. Buna göre common link olan râvî de hadisi uyduran râvîdir.²⁸ İlk kez J. Schacht tarafından *The Origins of Muhammedan Juresprudence* adlı eserinde uygulanan²⁹ ve son yıllarda oryantalist çevrelerde nicelik ve nitelik olarak özellikle hadisle –ve bilhassa da isnadla- ilgili en yoğun çalışmaları gerçekleştiren G. H. A. Juynboll’un, hadisleri tarihlendirmede parlak bir buluş olarak niteleyip³⁰ çalışmalarında sıklıkla kullandığı³¹ ‘common link/ ortak râvî’ metodu, hadislerin isnadlarını ve bu isnadda bulunan ortak râviden (common link) hareketle hadislerin ilk ortaya çıkış tarihini tespit etmeyi amaçlayan bir yöntemdir.

Şunu belirtelim ki, başka hiçbir kritere başvurmaksızın sadece bu yöntemle tarihlendirilmeye çalışılan hadislerle ilgili ciddi şüpheler ortaya çıkacaktır. Yine hadisleri tarihlendirmede yalnızca bu metodun kullanılması, sağlıklı ve kabul edilebilir bir sonuç üretmeyecektir. Zira gerek Schacht gerekse Juynboll, bu metodun hadislerle uygulamasında birbiriyle çelişen ifadeler kullanmışlardır. Yukarıda da vurguladığımız üzere, bu yönteme Müslüman âlim ve araştırmacılardan dönemine göre en önemli tenkitlerden biri, Schacht’ın söz konusu eserine yazdığı *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı önemli eserinde Mustafa el-Azamî tarafından yöneltilmiştir.³²

27 Schacht’ın bu ön kabul ve argümanları için bk. bk. Schacht, *The Origins*, s. 165, 170, 171, 172.

28 Schacht, *a.g.e.*, s. 172.

29 Schacht, *a.g.e.*, s. 171 vd. Schacht bu eserinde esasen isnadın tarihî olarak geriye doğru geliştiği iddiasıyla görüşlerini kurgulamıştır. Kendisi “common link” metodunu çok sık kullanmamış; sadece bu hususta bazı ön kabuller ortaya koymuştur. (bk. s. 163-175)

30 Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 207.

31 Juynboll’un bu yönteme atıfta bulunduğu bölümler için bk. *a.g.e.*, s. 60, 69, 81, 82, 110, 127, 129, 163, 170, 199, 200. Özellikle bk. s. 206-217.

32 el-Azamî, *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 197-205.

el-Azamî'nin Çalışmalarının Oryantalistik Kur'ân-Hadis Literatüründeki Algısı (ve Katkısı)

el-Azamî'nin oryantalistlere yönelik çalışmalarında öne çıkan yönlerden biri, polemiksel-reddiyeci karakteridir. Oryantalistlerin görüşlerinin temelsizliğini, sübjektifliğini ve ön yargılı yöntemlerini eleştirdiği çalışmalarında tabiatıyla kendisine yönelik de polemik ortaya konmuştur. Bu reddiyelerde onun Edward Said'in oryantalistleri eleştiren fikirlerine çok itimat ettiği -ki Said bu eserinde Foucault'un "bilgi-güç-iktidar" teorisini temele almıştır ki, burada ontolojik-metafizik bağı olmayan bir bilgi/epistemoloji vardır-, objektiflik talep ederken kendisinin sübjektif davrandığı, geleneksel İslâmî görüşlerin ötesine geçemediği, duygusal davrandığı gibi eleştiriler yöneltilmiştir.³³ Ona yönelik eleştirilerden bazıları da hafife alıcı iken diğer bazıları ise ilmî tenkitlerdir. İslâm dünyasında da onun oryantalistleri kökten reddetmeliyiz görüşü dolayısıyla "aşırı-mutatarrif" olduğu yönünde görüşler olduğu gibi Beşşâr Avad Ma'rûf gibi onu "oryantalistlerin çocuğu" olarak niteleyenler de olmuştur. Ancak el-Azamî ona cevap vermemiştir. Fazlurrahman ise onu, "önde gelen hadis araştırmacılarından biri" olarak nitelemiştir. Türkiye'deki bazı Müslüman âlim-araştırmacılar arasında da onun Schacht'a yönelik argümantasyonunun zayıf olduğu yönünde görüşler vardır.

Bütün bu lehte-aleyhteki nitelemeler ve görüşler esasen onun önemini gösterir. Nitekim el-Azamî'nin en önemli yönü klasik İslâmî ilimler ile İslâmî akıl ve paradigmayı temele alarak Batı'yı-oryantalistleri değerlendirmesidir. Batı'da Kur'ân ve hadislere yönelik en önemli tezlerin karşısında el-Azamî temel argümanlarla çıkmış ve Batı'daki Kur'ân-hadis araştırmalarında paradigma-norm oluşturabilmiştir. Selektif ve indirgemeci okumalarla vardıkları bazı sonuçlara bütüncül okumayla itiraz etmiş; Kur'ân-hâdis dair ıstılahların sosyolojikleştirilmesi, yeniden tanımlanması karşısında durmuştur. Bu yönüyle o, inter-disipliner/multi-disipliner bir bakışa ve araştırmalarında -tartışılabilir bulunsa da- mikrodan makroya doğru "tümevarımcı" bir yöntem hâkimdir. Dikey olarak

33 Onun *Kur'ân Tarihi* adlı eserine yönelik bir değerlendirme için bk. McElwain, Thomas, "The History of the Qur'anic Text From Revelation to Compilation A Comparative Study with the Old and New Testaments by Muhammad Mustafa al-Azami", *The Muslim World*, 97, 2007, s. 540-42.

hadis disiplininin temel kaynaklara alabildiğine nüfûz ederken yatay olarak da diğer disiplinlerden istifade etmiştir. Oryantalistlerin Kur’ân ve Hadis araştırmalarında “konteksi-bağlam-ortam” öne alan yaklaşımı karşısında, konteksi ihmal etmeyen ancak “teks-metnin” önceliğini-merkezî rolünü ortaya koymuştur. Başka bir ifade ile o, Batı’yı İslâmî sâbitelerden taviz vermeksizin değerlendirmiş ve bu sabiteler ışığında, kısmen de olsa, alan açabilmiş; “keşf-i kadîmi Batı’da ve İslâm dünyasında vaz-ı cedîd” olarak sunabilmiştir. Dolayısıyla gerek Batı’da yaşayan Müslüman araştırmacılara “ilham kaynağı” olmuş; “hadis-sünnet mirasını savunma” konusunda imkân vermiştir. Böylece o, Hz. Peygamber’in *“Bu ilmi (hadis) sonraki gelenlerden (halef) adil-güvenilir olanlar taşır ve onlar, bu ilme yönelik aşırıların tahriflerini, bozguncuların sokuşturmalarını ve cahillerin te’vil-lerini ortadan kaldırmak için gayret gösterirler”* hadisinden de anlaşılabilceği üzere, “oryantalistik sokuşturmalar (şüpheler-iddialar)” karşısında “paradigma kurucu-koruyucu” bir hadis âlimi olmuştur.

Diğer taraftan Kur’ân ve hadis alanında çalışma yapan oryantalistler, şu veya bu şekilde (olumlu-olumsuz), onun çalışmalarına atıf yapmadan geçememektedirler. Onun izini takip eden bazı araştırmacılar onun bu manadaki başarısını “öncü olma” ve “samimiyet” olarak belirtirler. el-Azamî, hadislerin ilk dönemdeki yazılı-sözlü rivâyeti, isnad kullanımı (yukarıda Robson ve Horovitz örneği) gibi hadis tarihinin en önemli konularında oryantalistler arasındaki farklı görüşleri öne çıkarıp “oryantalistler arası kırılma-ayırışma”yı da çalışmalarında ortaya koymasındır.

el-Azamî’nin Batı akademiyasındaki en önemli yönlerinden bir diğeri, onun orijinal yazma kaynaklara inip görüşlerini veya reddiyelerini oradan temellendirmesidir. Bu meyanda Wail Hallaq’ın “İslâm el yazmalarının %1-2’si ancak gün yüzüne çıkmıştır” dediğini de belirtmek gerekir. Dolayısıyla el-Azamî, daha önce Müslüman aklı ve yöntemi ile modern dönemde ele alınmamış konuları ve yazma-kitaplar üzerinde çalışmış ve bir anlamda “ilkerlerin âlimi” olmuştur. Cevaplarında mantıkî izahları ve doğru soruları sorup “acaba” diyerek, ilimde “skeptisizm”e düşmeyecek tarzda araştırmalarında “şüpheci” tutum takınması da önemlidir.¹

1 Mesela Yemâme’deki muhaddisleri çalışırken Yahyâ b. Ebî Kesir vb. Yemâme’li muhaddislerin çok önemli olduklarını ve bunların bir yazılı eser bırakmış olabilecekleri sorusunun peşine düşmüştür.

Öte yandan şunu da özellikle ifade etmek gerekir ki, el-Azamî'nin oryantalistik çalışmalara en önemli katkısı, geleneksel görüşün aksine, ilk yıllardan bu yana hadislerin yazılı kaynaklarının olduğu yönündeki genel anlamda Goldziher ve Schacht'ın yolunu takip eden oryantalistlerce kesin bir reaksiyonla karşılanıp reddedilmiş olan anlayışın daha sonraları rölatif olarak kısmen tashih edilmesidir. Bu meyanda özellikle G. Schoeler –ki H. Berg'in de ifade ettiği üzere onun ilk dönemde hadislerin geniş oranda yazılı-sözlü aktarıldığı kanaati belirgindir²- ve H. Motzki gibi bu konuda “orta yolu” temsil eden³ oryantalistlerin ilk dönem hadislerin yazılması ve gelişimi konusundaki görüşlerinde -kanaatimce- el-Azamî –ve bu konuda onunla aynı çizgide yer alan⁴ Fuat Sezgin- gibi Müslüman âlimler ile N. Abbott gibi gayr-i Müslim oryantalistlerin etkisi olması muhtemeldir. Ancak buna dair kesin bir ifade olmadığını da belirtmeliyiz.⁵ Dolayısıyla aslında günümüz hadisle ilgili oryantalistler arasında bu konudaki “kesin red” tutumunda “rölatif olarak kısmî kabul” noktasında bir çatlağın meydana gelmesinde el-Azamî'nin çalışmalarının da etkisinin olması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Netice olarak, el-Azamî ve çalışmaları hakkında önemli olduğunu düşündüğümüz şu husus-temennileri zikretmenin yerinde olacağını düşünmekteyiz:

1. Aralık 2006'da Türkiye'de katıldığı sempozyumda söylediği “Niçin Oryantalistleri Reddetmeliyiz?” adlı konuşmasının, oryantalistlerin çalışmalarına yönelik onun son düşüncelerini anlamadaki önemi ve nedeni üzerinde bugün ayrıca durulmalıdır. Ayrıca Dubai'de katıldığım bir sempozyum esnasında kendisi oryantalistlerin çalışmaları ile meşgul olma konusundaki bu negatif tavrını ifade etmiştir. Onun bu tavrının sebepleri önemliyse de, bugün

Yine Kur'an tarihi ile ilgili kitabını hazırlarken Kitâb-ı Mukaddes tenkitleri ve araştırmaları konusuna alabildiğine girmiş, ilerleyen yaşına rağmen ilgili dillere aşinalık kespsetmiştir.

2 Herbert Berg, “The Isnâd and the Production of Cultural Memory: Ibn ‘Abbâs as a Case Study”, *Numen*, 58 (2011), s. 268. Hatta Berg'in aktardığına göre N. Calder de ilk dönemdeki yazılı müzekkire-sahifelerin varlığını kabul eder.

3 Kamaruddin, a.g.m., s. 265.

4 Kamaruddin, a.g.m., s. 257.

5 Özellikle Sezgin'in bu konudaki görüşleri ile Goldziher, Schacht, Schoeler, Motzki ve Abbott'un görüşlerinin mukayesesi için bk. Kamaruddin, a.g.m., s. 253-277.

oryantalistik çalışmalarla meşguliyetin tamamen terkedilmesinin ortaya çıkacağı problemler üzerinde de durulmalı, durmalıyız. Bu konu, ilâhiyat akademiyamız başta olmak üzere, Türkiye'deki akademimizin ürettiği çalışmaların neliği-niteliği-seyri ve oryantasyonu bakımından önemlidir.

2. el-Azamî'nin bazı çalışmaları henüz neşredilmediği yönünde şifâhî bilgiye sahibiz. İnşallah talebelerince üzerinde çalışılır ve çok geçmeden neşredilerek ilim âleminin hizmetine sunulur. Bu meyanda, şayet mevcutsa, onun günlükleri, mektupları ve özel notlarının edisyon sonrası neşrinin de "el-Azamî'nin ilmî şahsiyetini bütüncül olarak ortaya koyma"da önemli olduğunu düşünüyoruz.

3. Onun ilmî şahsiyeti ve çalışmalarına dair Türkçe'de bugüne kadar pek fazla çalışma yapılmamış olması önemli bir eksiklikti. İbn Haldun Üniversitesi'nin bu sempozyumu söz konusu eksikliği gidermede önemli bir adım olmuştur. Bu meyanda üniversite rektörü Prof. Dr. Recep Şentürk hocamız başta olmak üzere, onun şahsında, emeği geçen tüm hocalarımızı tebrik ederim.

معالم الدكتور محمد مصطفى الأعظمي

في الرد على مطاعن المستشرقين حول السنة

أ. د. محمد أبو الليث الخيرآبادي^٦

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن متبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد! فإن الله سبحانه وتعالى إن تكفل بحفظ القرآن بنفسه بالفعل، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فقد تكفل بحفظ مِيبَّته (أي السنة) بالقوة؛ فقيض له من العلماء والمحدثين مَنْ أقام على حجتيه أدلة، وَمَنْ شَيَّدَ لحفظه من الضياع والدخيل سدوداً، وبني لتمييز صحيحه من سقيم صروحاً، وأوجد لذب ما حلق حوله من الذباب والزناير مراوح، وصنع لطرد ما نبح عليه من الكلاب والضياع سياطاً، ونسج لدحض ما حيك عليه من الشكوك والشبهات سياجاً.

ومن هؤلاء العلماء الذين دافعوا عن الإسلام عامة، وعن القرآن الكريم والسنة النبوية خاصة، الشيخ الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي -رحمه الله- الذي وقف عمره للدفاع عن المصدرين الأساسيين كتاب الله وسنة رسول الله، ونذر قلبه لتبيين حقائق الشكوك والشبهات حولهما.

٦ كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية -ماليزيا- mabullais@hotmail.com

ونحن نشكر سعادة الأستاذ الدكتور رجب شانتورك رئيس جامعة ابن خلدون، وسعادة الأستاذ الدكتور الأخ الفاضل سردار دميرل خاصة، على إقامة هذا المؤتمر العظيم القدر الذي عقد لتقدير ذلك العالم وجهوده لخدمة الأصلين العظيمين كتاب الله وسنة رسول الله، وهذا إن دل على شيء فيدل يقيناً على أنه ومن معه أشربت قلوبهم حب الله وكتابته، وحب رسول الله وسنته. ونحن هنا بصدد إبراز معالم الشيخ في الرد على مطاعن المستشرقين حول السنة، من خلال كتابه القيم الممتع «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، الذي هو عبارة عن رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة كيمبرج (Cambridge)، رد فيها على تشكيكات وتشويشات المستشرقين كـ «أغناس غولد زيهر» Ignaz Goldziher (ت ١٩٢١م)، و«جوزيف شاخت» (Schacht Joseph) (ت ١٩٦٩م)، و«ديفيد صمويل مارجليوث» (David Samuel Margoliouth) (ت ١٩٤٠م)، و«الفريد غليوم» (Alfred Guillaume) (١٩٦٥م)، و«هاملتون جب» (Hamilton.A.R Gibb) (ت ١٩٧١م)، و«جيمس روبنسون» (James M. Robinson) (ت ٢٠١٦م)، وغيرهم، ودار بحثه حول مصدرية السنة، وطرق حفظها، وإمكانية الوثوق بها، والاعتماد عليها. وتحدى الشيخ أدلة هؤلاء جميعاً، وأدلة شاخت -خاصة- التي اعتمد عليها ليصل إلى نتيجته التي قررها مسبقاً حول الأحاديث النبوية الشريفة، وأكد الشيخ أن معظم أدلته اعتمدت على مغالطات فكرية، أو فهم خاطئ لغوي، أو على حالات شاذة، ثم تعميمها على كل الأحاديث، أو هو يدرس جزئية ثم يعمّم أحكامه على كل الأحاديث، وليس بناء على استقراءاتها كلها.

المعلم الأول: عدم استناد المستشرقين إلى دليل، ومعارضة دعواهم للأدلة الملبوسة:

لقد كتب المستشرقون بحثاً في تحديد معنى كلمة السنة، فقال جولتسهر: «إنها مصطلح وثني». وقال آخر: «إنها تعني «الأمر المثالي للمجتمع». وذهب شاخت إلى أنها كانت تطلق في العصر الأول على «الأمر العرفي»، أو «الأمر المجتمع عليه»، وانحصر مفهومه متأخراً في «أفعال النبي ﷺ»^٧.

٧ الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١،

فردّ عليهم الشيخ باستخدامه هذا المعلم أي مَعْلَم «عدم استنادهم إلى دليل، ودعوى معارضة للأدلة الملبوسة»، فذكر أولاً معنى السنة في اللغة، ثم في أشعار الشعراء في الجاهلية والإسلام ثانياً، ثم في آيات القرآن الكريم ثالثاً، ثم في كلام الرسول ﷺ رابعاً، وتوصل إلى أن كلمة «السنة» استعملت في كل ما سبق في المعنى اللغوي، وهو الطريقة، والسيرة، والشرعية، ومنهج الحياة. ثم قال: «ولذا ما قاله جولتسيير وغيره بأنها مصطلح وثني استخدمه الإسلام، أو أمر مثالي للمجتمع، أو أمر عرفي، أو أمر مجتمع عليه، هذا كله ادعاء لا يستند إلى دليل، وهو معارضٌ للأدلة الملبوسة»^٨.

أو نقول بلفظ آخر: إن بيان المستشرقين معنى السنة بأنها مصطلح وثني، أو أمر مثالي للمجتمع، أو أمر عرفي، تدخلُ صارخٌ منهم في اصطلاح القوم؛ لأن كلمة «السنة» استعملها المسلمون، فلعرفة معناها عندهم يجب أن يراعى ماذا قالوا في تحديد معناها في اصطلاحهم، وإذا وجدوا لها معنى خاصاً عندهم، فهذا يعني أن السنة كلمة اصطلاحية عندهم، وحسب قاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح» يجب عليهم قبول ذلك دون أي اعتراض، لا الإتيان بمعنى آخر لا يمت إلى مرادهم بصلة.

المعلم الثاني: عدم استعانتهم بالنصوص مجتمعة:

ادعى الأستاذ المستشرق مارغوليوث أن لفظ السنة استعمل بمعنى «عرف مألوف»، واستدل عليها بـ ١٨ نصاً، البعض منها جاء في أقوال الرسول ﷺ، والبعض الآخر في كلام الخلفاء الراشدين خاصة عثمان بن عفان t، وبعض التابعين، فردّ عليه الشيخ بأن تلك النصوص كلها تدل على أن المراد بالسنة فيها هي سنة رسول الله ﷺ، لا غير، ولكن مارغوليوث يحاول جاهداً لأن يخفي تلك الحقيقة، ويصرفها إلى ما يلي عليه هواه، فيدعي أن المصدر الثاني للتشريع إلى ذلك الوقت (أي إلى زمن عثمان بن عفان t) لم يكن محددًا، وأن مفهوم السنة هو ما كان عرفاً معمولاً به في البيئة، مع أنه ليس هناك ما يمكن أن يؤيد استنتاجه بشكل من الأشكال. ثم قال الشيخ:

٨٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ٢.

٨ المرجع السابق، ص ٦-٧.

«والذي يبحث عن الحقيقة، ويدعي المنهج العلمي في بحثه لا بد وأن يستعين بالنصوص مجموعة في سبيل تفسير بعضها ببعض، حتى لا يقع في مثل هذا الخلط والتناقض»^٩.

المعلم الثالث: مخالفة النصوص لدعاويهم:

أثناء رد الشيخ على جولتسيهر في دعواه بأن السنة مصطلح وثني، وعلى مارغوليوت على دعواه بأنها في العهد الأول بمعنى «العرف»، وعلى شاخت في دعواه بأنها بمعنى «تقاليد المجتمع أو الأعراف السائدة» قال الشيخ: «لا يمكن أن تقبل تلك الادعاءات ما لم تستند إلى حجج معقولة؛ لأن تلك الادعاءات تخالف مخالفة جذرية لما دلت عليه النصوص القطعية والتي تفسر بعضها بعضاً»، ثم ذكر الشيخ نصاً لعبد الله بن عمر t، وهو «... أفرسول الله ﷺ أحق أن تتبعوا سنته أم سنة عمر؟...»^{١٠}. ثم قال الشيخ: «إن هذا القول فصل في هذه القضية، حيث مايز بين قضيتين مختلفتين تماماً، أثبت للأولى حق الاتباع، ونفاه عن الأخرى في حالة التعارض، ليبين بذلك أن السنة التي تتبع في هذه الحالة هي سنة رسول الله ﷺ، ولو كان العرف الشائع، أو تقاليد المجتمع هما السنة، فكيف نفسر قول ابن عمر هذا!!!؟»^{١١}.

المعلم الرابع: تصور خاطئ للتاريخ الثقافي:

ورداً على ما كتبه غولتسيهر عن النشاط الثقافي في العصر الأموي، وقبله الباحثون دون تحييص، والذي يتلخص في نقطتين: (١) الجهل المطلق في المجتمع الإسلامي بتعاليم الإسلام من

٩ المرجع السابق، ص ٧-١٠.

١٠ المرجع السابق، ص ١٠. والحديث برواية الزهري أن سالم بن عبد الله قال: كان عبد الله بن عمر يفتي بالذي أنزل الله عز وجل من الرخصة بالتمتع، وسن رسول الله ﷺ فيه، فيقول ناس لابن عمر: كيف تخالف أباك وقد نهى عن ذلك؟!، فيقول لهم عبد الله: ويلكم ألا تتقون الله إن كان عمر نهى عن ذلك يتبغى فيه الخير، يلتمس به تمام العمرة، فلم تحرمون ذلك، وقد أحله الله وعمل به رسول الله ﷺ؟!، أفرسول الله ﷺ أحق أن تتبعوا سنته أم سنة عمر؟...» أخرجه أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، في المسند، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د. ط، د. ت)، ج ٢، ص ٩٥، رقم ٥٧٠٠ والبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، في السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج ٥، ص ٢١، رقم ٨٦٥٨ وغيرهم من طرق. وهذا اللفظ لأحمد، وإسناده صحيح.

١١ الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ص ١٠-١١.

حيث هو عقيدة وشريعة. ٢) عدم قدرة الإسلام على لمّ شعثه ووضع نظرياته المتكاملة بشكل منظم. وقدّم غولتسيهر سبعة مبررات لهذا التصور، فقال الشيخ: «كله مبني على تصور خاطئ للتاريخ الثقافي في تلك الفترة»^{١٢}. ثم استعرض كل هذه المبررات وأثبت من خلال مناقشته لها أن نتيجة غولتسيهر مبنية على التصور الخاطئ للتاريخ الثقافي في تلك الفترة.

المعلم الخامس: اعتماد غولتسيهر على كتاب لمؤلف مجهول وكتب الشيعة لتصوره عن النشاط الثقافي في العصر الأموي:

لتصور غولتسيهر السابق عن النشاط الثقافي في العصر الأموي: اعتمد غولتسيهر مرارا في كتابه على ما ورد في كتاب العيون والحدائق لمؤلف مجهول، وعلى كتب الشيعة، فرد الشيخ عليه بأن البحث العلمي لا يمكن أن يقوم على مصادر مجهولة الهوية. وأما اتكاله على كتب الشيعة للحديث عن النشاط الثقافي في العهد الأموي، فن الناحية العلمية لا يجوز له الاعتماد على تلك المصادر إلا بحذر شديد للخصومة التي بين الشيعة والأمويين^{١٣}.

المعلم السادس: توسيع غولتسيهر جزئية وتعميمها وعدم انسجام النصوص مع استنتاجه غير الهوي:

قال الشيخ: «وعلاوة على ذلك (أي اعتماد غولتسيهر على مصادر مجهولة الهوية وكتب الشيعة للتصور عن النشاط الثقافي في العصر الأموي) أنه يأخذ جزئية بسيطة، ثم يوسع دائرتها حتى يظل بها العالم الإسلامي بكامله من الشرق إلى الغرب، ثم يجرها حتى يغرق بها قرنا كاملا». ثم قال ما معناه: «إذا استعمل الباحث هذا المنهج الذي سلكه غولتسيهر فإنه يستطيع أن يصور أوروبا في القرن العشرين كالآتي: ١) إن المجتمع الغربي فاسد إلى حد لا يبلغ التصور مداه فإنهم يستعملون الكائنات للأغراض غير الشريفة. ٢) قد بلغ بهم الانحطاط الخلقي أن يجبروا البنات من الثامنة إلى العاشرة على الزنا من أجل كسب المال. ٣) الأمن مفقود والناس يعيشون في خوف مستمر؛ إذ المجتمع يحكم من قبل الأوباش. ٤) قد بلغت بهم القسوة حدا جعلهم يعدمون لأولادهم». ثم قال الشيخ: «هذه النتائج المشار

١٢ المرجع السابق، ص ٦٠ وما بعدها.

١٣ انظر: المرجع السابق، ص ٦٣.

إليها كافية لبيان منطقية غولتسير ومنهج بحثه العلمي واستنتاجاته. وحتى إذا سلمنا بتعميمه للجزئيات فإنه لا يمكننا أن نسلّم باستنتاجه...؛ لأن النصوص التي أشار إليها لا تنسجم إطلاقاً مع استنتاجه»^{١٤}. ثم قال الشيخ: «ومن هنا نعلم ضعف ادعائه أن كتابة النثر في العهد الأموي بدأت بموضوعات لا دينية، بل العكس هو الصحيح؛ لأن العدد الضخم من الكتب في الحديث في العصر الأموي يفرض علينا رفض هذا الادعاء رفضاً باتاً. كما أنه في الواقع مبني على معلومات قاصرة عن النشاط الثقافي والديني في القرن الأول. ومن ناحية أخرى هو مبني على فروض فاسدة كقوله: «إن العلماء الأتقياء كانوا ضد الدولة الأموية؛ لأنها كانت لا دينية بدليل معارضة بعض الشخصيات الالامعة للأمويين في حكمهم، ولم يقبلوا عملاً منهم، لكنه كذلك يمكن تقديم قائمة أكبر وأشمل للذين عملوا للأمويين، وعلى كل لم يكن العباسيون بأحسن حالاً من الأمويين إن لم يكونوا أسوأ منهم بكثير»^{١٥}.

المعلم السابع: دعوى لا يوافقها الواقع:

ادعى المستشرقون مثل غولتسير وشاخت بأن نسبة أولية تدوين الحديث إلى الزهري افتراء واختلاق، فقال الشيخ بأن هذه الدعوى يخالفها الواقع، ثم بذل الشيخ جهداً كبيراً لإثبات أن كتابة الحديث بدأت مبكراً منذ عصر الصحابة، وأثبت ذلك من خلال قراءته الأحاديث التي ورد فيها ذلك صراحة أو دلالة. فأثبت كتابة الأحاديث في عصر الصحابة من ٥٢ صحابياً، وفي عصر التابعين من ٥٣ تابعياً كبيراً، ومن ٩٩ تابعياً صغيراً، ومن ٢٥٢ من بعض صغار التابعين وأتباع التابعين^{١٦}.

المعلم الثامن: دعوى تخالفها الحقائق التاريخية:

قال شاخت: «ادعى موسى بن عقبة بأنه استقى معلوماته عن الزهري... وكان يعتبر ابن معين (ت ٢٣٣هـ) كتاب موسى بن عقبة الذي استقاه عن الزهري، أحد أصح الكتب في المغازي، لذلك لا يتوقع أن يكون في كتاب المغازي -في شكله الأصلي- أحاديث مروية عن غير الزهري، وبما أنه يوجد فيه الأحاديث ذوات الأرقام ٨- ٩- ١٠- ١٩ المروية عن غير طريق الزهري،

١٤ المرجع السابق، ص ٦٣-٦٤.

١٥ المرجع السابق، ص ٦٨.

١٦ المرجع السابق، ص ٧٢ إلى آخر الجز الأول ص ٣٢٥.

لذلك يبدو أن هذه «إضافات في الأصل»^{١٧}.

وأما بقية الأحاديث فيقول عنها شاخت: نسب موسى إلى الزهري الروايات التي لا يمكن للزهري أن يرويها، هذه الروايات إما أنها من صنع إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة أو الراوي عن إسماعيل. ويمكن القول بكل طمأنينة بأن الراوي الوحيد لكاتب موسى كان إسماعيل بن إبراهيم. أما رواية البخاري للحديث رقم ٦٠٥ عن طريق محمد بن فليح عن موسى فلا تدل على أن هذا الكاتب رواه البخاري بهذا الطريق، بل يمكن القول بأن الروايتين من هذا الكاتب رويتا إلى البخاري بهذا الإسناد. ثم استطرد شاخت قائلا: «لقد زاد أسماء شيوخ موسى، وكذلك أسماء تلامذته حسبما كثرت وانتشرت الأحاديث الموضوعة وأسانيدها، ولذلك فكافة كتب التراجم التي تبحث عن ترجمة موسى غير موثوق بها».

فرد عليه الشيخ بقوله: «ادعاء شاخت بأن كاتب موسى بن عقبة (ت ١٤١هـ) لم يروه عنه إلا إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة، هو ادعاء خاطئ مخالف للحقيقة»، ثم أثبت هذا الخطأ بأدلة من واقع كتاب موسى وكتب أخرى روى أصحابها تلك الأحاديث عن طريق غير إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة.

المعلم التاسع: سوء اختيار المستشرقين مواد لدراسة الأسانيد:

لقد كان لسوء اختيار المستشرقين مواد دراسة الأسانيد أكبر الأثر في وقوعهم في أخطاء جسيمة، يقول البروفسور روبسون: يذكّرنا هوروفتس بأن هناك ثلاثة مصادر لمعرفة أقوال النبي ﷺ وأفعاله: (١) الحديث. (٢) السيرة النبوية. (٣) تفسير القرآن الكريم. والشيء الجوهري في هذه المصادر الثلاثة هو وجود كلام مصحوب بسلسلة من الشهود.

ومما لا شك فيه أن هناك اختلافاً في طبيعة كل من كتب السيرة والحديث، ففي تأليف كتب الحديث يمكن ذكر حديثين في محل واحد لا صلة بينهما من ناحية الموضوع، فالحديث الأول مثلاً يتعلق بالطهارة، بينما الثاني يتعلق بالغزوات، ولا يشعر الباحث بارتباك، كما يشاهد ذلك في مسانيد ابن حنبل والحميدي والآخرين. لكن السيرة تتطلب استمرار الحوادث

١٧ أصل كتاب المغازي لموسى بن عقبة لا يوجد، وإنما هناك مختصر له اختصره ابن قاضي شهبة نشره البروفسور سخاو، وهو عبارة عن عشرين حديثاً، واعتمد شاخت في نقده لتلك المغازي على هذا المختصر.

والقصص، ولذلك كان مؤلفو السيرة مضطرين إلى جمع الروايات العديدة، ومزج بعضها مع بعض لإخراج حادثة متكاملة. لكن هؤلاء المؤلفين والمحدثين عند ما رووا أحاديث، أو ألفوا كتباً في موضوعات أخرى في الحديث، غير السيرة لم يسلكوا ذلك المنهج، فتبين بذلك أن هناك فرقا جوهريا بين طبيعة هاتين المادتين أعني كتب الحديث وكتب السيرة. ولذلك فكتب السيرة من الوجهة العلمية السليمة ليست مجالا طبيعيا وصائبا لدراسة ظاهرة الإسناد.

وأكثر ما قام به المستشرقون من دراسة للأسانيد حتى الآن في كتب السيرة، وبالتالي وصلوا إلى نتائج خاطئة لاختيارهم مواد غير مناسبة للبحث والتنقيب عما يريدون.

لقد قام البروفسور شاخت بدراسة كتاب الموطأ للإمام مالك، والموطأ للإمام محمد الشيباني، وكتاب الأم للإمام الشافعي. وغني عن القول: إن هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث. وعلى الرغم من ذلك فقد عمم «نتيجته» التي وصل إليها في دراسته لتلك الكتب، وفرضها على كافة كتب الحديث، وكأنه ليست هناك كتب خاصة بالأحاديث النبوية، وكأنه ليس هناك فرق بين طبيعة كتب الفقه وكتب الحديث. ويبدو أنه لم ينتبه إلى أسلوب الكتب الفقهية؛ لأنه من المعلوم أن المفتي، أو المحامي، أو القاضي عندما يحكم في قضية، أو يفتي في مسألة لا يكون مضطراً لأن يعطي للسائل كافة حيثيات الحكم أو الفتوى مع ذكر كافة الوثائق التي تعضده. وعند ما يكتب العالم إلى العالم في مسألة ما فقد يكتفي بمجرد الإشارة إلى المصدر، إذ المخاطب يكفيه هذا القدر.

وكانت هذه الأساليب متبعة عند فقهاء القرون الأولى، مع أن كافة الكتب الفقهية من القرن الأول، والنصف الأول من القرن الثاني قد فقدت من زمان، لكن من حسن الحظ أن بعض الكتب الفقهية من مؤلفات النصف الثاني من القرن الثاني قد وصلت إلينا. وإذا نظرنا إلى هذه الكتب من حيث طريقة استعمالها واستفادتها من الأحاديث النبوية نوضح لنا الحقيقة المشار إليها من قبل بكل وضوح. ثم ذكر عدة أمثلة توضح طريقة استعمالهم (أي الفقهاء وأهل السيرة) للأحاديث النبوية وأسانيدها. فهم أحيانا يذكرون السند الكامل، وأحيانا يخذفون الإسناد بكامله.

المعلم العاشر: أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي وانتقاء شاخت الأحاديث الضعيفة وإنشاء نظريته في ضوءها:

قال شاخت: «إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي... ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري... وكانت الأسانيد كثيراً ما تلصق بأدنى اعتناء... وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات، ويضعها في الإسناد، وفي الأمثلة التالية نجد مظاهر الاعتباط في الأسانيد وانعدام الثقة فيه».

قال الشيخ ردا عليه: «في الواقع دراستنا هذه وتناججها التي توصلنا إليها بخصوص نشأة الأسانيد في الحديث النبوي وتفرعها وانتشارها تعارض معارضة شديدة، وتنقض تماما ما قال شاخت بخصوص الإسناد».

فالأمر الذي لا شك فيه أن الإسناد بدأ من عهد النبي ﷺ، لكن منهج المحدثين في استعمال الأسانيد كان يختلف من شخص إلى آخر، خاصة في عهد الصحابة. ويمكننا أن نقول: إن الإيمان بأهمية الإسناد وصل إلى ذروته في نهاية القرن الأول. ولقد رأينا في الباب السابق عدد الرواة لبعض الأحاديث وتباعد أمكنتهم. ويمكن أن يضاف إلى ذلك اختلاف أعمارهم واقتراف مشاربهم.

مثال لشاخت على نظريته «اعتباطية الأسانيد»: «الحديث الوحيد الذي كان يعرفه مالك^{١٨} عن

١٨ ذلك الحديث في الموطأ - رواية يحيى الليثي، للإمام مالك بن أنس أبي عبدالله الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، ج ١، ص ٣٥، رقم ٧١ - هو: «حدثني يحيى، عن مالك، عن ابن شهاب، عن عباد بن زياد من ولد المغيرة بن شعبة، عن أبيه، عن المغيرة بن شعبة، أن رسول الله ﷺ ذهب لحاجته في غزوة تبوك، قال المغيرة: فذهبت معه بماء، فجاء رسول الله ﷺ فسكب عليه الماء، فغسل وجهه، ثم ذهب يخرج يديه من كمي جبتيه، فلم يستطع من ضيق كمي الجبة، فأخرجهما من تحت الجبة، فغسل يديه، ومسح برأسه، ومسح على الخفين، فجاء رسول الله ﷺ وعبد الرحمن بن عوف يؤمهم، وقد صلى بهم ركعة، فصلى رسول الله ﷺ الركعة التي بقيت عليهم، ففرغ الناس، فلما قضى رسول الله ﷺ قال: أحسنتم». قال الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري الأزهري، في شرحه على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد

النبي ﷺ في المسح على الخفين هو بإسناد ذي أخطاء حتى أن الزرقاني يتهم مالكاً بارتكابه خطأين. ويتهم يحيى بن يحيى بخطأ آخر. لكن هذا هو الشكل الأصيل الصحيح للإسناد. أما التطور الذي حصل وغير الجزء العلوي من الإسناد حتى أنه لا يمكن التعرف عليه، فقد حدث مؤخرًا».

رد عليه الشيخ فقال: «والمستغرب في بحث شاخت أنه لا ينقل كلام الزرقاني كاملاً. لأن الشافعي - وهو من تلاميذ مالك - بين وهم مالك في إسناد هذا الحديث - كما وضحه الزرقاني نفسه - . أضف إلى ذلك أن الباحثين بعد ما قارنوا رواية مالك مع رواية زملائه - وكانوا سبعة أشخاص آخرين -، وجدوا سبعة من الثمانية يتفقون تماماً في رواية هذا الحديث، ويخالفون مالكاً، لذلك كان من السهولة بمكان الكشف عن خطأ مالك. وإن كان من عاداتهم الشائعة ربط الأسانيد بالأحاديث المختلفة لما كان معرفة ذلك الخطأ وإزالته ممكنين، وهذا يثبت لنا أنه كان من المتعذر وجود أسانيد وهمية وخيالية. وإن كان هناك شيء ما منها فكان من المستحيل تقريباً أن تمر تلك الأحاديث دون أن ينتبه الباحثون إلى ما فيها من خطأ في أسانيدها. علاوة على ذلك لا يمكن لأحد أن ينكر أن الخطأ من فطرة البشر. وكافة الباحثين مهما علت درجاتهم يقعون في الأخطاء في حين أو آخر، ولكنه لا يمكن لباحث ما أن يعتقد أن تلك الموضوعات التي أخطأ فيها بعض العلماء هي المادة الوحيدة الصالحة لدراسة الحالات السوية واستخراج النتائج كما فعل ويفعل شاخت. ثم ذكر الشيخ أمثلة أخرى لإثبات شاخت نظريته، وهي ضعيفة.

المعلم الحادي عشر: استغلاله خطأ مطبعياً:

يشير شاخت إلى رواية الموطأ - وهي بإسناد منقطع: مالك عن هشام بن عروة عن أبيه،

الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج ١، ص ١٦٩: «وقوله: (من ولد المغيرة بن شعبة) وهم من مالك وإنما هو مولى المغيرة قاله الشافعي ومصعب الزبيري وأبو حاتم والدارقطني وابن عبد البر قال: وانفرد يحيى وعبد الرحمن بن مهدي به ثم ثاب فقالا: (عن أبيه) ولم يقله من رواية الموطأ غيرهما وإنما يقولون: (عن المغيرة بن شعبة) ثم هو منقطع، فعباد لم يسمع من المغيرة ولا رآه وإنما يرويه الزهري عن عباد عن عروة وحمة ابني المغيرة عن أبيهما، وربما حدث به الزهري عن عروة وحده دون حمزة، قال الدارقطني: فوهم مالك في إسناده في موضعين: أحدهما قوله عباد من ولد المغيرة. والثاني إسقاطه عروة وحمة. قال: ورواه إسحاق بن راهويه عن روح بن عباد عن مالك عن الزهري عن عباد بن زياد عن رجل من ولد المغيرة، فإن كان روح حفظه عن مالك فقد أتى بالصواب عن الزهري، قال: وبعض الرواة عن عروة بن المغيرة عن أبيه لم يذكر عباداً، والصحيح قول من ذكر عباداً وعروة».

أن عمر بن الخطاب قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيا الناس للسجود فقال على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلا إن شاء فلم يسجد ومنعهم أن يسجدوا»^{١٩}. يقول شاخت: «لكن البخاري عنده سند آخر متصل غير منقطع، لكن هناك نسخة قديمة للهوطاً فيها: (وسجدنا معه) وهذا لم يقله عروة، بل نسب إليه وهو في واقع الأمر - التصل الأصلي للهوطاً - وهذا مما يدل على أن صناعة النص جاء في الوجود مقديماً، ثم وضع مع النص الإسناد وضعاً اعتبارياً، ثم طور الإسناد، وأدخلت التحسينات عليه، ونسب الحديث إلى زمن متقدم».

قال الشيخ رداً عليه: «وعلى كل فلم نجد مستنداً لادعاء شاخت بأن ما ذكر في النسخ القديمة من الموطأ هو النص الأصلي القديم؛ إذ لا نعتقد أنه اكتشف كتاب الموطأ بخط الإمام مالك نفسه، ثم من كبار شراح الموطأ ابن عبد البر (ت ٦٣٠هـ) لم ير شيئاً ما أو على الأقل لم يشر إطلاقاً إلى هذا النوع من الاختلاف في نسخ الموطأ. ويقول الزرقاني: «ويقع في نسخ»، ولكنه لا يشير إلى النسخ القديمة التي ذكرها شاخت. وفي الواقع كل من له إلمام باللغة العربية والرسم العربي للخط القديم يعرف ببساطة أن هذا الخطأ مرجعه سهو من كاتب أسقط حرف السين من وسجد الناس معه، ثم تحولت الكلمة بعد ذلك إلى سجدنا معه. أضف إلى ذلك أنه إذا كان النص الأصلي القديم (وسجدنا معه) كما يدعي شاخت، كان عروة إذن قد غير بقية الصيغ في الجملة القادمة ويقول: فتهياناً للسجود.. فلم نسجد ومنعنا أن نسجد.

وبعد فإن كان الأمر كما يزعمه شاخت هو وضع الحديث، ثم وضع الإسناد، فن هو الذي ساهم فيه إن كان قوله صحيحاً - هل هو مالك أو هشام بن عروة، وهم من الأذكياء عند الجميع، وليس من المعقول أن يقدموا على مثل هذا الخطأ الفاحش في تركيب إسناد حديث. لذلك فإلقاء الشك على إسناد البخاري بوجود خطأ في بعض نسخ الموطأ الذي ربما ارتكبه ناخب ما بعد البخاري بفترة، هو كلام غير علمي وبعيد عن الصواب وغير جدير بالالتفات. وذكر أمثلة أخرى.

المعلم الثاني عشر: الظن الخاطيء وتخمينات من نسيج الخيال:

يقول شاخت: «هناك مثال آخر مهم لخلق الإسناد اعتبارياً، وذلك في كتاب الأم للشافعي

١٩ مالك، الموطأ - رواية يحيى الليثي -، ج ١، ص ٢٠٦، رقم ٤٨٤.

١٥٦/٧ نجد ثلاث روايات عن الصلاة على قبر سهل بن حنيف .. والصلاة على القبر بدعة عراقية، لكنها لم تنتشر في العراق، وكذلك لم تنتشر في المدينة أيضاً، ولو أنه وجد هناك حديث عن النبي (ﷺ) في هذا الموضوع وإسناد الحديث يستعمل أبناء سهل في هذا الغرض .. وهو مرسل. وأكمل هذا الإسناد في وقت متأخر عن طريق إدخال سهل نفسه في الإسناد وعن طريق إيجاد أسانيد أخرى عن طريق الصحابة الآخرين.

والرواية التي يشير إليها شاخت هي كالاتي: «مالك عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره: أن مسكينة مرضت فأخبر رسول الله ﷺ بمرضها وكان رسول الله ﷺ يعود المساكين ويسأل عنهم فقال رسول الله ﷺ: إذا ماتت فأذنوني بها، نخرج بجنازتها ليلاً، فكرهوا أن يوقفوا رسول الله ﷺ، فلما أصبح رسول الله ﷺ أخبر بالذي كان من شأنها، فقال: ألم آمركم أن تؤذنوني بها؟ فقالوا: يا رسول الله! كرهنا أن نخرجك ليلاً ونوقفك، نخرج رسول الله ﷺ حتى صف بالناس على قبرها، وكبر أربع تكبيرات»^{٢٠}.

ناقشه الشيخ فقال: «يواجه الباحث متاعب عدة قبل أن يوافق على نظرية شاخت:

أولاً: نرى أن شاخت أخطأ هنا؛ لأن الرواية واحدة، لا ثلاث كما قال.

ثانياً: إذا كانت الصلاة على القبر بدعة عراقية، ثم وضع حديث منسوب للنبي ﷺ لهذا الغرض بالمدينة والعراق في كلا المكانين، إذن فلم ينتشر هذا المذهب في العراق حيث وجدت هذه البدعة واخترع لها الحديث النبوي؟! ثم لِمَ لَمْ تنتشر هذه البدعة بالمدينة وهو قلدوا العراقيين في هذه المسألة، ووضعوا الأحاديث لهذا الغرض؟

ثالثاً: كيف تمكن العراقيون من إقناع المدنيين المعادين لهم والمخالفين لهم بوضع حديث مكذوب على النبي ﷺ لبدعة هم اخترعوها؟

رابعاً: ما هي الاستحالة إذا كان النبي ﷺ صلى على القبر مرة أو مرتين في حياته، ثم أخذ به علي؟ أما كان الناس يموتون في حياة النبي ﷺ؟ أم ما كانوا يصلون على موتاهم؟ أضف على ذلك

٢٠ - مالك، الموطأ - رواية يحيى الليثي -، ج ١، ص ٢٢٧، رقم ٥٣٣.

أن شاخت لم ينقل كلام الزرقاني كاملاً، بل حذف ما حذف وعكس الموضوع.

قال الزرقاني: «لم تختلف رواية الموطأ في إرساله، ووصله موسى بن محمد القرشي عن مالك فزاد عن رجل من الأنصار وموسى متروك، ووصله سفيان بن حسين عن الزهري، عن أبي أمامة، عن أبيه، أخرجه ابن أبي شعبة، وسفيان بن حسين ضعيف في الزهري باتفاق، فالصواب عن أبي أمامة مرسل، نعم، الحديث صحيح جاء من رواية جماعة من الصحابة بأسانيد ثابتة»^{٢١}. قال الشيخ: «ولقد ثبت من هذا البيان بأن العلماء نقبوا عن هذا الإسناد، ووقفوا على الخطأ، ولم يقبلوه متصلاً، بل قبلوه مرسلًا من ها الطريق بالذات، مع العلم أن الحديث عندهم صحيح وثابت من عدة وجوه أخرى بأسانيد صحيحة متصلة، ويفهم من هذا أنهم كانوا يحكمون في كل قضية حسب مقتضياتها، فإذا وجدوا متناً صحيحاً والإسناد لم يكن قائماً، لم يقبلوا ذلك المتن بذلك الإسناد، ولا يمنع ذلك أن يكون ذلك المتن صحيحاً، لكن بسند آخر، وهذا غاية في الدقة والتحري.

المعلم الثالث عشر: نظرية النمو العكسي:

نظرية النمو العكسي عند «شاخت» هي أنه يفترض وجود راو واحد في سلسلة الإسناد هو محور وملتمقى لعدة طرق، وهو عند شاخت واضع الإسناد من الجزء العلوي والحديث أيضاً، وأما من فوق هذا المحور فلا وجود له في الواقع، وإنما هو من اختلاق هذا الراوي المحور، واستند لهذه الفرضية إلى دراسة لإسناد واحد في كتاب «اختلاف الحديث للشافعي»، وهو [أخبرنا إبراهيم بن محمد -ابن أبي يحيى-، عن عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب، عن المطلب، عن جابر أن رسول الله قال: «لحم الصيد لكم في الإحرام حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم».

أخبرنا من سمع سليمان بن بلال، يحدث عن عمرو بن أبي عمرو بهذا الإسناد عن النبي هكذا. حدثنا الربيع، أخبرنا الشافعي، أخبرنا عبد العزيز بن محمد -الدراوردي-، عن عمرو بن أبي عمرو، عن رجل من بني سلمة، عن جابر، عن النبي هكذا.

قال الشافعي: وابن أبي يحيى أحفظ من عبد العزيز، وسليمان مع ابن أبي يحيى»^{٢٢} نلاحظ أن ذلك الحديث ورد بأسانيد.

فقد لاحظ شاخت أن عمرو بن أبي عمرو هو الراوي المشترك في الأسانيد كافة، وأنه من الصعوبة بمكان أن يكون عمرو قد تردد بين موله وبين رجل مجهول (من بني سلمة) ليكون سنده المباشر.

ولقد ناقش الأستاذ الأعظمي «نظرية شاخت» بأسلوب علمي راق وأثبت ما يلي:

أولاً: أن «شاخت» جاء بمثال واحد فقط لإثبات نظريته مع ادعائه تعميم هذه الظاهرة في الأحاديث، وهو مخالف لمنهج الاستقراء العلمي.

ثانياً: أن هذا النموذج الذي بني عليه «شاخت» دراساته أو نظريته عليه مآخذ منها:

١- أن «شاخت» أخطأ في تشجير الإسناد، وكان حرياً أن يجعل شيوخ عمرو اثنين لا ثلاثة، وتكون شجرة الإسناد هكذا: وهنا عمل الشيخ هذه الشجرة. وإنما عمد شاخت إلى تكثير شيوخ عمرو لإحداث تأثير كاذب ليثبت نظرية النمو العكسي.

٢- أن «شاخت» لم يعمّن النظر في نصوص الشافعي في كتاب: «اختلاف الحديث» أو لم يفهمها، فقد أراد الشافعي من سوق تلك الأسانيد والمقارنة بينها، إثبات أن تلاميذ عمرو روى الحديث عن شيخ واحد فقط وهو عمرو نفسه، ولكن الذي سمى شيخ عمرو أنه رجل من بني سلمة إنما هو طريق عبد العزيز، وأما إبراهيم وسليمان فطريقهما سمي شيخ عمرو أنه المطلب، واعتبر الشافعي إبراهيم -وهو ابن أبي يحيى- أقوى في الحفاظ من عبد العزيز، وتابعه على ذلك سليمان، وأن رواية عبد العزيز خطأ.

ومن هنا يتضح -كما يرى الأستاذ الأعظمي- أن هناك إسناداً واحداً، وعن طريقه روى عمرو بن أبي عمرو هذا الحديث عن المطلب، وعلى هذا ينبغي أن تكون شجرة الإسناد هكذا: [الواقع أن رواية عبد العزيز عن عمرو بن أبي عمرو عن رجل من بني سلمة خطأ، والإسناد الخطأ يطرحه نقاد الحديث ما دام وجد الإسناد الذي روي على الجادة، ولا يصحح الخطأ على وفق الرواية الصحيحة

٢٢ الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، اختلاف الحديث، تحقيق: عامر أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ٥٤٤.

ليعتبر قرينا لها، انظر: الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات].

يقول الأستاذ الأعظمي: لذلك.. فكل ما قاله شاخت وما بنى عليه من البيانات والادعاءات ذهب سدى.. ثم يقول: «وبعد.. فإن سلطنا ادعاء شاخت بأن عمرو بن أبي عمرو ادعى أنه روى هذا الحديث عن عدة أشخاص، وهو الراوي الوحيد عن هؤلاء جميعا، فهذه حادثة فردية، ولا يبدو إطلاقاً أن شاخت بذل وقتاً كافياً في بحث أسانيد أكثر الأحاديث، الأمر اللازم لتكوين نظرية من هذا النوع فضلاً عن دراسة لظاهرة أسانيد الأحاديث الفقهية كافة، وإلا فتكوين نظرية وإعطائها صبغة الوقوع الغالب والاعتيادي بناء على هذه الدراسة الضئيلة الهزيلة ليس ذا قيمة في مجال البحث العلمي».. ثم يقول: «هذا النوع من الأسلوب اللاعلمي في البحث يثبت في الواقع جنوح شاخت إلى الهوى بدلاً من البحث العلمي النزهي»^{٢٣}.

والواقع أن المستشرقين كافة صدروا عن جهل محقق بنظام الإسناد وروحه واعتمدوا على دراسات خاطئة في المنهج العلمي والاستقراء مع ضميعة العجمة في اللغة مما أوقعهم في كثير من الاستنتاجات المتناقضة.

والواقع أن هناك أسباباً كثيرة تبطل نظرية الاختلاق وثبت أن الأسانيد نشأت نشأة طبيعية في الوسط العلمي الإسلامي وباستلهاهم لفكرة الإسناد من روح النصوص الشرعية نفسها التي حثت على تبني هذه الطريقة في حفظ النقول وتبليغها. ومن الأسباب التي تبطل نظرية الاختلاق:

١. كثرة الأسانيد. فطرق الأحاديث تبلغ مئات الألوف إن لم يكن أكثر، ولو اعتبرنا عملية حسابية في الإسناد مبنية على التضاعف العددي للرواة لمدة ثلاثة أجيال روي حديثاً واحداً لعلنا ضخامة العدد. وهذه الكثرة قرينة قوية على استحالة الاختلاق إذ يبعد أن يكون الانتقال صفة مشتركة بين آلاف الرواة في كل جيل ثم لا يأتي ما يفيد هذا التواطؤ الواضح.

٢. تشابه الكثير من المتون مع أن أسانيدها مختلفة ورواتها متباعدون إقليمياً. فتجد الكثير

٢٣ الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي، ج ٢، ص ٤١٦-٤٢٠.

من الأحاديث التي تشترك في لفظ واحد مع أن مخرجها عن صحابة مختلفين متفرقين في الأمصار والذين رووا عنهم أيضا من أماكن متفرقة بعيدة عن بعضها، والقول بالاختلاق يعني ضرورة عقد مؤتمر دائم يضم الرواة من الشام ومصر والعراق والحجاز وخراسان وغيرها، وهذا مع أنه لم ينقل حدوثه فهو مستحيل يعرفه كل من طالع التاريخ الإسلامي.

٣. أخلاقيات الرواة التي اشتهرت وذاعت، وما أثرهم الذي لم يحجبها جاحد، تمنع من اتهامهم باختلاق الأحاديث، والمستشرقون يعلمون أن الرواية العربية تحفظ المثالب كما تحفظ المناقب، وإذا كانت فرية افتراءها أعرابي على حضري أو سرقه ارتكبها شاعر في قصيدة عن غير قصد، تنقل بين الرواة حتى تبلغ الآفاق، أفلا يكون اختلاق آلاف الأسانيد حدثا جديرا بنقله عن أولئك الرواة المختلفين.

٤. روح ونظام الإسناد، وأخلاقية منهج الرواية والتقدم عند المحدثين - والتي سيأتي بيانها - تحيل حدوث اختلاق مقصود ثم تداوله على أنه صحيح معتمد.

النظرية الثانية: تطور الإسناد

تعني هذه النظرية أن آلية الإسناد أو نظامه لم يأخذ الهيئة الكاملة ولم يعتمد بصورته التامة إلا عبر مراحل زمنية متعاقبة.

لكن ينبغي التنبيه إلى نقطة مهمة متعلقة بفكرة تطور الإسناد، وهو أن بعض المستشرقين قالوا بهذه النظرية، لكنهم اعتبروا تطور الإسناد بمعنى اختلاقه أيضا وانتقاله عبر بعض الرواة، وقد استخدموا كلمة التطور لإثبات نظرية الاختلاق التي تكلمنا عنها، أما التطور الذي نعنيه هنا فالمراد به مرور الإسناد بمراحل زمنية تفاوتت فيها اهتمام النقلة والرواة في الالتزام بالهيئة الكاملة للإسناد.

وتعتمد هذه النظرية على أثر لمحمد بن سيرين يقول فيه: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم».

وواضح من الرواية أن محمد بن سيرين - وهو تابعي معروف توفي ١١٠ هـ - أنه أرخ بداية

الاهتمام بالإسناد عند وقوع الفتنة.

ونلفت الانتباه إلى أن هذا الأثر إنما أُرِخ لبداية الاهتمام بالإسناد، ولبداية الجرح والتعديل، حيث ورد في الإشارة إلى السؤال عن أحوال الرجال.

كما أن الأثر واضح في أن الإسناد كان موجودا قبل هذه المرحلة، وغاية ما حدث هو بداية الاهتمام به والسؤال والتفتيش عنه. وسنحاول التعرف على تاريخ الفتنة التي ابتدأ اهتمام الإسناد عندها عند الكلام عن نظرية الجرح والتعديل لكننا نشير إشارة بسيطة إلى استنتاجات بعض الباحثين ونرجئ مناقشتها إلى الموضع المذكور.

لقد ذهب الأستاذ أكرم العمري أن المراد بالفتنة المذكورة في أثر ابن سيرين هو زمن مقتل عثمان حيث ظهر الوضع وبرزت الانشقاقات عن الجماعة، ويفسر أثر محمد بن سيرين السابق بأثر آخر له استعمل فيه كلمة الفتنة، وهي قوله: «ثارت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ عشرة آلاف لم يخف منهم أربعون رجلا»^{٢٤}.

المعلم الرابع عشر: استخفاف بفطرة الإنسانية:

قال الشيخ: ادعائهم (بأن مئات الألوف من الرواة أفنوا أعمارهم في وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ، مع تفاهم واشتراك فيما بينهم، وأوجدوا لنا كل هذه الثروة الثقافية من كتب الأحاديث والرجال) هو في الواقع استخفافٌ بفطرة الإنسانية، وجهلٌ بطبيعة البشر، وتعامٍ عن الحقائق. ولقد قال روبسون بهذا الصدد: «هل اخترعت الأسانيد العائلية لنشر الأحاديث الموضوعة؟ يبدو أنه من المستحسن اعتبارها الشكل الصحيح لنقل الوثائق، كثيرا ما اخترع الناس فيما بعد ذلك أسانيد من هذا النوع لترويج الأحاديث الموضوعة، لذلك رغم اعترافنا بوجود الأسانيد العائلية الصحيحة لا يمكننا أن نقبل كافة الأسانيد العائلية للمعنى الظاهري.

٢٤ رواه عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، في المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ)، ج ١١، ص ٣٥٧. وقال الأستاذ العمري: بسند صحيح. انظر: أستاذي الدكتور/أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ٤، ١٩٨٤م)، ص ٤٤.

رد عليه الشيخ فقال: «وفي الواقع أننا نرى في دنيا الوقائع أنه يوجد أولاً الشيء الأصيل، ثم عند ما يصبح ذلك الشيء مطلوباً، ويكون غالباً في الوقت ذاته، يبدأ الناس بالتزوير حينئذ. أما القول بأنه يجب أن لا نأخذ كافة الأسانيد العائلية «لقيمته الظاهرية» فلا أعتقد أن أحداً يخالف روبسون في هذا. وعلماء الجرح والتعديل - كما هو واضح في كتبهم - كانوا قد تنهوا إلى هذا قبل أن يقول روبسون قوله بألف سنة. ولذلك نجد هؤلاء ينتقدون كثيراً «الأسانيد العائلية»، نذكر على سبيل المثال: إسناده عمر بن محمد عن أبيه، وعيسى بن عبد الله عن أبيه، وكثير بن عبد البر عن أبيه، وموسى بن مطير عن أبيه، ويحيى بن عبد الله عن أبيه.

فالمحدثون إذن قبلوا «الأسانيد العائلية» التي كانت تستحق القبول، كما رفضوا منها، وأسقطوا التي كانت تستحق الترك والرفض. وكانوا منصفين في حكمهم، فأعطوا كل ذي حق حقه، وبذلوا في سبيل التحقيق كل ما في وسعهم وطاقهم»^{٢٥}.

المعلم الخامس عشر: عدم انتخاب المستشرقين لدراسة ظاهرة الإسناد المجال المناسب:

أظهرت آراء الشيخ الأعظمي أنَّ شاخت كان يحاول أن يعطي إحياء كاذباً باستخدامه لبعض الأمثلة الاستثنائية، والتي انتقدها علماء الحديث، ليدعم نظريته. وقد أوضح الشيخ الأعظمي بعض الأسباب التي أوقعت المستشرقين عامة وشاخت على وجه الخصوص في أخطاء عندما أصدرُوا أحكامهم على الحديث النبوي الشريف والأسانيد. والسبب الرئيس في أخطائهم برأي الشيخ الأعظمي هو أن المستشرقين لم يختاروا أمثلتهم الحديثية من مصادر الحديث الأساسية بل اختاروها من كتب السيرة أو كتب الفقه. إن الفقهاء لم يكونوا مهتمين بذكر كل السند، بل كانوا مهتمين بالمتن، وما يمكن أن يستنبطوا منه من أحكام. يقول الشيخ الأعظمي: «لم ينتخب المستشرقون لدراسة ظاهرة الإسناد المجال المناسب؛ لأنَّ كتابات الشافعي وأبي يوسف تبين بكل وضوح أن كتابات المجتهدين والفقهاء ليست مكاناً صحيحاً لدراسة الإسناد. وكذلك كتب السيرة؛ لأنَّ السيرة ليست جمع وثائق فحسب، بل هي جمع وتنسيق الوثائق مع حذف الأسانيد لإعطاء التسلسل للحوادث، أي أنه حتى كتب السيرة لا تنفي بالغرض. لهذه الأسباب يجب أن تدرس

الأسانيد والأحاديث والمسائل المتعلقة بهما في كتب الأحاديث نفسها، لا في كتب السيرة، ولا في كتب الفقه، ولا في الكتب الفقهية الحديثة كموطأ الإمام مالك مثلاً».

المعلم السادس عشر: ردُّ الأمثلة على نظرية شاخت بخصوص ظاهرة الإسناد:

الأمثلة التي ذكرها شاخت ترد على نظريته بخصوص ظاهرة الإسناد؛ لأن وجود الأعداد الكبيرة من الرواة، مع انتمائهم لعشرات المدن المترامية الأطراف تجعل كلا من نظرية القذف الخلفي للأسانيد (Projecting Back) والاعتباطي (أي الاختراع الاصطناعي) للأسانيد غير قابلة للالتفات، وعملية نادرة الوقوع.

المعلم السابع عشر: مناقضته لنفسه وشهادة الواقع لخطئه:

شاخت وتصوره لطبيعة الفقه الإسلامي: ادعى شاخت أن النبي أصبح في المدينة رسولاً مشرعاً. ثم يقول: إن سلطته بالمدينة لم تكن سلطة تشريعية. هذا كلام متناقض ومتهاف. وفيه تجاهل منه للقرآن الكريم تماماً، لو رجع إليه لوجد فيه هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وذكر آيات أخرى ووقائع تفيد استقلاليته بالتشريع.

المعلم الثامن عشر: مخالفته للطبائع البشرية:

شاخت ونظريته «نمو الأحاديث الفقهية في عهد التدوين»: بما أن البروفسور شاخت يذهب إلى أنه لا يوجد حديث واحد صحيح النسبة إلى النبي ﷺ، فقد أوجد منها يرى أننا باتباعه نستطيع تحديد الزمن الذي وضع فيه حديث ما. ويقول: «وأحسن طريق لإثبات أن حديثاً ما لم يكن موجوداً في الوقت الفلاني هو إثبات أن الحديث المشار إليه لم يستعمل بين الفقهاء في مناقشتهم العلمية؛ إذ لو كان ذلك الحديث موجوداً لكانت الإشارة إليه أمراً ضرورياً».

التناقض في الكلام:

هو الذي يقول: «إن الإشارة إلى سنة النبي ﷺ قبل الشافعي بجيلين كان أمرا استثنائيا أو بمعنى آخر كان أمرا شاذا. ثم يقول: «كافة المدارس الفقهية القديمة قاومت الأحاديث النبوية في بادئ الأمر مقاومة شديدة؛ لأنها كانت عنصرا أجنبيا يشوش على منهج المدارس الفقهية القديمة».

قال الشيخ: «إن كان الأمر كما ذكر شاخت فأولا: ما الذي كان يحتم على أصحاب المدارس الفقهية أن يذكروا الأحاديث في مناقشتهم إن كانت موجودة؟ إما أن يكون ادعاؤه الأول وما نسب إلى أصحاب المدارس الفقهية القديمة غير صحيح ومجانبا للواقع. وإما أن يكون هذا الباب بكامله لا يستحق الاعتناء لأنه بني على فروض خاطئة. ثانيا إن هذه النظرية مخالفة للطبائع البشرية. من الذي يستطيع أن يزعم أنه يعرف كل حديث يتعلق بالموضوع ولم يفته شيء؟! وبعد، إذا كان حديث ما لم يذكر من قبل فقيه ما فكيف يستدل على عدمه بعدم ذكره من قبل الفقيه؟».

المعلم التاسع عشر: مخالفة التاريخ:

قال غولتسيهر في سياق نقده حديث «لا تشدوا الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد»: «إن عبد الملك بن مروان كان خائفا من عبد الله بن الزبير من أن يأخذ البيعة من الشاميين الذين يحجون إلى بيت الله الحرام، لذلك التجأ إلى حيلة، واحتفى بالقاعدة، وهي الحج إلى قبة الصخرة بالقدس بدلا عن الحج إلى مكة، ولذلك أصدر قرارا بأن الطواف حول الصخرة يقوم في شرعيته مقام طواف الكعبة في الإسلام، ولقد أسنده إلى التقي المحدث الزهري ليبرر هذا الهدف السياسي للإصلاح الديني باختراع حديث موصول إلى النبي ﷺ ونشره بين الناس، يفهم منه بأن هناك ثلاثة مساجد يمكن أن يحج الناس إليها: مكة والمدينة والقدس».

ولاتهام عبد الملك بإلغاء الحج، أو على الأقل بمحاولة الإلغاء يعتمد غولتسيهر على ما أورده اليعقوبي في تاريخه حيث يقول: «ومكنع عبد الملك أهل الشام من الحج «وذلك أن ابن الزبير يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضج الناس وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام وهو فرض من الله علينا؟ فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدتكم أن رسول الله ﷺ قال: «لا تشدوا الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس»،

وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله ﷺ وضع قدمه عليها لما صعد إلى السماء تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدة، وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما تطوف حول الكعبة، وأقام بذبك أيام بني أمية»^{٢٦}.

قال الشيخ: «لكن يا ترى هل كان الزهري في منزلة تسمح له باختلاق حديث، ونسبته إلى النبي ﷺ؟ وهل كان في وسعه أو في وسع عبد الملك بن مروان إلغاء الحج وإيجاد بديل عنه؟ الحقائق التاريخية لا تؤيد هذا الادعاء، بل تعارضه معارضة شديدة». لأن الحقائق التاريخية تقول بأن الزهري ولد فيما بين سنة ٥٠ إلى سنة ٥٨، ولم يلتق بعبد الملك بن مروان قبل سنة ٥٨١.

ومن ناحية أخرى كانت فلسطين سنة ٥٦٧ خارجة عن سيطرة عبد الملك بن مروان، وكان الأمويون في عام ٥٦٨ بمكة في موسم الحج.

وفي ضوء هذه الحقائق نستطيع أن نقول: إن عبد الملك بن مروان لا يمكن أن يفكر في بناء قبة الصخرة كبديل عن الكعبة إلا بعد سنة ٥٦٨.

وتشير المراجع التاريخية فعلا بأنه بدأ بالبناء من عام ٥٦٩، ولعلم هذا هو الوقت المناسب لاستشهاده بحديث الزهري، وكان الزهري في ذلك الوقت ما بين عشرة وثمانية عشرة من عمره، وليس من المعقول أن يصبح طفل أو شاب في هذا العمر مشهورا في الأوساط العلمية في بيئة غير بيئته، وموطن غير موطنه حيث تخضع له القلوب، ليتمكن من إلغاء فريضة الحج المبينة في القرآن الكريم والأحاديث النبوية مئات المرات، ولقد كان هناك عدد من الصحابة وكبار التابعين في الشام، ما كان يمكنهم أن يسكتوا على هذا التزوير. وإن قلنا: إنه لم يكن لديهم إيمان كاف أو شجاعة كافية ليقوموا في وجه الباطل، ولو كانوا كذلك لغضبوا على عبد الملك لإهماله غياهم، وإبعادهم عن منزلتهم، بحيث استشهد بابن عشرة، ولم يستفد من خدماتهم.

ثم أن يعقوبي نفسه يذكر أن الحج أصبح في يد الأمويين من عام ٥٧٢ وما بعده، وذهب عبد الملك بنفسه للحج في عام ٥٧٥.

٢٦ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباس المعروف باليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج ٢، ص ٢١١.

وعِمارة الصخرة لم تكمل إلا في عام ٥٧٢هـ، وفي هذه السنة وما بعدها كانت مكة -حسبما ذكره اليعقوبي- في يد الأمويين، لذلك لم يكونوا في حاجة إلى إيجاد بديل للحج، ولا داعي للطواف حول الصخرة. ولك يكن الأمويون مغفلين لينحوا أعداءهم سلاحاً يستخدم ضدهم، وهو أنهم غيروا حج بيت الله الحرام إلى زيارة الصخرة بالقدس.

بعد هذا وذاك كله فإن الكلمات المنقولة عن الزهري لا تشير من قريب ولا من بعيد إلى إيجاد بديل للحج، كما أنها لا توحى بتقديس الصخرة، ولا بتحييد الطواف حولها، كل ما هناك أنها تعطي منزلة خاصة للمسجد الأقصى. كما ذكر القرآن نفسه، اللهم إلا إذا أخذنا بالاكتشاف الجديد الذي يعود فضل اكتشافه إلى البروفسور غيوم، وهو أن المسجد الأقصى كان بالجعرانة، والمسلمون بعقلهم الخرافي حولوه إلى القدس، ويبدو أن عقول الناس حتى الآن لم تبلغ هذا المستوى الذي يقبل هذا الاكتشاف.

أضف إلى ذلك أن الزهري ليس الراوي الوحيد لهذا الحديث، وهناك رواية موثوقة آخرون، أذكر هنا بعضاً منهم:

١- عبد الملك بن عمير عن قزعة عن أبي سعيد الخدري t (حم، خ، م).

٢- قاسم » » (حم).

٣- قتادة » » (حم).

٤- إبراهيم بن سهل » » (حم).

٥- قصيم » » (طس، فسوي).

٦- مجالد عن أبي الوداك » (حم).

وهكذا ذكر الشيخ ١٣ راوياً آخرين رووا هذا الحديث عن أبي سعيد الخدري، وأبي بصرة الغفاري، وابن عمر، وعلي، وعبد الله بن عمرو، وأبي هريرة.

ثم قال الشيخ: «إذن بأي منطق نستطيع أن ننسب فض وضع هذا الحديث إلى الزهري وحده، ونتجاهل هؤلاء وكثيرين غيرهم، إذ من الواجب إشراك غيره معه.

ومن البديهي أن المسجد الأقصى قبله المسلمين الأولى، ومسرى الرسول الأعظم».

العشرون: مناقضة العقل والمنطق:

قال موسى بن عقبة: قال ابن شهاب: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلًا مِّنَ الْأَنْصَارِ اسْتَأْذَنُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: ائْذَنْ لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلَنَتْرِكَ لَابْنَ أَخْتِنَا عَبَّاسَ فِدَاهُ، فَقَالَ: «لَا وَاللَّهِ وَلَا تَذَرُوا دِرْهَمًا»^{٢٧}. يرى غيوم أن هذا الحديث موجه ضد العباسيين، بينما يجد فيه شاخت روحاً موالية للعباسيين، ولا نستطيع أن نوفق بين استنتاجاتهما. ثم أي ميل للعباسيين يفهم من هذا الحديث، والتي كان بإمكانه أن يعفو عن عمه كما رغب الأنصار، ولكنه رفض قائلاً: «لَا وَاللَّهِ، لَا تَذَرُوا دِرْهَمًا»، هذا الكلام يناقض العقل والمنطق.

المعلم الواحد والعشرون: الجواب الإلزامي:

قال شاخت في كتابه أن إبراهيم النخعي يعرف أن القنوت في الصلاة بدعة استحدثت بعد وفاة النبي ﷺ بفترة في عهد علي ومعاوية، ويؤكد إبراهيم هذه الحقيقة بأنه ليس هناك حديث عن النبي ﷺ وأبي بكر وعمر بهذا الصدد كما يظهر بمراجعة كتاب الآثار لأبي يوسف».

رد عليه الشيخ فقال: «في كتاب الآثار لأبي يوسف يوجد حديث متصل إلى النبي ﷺ لإثبات القنوت، وحديث آخر مرسل». لا ندرى أي موقف يختار شاخت لنفسه الآن، هل كان متعمدا لهذا الخطأ؟ أم كان مخطئا في النقل؟ فإذا اختار الشق الثاني فالكلام نفسه يقال عن الخطأ الواقع في نسخ إسناد الحديث رقم ٨.

المعلم الثاني والعشرون: الخطأ في الفهم:

يقول شاخت: «الحديث رقم ٩ في مغازي موسى بن عقبة (قَالَ مُوسَى: قَالَ سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: «مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْتَنِي فَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا» ضد العلويين،

٢٧ يوسف بن مُحَمَّد بن عمر بن قاضي شهبه، أحاديث منتخبة من مغازي موسى بن عقبة، تحقيق: مشهور حسن سلمان، (بيروت: مؤسسة الريان - دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩١م)، ص ٧٠، رقم ٦.

لأنه ينكر امتياز العلويين في القانون الجزائري». فردَّ الشيخ عليه بقوله: «فبدلاً من أن يرى شاخت في هذا الحديث مساواة المسلمين كافة أمام الشريعة فإنه يجد فيه عناصر ضد العلويين». ثم قال الشيخ: «من ناحية أخرى أن شاخت لم يفهم معنى الحديث نفسه؛ إذ هذا الحديث لا صلة له بالنظام الجزائري وقانون العقوبات، وفي الواقع الحديث رقم ٩ ليس حديثاً مستقلاً، بل هو جزء من الحديث رقم ٨ [أحاديث منتخبة من مغازي موسى بن عقبة، ص ٧٥، رقم ٨- حدثنا إسماعيل بن إبراهيم بن عتبة، قال: قال سالم بن عبد الله: قال عبد الله بن عمر: فطعن بعض الناس في إمارة أسامة، فقام رسول الله ﷺ فقال: «إِنْ تَطْعُنُوا فِي إِمَارَةِ أُسَامَةَ فَقَدْ كُنْتُمْ تَطْعُنُونَ فِي إِمَارَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ، وَائِمْ اللَّهُ إِنْ كَانَ خَلِيفًا لِإِمَارَةٍ، وَإِنْ كَانَ لِمَنْ أَحَبَّ النَّاسُ كُلَّهُمْ إِلَيَّ، وَإِنْ هَذَا لِمَنْ أَحَبَّ النَّاسُ إِلَيَّ بَعْدَهُ، فَاسْتَوْصُوا بِهِ خَيْرًا مِنْ بَعْدِي فَإِنَّهُ مِنْ خَيْرِ كُرْمٍ»]، وقد أخطأ سخاو- بسبب تكرار السند- فقدَّ حديثاً ثانياً مستقلاً، وتبعه شاخت في خطئه دون أن يعين النظر. وهذا الحديث لا يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى قوانين العقوبات، بل يشير بكل بساطة إلى إمارة أسامة، واعتراض بعض الناس عليه، فقال النبي ﷺ: «أسامة أحب الناس إلي»، فأضاف إليه ابن عمر قوله: «لم يستثن فاطمة ولا غيرها»^{٢٨}. ودلل عليه بطرق أخرى للحديث في كتب أخرى، مثل مسند أبي داود الطيالسي (٣/٣٥٤، رقم ١٩٢١)، ومشيجة إبراهيم بن طهمان (ص ١٨٥، رقم ١٣٨)، والمعجم الكبير للطبراني (١٢/٢٩٨، رقم ١٣١٧١)، حيث جاء فيها من طريق موسى بن عقبة هكذا «أسامة أحب الناس إلي»، ولم يستثن فاطمة ولا غيرها». وفي مشيجة ابن طهمان: «فَقَالَ سَالِمٌ: مَا سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ يُحَدِّثُ بِهَذَا الْحَدِيثِ قَطُّ إِلَّا قَالَ: وَاللَّهِ مَا حَاشَا فَاطِمَةَ».

المعلم الثالث والعشرون: عدم معرفتهم مفهوم مصطلحات حدثنا وأخبرنا:

قال الشيخ الأعظمي: «عند ما يقرأ الطالب كتب الأحاديث النبوية، ويمر بالأسانيد، والكلمات المستعملة فيها مثل: حدثنا، وأخبرنا، كثيراً ما يخيّل إليه أن هذه الأحاديث كلها كانت تنقل شفاهاً

... ولقد وقع بعض الباحثين في أخطاء جسيمة بسبب هذه المصطلحات وعدم فهمهم لمدلولها الواسع». ثم ذكر الشيخ ما الباحثين الذين أخطأوا في فهم مدلول هذه المصطلحات، البروفسور مارغليوث. وهناك باحثون آخرون يرون أن الأحاديث المدونة في أمهات كتب الحديث قيدت - كتابة- أول مرة على أيادي مؤلفيها، وكانت قبل ذلك تنقل شفاهاً. أما البروفسور منجانا فقد جاء برأي غريب للغاية؛ غداً ادعى أن كلمة «حدثنا»، و«أخبرنا» وما شاكل ذلك من المصطلحات الحديثية تدل على التحديث الشفهي فقط لا غير، ويقول: هذا المصطلح لم يستعمل حسب علمي قد لقراءة الوثائق المكتوبة الموجودة أمام المحدث، وعلى هذا عند ما نقل عن ابن خلكان أن أبا زيد المروزي كان حدث بصحيح البخاري فترجمه بقوله: «إنه كان يعلمه شفهيًا»، وفي ضوء مفهومه لهذه المصطلحات يزعم أن متن صحيح البخاري لم يكتب إلا في نهاية القرن الرابع الهجري».

ثم يقول الشيخ: والسبب الرئيسي لهذا الخطأ هو عدم معرفته لمفهوم هذه المصطلحات معرفة تامة. وعلى الأغلب كان المستشرق الألماني أسبرنجر أول من تنبه من المستشرقين لمفهوم هذه المصطلحات، ووضح تماماً بأن هذه الكلمات لا تدل دلالة قطعية على التحديث الشفهي فقط».

ثم قال الشيخ: «وفي الواقع أن استعمال كلمة «حدثنا» كان لها مفهوم أوسع وأشمل بكثير مما يظنه كثير من الباحثين. فإذا كان الشيخ يقرأ كتاباً في الحديث على تلامذته، أو كان يحدّثها شفهيًا، أو كان يملئ عليهم من ذاكرته، أو كان الطالب يقرأ على شيخه من الكتاب، أو يقرأ عليه من ذاكرته، ففي كل هذه الحالات كانوا يستعملون كلمة «حدثنا»، نعم كان هناك بعض المحدثين خصصوا كلمة «حدثنا» للسمع من الشيخ، و«أخبرنا» للقراءة على الشيخ، ولكنه يمكن استعمال كلمة «حدثنا» عند بعض المحدثين حتى في هذا الشكل الأخير، ثم ذكر الشيخ ٢٠ مثالا من واقع كتب الحديث والسيرة لإثبات تلك الدعوى^{٢٩}، وأصاب فيه.

المعلم الرابع والعشرون: عدم استيعابهم مفهوم الحديث، ومفهوم حدّ الأحاديث:

هوّل المستشرقون ومن والاهم من المسلمين عدد محفوظات بعض المحدثين من الأحاديث، مثل الإمام أبي زرعة الرازي حفظ (٧٠٠,٠٠٠)، والإمام أحمد بن حنبل حفظ (٦٥٠,٠٠٠)

والإمام البخاري حفظ (٦٠٠,٠٠٠)، واستغروا ذلك العدد الهائل، واستحالوا صدوره في ٢٣ عاما الذي هو عمر البعثة. هذا من جانب. ومن جانب آخر هؤلاء الأئمة ما استطاعوا اختيار إلا أحاديث قليلة منها، مما يدل على أن الأحاديث الموضوعة أكثر بكثير من الأحاديث الصحيحة.

فأجاب الشيخ بأن المستشرقين ما استعابوا مفهوم الحديث، ولا مفهوم عد الأحاديث. فالحديث عند بعض المحدثين قول النبي ﷺ وفعله وتقريره وصفه الخُلُقي والخلُقي، وعند بعض المحدثين الآخرين الحديث أعم من أن يكون قول النبي ﷺ والصحابي والتابعي وفعلهم وتقريرهم وصفهم الخُلُقي والخلُقي. إذن ليس من الضروري أن المراد من هذا العدد الضخم هو أحاديث النبي ﷺ فقط، بل يشتمل على أقوال الصحابة والتابعين أيضا، وهو كثرة كثيرة. وليس المقصود من ذلك العدد أنه عدد متون الأحاديث، بل من عادة المؤلفين أنهم إذا روي حديثاً بعشرة أسانيد - مثلا - فيعدونه عشرة أحاديث، مع أنه في الواقع حديث واحد، فهذا تضخم العدد كيفا فقط، لا كجا، كما صرح به المشتغلون بأحاديث رسول الله ﷺ. قال ابن الصلاح: «إن الأقدمين يطلقون العدد من الأحاديث على الحديث الواحد المروي بعدة أسانيد» ثم ذكر قول الفقيه نجم الدين القمولي: «مراد البخاري من قوله: «أحفظ مائة ألف حديث صحيح» تعدد الطرق والأسانيد وآثار الصحابة والتابعين وغيرهم، فسمى الجميع حديثا، وقد كان السلف يطلقون الحديث على ذلك»^{٣٠}.

وأما تهويل عدد الأحاديث بالنظر إلى أعداد الأحاديث المحفوظة لدى الإمام أبي زرعة (سبعماية ألف حديث)، وعند الإمام أحمد (ستمائة وخمسون ألف)، وعند الإمام البخاري (ستمائة ألف)، وعرضها إشكالية لا تُحل إلا بجعل أكثرها موضوعة، ثم اتخاذها تكأة لرفض جميع الأحاديث أو أكثرها. كل ذلك بعيد عن الحقيقة، وناتج عن عدم استيعاب المؤلف وأمثاله طريقة المحدثين في عد الأحاديث، وعن عدم إدراكهم مفهوم الحديث غير الصحيح عندهم. والشاهد على ذلك ما يقول عبد الرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ): «عندي عن المغيرة

٣٠ الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ص ١٨١. والقمولي هو نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن مكي القرشي المصري. ومن مؤلفاته: البحر المحيط في شرح الوسيط، وجواهر البحر، مات في رجب سنة ٧٢٧هـ. وهو منسوب إلى قمولة، وهي بلدة بأعلى الصعيد من غربي النيل، كثيرة النخل. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٣٩٨.

بن شعبة عن النبي ﷺ في المسح على الخفين ثلاثة عشر حديثاً». من المعروف لدى الجميع أن حديث المغير بن شعبة t في المسح على الخفين واحد، ولكن لما وصل إلى ابن مهدي من ثلاثة عشر سنداً عدّه ثلاثة عشر حديثاً. وذكر الإمام البزار (ت ٢٩٢هـ) أنه رواه من نحو ستين طريقاً^{٣١}. وتوجد أمثلة كثيرة لهذه الحقيقة في صحيح وتمهيد الإمام مسلم، وصحيح الإمام ابن خزيمة، والسنن الصغرى والكبرى للإمام النسائي، والسنن الكبرى للبيهقي. بجانب إطلاق العلماء كلمة «الحديث» على آثار الصحابة والتابعين أيضاً.

فبعد ملاحظة هاتين الحقيقتين (أي إطلاق «الحديث» على آثار الصحابة والتابعين وعدّ الحديث الواحد عدة أحاديث بالنظر إلى عدد أسانيده) لا تهويل، ولا استحالة، خاصة إذا كان الصحابي أو التابعي، أو من بعده، كثير الشيوخ والتلاميذ مثل أبي هريرة وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، والزهري والثوري وشعبة وأمثالهم من التابعين، وغيرهم.

هذا، وهناك بعض المعالم الأخرى، تركها مخافة التطويل، وما كتبنا فيه كفاية لمعرفة نية المستشرقين، وفهم أسلوبهم للنقد، كلها مغالطات، وتشويشات، غير مبنية على المنهج العلمي. ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ • هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٢-٣٣].

خلاصة البحث:

وتوصل البحث إلى أن المعالم التي استخدمها الشيخ الأعظمي للرد على شبهات المستشرقين وتشكيكاتهم هي فيما يلي:

١- عدم استناد المستشرقين إلى دليل، ومعارضة دعواهم للأدلة الملبوسة.

٢- عدم استعانتهم بالنصوص مجمعة.

- ٣- مخالفة النصوص لدعائهم.
- ٤- تصور خاطئ للتاريخ الثقافي.
- ٥- اعتماد غولتسيهر على كتاب لمؤلف مجهول وكتب الشيعة لتصوره عن النشاط الثقافي في العصر الأموي.
- ٦- توسيع غولتسيهر جزئية وتعميمها وعدم انسجام النصوص مع استنتاجه غير الهوى.
- ٧- دعوى لا يوافقها الواقع.
- ٨- دعوى تخالفها الحقائق التاريخية.
- ٩- سوء اختيار المستشرقين مواد لدراسة الأسانيد.
- ١٠- أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي وانتقاء شاخت الأحاديث الضعيفة وإنشاء نظريته في ضوءها.
- ١١- استغلاله خطأ مطبعياً.
- ١٢- الظن الخاطئ وتخمينات من نسيج الخيال.
- ١٣- نظرية القذف الخلفي.
- ١٤- استخفاف بفطرة الإنسانية.
- ١٥- عدم انتخاب المستشرقين لدراسة ظاهرة الإسناد المجال المناسب.
- ١٦- ردُّ الأمثلة على نظرية شاخت بخصوص ظاهرة الإسناد.
- ١٧- مناقضته لنفسه وشهادة الواقع لخطئه.
- ١٨- مخالفته للطبائع البشرية.
- ١٩- مخالفة التاريخ.
- ٢٠- مناقضة العقل والمنطق.
- ٢١- الجواب الإلزامي.
- ٢٢- الخطأ في الفهم.

٢٣- عدم معرفتهم مفهوم مصطلحات حدثنا وأخبرنا.

٢٤- عدم استيعابهم مفهوم الحديث، ومفهوم عدّ الأحاديث.

التوصيات:

كتاب الشيخ «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» في رأيي كتاب وثائقي وموسوعي للرد على المستشرقين وشبهاتهم حول السنة، وهو طالع بكثير من تعللات المستشرقين وتذرعاتهم لشبهاتهم حول السنة، وفي نفس الوقت هو عامر بمعالم كثيرة للرد عليهم استخدمها الشيخ، لذلك أنا أدعو الباحثين القادرين على التحليل والاستنتاج، أن يقرؤوا هذا الكتاب بالدقة، ويستنبطوا من خلاله جميع المعالم والآليات التي سار عليها الشيخ للرد على شبهات المستشرقين. وأما الذي عملته أنا فهو قلّ من كُثر.

المصادر والمراجع:

ابن قاضي شبهة، يوسف بن محمد بن عمر، أحاديث منتخبة من مغازي موسى بن عقبة، تحقيق: مشهور حسن سلمان، (بيروت: مؤسسة الريان - دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩١م).

أحمد، ابن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، المسند، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د. ط، د. ت).
الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٠/١٩٨٠م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤/١٩٩٤م).

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري الأزهري، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
الزركشي، بدر الدين محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، (الرياض: أضواء السلف، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، اختلاف الحديث، تحقيق: عامر أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٥/١٩٨٥م).

عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ).

العمرى، أكرم ضياء، بحث في تاريخ السنة المشرفة، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط ٤، ١٩٨٤م).

الكافي محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكافي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٦/١٩٨٦م).

مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، الموطأ - رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت).

ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، معجم البلدان، (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت).

اليقوي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباس، تاريخ يعقوبي، (بيروت: دار صادر، د. ط، د. ت).

MUHAMMED MUSTAFA el-AZAMÎ'NİN MÜŞTEREK RÂVİ TEORİSİNE YAKLAŞIMI

Doç. Dr. Halit Özkan¹

Tarihçe

el-Azamî'nin Schacht hakkındaki meşhur reddiyesi (*On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* = *İslam Fıkıhı ve Sünnet*) 1985'te yayınlanmıştır.² Reddiyeye konu olan Schacht'a ait eserin (*Origins of Muhammadan Jurisprudence*) neşir tarihi ise 1950'dir.³ el-Azamî'nin mezkur eseri neşredilinceye dek geçen otuz beş yıllık süre zarfında, hadislerin menşei ve isnadın fonksiyonu gibi konularda kalem oynatan bu meşhur oryantalisteye yönelik olarak, İslam dünyasında birtakım reddiyeler yahut eleştiriler zaten kaleme alınmıştı (Fazlurrahman'ın 1965 tarihli *Islamic Methodology in History* = *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*⁴ ve Ahmed Hasan'ın 1970 tarihli *The Early Development of Islamic Jurisprudence* = *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*⁵ adlı eserleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Hatta bizzat el-Azamî *Studies in Early Hadith Literature* = *İlk Devir Hadis Edebiyatı*⁶ adlı 1968 tarihli eserinde bu meselelere değinmişti). el-Azamî'nin reddiyesi ise, yukarıda

1 İstanbul Şehir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi.

2 Eser, Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bkz. *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, terc. Mustafa Ertürk, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

3 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1950.

4 Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Central Institute of Islamic Research, Karachi, 1965. (Türkçesi: *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir. -- Ankara : Ankara Okulu, 1995).

5 Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, İslamabad 1970. (Türkçesi: *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.)

6 M. Mustafa el-Azamî, *Studies in Early Hadith Literature*, American Trust Publications, Indianapolis, 1978. (Türkçesi: *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.)

mezkur eserlere nazaran daha geç tarihli olmakla birlikte, doğrudan *Origins* üzerine yazılması, hadis tekniğini çok daha iyi kullanması ve birçok açıdan çok daha detaylı olması yönüyle öne çıkar.

Amaç ve Yöntem

el-Azamî'nin amacı Schacht'ın İslâm hukukunun menşesine ve hadislerin bununla alakasına dair (ilk fukahânın merfû hadislere mesafeli durup mevkuf ve maktû hadislere rağbet etmesi, hadislerin süreç içinde gelişmesi ve mükemmel hale gelmesi, şahıs ve ekol görüşlerinin hadis formuna sokulması, isnatların gelişigüzel uydurulması ve bu çalışmanın esas konusunu teşkil eden müşterek râvi teorisi gibi) teorilerini besleyen temel yaklaşımını eleştirmektir. el-Azamî'nin izlediği başlıca yöntem, Schacht'ın yaklaşımını delillendirmek maksadıyla ileri sürdüğü örneklerin kendisini desteklemediğini, onun tarafından yanlış yahut yanlış yorumlandığını göstermektir. Bunu yapmak maksadıyla da Schacht'ın eserinde gündeme getirdiği örneklerin gerçekten temsil kabiliyetine sahip olup olmadığı, bunların doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde durur. Yine onun Schacht tarafından verilen örneklerdeki maddi hatalara sık sık işaret ettiği de görülür. Öyle ki bu durum okuyucuda, Schacht'ın –aptal yahut cahil olmadığına göre– bu hataları bilerek yaptığı düşüncesini doğurur. Başka bir ifadeyle el-Azamî bu yöntemi izlemek sûretiyle Schacht'ın “kötü niyetli” ve “ön yargılı” oluşuna sürekli işaret etmektedir ki bunda da haksız sayılmaz. Zira ehlince çok iyi bilindiği üzere Schacht, örneklerin kendisine ne söylediğinden ziyade, zihninde var olan şablonu bu örnekler üzerinden nasıl doğrulatabileceğiyle ilgilidir.

el-Azamî'nin eser boyunca gerek diğer teoriler için gerekse müşterek râvi teorisi özelinde Schacht'a yönelttiği yöntemsel eleştirilerden bazıları şunlardır:

1. Görmesi gereken temel bazı kaynakları görmemesi,
2. Basit ve nâdir örnekleri umûma teşmil etmesi,
3. Bir şahsa yahut ekole nisbet ettiği görüşü, onlara muhâlif/hasım olan kişi ve gruplardan alarak zikretmesi,

4. İddialarını desteklemek için gösterdiği örneklerin çoğunun konuyla ilgisiz olması yahut kendi söylediğinin aksini göstermesi,
5. Tercüme ve anlama hatalarına sık sık düşmesi, metni tahrif etmesi.

el-Azamî'nin Schacht'ın müşterek râvi teorisi hakkındaki daha husûsî eleştirileri ise şu şekilde ifade edilebilir:

1. Şemanın yanlış çizilmiş olması: Senedde müşterek râviden önce iki ayrı hocanın varlığına işaret etmiş olmasına rağmen hakikatte bir hocanın olması.
2. Schacht'ın, örneği aldığı kaynak olan Şâfiî'nin *İhtilâfû'l-hadis* adlı eserindeki ilgili kısmı yeterince dikkatli okumadığı için yanlış anlaması.
3. Schacht'ın bir kaynağı okurken kendisini doğrulayan örnekleri zikretmesine rağmen, yanlışlayan örnekleri görmezden gelmesi. el-Azamî, Schacht'ın İbn Sa'd'ın *Tabâkat*'ından yaptığı alıntılarda bu duruma düştüğüne işaret eder.
4. Schacht'ın metni doğru anladığı kabul edilse bile bunun hala büyük genellemeler yapmak için yeterli olmayan, sınırlı bir örnek olması.

Muhtevâ

el-Azamî Schacht'ın müşterek râvi teorisini *Origins*'ten yaptığı uzun bir alıntıyla anlattıktan sonra, Schacht tarafından bu teoriyi doğrulamak maksadıyla verilen örneği (Berîre Hadisi olarak bilinen meşhur rivâyet) inceler ve bu örnekteki hatalara işaret etmek sûretiyle kendi görüşünü aktarır. Değerlendirmeleri sırasında sadece müşterek râvi teorisiyle yetinmez ve bu teorinin Schacht'a ait diğer teorilerle bağlantısına da işaret eder (Hişam b. Urve'nin müşterek râvi olduğu sened demetinde aile isnadları meselesinin gündeme getirilmesi buna dair bir örnek olarak zikredilebilir).

el-Azamî'nin Schacht'a reddiye maksadıyla dile getirdiği görüşlerinin ana fikri şu şekilde ifade edilebilir: Schacht tarafından *Origins* adlı eserde müşterek râvi teorisini en güzel biçimde ispatlayan bir delil olarak öne

sürülen Berire hadisi için, müşterek râvi şeması Schacht'ın gösterdiği şekliyle değil de gerçekte olması gerektiği gibi yani yeniden ve hakkıyla çizildiği ve detaylı olarak incelendiği zaman görülen netice şudur: Şemanın bize gösterdiği kısa zaman dilimi ve geniş coğrafi bölge dikkate alındığında, birbirinden böylesine uzak ve birbirini tanımayan birçok râvinin aynı dönemde aynı hadisi aynı hocadan almak üzere anlaşmaları (yahut birbirlerini kopya etmeleri) mümkün değildir. Başka bir deyişle, Schacht'ın bize söylediği şey o dönemde bütün İslâm âlimlerinin topyekun bir hadis uydurma yahut icat etme faaliyeti içinde oldukları anlamına gelmektedir ki tarihen böyle bir şey mümkün değildir. Dolayısıyla müşterek râvi oldukları ve hadislerin uydurulmasından sorumlu bulundukları gerekçesiyle Schacht tarafından eleştirilen kişilerin, Müslümanların hassasiyetleri ve bilgi birikimi de dikkate alınarak, farklı bir gözle yeniden değerlendirilmesi gerekir.

el-Azamî müşterek râvilerin hadisleri uyduran kişiler olmadıklarını açıklamak maksadıyla, onları gazetelerin sokaktan haberleri derleyip yazan muhâbirlerine benzetmiştir. Onun iddiasına göre, Schacht gibi düşünüldüğü takdirde bu haberleri muhâbirlerin icat ettiklerine inanılması gerekiyordu, çünkü biz bu haberleri sadece muhâbirlerin adıyla ve onların bize haber vermesiyle öğreniyorduk. (Aşağıda, müşterek râvilerin tarihteki rollerini anlamayı kolaylaştırmak maksadıyla onları kendi kültürümüzün bir başka unsuruna benzeterек açıklamaya çalışacağız).

Üslup

Schacht'ın gerek diğer teorileri gerekse common link teorisi hakkındaki görüşlerine dair el-Azamî'nin değerlendirmeleri okunurken, reddiyeci ve kısmen sert bir üslup hemen fark edilir. O en başta bu eseri "Oryantalistlerin Kutsal Kitabı" olarak tavsif etmek sûretiyle tavrını belli etmektedir. Yine onun "Schacht burayı anlamamış", "böyle bir yorum/delil kabul edilemez", "saçmalık", "aptalca", "komplo", "biz de onu suçlasak olur mu?" gibi ifadeleri zaman zaman kullandığı görülür. Bu üslubun tercih edilmesini, Müslümanlara ait büyük bir ilmî geleneğin, tecrübenin ve mirasın Schacht tarafından bir çırpıda göz ardı edilmesine duyulan öfkeye vermek lazımdır.

Yansımalar

el-Azamî'nin değerlendirmeleri üzerine Batı'da ve İslâm dünyasında bir takım değerlendirme ve eleştiriler yapılmıştır. el-Azamî'nin bu eleştirilerini dile getirmesinden sonraki yıllar içinde, onun verdiği muhabir örneği çok anılmasa da ana teması itibariyle benzer bir başka mesele gündeme getirildi ki kanaatimizce müşterek râvi tartışmalarının en önemli sonucu şimdilik budur. Bugünkü bazı batılı araştırmacılar, Schacht ve onun yolundan giden Juynboll gibi müşterek râvileri birer hadis uydurmacısı olarak kabul etmek yerine, hadis müdevvini olarak değerlendirmeye daha fazla meyil etmektedirler ki tarihî gerçeklere de bu bakış açısı daha uygun görünmektedir. Zira ehline çok iyi bilindiği üzere hadis müdevvinleri rivâyetleri uyduran değil, var olan rivâyetleri derleyip kayda geçiren ve bir rivâyet envanteri oluşturan kişilerdir. Tarihte hadis müdevvinlerinin yaptığı işin daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verilebilir:

Bilindiği gibi Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu TRT'nin muazam bir türkû arşivi bulunmaktadır. Bu türküler, TRT'nin uzman ve kadrolu sanatçıları tarafından Anadolu karış karış gezilmek sûretiyle kayda geçirilmiş ve notaya alınmış eserlerdir. İşte tarihteki hadis müdevvinleri, günümüz Türkiye'sinde bu türkûleri kayda geçiren TRT sanatçıları ile aynı fonksiyonu icra etmiş olmak bakımından birbirlerine çok benzemektedirler. Çok meşhur bir örnek olan “Şen Olsın Ürgüp Dumanın Tütmez” yahut meşhur adıyla “Cemalim” türküsü üzerinden açıklayacak olursak:

Cemalim türküsü 20. yüzyılda Ürgüp civarında yaşayan Cemal ile eşi Şerife'nin başlarından geçen elim bir olayı anlatmaktadır. Cemal henüz yeni evli bir genç iken cinayete kurban gitmiş ve haksızca öldürülmüştür. Bunun üzerine Şerife olaydan duyduğu acı ile bir ağıt yakmıştır. Zamanla ağızdan ağıza yayılan bu ağıt-türkü onların yaşadıkları dar çevrenin dışına çıkmış ve biraz daha geniş bir çevrede insanlar tarafından bilinir ve söylenir hale gelmiştir. Üstelik bu dönemde türkû tek bir lafızla değil, muhtelif lafızlarla söylenmektedir. Ardından Cemal ile Şerife'nin yaşadıkları yörenin meşhur sanatçılarından Refik Başaran'ın söylemesiyle türkû daha da bilinir hale gelmiştir. TRT'nin meşhur sanatçılarından Nida Tüfekçi'nin Refik Başaran'dan türküyü kayda alıp TRT arşivine kazandırması üzerine de bütün Türkiye tarafından bilinen meşhur bir eser haline

gelmiştir. Şimdi bunu hadis terimleriyle anlatacak olursak: Cemal ile Şerife ade-ta Hz. Peygamber döneminde olayı yaşayan kişiler olurken, Şerife'den türküyü/ ağıtı duyup yakın çevrede söyleyenler Hz. Peygamber dönemindeki olaya şahit olup yakınlarına anlatan sahâbîler ve onların talebeleri olan tâbiîlerdir. Türküyü meşhur eden Refik Başaran ise bir hadisi müdevvin tâbiîne ulaştıran sened için-deki en meşhur râvi yerindedir. Nida Tüfekçi ise kendisinden önce bir şekilde bütün formuyla oluşmuş bulunan ve birçok kişi tarafından çeşitli şekillerde söylenen hadisi/rivâyeti bilinen/var olan en meşhur yahut sahih tarikiyle kayda alıp bütün İslâm dünyasında meşhur eden İbn Şihab ez-Zührî (ö. 124/742) gibi bir müdevvin konumundadır. Dolayısıyla böyle bir türkü için “bu türkü Nida Tüfekçi’ye aittir” demek ne kadar doğruysa, Zührî tarafından tedvin edilmiş bir hadis için “bu hadis Zührî’ye aittir, müdevvin o olduğuna göre hadis onun tara-fından uydurulmuştur” demek de o kadar doğrudur.

el-Azamî’nin Schacht eleştirisinin Batı’daki yansımalarına tekrar dö-necek olursak, Herbert Berg, el-Azamî’nin isnad sistemini savunurken kul-landığı metot ile Nabia Abbott ve Fuat Sezgin’in metodları arasında büyük bir fark bulunmadığını söylemiştir. O, el-Azamî’nin müşterek râvi teorisine katkısını orijinal ve değerli bulmakla birlikte, Schacht’ın verdiği örneklerin el-Azamî tarafından çürütülmesinin nihai planda Schacht’ın teorisinin za-yıflığını göstermeyeceğini söylemiştir. Ayrıca ona göre el-Azamî’nin kendi örneklerini zikrettiği kaynakların sahih ve güvenilir olduğu önkabulünden hareket etmesi daha ciddi bir problemidir.¹

Motzki ise el-Azamî’nin polemikçi üsluba gereğinden fazla kaymasının bazı durumlarda kendisini yanılttığı ve Schacht’inkine benzer bir konuma düşürdüğü kanaatindedir. Ona göre Schacht, tarihî gerçekliğe bakarak bir resim çizerken, el-Azamî teoriden ve idealden bakarak cevap vermektedir. Bu da el-Azamî’nin cevabını bir reddiyeden ziyade antiteze dönüştürmekte-dir. Yine Motzki’ye göre el-Azamî çoğu yerde Schacht’ı doğru anlamamıştır. Buna rağmen el-Azamî’nin Schacht’a yönelik eleştirilerinde en güçlü ve ikna edici olduğu kısımlar hadis ve isnad hakkındaki değerlendirmeleri ile özellikle müşterek râvi teorisi hakkında söyledikleridir. Motzki’ye göre el-Azamî’nin

1 Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*. Richmond: Curzon Press, 2000, s. 25-26.

Schacht eleştirisinde esas aldığı kaynakların çoğunun Müslüman olmayan araştırmacılar tarafından güvenilir sayılmaması hala en büyük problemdir.² İslâm dünyasında müşterek râvi üzerine yapılmış en önemli çalışma, Fatma Kızıl'ın doktora tezi³ olup, tezin muhtelif yerlerinde el-Azamî'ye de işaret edilmiştir.

Son olarak el-Azamî'nin, belki de Schacht ve benzeri müsteşriklere yazdığı reddiyeler için Batı'dan umduğu derecede reaksiyon göremeyişinin de bir sonucu olan bir tür hayal kırıklığı sebebiyle, müsteşriklere reddiye yazma hususunda gençliğinde duyduğu heyecanı ileri yaşlarda kaybettiğini, hatta bunu lüzumsuz ve boşuna bir çaba olarak gördüğünü bizzat kendisinden işitmiş olduğumuzu da beyan etmek isteriz. Katılıp katılmamak ayrı bir mesele olmakla birlikte, bunun öğretici bir tecrübe aktarımı olarak görülebileceği kanaatindeyiz.

2 Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden: Brill, 2002, s. 39-45.

3 Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İSAM yayınları, İstanbul 2013.

MUSTAFA el-AZAMÎ'NİN ORYANTALİSTLERİN HADİSLERLE İLGİLİ TEMEL İDDİALARINA YÖNELTTİĞİ TENKİTLERİN DEĞERLENDİRMESİ VE BATI'DAKİ İZDÜŞÜMÜ

Dr. Öğretim Üyesi Fatma Kızıl⁴

Columbia Üniversitesi öğretim üyesi Vâil b. Hallâk (Wael b. Hallaq), Batı'da İslâm hukuku araştırmalarında oryantalist söylemin izini sürdüğü "The Quest for Origins or Doctrine?" isimli makâlesinde Muhammed Mustafa el-Azamî'nin (ö. 2017) Joseph Schacht'a (ö. 1969) eleştirisinin Batı'da görmezden gelindiğini ifade eder.⁵ Aynı yerde Vâil b. Hallâk, bunun nedenin oryantalistlerin müslüman bir araştırmacının meselelere objektif ve ilmî yaklaşamayacağı şeklindeki önyargıları olduğunu dile getirir. Vâil b. Hallâk, her ne kadar dinî gayretinin çalışmasına gölge düşürmesinden bahsetse de el-Azamî'nin tespit ve argümanlarının Schacht'ın bulgularını şüpheli hâle getirdiği kanaatindedir.⁶ Bu bağlamda yaptığı bir yorum, aslında çalışmanın konusu açısından daha manidardır. Ona göre el-Azamî'nin Schacht tenkidinin çağdaş oryantalistler Harald Motzki ve Gregor Schoeler gibi isimlerinkinden geri kalır bir tarafı yoktur.⁷ Vâil b. Hallâk'ın bu değerlendirmesi, söz konusu makâlenin yayımlanmasından dört yıl sonra, el-Azamî'nin İstanbul'da Edward Said (1935-2003) anısına düzenlenen Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu'ndaki konuşmasında dile getirdiği hayal kırıklığını anlamayı kolaylaştırmaktadır.⁸

4 Yalova Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Öğretim Üyesi.

5 Wael b. Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, II/1, (2002-2003), s. 1-31, s. 20.

6 Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine?", s. 21.

7 Hallaq, a.y.

8 el-Azamî'nin konuşmasını tam olarak yansıtmamakla birlikte tebliği için bk. Muhammed Mustafa el-Azamî, "Müslümanlar İslami Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidir?",

el-Azamî'nin sadece Schacht üzerine tenkidi değil, doktora tezi başta olmak üzere diğer çalışmaları da –Batı'daki hadis çalışmalarında kendisine en fazla atıf yapılan çağdaş müslüman âlimler arasında yer alsa da- oryantalist söylemi değiştirecek derecede dikkate alınmamıştır.⁹ Bu tebliğde söz konusu durumun ideolojik bir tarafı olduğu görüşü tamamen reddedilmese de¹⁰ aynı haber ve kaynakların iki farklı paradigma içinden okunmasının yani iki tarafın ötekinin kabul etmediği öncüllerinin mevcudiyetinin de el-Azamî'nin tenkitlerinin Batı'da karşılık bulmamasına neden olduğu savunulacaktır. Diğer bir ifadeyle el-Azamî'nin birtakım tenkitlerinin niçin Schacht ve onun gibi düşünenler tarafından kabul edilmeyeceği izah edilecektir. Burada amaç el-Azamî'nin tenkidinde başarısız olduğunu göstermek değildir. Bilâkis tebliğin sonunda el-Azamî'nin tenkidinin niçin önem arz ettiği açıklanacaktır. Dolayısıyla tebliğde el-Azamî'nin Schacht'a tenkitleri değerlendirilirken başarılı-başarısız, isabetli-isabetsiz gibi sıfatlar tercih edilmemiştir. Bilâkis kaynakların ele alınışı ve çeşitli meselelere dair mevcut iki farklı çerçeveleme nedeniyle tarafların benimsedikleri paradigma ile örtüşmeyen delilleri ihmali, te'vil ederek 'zararsız' hâle getirmesi veya reddinin kaçınılmaz ve olağan bir durum olduğu kabul edilmiştir.

Muhammed Mustafa el-Azamî'nin *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*'ı Hakkında Batı'da Yapılmış Değerlendirmeler

Günümüzde Batı'da hadis çalışmaları denilince akla ilk gelen isimlerden Harald Motzki (ö. 2019), *The Origins of Islamic Jurisprudence* ismiyle İngilizceye çevrilen kitabının girişinde Batı'daki hadis, siyer ve İslâm hukuku alanında eser vermiş oryantalistlerin görüşlerini bunlara yöneltilen

Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu (9-10 Aralık 2006), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007, s. 233-251.

9 Fakat el-Azamî'nin tenkitleri ve ulaştığı sonuçların oryantalistlerin çalışmaları üzerinde hiç etkisi olmadığını söylemek de güçtür. Çalışmanın sonuç kısmında bu meseleye değinilecektir.

10 Vâil b. Hallâk, bu durumu "epistemolojik zenofobi" şeklinde nitelemekte, oryantalizmin kendi paradigmatik bütünlüğünü koruma refleksini vurgulamaktadır (Hallâq, "The Quest for Origins or Doctrine?", s. 22).

tenkitlerle birlikte özetler.¹¹ Bu kısımda yer verdiği isimlerden birisi de Muhammed Mustafa el-Azamî'dir. Motzki'ye göre Johann Fück'ten (ö. 1974) itibaren kaleme alınmış ilk kapsamlı Schacht tenkidini kaleme alan el-Azamî Schacht'ın hadisler ve isnadlarla ilgili görüşlerine itirazlarında Fück'ten daha başarılı ve ikna edicidir.¹² Yine ona göre el-Azamî'nin Schacht'ın *e silentio*¹³ çıkarımlarına itirazları "sağlam temele dayanır"; isnadın başlangıcı ve müşterek râvi teorisine yönelttiği tenkitleri de kısmen isabetlidir. Motzki, el-Azamî'nin Schacht'ın fıkıh literatüründeki rivâyetlerden hareketle daha genel ölçekte isnadın gelişimi ve kullanımı ile ilgili sonuçlar çıkarmasının doğru olmadığına dair itirazının da haklı olduğu kanaatindedir.¹⁴ Bununla birlikte Motzki'nin el-Azamî'ye yönelteceği tenkitleri de vardır.

Motzki, el-Azamî'nin polemikçi tutumunun da etkisiyle zaman zaman Schacht'ın ne demek istediğini anlayamadığı veya onu yanlış anladığı kanaatindedir.¹⁵ Burada Motzki'nin tenkidini iki açıdan eleştirmek mümkündür. Öncelikle Motzki bu tenkidini bilhassa el-Azamî'nin Schacht'ın İslâm hukukunun başlangıcı ve sünnetin bağlayıcılığı konusundaki görüşlerine itirazı bağlamında yinelemektedir. Söz konusu kısımlarda el-Azamî'yi tenkit bağlamında Motzki'nin "Schacht aslında şunu kastetmiştir" anlamındaki ifadeleri incelendiğinde onun Schacht'ın keskin ifadeleri ve genellemelerini yumuşatma çabası dikkat çekmektedir. Meselâ Schacht'ın İslâm hukukunun değil İslâm hukuk biliminin (*Islamic Jurisprudence*) hicrî I. asırda olmadığını söylediği şeklindeki iddiası bunun bir örneğidir.¹⁶

Motzki'ye yöneltebilecek diğer tenkit ise aslında el-Azamî'nin Schacht'ı yanlış anlamasından ziyâde âdetâ Schacht'ın iddialarına ve çıkardığı sonuçlara bir anlam verememesi söz konusudur. Zira karşısında nebevî sünnetin fikhî

11 Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (çev. Marion H. Kartz), Leiden: Brill, 2002, s. 1-49.

12 Motzki, *Origins*, s. 40.

13 Açıklama, örnek ve tenkit için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013, s. 113, 114-127.

14 Motzki'nin sıralanan değerlendirmeleri için bk. Motzki, *Origins*, s. 44.

15 Motzki, *Origins*, s. 40.

16 Motzki, *Origins*, s. 42. Schacht'ın kitabı her ne kadar *The Origins of Islamic Jurisprudence* ismini taşısa da onun sonuçlarını yalnız usulle sınırladığını söylemek mümkün değildir. Benzer bir tenkit için bk. David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California Press, 1986, s. 6-7.

anlamını hicrî I. yüzyılın sonlarından itibaren kazandığını iddia eden ve buna bağlı olarak eski hukuk okullarının yaşayan geleneğini nebevî sünnete takdim eden, sahih olması bir tarafa hicrî I. yüzyıla tarihlendirilebilecek birkaç tane ahkâmla ilgili haberdan bahseden bir oryantalist vardır.¹⁷ Bu nedenle el-Azamî Schacht'ın da kabul edebileceği deliller öne sürmeye özen gösterse de bir o kadar da klâsik İslâmî paradigma içerisinde görüş ve yorumlarını –belki bunları Schacht'ın kabul etmeyeceğinin de farkında olarak- dile getirmeye devam etmiştir. Bu ikinci tavrının onun Schacht'ı anlamadığı veya yanlış anladığı şeklindeki tenkide kapı araladığı anlaşılmaktadır. Neticede ortaya çıkan manzara aslında Schacht'ın görüşlerinin çürütülmesinden çok aynı metinlerin iki farklı paradigma içerisinde yapılmış iki farklı yorumu olmuştur. Motzki, bu durumu el-Azamî'nin “doğru varsaydığı başka bir açıklama ortaya koyduğu”,¹⁸ Schacht'ın iddiasını çürütmeyip aslında bir “antitez”ini¹⁹ öne sürdüğü şeklinde ifade etmektedir. Elbette burada haklı olarak, İslâmî bakış açısından hareketle yapılan bir tasviri antitez olarak değerlendirmenin ne kadar isabetli sorusu yöneltilebilir.

Motzki'nin el-Azamî'ye bir diğer tenkidi de argümanlarının ancak kendisi ile aynı öncülleri kabul edenleri ikna edeceğidir²⁰ ki benzer bir tenkit *On Shchacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*'a değerlendirme yazan Oxford Üniversitesi öğretim üyesi Christopher Melchert tarafından da dile getirilmiştir.²¹ Melchert, el-Azamî'nin tenkidinin büyük oranda inananları ikna edeceği şeklindeki kanaatini Havârilere İsmâ Mesîh'ten derinden etkilenmeleri nedeniyle sözlerini tahrif etmeyecekleri şeklindeki argümana benzeterak açıklar ki burada sahâbenin adâleti inancına bir telmih de olmalıdır.²²

Melchert, el-Azamî'nin kendi inanç ve kabullerinden hareket etmesinin bir metni Arapçadan İngilizceye tercüme ederken dahî etkili olduğunu

17 Schacht'ın görüşlerinin özeti ve tenkidi için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, s. 65-111.

18 Motzki, *Origins*, s. 40.

19 Motzki, *Origins*, s. 42, 45.

20 Motzki, *Origins*, s.40.

21 Christopher Melchert, “On Schacht's ‘Origins of Muhammadan Jurisprudence’ by M. Mustafa al-Azami”, *Journal of Law and Religion*, XV/1-2 (2000 - 2001), s. 363-367.

22 Melchert, “On Schacht's ‘Origins’”, s. 364. Değerlendirmesinin el-Azamî'yle ilgili kısmının son cümleleri bu çıkarımı desteklemektedir.

göstermeye çalışır. Melchert'in verdiği örnekte, el-Azamî Schacht'ın *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'dan "Ibn Qāsim says: 'So it is laid down in the traditions (*āthār*) and *sunnas* referring to the Companions of the Prophet'"²³ şeklinde aktarımda bulunmasına itiraz eder ve orijinal metni vererek tercüme eder:

وَكَذَلِكَ جَاءَتْ الْآثَارُ وَالسُّنَنُ فِي أَصْحَابِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

el-Azamî'nin ilgili metni tercümesi "It is in accordance with this that the reports (*āthār*) and *sunan* have been transmitted in [the cases] of the Companions of the Prophet, may God bless him and give him peace." şeklindedir.²⁴ el-Azamî çevirisini "*the sunan* among the Companions of the Prophet" ifadesi ile daha açık hâle getirir.²⁵ Zira İbnü'l-Kāsim'ın aktarılan sözünde (ö. 806/191), "سنة الصحابة/sunna of the Companions" şeklinde bir ifade geçmemektedir.

Schacht'ın tercümesini daha net ve ilâve açıklamaya gerek bırakmadığı için daha "ekonomik" bulan Melchert'e göre el-Azamî tercümesinde Müslümanlar için sünnetin her zaman Hz. Peygamber'in (s.a.v) örnekliğine dayanan veya onun tarafından tespit edilmiş kural olmasından hareket etmektedir. Hâlbuki Schacht bu kanaatte değildir ve İbnü'l-Kāsim'ın ifadesinden mevkûf haberin fikhî hüküm çıkarmak için yeterli olduğu mânası çıkmaktadır.²⁶ Meselenin aslında lafzın ötesinde iki farklı anlayıştan neş'et ettiğini ihsas eden yorumunda Melchert'in haklı olduğu söylenebilir. Fakat Schacht, İbnü'l-Kāsim'a atıf yaptığı yerde aynı zamanda "nebevî sünnet ibaresi Medineli en eski metinlerde nadiren yer alır" demektedir.²⁷ Dolayısıyla Schacht'ın buradaki ispata muhtaç iddiasının ötesinde aslında zımnen kabul ettiği bir nokta da bulunmakta, nâdiren de olsa nebevî sünnetten bahseden eski metinlerin varlığını teslim etmektedir. Fakat *Origins*, bu örnekleri de

23 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1975, s. 62 (a.b.ç.).

24 M. Mustafa al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996, s. 50 (a.b.ç.).

25 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 51 (a.b.ç.).

26 Melchert, "On Schacht's 'Origins'", s. 364-365. Melchert'in bu ifadeleri değerlendirilirken oryantalistlerin teorilerinde mevkûfun konumunun klâsik fıkıh usulündeki sahâbe kavlinin konumundan farklılığı unutulmamalıdır. Zira oryantalistlerin terminolojisinde hükmen merfû gibi bir kavramın bulunmamasının yanı sıra sahâbe söz ve uygulamaları Hz. Peygamber'in sünnetini tespit için kullanılan bir araç değil, onun sünnetinden bağımsız hatta ona rağmen delildir.

27 Schacht, *Origins*, s. 62.

söz konusu kullanımların fikhî anlamda olmadığını veya geriye yansıtmanın ürünü olduğunu söyleyerek tevil ettiği veya reddettiği örneklerle doludur. Dolayısıyla Schacht açısından anlamı açık zâhir ibâreler dahî el-Azamî'yi haklı çıkarmaya yetmeyecektir.

Her ne kadar Batılı bir araştırmacı olmasa da Fazlurrahman'ın (ö. 1988) el-Azamî'nin kitabı üzerine İngilizce kaleme aldığı değerlendirme yazısına Fazlurrahman'ın Schacht'ın fikhî rivâyetlerle ilgili görüşlerine büyük oranda katılması nedeniyle değinmek yerinde olacaktır.²⁸ Fazlurrahman bu yazısında, el-Azamî'nin etkili bir Schacht tenkidi yaptığını söyler ve titizlikle sürdürdüğü araştırmasını över.²⁹ Bununla birlikte onun da el-Azamî'ye yönelteceği bir tenkidi vardır. Fazlurrahman, el-Azamî'nin delillerin ancak kendi tezini destekleyen taraflarını ön plâna çıkardığını ve bu nedenle objektif bir ilim adamı olmaktan ziyade bir "apolojist" gibi davrandığını iddia eder.³⁰ Fazlurrahman'a göre el-Azamî bu tutumundan vazgeçebilse asıl katkıyı o zaman sağlayabilecektir. Ayrıca ona göre apolojistler İslâm'a Batılı araştırmacılardan daha fazla zarar vermişlerdir.³¹ Fazlurrahman, el-Azamî'den Schacht'a cevap vermenin ötesine geçerek hadislerin gerçekten sünnetin taşıyıcısı olup olmadığı sorusunu cevaplamasını beklemektedir.³² Fazlurrahman'ın bu konudaki menfî kanaati düşünüldüğünde söz konusu beklentisi çok da şaşırtıcı değildir.

el-Azamî hakkında Batı'da dile getirilen görüşlerden temsil gücü yüksek olması nedeniyle seçilmiş bu üç örneğin ardından aşağıda el-Azamî'nin Schacht tenkidinin şimdiye kadar aktarılanlar da dikkate alınarak fakat onlardan bağımsız şekilde değerlendirmesi yapılacaktır.

28 Fazlurrahman'ın *Islamic Methodology in History* adlı kitabında tenkit ettiği hadislerle ilgili bir değerlendirme için bk. Kübra Çakmak, *Fazlurrahman'ın Islamic Methodology in History İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

29 Fazlur Rahman, "On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence by G. M. al-Azamî", *Journal of Near Eastern Studies*, XLVII/3 (1988), s. 228-229, s. 228.

30 Rahman, "On Schacht's Origins", s. 229.

31 Rahman, a.y.

32 Rahman, a.y.

Bir Tenkidin Tenkidi: el-Azamî'nin Schacht'a Yönelik Tenkitlerinin Değerlendirmesi

Muhammed Mustafa el-Azamî'nin Schacht'ı anlamadığı şeklinde zaman zaman dile getirilen tenkidin, iki araştırmacının farklı kavramsal-kuramsal çerçevelerden hareket etmesi dolayısıyla farklı dil kullanmasından³³ kaynaklandığına daha önce paradigma farklılığı bağlamında işaret edilmişti. Bu farklılığın neden olduğu ihtilâflar dışında el-Azamî'nin Schacht'ın temel tezlerini kavradığı, kitabında Schacht'tan yaptığı özetlerde açıkça görülmektedir. Nitekim el-Azamî *On Schacht's Origins*'inin girişinde Schacht'ın tezi- ni doğru ve açık şekilde özetlemiştir. Kitabın genelinden de *Origins*'i iyi analiz ettiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman birtakım detaylarda yapılmış hatalar ise herhangi bir eseri çalışan bütün araştırmacılarda görülebilecek olağan ve münferit örneklerden ibarettir.

el-Azamî'nin en önemli başarılarından birisi Schacht'ın tenkit ettiği birçok rivâyeti ve referansta bulunduğu kaynağı tespit ederek kitabında tam olarak iktibas etmesidir ki Melchert de el-Azamî'nin kitabına yazdığı değerlendirmede bundan övgüyle söz eder. Zira Schacht'ın referanslarının kapalılığı, çoğu zaman kullandığı pasajları vermek yerine çıkardığı sonucu aktarmakla yetinmesi *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'i okuyanların malumudur. Ayrıca durum Schacht'ın metin içi atıflarıyla iyice karmaşık hâle gelmektedir ki bu, kitabın oryantalistler tarafından da çok sık dile getirilen bir özelliğidir. Elbette el-Azamî kitabında, Schacht'ın verdiği her örneği ele almamıştır. Bu da çürütebileceği örnekleri inceleyip diğerlerini ihmal ettiği şeklinde tenkit edilmesine neden olmuştur.³⁴ Hâlbuki aynı durumun Schacht için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Meselâ Schacht da İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) ameli rivâyete takdim ettiği

33 Hüsamettin Arslan (ö. 2018) farklı paradigmaların farklı dilleri olduğunu "Kopernik sisteminin diliyle Einstein sisteminin dilleri, her ikisi de aynı genel bilgi sisteminin içinde yer almalarına rağmen farklı dillerdir." şeklinde açıklar (Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma, 2007, s. 14). Farklı paradigmalar arasındaki ortak dil eksikliği için ayrıca bk. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, s. 102.

34 Motzki, *Origins*, 44; ayrıca bk. Rahman, "On Schacht's Origins", s. 229.

örneklere odaklanırken *Muvatta*'da amele referansta bulunmadan naklettiği ve esas aldığı rivâyetleri ihmal etmiştir ki bu, el-Azamî'nin de gözünden kaçmamıştır.³⁵

el-Azamî'nin, tercüme tercihleri,³⁶ kaynaklardaki bir bilginin kendi iddiasını destekleyecek kadarını nakletmesi³⁷ gibi tenkitlerinin dışında Schacht'a yönelttiği ve aslında onun da kabul etmesi gereken itirazlarının başında Schacht'ın Kur'an'daki fikhî düzenlemeleri dikkate almaması gelir.³⁸ Zira Schacht revizyonist oryantalistlerin aksine Kur'an'ın mevsûkiyetini tartışmaya açmamaktadır. Nitekim Kur'an'ı dikkate almaması el-Azamî haricinde oryantalistler tarafından da eleştirilmiştir.³⁹

el-Azamî alternatif isnadlar,⁴⁰ aile isnadları,⁴¹ isnadların ıslahı⁴² gibi hadisin teknik meseleleri ile ilgili Schacht'a itirazlarında da sadece kendisi ile aynı öncülleri takip edenler değil aynı zamanda oryantalist paradigmayı benimseyenler için de isabetli argümanlar öne sürmektedir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere Motzki de bunu bir ölçüde teslim etmektedir.⁴³ el-Azamî'nin Schacht'a yönelttiği ve aslında onun da kabul etmesi gereken bir diğer tenkidi ise Schacht'ın *e silentio* çıkarımlarına yöneliktir. Schacht'ın bir konuda daha eski kaynakta yer almayıp sonraki kaynakta bulunan rivâyeti geçtiği kaynağın döneminde uydurulmuş kabul etmesi veya daha eski kaynakta mevkûf veya munkatıyken daha sonraki kaynakta sırasıyla merfû veya mevsûl olarak yer alan rivâyeti geriye doğru büyüme ve ıslahın neticesi görmesi *e silentio* çıkarımlarına dayanmaktadır. el-Azamî, daha önce Zafer İshak el-Ensârî'nin (ö. 2016) doktora tezinde ele aldığı örnekleri⁴⁴ de kullanarak önceki kaynakta geçmesine rağmen daha sonraki kaynaklara girmeyen

35 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 61 vd.

36 Meselâ bk. el-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 44.

37 Meselâ bk. el-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 50.

38 al-Azami, *On Schacht's Origins*, 17, 41, dn. 62.

39 Söz konusu tenkitler için bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, s. 83-87.

40 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 168-169.

41 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 197.

42 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 206-212.

43 el-Azamî, Schacht'ın aksine müşterek râvilerin müdevvin olmalarına odaklanmaktadır ki Motzki'nin müşterek râvi yorumu da onların müdevvin-hoca olmasını öngörür (al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 182; Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi*, s. 187-197).

44 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 119, dn. 53.

rivâyetleri belirlemiş ayrıca kitabının sonundaki EK 1'de verdiği örneklerle, bir rivâyetin hem mürsel hem mevsûl tariklerinin veya aynı mânadaki mevkûf ve merfû rivâyetlerin aynı kaynakta geçtiği durumlara işaret etmiştir. Yine Schacht'ın kullandığı kaynaklarda geçmesine rağmen gözden kaçırdığı rivâyetlerin yanı sıra *Origins*'in yayımlanmasından sonra neşredilen Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi'*i ve Rebî' b. Habîb'in (ö. 180/796) *Müsned*'i gibi eserlerde geçen ve onun iddialarını nakzeden haberleri de tespit etmiştir.⁴⁵

el-Azamî'nin Schacht'tan farklı bir kavramsal-kuramsal çerçeveden hareket ederek dile getirdiği ve Schacht'ı yanlış anladığı şeklindeki itirazlara muhatap olmasına neden olan tenkitlerine gelince bunların başında Schacht'ın genel itibarıyla şüpheli görüp reddettiği rivâyetleri sık sık kullanması gelmektedir. Hâlbuki el-Azamî'nin sünnetin hicrî I. yüzyıldan itibaren varlığını ispatlamak üzere kullandığı haberler, Schacht'a göre nebevî sünnet teriminin fikhî anlamıyla ortaya çıkışı ve aşamalı olarak bağlayıcılığının artmasının neticesidir. Meselâ, el-Azamî Schacht'ın I. yüzyılda teknik anlamıyla bir İslâm hukukundan bahsedilemeyeceği iddiasına itiraz sadedinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) görevlendirdiği ve fetva yetkisi verdiği kişilere dair haberleri, ilk halifelerin ahkâmla ilgili emir ve düzenlemelerini aktaran rivâyetleri sıralar.⁴⁶ Schacht ise bu haberleri eski hukuk okullarının yaşayan geleneğinin yerine nebevî sünnetin ikâmesi ve Kur'ân'daki fikhî düzenlemelerin dikkate alınmasının gerçekleştiği hicrî II. yüzyılın ürünü kabul etmektedir.⁴⁷ Aslında el-Azamî de Schacht'ın bu haberleri delil olarak kabul etmeyeceğinin farkındadır. Fakat doktora tezi ve sonrasında yaptığı çalışmalarda hadis literatürünün sıhhatini ortaya koyduğunu söyleyerek argümanlarını bu öncül üzerine bina etmektedir.⁴⁸

45 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 187, 205. el-Azamî'nin bahsedilmesi gereken tenkitlerinden birisi de Schacht'ın hadislere yapılan itiraz ve tenkitleri Hz. Peygamber'in otoritesine ve sünnetin dindeki yerine yapılmış gösterme çabasına yöneliktir. el-Azamî haklı olarak bu tür durumlarda itirazın sünnetin otoritesiyle değil, tespiti ile ilgili olduğunu vurgular ki hücciyet ve sıhhat problemi arasında yaptığı bu ayırım çok önemlidir (al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 81, 101, 104).

46 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 20-25.

47 Motzki, el-Azamî'nin bu argümantasyon tarzını tenkit eder (Motzki, *Origins*, s. 44 vd.).

48 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 21. Ayrıca bk. Kızıl, Müşterek, s. 38, dn. 39.

6. OTURUM

BATIDAKİ HADİS ALGISI VE EL-AZAMÎ'NİN İTİRAZLARI - 2

Yine el-Azamî'nin isnadda yer alan isimlerden hareketle bir uygulamanın erken tarihli olduğunu göstermek şeklindeki sık başvurduğu argümantasyon tarzı bu isnadları geriye doğru büyüme ve ıslahın neticesi kabul eden Schacht açısından kabul edilemez mahiyettedir. Buna bir örnek vermek gerekirse, el-Azamî Schacht'ın İmâm Mâlik ve İmâm Şâfi'î (ö. 204/820) arasındaki dönemde ortaya çıktığını iddia ettiği teyemmümle ilgili hadisin isnadında İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) olmasından hareketle "Ebû Hanîfe Mâlik'ten yaşça büyüktür" şeklinde bir itiraz yönelterek hadisin İmâm Mâlik'ten önce bilindiğini vurgular.¹ Hâlbuki bu tür bir argümantasyon, ancak isnadın güvenilirliğini kabul eden kişileri ikna edecektir.

Yine teyemmümle ilgili başka bir örnekte Schacht İmâm Mâlik'in İbn Ömer'in (ö. 73/692) uygulamasını aktaran mevkûf bir haber nakletmesine rağmen, konu ile ilgili merfû hadis kaydetmemesinden hareketle söz konusu merfû hadisin İmâm Mâlik ve İmâm Şâfi'î arasındaki dönemde ortaya çıktığını iddia etmektedir. el-Azamî ise İbn Ömer'in uygulaması ile örtüşen merfû hadisin İmâm Şâfi'î tarafından nakledilmesine binaen "Dolayısıyla (Mâlik) çok büyük ihtimalle (hadisi) biliyordu" diyerek itiraz etmektedir.² el-Azamî'nin argümantasyonu sahâbenin adâleti, hükmen merfû mevkûf haber gibi terimleri ihtiva eden klâsik İslâmî paradigma açısından son derece anlamlı ve makulse de merfû hadislerin mevkûfların geriye doğru yansıtılması sonucunda ortaya çıktığını iddia eden Schacht için kabul edilemezdir.

el-Azamî'nin Schacht tenkidıyla ilgili değinilmesi gereken ve belki de asıl tenkidi hak eden argümantasyon tarzı ise zaman zaman savunma refleksi ile bazı tarihî gerçekleri veya hadis literatürün dinamiklerini olduğundan daha önemli veya önemsiz göstermesidir. Meselâ muhtemelen Schacht'ın amel (*practice*) vurgusu ve bunun nebevî sünnetten önce geldiği iddiasının *Origins*'in omurgasını teşkil etmesi, amelin bilhassa hicrî II. yüzyılda bütün bölgelerde oynadığı rolü önemsizleştiren ve onu Medine'ye has gösteren bir tavır takınmasına neden olmaktadır.³ el-Azamî benzer şekilde Schacht'ın *Origins*'inin dayandığı bir diğer

1 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 147.

2 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 149.

3 Meselâ bk. al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 55. Amel konusunda bk. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (doktora tezi, Marmara

esas olan ihtilâfları olduğundan daha önemsiz göstermeyi tercih etmiştir. O, söz konusu ihtilâfları bugün farklı hâkimlerin muhtelif kararlar vermesine benzeterek fukahâ için de aynı durumun söz konusu olduğunu dile getirmektedir.⁴ Böylece Schacht'ın verdiği örneklerin önemli bir kısmında fukahâ arasındaki ihtilâfın asıl nedeninin muhtelif hadisler olduğunu göz ardı etmektedir.

Azamî'nin savunma refleksi ile dile getirdiği iddialardan bir diğeri de "isnad sisteminin" Hz. Peygamber dönemi ile başladığı şeklindeki ifadesidir.⁵ Nitekim bu ifadesinin devamında bir bilginin kaynağını söylemenin doğallığını isnad sisteminin erken tarihi için bir gerekçe olarak vurgulamaktadır. Fakat bu tür bir akıl yürütme ile el-Azamî *isnad sistemini* bilginin kaynağını söyleme derecesine indirdiğinin belli ki farkında değildir. Zira isnad sistemi ile kastedilen bundan ibaretse söz konusu sistemin ümmetin iftihar vesilesi olmasının bir anlamı kalmayacaktır. Hâlbuki bir sistem olarak isnad bu ümmet için bir iftihar vesilesidir ve bilginin kaynağını verme uygulamasının ötesinde bir sistemden bahsetmeyi sağlayan özelliği, hadis alma ve nakletme yöntemlerini gösteren rivâyet sîğaları ve ricâl literatürü ile desteklenmesidir. Bu tür bir sistemin Hz. Peygamber'in (s.a.v) yaşadığı dönemde varlığından bahsetmek mümkün değildir ve söz konusu dönemde hatta yaklaşık olarak müteakip çeyrek yüzyılda bu tür bir sisteme ihtiyaç da yoktur.⁶ Elbette isnad, Schacht'ın iddia ettiği gibi çok geç tarihli değildir. Fakat buna itiraz sadedinde münferit isnad uygulaması bir tarafa isnad 'sistemi'nin Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde başladığını iddia etmek de kusurlu bir akıl yürütmedir.

Sonuç:

Oryantalizm Tenkidinin Asıl Muhatapları

Paradigma farklılığı nedeniyle henüz başlangıçta 'başarısız' olmaya mahkûmsa el-Azamî'nin çalışması ve emekleri zâyî mi olmuştur veya hüsrana uğradığı söylenebilir mi? el-Azamî her ne kadar inkisârını ifade etse de hüsrana uğradığı düşünülmemelidir. Bilakis onun çalışması oryantalistlerin iddiaları

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

4 al-Azami, *On Schacht's Origins*, 93.

5 al-Azami, *On Schacht's Origins*, s. 154.

6 Fatma Kızıl, "Râvî", *Hadis El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, s. 237, 245.

ile karşılaşan ve bunların doğruluk payı hakkında şüpheye düşenlerin yanı sıra bu satırların yazarı gibi sahaya ilk girdiğinde oryantalistler karşısında nasıl bir eleştiri tarzı geliştireceği konusunda derin bir kaygı duyan muasır araştırmacılar için de yol gösterici olmuştur.

İlk olarak el-Azamî'nin Schacht'ın *e silentio* çıkarımları, alternatif isnadlar hakkındaki görüşü ve Kur'an'ı ihmal etmesi gibi yanlışlarına yönelik tenkitleri somut verilerin iki taraf arasındaki ihtilâfı bitirmek için yeterli olmasa da gerekli olduğunu, benimsenen öncüllerin olabildiğince eski kaynaklara giderek verilerle desteklenip hesabının verilmesinin önemini göstermiştir.

İkinci olarak el-Azamî'nin cevap verme refleksi ile düştüğü hatalardan da oryantalizm tenkidi yapan araştırmacıların çıkaracağı dersler vardır. Bu tür bir tenkidi göze alan araştırmacılar, benzer bir hataya düşmemek için oryantalistlerin işine yarayabileceğinden endişe ederek hadis tarihinin bazı gerçeklerini olduğundan önemsiz veya önemli göstermeme konusunda müteyakkız olmalıdırlar. Aksi takdirde birçok meselenin sahih bağlamında tartışılması imkânı kalmayacaktır.

Son olarak, Schacht'ın tezi kabul edilirse bizim bildiğimiz şekliyle İslam hukuk tarihinin reddedilmesi gerekeceğinin farkında olan el-Azamî, Schacht'ın üzerinde durduğu meselelerin klâsik İslâmî paradigma açısından makul izahlarını yaparak önemli bir vazifeyi yerine getirmiştir. el-Azamî'nin Motzki gibi oryantalistlerin sağlam temele dayandığını veya kısmen isabetli olduğunu teslim ettiği somut verilere dayalı tenkitleri bir tarafa, paradigma farklılığı nedeniyle Schacht ve onun gibi düşünenlerin kabul etmeyeceği hatta zaman zaman dogmatik veya apolojist şeklinde nitelenmesine neden olan açıklamaları ve argümantasyonları dahî oryantalistleri ve İslâm dünyasında onlara benzer görüşleri dile getirenleri okuduğunda "acaba gerçekten böyle mi?" sorusu aklına gelen Müslümanlar için önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu durum oryantalizm tenkidinin asıl muhatapları ve hedef kitlesinin oryantalistlerin yanı sıra hatta belki onlardan daha fazla Müslümanlar olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, kabul etmekte ne kadar gönülsüz davranılsa da oryantalistler İslâm kaynakları ile 'uğraş'maya

başladığı andan itibaren yani yaklaşık iki yüzyıldır bir ihtilâf ortaya çıkmıştır ve bu ihtilâfın bir tarafı olarak el-Azamî üzerine düşeni yerine getirmiştir.

الإمام البخاري ومرسلات الموطأ دراسة تعزيزية لنقد الأعظمي نظرية شاخت في النمو العكسي للأسانيد

د. أحمد صنوبر^٧

هذه دراسة في نقد نظرية شاخت المعنونة عنده بـ «backgrowth of isnads» ويمكن ترجمتها بالنمو العكسي للأسانيد، ذلك أنه لاحظ خلال دراسته للأحاديث ورواياتها أن عددا كبيرا من الأحاديث كان مرسلًا أو موقوفًا في القرن الثاني، فإذا به (يتحسّن) فيصير مرفوعًا أو متصلًا في عصر الشافعي وما بعده، تأثرا بنظرية الشافعي في الاحتجاج بالحديث الصحيح، وقد خصص شاخت لهذه النظرية فصلا في كتابه الشهير «أصول الفقه المحمدي» وشرحها فيه بأمثلة كثيرة، رابطا بين تطور الفقه وتطور الحديث فيها، وتبعه على ذلك كثير من الدارسين للعلوم الإسلامية في الغرب، لعل أشهرهم يونيل، المستشرق المعروف.

وكان للدكتور محمد مصطفى الأعظمي مناقشات نقدية لهذه النظرية في كتابه «دراسات في السنة النبوية» إلا أنها اتجهت في كثير من الأحيان إلى المناقشات الجزئية لأمثلة شاخت، دون التأسيس المعرفي لفكرة التطور التاريخي خلف تلك الأسانيد.

وتحاول هذه الدراسة مناقشة نظرية النمو العكسي للإسناد عند شاخت، هل هي ظاهرة موجودة بالفعل، وهل ما استنتجه شاخت منها صحيح؟ وهل هناك ظواهر في علم الحديث في القرنين الثاني أو الثالث تقترب من هذه النظرية أو تضادها؟

وحتى تكون هذه الدراسة علمية محصورة فقد درستُ جميع الأحاديث المرسلة موطأ مالك بن أنس، وكان عددها يقترب من ١٨٣ حديثاً، ثم تخصصت في الأحاديث التي تعامل معها الإمام البخاري، إما رواية في صحيحه أو نقداً لها، وقد وقفت على ما يقرب من ٢٣ حديثاً، درستُها دراسة مفصلة لأحاول الخروج منها بنتائج واضحة، يمكن بها فهم صورة أوضح عن نظام الإسناد في القرنين الثاني والثالث.

وكان من منهجي في دراسة تلك الأحاديث:

أولاً: أنني حاولت التتبع ما استطعت، ولكن قد تند عني بعض الأحاديث التي أخرجها البخاري في صحيحه متصلة وكانت مرسلة في الموطأ على الشروط التي أذكرها، وأظنها في غاية القلة، ولا أراها تؤثر على نتيجة البحث، فالقارئ الكريم سيرى أن نتائج هذه العينة من الأحاديث صالحة لأن تسري على غيرها من الأحاديث، فالفكرة فيها واضحة للغاية.

وكذلك حاولت التتبع في الرواة الموافقين لمالك أو المخالفين له، وقد يند عني بعضهم ولن يؤثر ذلك على النتائج عموماً كما سيرى القارئ الكريم.

ثانياً: أنني في كثير من الأحيان أقصر على كتاب واحد خرج حديث الراوي الذي يتابع مالكا أو الذي يخالفه، ولا أطيل في ذكر أسماء الكتب التي خرجته، فليس البحث هنا لتلك التفصيلات التخصصية، إذ هو مخصص لفكرة تطور رواية المرسلة إلى المتصل، دون سرد أسماء عشرين كتاباً روى الحديث من الطريق نفسه.

ثالثاً: أذهب مباشرة إلى فكرة البحث وهي المقارنة، ولا أطيل بتخریجات الحديث، فعلى سبيل المثال، يكون الاختلاف في ذكر اسم السيدة عائشة في الإسناد، والحديث مروي من طريق أبي هريرة وأنس بن مالك وابن مسعود رضي الله عنهم، فلا أطيل بذلك البتة، إذ القصد التركيز على محل الاختلاف.

رابعاً: لم أعقد هذا البحث لمتابعة تطور القضايا الفقهية المتعلقة بالحديث، وإنما أقصر فيه على القضية الحديثة الصرفة وتطور الرواية حديثاً، ولذلك أتوسع في تخریج حديث لا علاقة له بالفقه، ولا أذكر أقوال الفقهاء وتطورها التاريخي في حديث مثل حديث دية الجنين وحديث القضاء باليمين والشاهد مع أهميتهما في مناقشة نظرية شاخ، لأهمية التركيز هنا على قضية التطور الروائي الحديثي، ولهذين الحديثين بحث آخر أفصل فيه تطور الرواية مع تطور الفقه مناقشاً في ذلك شاخ ومن تابعه.

والمأمول أن يحصل قارئ هذا البحث على تصور واضح عن كيفية تعامل علماء النقد الحديثي مع ظاهرة انتقال الحديث من كونه مرسلًا في القرن الثاني إلى كونه متصلًا في القرن الثالث، وأن يفهم نظرية شاخ والمناقشة حولها ونقدها.

المبحث الأول: المناقشة النظرية:

المطلب الأول: نظرية النمو العكسي: شرح وتحليل:

تحدث نظرية النمو العكسي للأسانيد (backgrowth of isnads) عن ظاهرة لاحظها المستشرق شاخ من خلال تحليله لبعض الكتب في القرون الأولى، وهي أن بعض الأحاديث تكون في موطأ مالك أو في غيره من الكتب في القرن الثاني مرسلة أو موقوفة، وتصبح في القرن الثالث متصلة أو مرفوعة.

ويمكنني أن أوضح ذلك بمثالين:

الأول حديث أسماء النبي صلى الله عليه وسلم، -وليس هو من الأحاديث التي استشهد بها شاخ إذ إنه ليس من أحاديث الفقه، لكنني أبدأ به لوضوح الصورة فيه- وهو حديث رواه الإمام مالك ت ١٧٩ مرسلًا في القرن الثاني في الموطأ عن ابن شهاب، عن محمد بن جبير بن مطعم، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لي خمسة أسماء...»^٨، والحديث هنا مرسل، إذ محمد بن جبير تابعي، ثم جاء البخاري ت ٢٥٦ هـ في القرن الثالث فرواه متصلًا من طريق مالك نفسه،

قال البخاري: حدثني إبراهيم بن المنذر، قال: حدثني معن، عن مالك، عن ابن شهاب، عن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لي خمسة أسماء: ٩». فكان مرسلًا في القرن الثاني وصار متصلًا في القرن الثالث.

والثاني: حديث دية الجنين، وهو من الأحاديث التي استشهد بها شاخت، فقد روى مالك، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في الجنين يقتل في بطن أمه بغرة عبد أو وليدة... الحديث^{١٠}، فالحديث مرسل في القرن الثاني، وسعيد تابعي كما هو معروف، ولكن رواه البخاري متصلًا، فقال: حدثنا قتيبة، حدثنا الليث، عن ابن شهاب، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة أنه قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتا بغرة، عبد أو أمة... الحديث^{١١}. وقبله رواه الشافعي بذكر أبي هريرة كذلك، فصار الحديث في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث متصلًا، بعد أن كان مرسلًا. وهناك أمثلة كثيرة لا نطيل بذكرها، ماثلة في كتب الحديث، واستشهد شاخت بعدد منها في كتابه ليؤيد نظريته.

ويفسر شاخت هذه الظاهرة بأن علماء الحديث والفقهاء اختلقوا هذه الزيادات نصرًا لمذهبهم الفقهي، وزادوها في الأحاديث، فيقول في حديث دية الجنين الآنف: وقد أدخل اسم أبي هريرة في الزمن الممتد بين زمن مالك وزمن الشافعي^{١٢}. مما يعني أن الحديث أصلاً مرسل، ولكنه صار متصلًا باختلاق اسم أبي هريرة في مرحلة لاحقة.

وسبب هذه الزيادات - كما يرى شاخت - رغبة الفقهاء والمحدثين في (تحسين الحديث) بحيث يبدو متصلًا مرفوعًا، وهو ما يتماشى مع فكرة شاخت في أن الشافعي رفض نظرية العمل المتوارث في المدينة والكوفة، التي كانت تعتمد كثيرًا على آراء الصحابة والتابعين أكثر من الحديث المرفوع، واتجه إلى الاحتجاج بالحديث الصحيح: وهو الحديث المتصل المرفوع

٩ البخاري، الصحيح، برقم (٣٥٣٢)

١٠ الموطأ ٢/٨٥٥.

١١ البخاري ٦٧٤٠

١٢ شاخت، أصول الفقه المحمدي ص ٢١٥.

من رواية الثقات، مما يعني تركيز الشافعي الزائد على الحديث المتصل المرفوع، وهو ما أثر في صفوف المحدثين في بدايات القرن الثالث تأثيرا كبيرا، مما جعلهم يزيدون في الأحاديث المرسلة أسماء الصحابة أو يضيفون الأحاديث الموقوفة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رغبة منهم بتحسين الأحاديث لتصلح للاحتجاج^{١٣}.

فالأسانيد في بداياتها كانت بسيطة كما يرى شاخت لكنها أضحت على غاية من الدقة عندما دونت في مصنفات الحديث في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة، «وبهذه الحقيقة، إلى جانب ما كنا توصلنا إليه من نتائج بشأن نشوء الأحاديث، فإنه يستحيل أن نطمئن إلى ما يعده علماء الفقه الإسلامي أسانيد صحيحة من الصنف الرفيع، فنقدهم الشكلي للأحاديث الذي يقوم خصوصا على نقد الأسانيد إنما هو برمته غير صالح للتحليل التاريخي... وكثيرا ما جمعت الأسانيد بطريقة يغلب عليها الكثير من الإهمال»^{١٤}.

ويقول شاخت بعد بعض الأمثلة: «لقد تحسنت الأحاديث بصفة تدريجية بالتوازي مع نشوء الأحاديث... وبشبه امتداد الأسانيد والعودة بها نحو الماضي على وجه الخصوص إسقاط الأحكام على شيوخ العلم والأئمة الأوائل. ويمكن أن نقول عموما إن أكثر الأسانيد دقة واكتمالا هي التي ظهرت في وقت أكثر تأخرا من غيرها»^{١٥}.

ويقول: «إن تحسن الأسانيد وامتدادها باتجاه الماضي قد حدث بالتوازي مع انتشارها، وذلك يعني اختلاق علماء أو رواة جدد للحكم نفسه أو للحديث نفسه، وقد كان القصد من اتساع سلسلة الأسانيد إنما هو الرد على الاعتراض الذي كان يوجه ضد أحاديث الآحاد»^{١٦}.

وتبع شاخت على ذلك عدد كبير من المستشرقين والباحثين، يمكن تفصيل أقوالهم في البحث الموسع بإذن الله.

١٣ شاخت، أصول الفقه المحمدي، ص ١٧٧-١٧٨

١٤ أصول الفقه المحمدي، ٢٢١.

١٥ أصول الفقه المحمدي ٢١٤

١٦ أصول الفقه المحمدي ص ٢١٦

المطلب الثاني: ظاهرة النمو العكسي، هل هي ظاهرة حقيقية؟

لعلني أذهب إلى أن ظاهرة النمو العكسي كانت ظاهرة منتشرة في صفوف الرواة في القرن الثالث الهجري، فأرى أن ملاحظة شاخت ملاحظة صحيحة، لكن تفسيره تفسير مجانب للصواب، فإن هذه الملاحظة التي لاحظها شاخت لاحظها غيره من علماء المسلمين، وهذا تفصيل ذلك

أولاً: قول السيد أحمد الغماري في «المداوي»: «أن هؤلاء الثلاثة قد علم من صنيعهم في مؤلفاتهم هم وسائر الأقدمين من طبقتهم كمالك وابن أبي شيبة وعبد الرزاق وابن المبارك أنهم يؤثرون الموقوفات والمقاطيع والمراسيل على المرفوعات والموصولات، فكم من حديث موصول مرفوع في الصحيحين والسنن تجده في هذه الكتب موقوفا ومرسلا من نفس الطريق التي هو منها موصول ومرفوع في الصحيحين، وجل المقاطيع والمراسيل والموقوفات في موطأ مالك مرفوعة في الصحيحين وربما من طريق مالك نفسه، فلا يدل ذلك على ضعف ما في الصحيحين والسنن، فكذلك هنا»^{١٧}.

ثانياً: وجدنا بعض العلماء والرواة في القرن الثاني ممن يذكر في تراجمهم أنهم كانوا يعتمدون وقف المرفوع أو إرسال المتصل، مما يعني أن الحديث عندهم مرفوع أو متصل، ومع ذلك كانوا يعتمدون النقص منه بالإرسال أو الوقف، فيمكن القول إن هذا النقص كان ظاهرة أو شبه ظاهرة عند بعض الرواة^{١٨}، لكننا لا نجد هذه الظاهرة البتة في القرن الثالث والرابع، بل نجد ظاهرة مختلفة تماماً، وهي ظاهرة رفع الموقوف ووصل المرسل، مما يعني أن كثيراً من الرواة تحول بهم الأمر إلى تفضيل المرفوع على الموقوف والمتصل على المرسل.

وسأفصل في شرح ظاهرة تعمد النقص من الإسناد فيما يأتي في المطلب الثالث من المبحث الثاني.

ثالثاً: بعض المقولات التي تدل على أن طلب المتصل المرفوع بدأ ينتشر في صفوف الرواة في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث:

١٧ المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي (٤٠٦/٥).

١٨ ينظر كتاب «الثقات الذين تعمدوا وقف المرفوع أو إرسال الموصول» للدكتور علي الصباح.

من ذلك قول بكر بن خلف : «قال عبد الرحمن بن مهدي حين طلبوا المسند: «ما أحسن هذا، إلا أنني أخاف أن يحملهم هذا أن يكتبوا عن غير الثقات»^{١٩}، والمسند هنا الحديث المتصل المرفوع، يدل على ذلك عمل الأئمة في القرن الثالث في المسانيد، ويرى الشريف حاتم العوني في قوله (طلبوا) دلالة على استنفار عالم نحو هذا المنحى من الرواية، إلى درجة خشي معها ابن مهدي من الانسياق إلى شيء من الشره في الرواية عن غير الثقات^{٢٠}.

ويدل على التغير الحاصل في القرن الثالث الهجري واتجاه الرواة إلى طلب الأحاديث المرفوعة المتصلة مقولة الإمام أحمد في سياق انتقاده ليحيى بن عبد الحميد الحماني، الذي ادّعى أنه سمع من الإمام أحمد حديثاً مسنداً على باب ابن عُلَيَّة: «أي وقت التقينا على باب ابن عليّة؟ إنما كنا نتذاكر الفقه والأبواب، لم نكن تلك الأيام نتذاكر المسند»^{٢١} وابن عليّة توفي سنة (١٩٣ هـ)، فهذا يُبين أن العناية بالمسند إلى هذا العام أو قبله بقليل لم يكن ابتداءً بالعناية به^{٢٢}.

فعلى ذلك فإن نمو الإسناد العكسي موجود، وملاحظة شاخت ملاحظة صحيحة من جهة، لكن تفسيره بأن علماء المسلمين زوروا تلك الزيادات تفسير مجانب للصواب، لأسباب عديدة، بين الدكتور الأعظمي في مناقشته له شيئاً منها، فمن ذلك: أن شاخت تجاهل احتمالات كثيرة في الأسباب الداعية للرواة لزيادة رجل في الاسناد، وأخذ بتفسير واحد وهو إرادتهم التزوير، مع أنه أضعف الاحتمالات، وأن شاخت أهمل نقد المحدثين لكثير من تلك الروايات التي أخطأ الرواة بزيادة اسم الصحابي أو رفع الحديث.

وأقف عند هذه النقطة الهامة لأوسعها في كلام الدكتور الأعظمي وهي أنه يرى أن من مشكلات شاخت أنه يختار بعض الأحاديث التي حكم عليها المحدثون بالخطأ والوهم، ثم يقوم بدراسة تلك الأحاديث وينشئ نظرية منها يطبقها على الأحاديث الصحيحة.

ويرى في دراسته لمثال من أمثلة شاخت: ولقد ثبت من هذا البيان أن العلماء نقبوا عن هذا

١٩ الفسوي، المعرفة والتاريخ ٦٠/٣.

٢٠ حاتم العوني، بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث، المطبوع ضمن إضاءات بحثية ص ٢٩١.

٢١ العلل ٤٠٧٧، ٤٠٨٨، والجرح والتعديل ١٦٩/٩.

٢٢ حاتم العوني، بيان الحد، ص ٢٩١.

الإسناد، ووقفوا على هذا الخطأ ولم يقبلوه متصلاً، بل قبلوه مرسلًا من هذا الطريق بالذات... ويفهم منه أنهم كانوا يحكمون في كل قضية بحسب مقتضياتها... وهذا في غاية الدقة والتحري^{٢٣}. وهذه النقطة كان يذكرها الدكتور الأعظمي في أكثر من موضع، لكنها في رأبي تحتاج إلى توسع وتوسيع..

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية:

ويمكن تطبيق هذه النظرية على الأحاديث المرسلة في أهم كتاب في القرن الثاني الهجري وهو الموطأ وكيفية وصولها إلى القرن الثالث الهجري، وكيف تعامل معها صاحب أهم كتاب في الأحاديث الصحيحة في القرن الثالث الهجري.

فلذلك استقرأت جميع الرسائل في الموطأ فبلغ عددها عندي ١٨٣ حديثًا مرسلًا، ثم درستها واحدًا واحدًا من جهة خاصة وهي: موقف الإمام البخاري منها تصحيحًا وتعليلاً ورواية. ثم جمعت الأحاديث التي كان للإمام البخاري موقف منها وجاءت في القسمة عندي على أربعة أنواع:

النوع الأول: رواه الإمام مالك مرسلًا، فأخرجه البخاري في الصحيح من طريق مالك نفسه متصلًا.

النوع الثاني: رواه الإمام مالك مرسلًا، فأخرجه البخاري في الصحيح من طريق مالك نفسه مرسلًا كذلك.

النوع الثالث: رواه الإمام مالك مرسلًا فأخرجه البخاري في الصحيح متصلًا من غير طريق مالك لكن عن شيخ مالك نفسه مباشرة.

النوع الرابع: رواه الإمام مالك مرسلًا ورواه بعض المصنفين في القرن الثالث موصولًا وانتقد البخاري وصلها ورجح الإرسال.

وهذا تفصيلها:

المطلب الأول: الأحاديث رواها الإمام مالك مرسلّة، ورواها البخاري من طريق

مالك نفسه متصلّة:

وهي ثلاثة أحاديث:

الحديث الأول: ما رواه مالك في الموطأ عن ابن شهاب، عن محمد بن جبير بن مطعم، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي، الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»^{٢٤}.

ومحمد بن جبير تابعي، فالحديث على هذه الصورة مرسل.

ورواه البخاري من طريق مالك نفسه فقال: حدثني إبراهيم بن المنذر، قال: حدثني معن، عن مالك، عن ابن شهاب، عن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»^{٢٥}.

فصار موصولا بعد أن كان مرسلا.

وعند تتبع الرواة عن مالك في هذا الحديث نجد أن أكثر الرواة للموطأ تابعوا يحيى بن يحيى على إرساله، إلا أن عددا كبيرا أيضا من الرواة تابعوا معن بن عيسى على وصله عن مالك نفسه، منهم: محمد بن المبارك الصوري ومحمد بن عبد الرحيم بن شروس الصنعاني وعبد الله بن مسلم الدمشقي وإبراهيم بن طهمان وحبيب ومحمد بن حرب وأبو حذافة وعبد الله بن نافع وأبو المصعب^{٢٦}، كل هؤلاء -وهم تسعة رواة- روه عن مالك مسندا عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه، ويزيد عليهم الحافظ ابن حجر راويا وهو جويرية بن أسماء وروايته عند الإسماعيلي^{٢٧}. فصار

٢٤ أخرجه الإمام مالك في الموطأ ١٠٠٤/٢.

٢٥ البخاري، الصحيح، برقم (٣٥٣٢).

٢٦ ذكر هؤلاء ابن عبد البر في التمهيد ١٥١/٩، ويمكن تتبع رواياتهم بدقة، فقد أخرج ابن سعد ١٠٥/١، وابن عبد البر في «التمهيد» ١٥٣/٩ الرواية من طريق معن بن عيسى، وأخرجها الطبراني في «الكبير» (١٥٢٩) من طريق محمد بن عبد الرحيم بن شروس، وأخرجها الطبراني كذلك (١٥٣٠) وابن عبد البر في «التمهيد» ١٥٢/٩ من طريق عبد الله بن نافع الصائغ، وأخرجها ابن عبد البر ١٥٢/٩ من طريق محمد بن المبارك الصوري، كلهم بوصل الحديث عن مالك وإثبات اسم جبير بن مطعم.

٢٧ رواه الحافظ أبو أحمد ابن العطريف الجرجاني (ت ٣٧٧هـ) في جزئه (ص: ١٠٦) برقم (٦٦) ومن طريق أبي

عدد الذين وصلوا الحديث ١١ راويا، بما فيهم معن بن عيسى.

فمن الواضح أن ذلك جاء من اختلاف الرواة عن مالك.

ويمكن تتبع من أرسله ولكن فيهم القعني وابن بكير وابن وهب وابن القاسم وعبد الله بن يوسف وابن أبي أويس^{٢٨}.

فيبقى السؤال هنا، هل الاختلاف جاء من مالك نفسه أم كان من طلابه عنه، لعل أميل إلى أن الاختلاف كان من مالك نفسه، فكان أحيانا يرويه متصلا وأحيانا يرويه مرسلا ويسقط جبير بن مطعم، وكأن هذا من عادته كما سيأتي تفصيله.

ويدل على ذلك أن طلاب الزهري الذين رووا هذا الحديث عنه مثل مالك وصلوه فذكروا فيه جبير بن مطعم، فقد وصله^{٢٩}:

- شعيب بن أبي حمزة عند البخاري، ومسلم، والدارمي، والطبراني في المعجم الكبير، والبيهقي في دلائل النبوة^{٣٠}.
- سفيان بن عيينة، عند مسلم والترمذي والحميدي، وابن أبي شيبه، وأبي يعلى والطبراني في المعجم الكبير، وابن عبد البر في «التمهيد»^{٣١}.
- ويونس بن يزيد الأيلي عند مسلم، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، وابن حبان، والطبراني في المعجم الكبير، والبيهقي في الدلائل^{٣٢}.

أحمد ابن الغطريف رواه الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق لابن عساكر (١٧/٣)، وعدد الدارقطني في العلل (٤١٦/١٣) جويرية بن أسماء ممن رووه عن مالك مرسلا!

٢٨ انظر التمهيد ١٥١/٩.

٢٩ آثرت هنا ذكر كثير من المصادر التي روت الحديث عن طلاب الزهري، ولعلها المرة الوحيدة التي أصنع فيها مثل ذلك، فإنني سأقتصر بعد ذلك على ذكر مرجع واحد.

٣٠ البخاري (٤٨٩٦) ومسلم (٢٣٥٤) والدارمي ٣١٧/٢-٣١٨، والطبراني في «الكبير» (١٥٢١) و (١٥٢٧)، والبيهقي في «الدلائل» ١٥٢/١.

٣١ مسلم (٢٣٤٥) والترمذي (٢٨٤٠) والحميدي (٥٥٥)، وأبو يعلى (٧٣٩٥) والطبراني في «الكبير» (١٥٢٢) وابن عبد البر في «التمهيد» ١٥٣/٩.

٣٢ عند مسلم (٢٣٥٤)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١١٥٠)، وابن حبان (٦٣١٣)، والطبراني في «الكبير» (١٥٢٥)، والبيهقي في «الدلائل» ١٥٤/١.

- وعقيل بن خالد عند مسلم، والطبراني في الكبير^{٣٣}.
 - ومعمربن راشد الصنعاني عند مسلم وأحمد والطبراني^{٣٤}.
 - وسفيان بن حسين عند ابن أبي شيبة والطبراني في الكبير^{٣٥}.
 - وإبراهيم بن سعد عند البزار^{٣٦}.
 - وسليمان بن كثير عند الطبراني في المعجم الكبير^{٣٧}.
 - والزبيدي عند الطبراني في المعجم الكبير^{٣٨}.
- فهؤلاء تسعة رواة وفيهم أوثق الناس في الزهري، روه عنه بإثبات اسم الصحابي جبير بن مطعم، مما يعني أن الزهري كان يصل الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بإثبات اسم الصحابي، ومما يؤكد أن مالكا سمع منه الحديث متصلا ولكن أثر إسقاط اسم جبير أحيانا.
- بل لو انتقلنا إلى طبقة أعلى لوجدنا الحديث يروى عن جبير نفسه من غير طريق ابنه محمد، فقد رواه عنه ابنه الآخر نافع عند الأئمة أحمد والطبراني والحاكم والبيهقي^{٣٩}، مع اختلاف يسير في المتن.
- بل كأن جبير بن مطعم كان مشهورا بهذا الحديث، فقد روى البخاري نفسه في التاريخ الأوسط قصة تدل على ذلك، قال: حدثنا عبد الله بن صالح حدثني الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد عن أبي هلال عن عتبة بن مسلم عن نافع بن جبير أنه دخل على عبد الملك بن مروان فقال له أتحصي أسماء النبي صلى الله عليه وسلم التي كان جبير بن مطعم يعدها قال نعم هي ست محمد وأحمد وخاتم وحاشر والعاقب وماح فأما حاشر فبعث مع الساعة بين يدي عذاب شديد والعاقب عاقب الأنبياء وماح محي الله به السيئات من اتبعه^{٤٠}.

٣٣ مسلم (٢٣٥٤)، والطبراني في الكبير (١٥٢٣).

٣٤ مسلم ٢٣٥٤، وأحمد (١٦٧٧١) والطبراني في «الكبير» (١٥٢٠)

٣٥ المصنف ٤٣٤/١٦، والطبراني في «الكبير» (١٥٢٦)

٣٦ البزار ٣٣٧/٨.

٣٧ الطبراني، المعجم الكبير ١٥٢٤

٣٨ الطبراني، المعجم الكبير ١٥٢٨

٣٩ مسند أحمد ١٦٧٤٨، والطبراني في الكبير (١٥٦٣)، والبيهقي في «الدلائل» ١٥٥/١ والحاكم ٦٠٤/٢.

٤٠ التاريخ الأوسط ١٠/١، وأخرج القصة كذلك: ابن سعد ١٠٥/١، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١١٥١)

فهذا كله يؤكد وجود اسم جبير بن مطعم في هذا الحديث وأن الإمام مالكا كان يسقطه أحيانا من الإسناد وأحيانا يذكره.

الحديث الثاني: روى مالك في الموطأ عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن بلالا ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم»، قال: وكان ابن أم مكتوم رجلا أعمى، لا ينادي حتى يقال له: أصبحت. أصبحت^{٤١}.

وسالم تابعي فالحديث مرسل.

ولكن رواه البخاري متصلا من طريق مالك نفسه، فقال: حدثنا عبد الله بن مسلبة، عن مالك، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن بلالا يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم»، ثم قال: وكان رجلا أعمى، لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت^{٤٢}.

فزاد ابن عمر في هذا الحديث، وصار الحديث به متصلا.

والظاهر هنا أيضا أن مالكا كان يرويه على الوجهين، فأحيانا يذكر اسم الصحابي وأحيانا يسقطه على عادته، ويدل على ذلك أمور:

١. أن عددا كبيرا من الرواة عن مالك روهه موصولا: فقد رواه القعني موصولا كما في موطئه وفي البخاري، ووافقه عليه خارج الموطأ: ابن مهدي وعبد الرزاق وأبو قرة موسى بن طارق وعبد الله بن نافع ومطرف بن عبد الله الأصم وابن أبي أويس والحسيني ومحمد بن عمر الواقدي وأبو قتادة الحراني ومحمد بن حرب الأحرش وزهير بن عباد الرواسي وكامل بن طلحة^{٤٣}.

وأرسله أكثر الرواة عن مالك، منهم: ابن قاسم والشافعي وابن بكير وأبو المصعب الزهري وعبد الله بن يوسف التنيسي وابن وهب في الموطأ ومصعب الزبيري ومحمد بن الحسن ومحمد بن المبارك

٤١ الموطأ ٧٤/١

٤٢ البخاري، ٦١٧

٤٣ انظر: التمهيد ٥٥/١٠، وفتح الباري ٩٩/٢

الصوري وسعيد بن عفير ومعن بن عيسى، وغيرهم^{٤٤}.

نعم، من أرسله أجل من وصله ولكن اجتماعهم عادة لا يكون على خطأ، فالظن أن مالكا كان يرويه على الوجهين، ويؤكد ذلك:

٢. أن أصحاب الزهري - غير مالك - روهه متصلا، منهم:

عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون المدني عند البخاري^{٤٥}، والليث بن سعد المصري ويونس بن يزيد الأيلي عند مسلم^{٤٦} وابن عيينة الكوفي ثم المكي عند ابن خزيمة^{٤٧}، وابن جريج المكي وشعيب بن أبي حمزة الحمصي والأوزاعي الشامي ومعمار بن همام الصنعاني ومحمد بن إسحاق المدني كما ذكر ابن عبد البر^{٤٨}.

ويظهر من كل هذا أن الحديث بذكر ابن عمر كان مشهورا في القرن الثاني، في بلاد مختلفة متباعدة. ٣. بل الحديث مشهور بذكر ابن عمر في نهاية القرن الأول، فإن أثبت أصحاب ابن عمر وافقوا سالما على روايته عنه، فقد رواه نافع^{٤٩} وعبد الله بن دينار عند مالك نفسه في الموطأ ومن طريقه البخاري^{٥٠} عن ابن عمر أيضا، فالحديث ثابت عن ابن عمر.

٤. ومعنى الحديث ثابت عن غير ابن عمر من الصحابة رضي الله عنهم. مثل ابن مسعود عند البخاري ومسلم^{٥١}، وعائشة عند البخاري ومسلم^{٥٢}، وسمرة عند مسلم، وأبي داود، والترمذي^{٥٣} وغيرهم.

٤٤ التمهيد ٥٥/١٠

٤٥ البخاري ٢٦٥٦

٤٦ مسلم ١٠٩٢

٤٧ ابن خزيمة ٤٨٦/١

٤٨ التمهيد ٥٦/١٠

٤٩ مسلم ١٠٩٢

٥٠ الموطأ ٧٤/١ والبخاري ٦٢٠

٥١ البخاري ٦٢١، ٥٢٩٨، ومسلم ١٠٩٣

٥٢ عند البخاري ٦٢٢، ومسلم ٣٨٠

٥٣ (عند مسلم ١٠٩٤، وأبي داود ٢٣٤٦، والترمذي ٧٠٦)

وعلى ذلك كله، فالحديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وثابت عن ابن عمر رضي الله عنه، وعن غيره من الصحابة، فإثبات البخاري لذكر ابن عمر صحيح، وإنما رواه مالك أحيانا مرسلًا وأحيانا متصلًا.

الحديث الثالث: روى الإمام مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله: أنه قال دخل رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد يوم الجمعة وعمر بن الخطاب يخطب فقال عمر أية ساعة هذه فقال يا أمير المؤمنين انقلبت من السوق فسمعت النداء فما زدت على أن توضأت فقال عمر والوضوء أيضا وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل^{٥٤}.

وجاء الحديث في البخاري متصلًا: حدثنا عبد الله بن محمد بن أسماء، قال: أخبرنا جويرية بن أسماء، عن مالك، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب، بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ دخل رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فتداه عمر: أية ساعة هذه؟ قال: إني شغلت، فلم أنقلب إلى أهلي حتى سمعت التأذين، فلم أزد أن توضأت، فقال: والوضوء أيضا، وقد علمت «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل»^{٥٥}.

فزاد فيه البخاري ابن عمر رضي الله عنه.

وهذا أيضا مما رواه مالك على الوجهين ونقله عنه طلابه، ويدل على ذلك جملة أمور:

١. فقد رواه مرسلًا جماعة من الرواة عن مالك، ورواه متصلًا بذكر ابن عمر فيه: جويرية بن أسماء عن مالك كما هو عند البخاري في الحديث الماضي، وتابع جويرية على وصله: ابن مهدي وروح بن عباد عند أحمد^{٥٦}.

وعد ابن عبد البر جماعة آخرين رووه عن مالك متصلًا غير الثلاثة الذين تقدم ذكرهم، وهم: إبراهيم بن طهمان وعثمان بن الحكم الجذامي وأبو عاصم النبيل والضحاك بن مخلد وعبد الوهاب

٥٤ الموطأ ١/١٠١

٥٥ البخاري ٨٧٨

٥٦ مسند أحمد ١٩٩، ٣١٢

بن عطاء ويحيى بن مالك بن أنس والوليد بن مسلم وعبد العزيز بن عمران ومحمد بن عمر الواقدي وإسحاق بن إبراهيم الحنيني والقعني في رواية^{٥٧}.

فهؤلاء ٩ رواة فصار المجموع ١٢ راويا، يروونه على الاتصال.

٢. والحديث معروف عن الزهري متصلا بذكر ابن عمر من غير طريق مالك، فرواه عن الزهري موصولا يونس بن يزيد عند مسلم والترمذي^{٥٨}، ومعمربن راشد عند الترمذي وأحمد^{٥٩} وأبو أويس عبد الله بن عبد الله بن أويس بن عم الإمام مالك عند ابن عبد البر في التمهيد^{٦٠}، وذكر هناك نقلا مهما فيه أن سماع أبي أويس من ابن شهاب مع مالك واحد وأن عرضهما كان على ابن شهاب واحدا^{٦١}، مما يعني أن مالكا هو الذي كان يرسله أحيانا ويصله أحيانا أخرى.

ولذلك لما سأل الترمذي البخاري عن حديث مالك المرسل قال: الصحيح حديث الزهري، عن سالم، عن أبيه، ثم أعقبه بقوله: وقد روي عن مالك أيضا، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه^{٦٢}، مما يعني أن البخاري أورد الرواية المتصلة في صحيحه مع علمه بالرواية المرسله عند مالك، وكأنه يرى أن الإمام مالكا قصر فيها، وأن الصحيح الرواية الموصولة، فما أوردته في الصحيح كان عن معرفة وتبع. ومن هنا فقد رجح الدارقطني في العلل والبيهقي في السنن الحديث المتصل بذكر ابن عمر. قال البيهقي في السنن: وهذا حديث أرسله مالك في الموطأ فلم يذكر عبد الله بن عمر في إسناد ووصله خارج الموطأ والموصول صحيح^{٦٣}.

٣. بل روي الحديث أيضا عن نافع عن ابن عمر، من طريق جويرية بن أسماء عن نافع عن بن عمر رضي الله عنهما، أخرجه الطحاوي وابن عبد البر^{٦٤}.

٥٧ التمهيد ٦٨/١٠

٥٨ مسلم ٨٤٥ والترمذي ٤٩٤

٥٩ الترمذي والترمذي (٤٩٤)، وأحمد ٢٠٢

٦٠ التمهيد ٧٠/١٠

٦١ التمهيد ٧٠/١٠

٦٢ انظر هذا القول تحت حديث ٤٩٥ في سنن الترمذي.

٦٣ البيهقي، السنن الكبرى : ٢٩٤/١ :

٦٤ الطحاوي في شرح معاني الآثار ٧١٦، والتمهيد ٧٠/١٠.

٥٠٤. وروي مختصراً من طريق نافع عن ابن عمر، رواه مالك في موطئه ومن طريقه البخاري، وفيه أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالغسل يوم الجمعة^{٦٥}.

فهذه أحاديث ثلاثة رواها الإمام مالك مرسلة ورواها البخاري متصلة من طريق مالك نفسه، ويمكن توضيحها أكثر من خلال الجدول الآتي:

رقم الحديث	رواية الإرسال	رواية الوصل	شيخ مالك	ملاحظات
١	عدد كبير	١١، فيهم: معن بن عيسى، وجويرية.	الزهري	ثبت اسم الصحابي عن الزهري وعن طبقة شيوخه، مع وجود قصص ثبت ذلك في عصر مبكر
٢	عدد كبير	١٣، فيهم القعني وابن مهدي وعبد الرزاق	الزهري	ثبت اسم الصحابي عن الزهري من طرق كثيرة، بل ثبت عن طلاب ابن عمر نفسه، في الموطأ نفسه.
٣	عدد كبير	١٢، فيهم جويرية، وابن مهدي وأبو عاصم النبيل.	الزهري	ثبت اسم الصحابي عن الزهري من ٣ طرق أخرى.

ويمكن ملاحظة الآتي عليها:

أولاً: كلها مما اختلف الرواة فيها عن مالك، فمن العادة أن لا يتفرد راو واحد بروايتها عن مالك، فأقل مجموعة من الرواة روت الحديث موصولاً كانت ١١، مما يعني بوضوح أن مالكا كان يرويه مرة متصلاً ومرة مرسلاً.

ثانياً: كلها معروفة الاتصال من طريق شيخ مالك، فكلها عن الزهري ويرويه متصلاً عن الزهري كبار الحفاظ من أصحابه، مما يؤكد أن الإنقاص من مالك نفسه، حيث لم يوافق مالكا على إرساله أحد من كبار الثقات عن الزهري.

ثالثاً: وإذا كان الزهري يرويه متصلاً، فإن ذكر اسم الصحابي في هذا الحديث كان في بدايات القرن الثاني لا في القرن الثالث، بل هي ثابتة عن الصحابي نفسه من طرق أخرى في الأحاديث الثلاثة كلها.

رابعا: وكل هذا يؤيد إخراج البخاري لها موصولة من طرق مالك نفسه، لا سيما أن البخاري كان على اطلاع بأن مالكا يرسله أحيانا ويصله أحيانا أخرى، كما أجاب بذلك الترمذي في الحديث الثالث.

خامسا: هل لاختيار البخاري أحاديث مالك عن الزهري هنا سبب واضح؟

يمكن القول: إن الاختيار هذا كان بناء على ترجيح البخاري للوصل عن مالك بسبب كثرة رواية الوصل عنه وبسبب ثبوت ذلك عن الزهري ومن فوقه بوضوح، والزهري ممن يضبط حديثه عموما، ولم تختلف أحواله في الرواية كما اختلفت عند هشام بن عروة في رأي الإمام مالك كما سيأتي.

المطلب الثاني: الأحاديث التي أرسلها مالك في الموطأ ورواها البخاري من طريق مالك مرسله:

وهما حديثان:

الحديث الأول: روى الإمام مالك في الموطأ عن أبي نعيم وهب بن كيسان، قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطعام ومعه ربيبه عمر بن أبي سلمة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سم الله وكل مما يليك»^{٦٦}.

وأبو نعيم تابعي فالحديث مرسل.

ورواه البخاري من طريق مالك نفسه فقال: حدثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك، عن وهب بن كيسان أبي نعيم، قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطعام... فرواه مرسلا كذلك^{٦٧}.

وأكثر الرواة يروون هذا الحديث عن مالك مرسلا^{٦٨}، وروى بعض الرواة مثل خالد بن مخلد ويحيى بن صالح الحديث عن مالك عن وهب عن عمر بن أبي سلمة، عند النسائي والدارمي

٦٦ الموطأ ٢/٩٣٤.

٦٧ البخاري، (٥٣٧٨)

٦٨ انظر فتح الباري ٩/٥٢٤

والطحاوي^{٦٩}، فصار متصلا، وكان البخاري لم يطمئن لوصله من طريق مالك^{٧٠}، فذكره متصلا من غير طريقه، وبين أنه إنما روى من طريق مالك مرسلا، ولذلك ذكره هنا.

فقد رواه قبل ذلك موصولا من طريقين غير طريق مالك:

الأول: من طريق علي بن عبد الله، أخبرنا سفيان، قال الوليد بن كثير: أخبرني أنه سمع وهب بن كيسان، أنه سمع عمر بن أبي سلمة، يقول: كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم^{٧١}،...

والثاني: من طريق عبد العزيز بن عبد الله، قال: حدثني محمد بن جعفر، عن محمد بن عمرو بن حلحلة الديلي، عن وهب بن كيسان أبي نعيم، عن عمر بن أبي سلمة، وهو ابن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، قال: أكلت يوما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما،...^{٧٢}

وهذا مما يعزز أن البخاري لم يكن يرغب في وصل كل حديث مرسل في الموطأ، بل لما ترجح عنده المرسل، بقي مرسلا من رواية مالك.

وقد قال الحافظ ابن حجر في تعليل إخراج البخاري لهذا الحديث مع كونه مرسلا من رواية مالك: وإنما استجاز البخاري إخرجه وإن كان المحفوظ فيه عن مالك الإرسال لأنه تبين بالطريق الذي قبله صحة سماع وهب بن كيسان عن عمر بن أبي سلمة واقتضى ذلك أن مالكاً قصر بإسناده حيث لم يصرح بوصله وهو في الأصل موصول^{٧٣}.

الحديث الثاني: روى مالك، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في الجنين يقتل في بطن أمه بغرة عبد أو وليدة فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم ما لا شرب ولا أكل. ولا نطق ولا استهبل. ومثل ذلك يطل. فقال رسول الله صلى الله

٦٩ النسائي في عمل اليوم والليلة، ٢٧٩، ٢٦١، والدرامي في سننه ٢١٥٠، ٢١٧٨، والطحاوي، شرح مشكل الآثار ١٥٤، ١٥٥.

٧٠ روى الدراقطني في غرائب الموطأ عن خالد بن مخلد وعن يحيى بن صالح وهما ثقتان الحديث متصلا، انظر فتح الباري ٥٢٤/٩.

٧١ البخاري ٥٣٧٦.

٧٢ البخاري ٥٣٧٧.

٧٣ فتح الباري ٥٢٤/٩.

عليه وسلم: إنما هذا من إخوان الكهان»^{٧٤}.

وكان قبله مباشرة قد روى عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبي هريرة، أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى، فطرحت جنيها، «فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو وليدة».

وكذلك فعل البخاري، رواه عن مالك بالطريقين ذاتهما، قال: حدثنا قتيبة، عن مالك، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن امرأتين رمت إحداهما الأخرى بحجر، فطرحت جنيها، فقضى فيه النبي صلى الله عليه وسلم بغرة عبد، أو وليدة.

وعن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في الجنين يقتل في بطن أمه بغرة عبد، أو وليدة، فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم ما لا أكل ولا شرب، ولا نطق ولا استهل، ومثل ذلك يطل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما هذا من إخوان الكهان»^{٧٥}.

فنقل البخاري هنا ما روى مالك في موطنه، نقل المتصل متصلا والمرسل مرسلا.

ولعل البخاري أكد هنا أن الإمام مالكا يروي هذا الحديث مرسلا عن الزهري عن ابن المسيب، ويروي الحديث الذي قبله متصلا عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة، فكأنه أراد أن يروي ما روى مالك ذاته.

وهذا الحديث مرسل عن مالك، رواه عنه جميع أصحابه على هذا النحو مرسلا، إلا ما كان عن راويين اثنين وهما مطرف وأبو عاصم النبيل كما ذكر ابن عبد البر^{٧٦}، وكأن البخاري لم يثق بروايتهم له متصلا فبقي على روايته مرسلا.

ومن الواضح أن هذا الحديث روي على أوجه متعددة، سيأتي تفصيلها في المطلب الثالث.

فهذان حديثان اثنان، رواهما مالك مرسلين فرواهما البخاري كذلك، وهذا جدولها:

٧٤ الموطأ ٢/٨٥٥.

٧٥ البخاري، ٥٧٥٩، ٥٧٦٠.

٧٦ التمهيد ٦/٤٧٧.

رقم الحديث	رواية الإرسال	رواية الوصل	شيخ مالك	ملاحظات
١	عدد كبير	٢، وليس من الطبقة الأولى في مالك	وهب بن كيسان	الحديث عند البخاري موصولاً من غير طريق مالك
٢	عدد كبير	٢، وليس من الطبقة الأولى في مالك	الزهري	الحديث ثابت عند البخاري من طريق مالك موصولاً ومن طريق غيره.

ويمكن ملاحظة الآتي:

الأول: أنهما روايا متصلين في البخاري أيضاً من غير طريق مالك، وأن الحديتين ثابتين على كل حال.

الثاني: أن من وصل الحديث عن مالك ليسوا بذلك في مالك، ولا يمكنهم مخالفة الجمع الكبير من رواية الموطأ الذين رواوا الحديث مرسلًا، فبقي الحديث عند البخاري مرسلًا، بخلاف القسم الأول الذي رجع فيه البخاري وصل الحديث عن مالك لكثرة عدد رواية الوصل وثقتهم.

الثالث: أن رواية البخاري لهما رسالة تعيق نظرية شاخ، ذلك أن الحديث اتصل من طريق عن مالك، ولكن البخاري لم يعبأ بذلك، وأبقى الحديث على إرساله، مما يعني أن المحدثين في القرن الثالث لم يكن هدفهم تحسين صورة الأسانيد لتتسق مع الفكر الحديثي السائد في ذلك الوقت، بل إن هذا الإسناد بقي مرسلًا حتى منتصف القرن الخامس على الأقل، فقد رواه البيهقي ت ٤٥٨ هـ في سننه مرسلًا كذلك^{٧٧}.

المطلب الثالث: الأحاديث التي رواها الإمام مالك مرسلًا، ورواها البخاري متصلًا من غير طريق مالك، لكن عن شيخ مالك نفسه:

وأعني بذلك أنني لن أدرس هنا ما لو روى الإمام مالك الحديث مرسلًا، ورواه البخاري متصلًا من غير الطريق كلها التي أوردها مالك، فلا يمكن معرفة وجه الاختلاف والاتفاق بين مالك وأهل عصره، وذلك مثل حديث: رواه مالك عن هشام بن عروة عن أبيه، أن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم^{٧٨}، فرواه البخاري متصلا من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر مرفوعا^{٧٩}.

فمخرج الحديث مختلف، وهو من جهة يأتي بإشكالات على نظرية شاخت، ولكنني لن أطيل بذلك، بل سأقتصر على الأحاديث ذات المخرج الواحد لأبين سبب رواية مالك لها على الإرسال.

بل سأقتصر على الأحاديث التي رواها مالك عن شيوخه وخالفه فيها جمع من الثقات عن الشيخ نفسه، ليكون الأمر أوضح وأبين، فلن أدرس الأحاديث التي يرويها البخاري من طريق شيخ مالك، أي متبعة قاصرة^{٨٠}، وإن كانت تُشكل أيضا على نظرية شاخت، والتركيز على الاختلاف عن شيخ مالك يعطي نتائج واضحة، يمكن أن تسري على مثيلاتها من الاختلافات.

٧٨ الموطأ ٢٣٨/١

٧٩ البخاري ٤٣٢

٨٠ عندي على الأقل حديثان في هذا أولهما: حديث مالك في الموطأ ٣٢٨/١، عن حميد بن قيس، عن عطاء بن أبي رباح، أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحنن، وعلى الأعرابي قميص. وبه أثر صفة، فقال: يا رسول الله إني أهملت بعمره. فكيف تأمرني أن أصنع؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنزع قميصك، واغسل هذه الصفة عنك، وافعل في عمرتك ما تفعل في حجك»

ورواه البخاري من طريق ابن جريج (١٥٣٦) وهمام ١٨٤٧ عن عطاء عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه... وفي مسلم: (١١٨٠) وحديثنا ابن أبي عمر، قال: حدثنا سفيان، عن عمرو، عن عطاء، عن صفوان بن يعلى، عن أبيه، قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل وهو بالجعرانة، وأنا عند النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه مقطعات - يعني جبة - وهو متضمخ بالخلوق، فقال: إني أحرمت بالعمرة وعلي هذا، وأنا متضمخ بالخلوق فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «ما كنت صانعا في حجك؟» قال: أنزع عني هذه الثياب، وأغسل عني هذا الخلوق، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «ما كنت صانعا في حجك، فاصنعه في عمرتك»

قال في التمهيد ٢٤٩/٢: رواه عن عطاء بن أبي رباح جماعة منهم أبو الزبير وعمرو بن دينار وقتادة وابن جريج وقيس بن سعد وهمام بن يحيى ومطر وإبراهيم بن يزيد وعبد الملك بن أبي سليمان ومنصور بن المعتمر وابن أبي ليلى والليث بن سعد وأحسنهم رواية له عن عطاء وأتقنهم ابن جريج وعمرو بن دينار وإبراهيم بن يزيد وقيس بن سعد وهمام بن يحيى فإن هؤلاء كلهم رووه عن عطاء عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو الصواب فيه وغيرهم رواه عن عطاء عن يعلى وليس بشيء.

فالاختلاف هنا عن عطاء وهو شيخ مالك في هذا الحديث.

وثانيهما: ما رواه مالك في الموطأ ٩٨/١ عن هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبس خميصة لها علم ثم أعطاها أبا جهم وأخذ من أبي جهم أنبجانية له، فقال يا رسول الله ولم؟ فقال: «إني نظرت إلى علمها في الصلاة»

وقد رواه البخاري من طريق الزهري عن عروة عن عائشة ومسلم طريق وكيع عن هشام عن عروة عن عائشة.

وقد وجدت اثني عشر حديثاً على هذه الصورة:

الحديث الأول: روى مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه أنه قال: « إنما أنزلت هذه الآية {ولا تجهز بصلاتك ولا تخافت بها، وابتغ بين ذلك سبيلاً} [الإسراء: ١١٠]، في الدعاء»^{٨١}.
فالحديث مرسل عن عروة وهو تابعي.

ورواه البخاري متصلاً قال: حدثنا عبيد بن إسماعيل، حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها قالت: نزلت هذه الآية { ولا تجهز بصلاتك ولا تخافت بها } في الدعاء^{٨٢}.
فمدار الحديث هنا هو هشام بن عروة، وهو إمام حافظ ثقة ولد عام ٦١ وتوفي عام ١٤٦^{٨٣}.
فزاد أبو أسامة وهو حماد بن أسامة (كوفي ثقة ثبت ربما دلس (١٢١-٢٠١ هـ) اسم السيدة عائشة، ووافقه على ذلك جمع، منهم:

زائدة بن قدامة (كوفي ثقة ثبت ت ١٦٠ هـ) عند البخاري^{٨٤} ومالك بن سعيبر (كوفي، لا بأس به ت ٢٠٠ هـ) عند البخاري^{٨٥}، ويحيى بن زكريا بن زائدة (كوفي ثقة متقن ١٢٠-١٨٣ هـ) وحماد بن زيد (بصري ثقة ثبت فقيه ٩٨-١٧٩) ووكيع بن الجراح (كوفي، ثقة حافظ ١٢٦-١٩٦) وأبو معاوية الضرير (كوفي ثقة ١١٣-١٩٥ هـ) كلهم عند مسلم^{٨٦}. ويحيى بن سعيد القطان (بصري ثقة متقن حافظ ١٢٠-١٩٨ هـ) وسفيان الثوري (كوفي، إمام حجة ثقة حافظ، ٩٧-١٦١) كلاهما عند البزار^{٨٧}، ومحمد بن فضيل بن غزوان (كوفي، صدوق عارف، رمي بالتشيع ت ١٩٥ هـ) عند البيهقي^{٨٨}.
ووافق مالكا على إرساله معمر بن راشد الصنعاني كما روى ذلك عبد الرزاق عنه في التفسير

٨١ الموطأ ٢١٨/١

٨٢ البخاري، (٧٥٢٦)

٨٣ انظر ترجمته في تهذيب الكمال وفي السير ٣٤/٦.

٨٤ البخاري، برقم (٤٧٢٣)

٨٥ البخاري، برقم (٦٣٢٧)،

٨٦ مسلم، برقم ٤٤٧.

٨٧ البزار ١٢٠/١٨.

٨٨ البيهقي، السنن الكبرى ٢/٢٦١. ط العلمية

ورواه من طريقه الطبري في تفسيره^{٨٩}.

فن الواضح أن مالكا قصر به إذ قد خالف جمعا كبيرا من الرواة فيهم كبار الثقات، لكن هناك احتمال أن يكون سمعه من هشام بالمدينة مرسلا، ووصله هشام في العراق، إذ رواة الوصل عراقيون، وسيأتي تفصيل ذلك.

الحديث الثاني: روى مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه، أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا بدا حاجب الشمس، فأخروا الصلاة حتى تبرز. وإذا غاب حاجب الشمس، فأخروا الصلاة حتى تغيب»^{٩٠}.

فالحديث مرسل عن عروة، ولم يذكر فيه الصحابي.

وروى الحديث نفسه البخاري في صحيحه متصلا بذكر الصحابي وهو ابن عمر، فقال: حدثنا محمد: أخبرنا عبدة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تبرز وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب»^{٩١}.

ووافق عبدة بن سليمان (كوفي، ثقة ثبت ت ١٨٧هـ) على وصله عن ابن عمر مخالفاً للمالك في إرساله جمع، منهم:

يحيى بن سعيد القطان عند البخاري^{٩٢}، ووكيع بن الجراح وعبد الله بن غدير (كوفي ثقة ت ١٩٩هـ وله ٨٤) ومحمد بن بشر (كوفي ثقة حافظ ١٨٣هـ) كلهم عند مسلم^{٩٣}، وأنس بن عياض أبو ضمرة (مديني ثقة ١٠٤-٢٠٠هـ) عند البيهقي^{٩٤} وزائدة بن قدامة (كوفي، ثقة ثبت ت

٨٩ انظر تفسير عبد الرزاق ٣٢١/٢، (العلمية) وتفسير الطبري ١٢٨/١٥ (هجر).

٩٠ الموطأ ١/٢٢٠.

٩١ صحيح البخاري، ٣٢٧٢.

٩٢ صحيح البخاري برقم ٥٨٣.

٩٣ صحيح مسلم برقم ٨٢٩ ورواه عن وكيع جماعة كبيرة من أصحاب المصنفات.

٩٤ البيهقي في السنن الكبرى ٤٥٣/٢.

٥١٦٠) عند الطبراني في الكبير^{٩٥}، وذكر الدراقطني جماعة آخرين منهم: علي بن مسهر، ويحيى بن أبي زائدة، وأبو سعد الصاغانى، محمد بن ميسر^{٩٦}.

ووافق مالكا على إرساله: المفضل بن فضالة كما ذكر الدراقطني^{٩٧}.

والحديث ثابت عن ابن عمر، رواه مالك في موطئه والبخاري^{٩٨} من طريقه عن نافع عن ابن عمر، ورواه البخاري كذلك من طريق أيوب وموسى بن عقبة^{٩٩} والنسائي^{١٠٠} من طريق عبيد الله بن عمر كلهم عن نافع عن ابن عمر.

وقد رجع الدراقطني الوصل: فقال: والصحيح قول من قال: عن ابن عمر^{١٠١}.

ويظهر أيضا أن جل رواية الوصل عن هشام هنا عراقيون، إلا أبا ضمرة، فهل تعتمد مالك إرسال الحديث عنه، أو أن هشاما حدثه به مرسلًا هكذا، ولعل الثاني أقرب فإن مالكا روى الحديث نفسه عن نافع عن ابن عمر، فليس له أي فائدة في حذف ذكر ابن عمر رضي الله عنه.

الحديث الثالث: روى مالك في الموطأ عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «تحرروا ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان»^{١٠٢}.

فالحديث مرسل عن عروة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ورواه البخاري متصلًا فقال: حدثني محمد: أخبرنا عبدة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الأواخر من رمضان، ويقول:

٩٥ الطبراني في الكبير ١٣٢٥٨

٩٦ الدراقطني، العلل ١٧٣/١٣

٩٧ السابق ١٧٣/١٣

٩٨ البخاري، ٥٨٥

٩٩ البخاري، ٥٨٩، ١٦٢٩

١٠٠ النسائي ١٣٤/١

١٠١ العلل ١٧٣/١٣

١٠٢ الموطأ ٣١٩/١

تَحَرُّوا لَيْلَةَ الْقَدَرِ فِي الْعَشْرِ الْأَوَّلِ مِنْ رَمَضَانَ^{١٠٣}.

فصار موصولا بذكر عائشة رضي الله عنها، ووافق عبدة على وصله جماعة مخالفاً للمالك في إرساله، منهم:

يحيى بن سعيد القطان عند البخاري^{١٠٤}، وعبد الله بن نمير ووكيع عند مسلم^{١٠٥}، وأنس بن عياض عند البيهقي^{١٠٦} وأبو معاوية الضرير عند الطحاوي في شرح مشكل الآثار^{١٠٧}.

والحديث ثابت عن عائشة، فقد رواه عنها غير واحد، مثل مالك بن أبي عامر عند البخاري^{١٠٨}. وكان مالكا أرسله كعادته، أو أرسله هشام في المدينة ووصله في العراق، والحديث عنده موصول أصلاً من طرق أخرى عن صحابة آخرين في الباب نفسه

الحديث الرابع: روى مالك عن هشام بن عروة عن أبيه، أن مخنثاً كان عند أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم. فقال لعبد الله بن أبي أمية ورسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع: يا عبد الله إن فتح الله عليكم الطائف غداً فأنا أدلك على ابنة غيلان فإنها تقبل بأربع. وتدير بثمان. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يدخلن هؤلاء عليكم»^{١٠٩}.

رواه الإمام مالك مرسلًا.

ورواه البخاري متصلًا فقال: حدثنا الحميدي، سمع سفيان، حدثنا هشام، عن أبيه، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أمها أم سلمة رضي الله عنها، دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم، وعندي مخنث، فسمعتة يقول لعبد الله بن أبي أمية: يا عبد الله، أرأيت إن فتح الله عليكم الطائف غداً، فعليك بابنة غيلان، فإنها تقبل بأربع، وتدير بثمان، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يدخلن

١٠٣ البخاري ٢٠٢٠

١٠٤ البخاري ٢٠١٩

١٠٥ مسلم ١١٦٩

١٠٦ في السنن الكبرى ٣٠٧/٤

١٠٧ السنن الكبرى للبيهقي ٧٩/١٤

١٠٨ الطحاوي، شرح مشكل الآثار ٢٠١٧

١٠٩ الموطأ ٢/٧٦٧

هؤلاء عليكن» قال ابن عيينة: وقال ابن جريج: الخنث: هيت، حدثنا محمود، حدثنا أبو أسامة، عن هشام: بهذا، وزاد وهو محاصر الطائف يومئذ^{١١٠}.

فزاد سفيان بن عيينة هنا راويين، وهما: زينب بنت أم سلمة عن أم سلمة، فصار متصلاً ووافق سفيان على وصله جماعة مخالفين لمالك في إرساله، منهم:

أبو أسامة وعبدية وزهير وكلهم عند البخاري^{١١١}، ووكيع وجريز وأبو معاوية وابن نمير كلهم عند مسلم^{١١٢}، ويونس بن بكير عند البيهقي^{١١٣}.

وقد رواه معمر بن طريق آخر غير طريق هشام، رواه عن الزهري عن عروة عن عائشة عند مسلم^{١١٤}.

ووافق مالكا على إرساله: يحيى بن عبد الله بن سالم، وسعيد بن عبد الرحمن، وابن هشام بن عروة كما ذكر الدارقطني^{١١٥}.

ومن الواضح أيضاً أن جل من وصله عن هشام عراقيون، لكن رواية الزهري له متصلاً تضعف احتمالية غلط هشام.

الحديث الخامس: وحديثي عن مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الحمى من فيح جهنم، فابردوها بالماء»^{١١٦}.

هكذا رواه الإمام مالك مرسلًا.

ورواه البخاري متصلاً فزاد فيه عائشة رضي الله عنها، قال: حدثنا مالك بن إسماعيل، حدثنا زهير، حدثنا هشام، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال:

١١٠ البخاري، ٤٣٢٤

١١١ البخاري ٤٣٢٤، ٥٢٣٥، ٥٨٨٧

١١٢ مسلم ٢١٨٠

١١٣ البيهقي في السنن الكبرى ٢٢٣/٨

١١٤ مسلم ٢١٨١

١١٥ العلل ١٥/٢٤٢

١١٦ الموطأ ٢/٩٤٥

«الحَمَى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرَدُوهَا بِالْمَاءِ»^{١١٧}.

وتابع زهيراً على وصله جماعة، منهم:

يحيى القطان عند البخاري^{١١٨} وابن نمير وخالد بن الحارث وعبد بن سليمان عند مسلم^{١١٩}.
 وإبراهيم بن سعد عند أحمد^{١٢٠} ومحاضر بن المورع (كوفي ت ٢٠٦ هـ) عند عبد بن حميد^{١٢١}،
 وشجاع بن الوليد (بغدادى ت ٢٠٣) عند الطحاوي في شرح مشكل الآثار^{١٢٢}، وسعيد بن عبد
 الرحمن الجمحي عند ابن المظفر في غرائب مالك^{١٢٣}.

وزاد عليهم الدارقطني: علي بن مسهر، وابن المبارك، والطفائي وأبو مروان الغساني، ويحيى بن
 يمان والخريزي وأبو ضمرة وابن أبي الزناد، وابن هشام بن عروة^{١٢٤}.

ووافق مالكا على إرساله: شعيب بن إسحاق الدمشقي (ثقة ت ١٨٩ هـ) والمفضل بن فضالة
 المصري (ثقة ت ١٨١ هـ)، كما ذكر الدارقطني في العلل^{١٢٥}.

قال الدارقطني: وذكر عائشة فيه صحيح، ولعل هشام بن عروة كان يصله مرة، ويرسله أخرى،
 فرواه عنه جماعة من الثقات متصلاً^{١٢٦}.

ومن الواضح أن عدداً كبيراً من العراقيين روى هذا الحديث متصلاً عن هشام، ووافقهم فيه
 بعض المدنيين، فعليه حدث به على الوجهين.

الحديث السادس: روى الإمام مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه أنه قال: سئل رسول الله

١١٧ البخاري ٣٢٦٣

١١٨ البخاري ٥٧٢٥

١١٩ مسلم ٢٢١٠

١٢٠ مسند أحمد ٢٤٥٩٨، وفي آخر الرواية قول إبراهيم بن سعد بن عبد الرحمن بن عوف الزهري: لم أسمع من هشام شيئاً إلا هذا الحديث الواحد.

١٢١ مسند عبد بن حميد ٤٣٥/١ ط عالم الكتب

١٢٢ شرح مشكل الآثار ١٠٥/٥

١٢٣ ابن المظفر في غرائب مالك ص ١٨٩

١٢٤ العلل ١٨٤/١٤

١٢٥ العلل ١٨٥/١٤

١٢٦ العلل ١٨٥/١٤

صلى الله عليه وسلم فقيل له: يا رسول الله إن ناساً من أهل البادية يأتوننا بلحمان ولا ندرى هل سموا الله عليها أم لا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « سموا الله عليها ثم كلوها »^{١٢٧}.

فالحديث مرسل في الموطأ.

ورواه البخاري متصلاً بذكر السيدة عائشة رضي الله عنها، فقال: حدثني أحمد بن المقدم العجلي: حدثنا محمد بن عبد الرحمن الطفاوي: حدثنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها: أن قوماً قالوا: يا رسول الله، إن قوماً يأتوننا باللحم، لا ندرى: أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سموا الله عليه وكلوه^{١٢٨}.

وتابع الطفاوي على وصله جماعة، منهم:

أسامة بن حفص المدني عند البخاري^{١٢٩} وأبو خالد الأحمر سليمان بن حيان عند البخاري^{١٣٠} والدروردي كما ذكره البخاري^{١٣١}، والنضر بن شميل عند النسائي في المجتبى^{١٣٢} وعبد الرحيم بن سليمان عند ابن ماجه^{١٣٣} ومحاضر بن المورع عند ابن الجارود في المنتقى^{١٣٤} ومسلمة بن قعنب، ويونس بن بكير كما ذكره الدراقطني والبيهقي^{١٣٥}. وحاتم بن إسماعيل وعبد الله بن الحارث وعبد الله بن عاصم، كما ذكرهم البيهقي في السنن الكبرى^{١٣٦} وابن هشام بن عروة وعمرو بن مجمع كما ذكره الدراقطني^{١٣٧}.

إلا أن هذا الحديث يختلف عن الأحاديث السابقة عن هشام بن عروة، فإن الذين وافقوا مالكا على إرساله هنا جمع من كبار الثقات، منهم:

١٢٧ الموطأ ٤٨٨/٢

١٢٨ البخاري ٢٠٥٧

١٢٩ البخاري ٥٥٠٧

١٣٠ البخاري ٧٣٩٨

١٣١ البخاري ٥٥٠٧

١٣٢ النسائي ٤٤٤٨

١٣٣ ابن ماجه ٣١٧٤

١٣٤ ابن الجارود في المنتقى ٩٤٩ (ط التقوى)

١٣٥ الدراقطني العلل ١٧٣/١٤، البيهقي ٤٠٠/٩

١٣٦ البيهقي ٤٠٠/٩ علمية

١٣٧ الدراقطني العلل ١٧٣/١٤

حماد بن سلمة في سنن أبي داود^{١٣٨} ومعمر عند عبد الرزاق في «مصنفه»^{١٣٩} وعيسى بن يونس عند إسحاق بن راهويه^{١٤٠}، وجعفر بن عون عند البيهقي في «السنن الكبرى»^{١٤١} ويحيى القطان وسفيان بن عيينة كما ذكر ابن عبد البر^{١٤٢} والدارقطني^{١٤٣} وحماد بن زيد والمفضل بن فضالة كما ذكر الدارقطني^{١٤٤}. ولأن من أرسله ووافق مالكا أجل ممن رواه متصلا، فقد خالف بعض النقاد الإمام البخاري في تصحيحه لهذه الرواية، ورجحوا المرسل، منهم أبو زرعة والدارقطني. قال أبو زرعة: الصحيح: هشام بن عروة، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، مرسل أصح؛ كذا يرويه مالك، وحماد بن سلمة مرسل. وقال الدارقطني: والمرسل أشبه بالصواب^{١٤٥}.

إلا أن الأمر محتمل، فقد يرويه هشام على الوجهين، ولذلك أجاب الحافظ على انتقاد الدارقطني وغيره في الفتح بقوله: ويستفاد من صنع البخاري أن الحديث إذا اختلف في وصله وارساله حكم للواصل بشرطين أحدهما أن يزيد عدد من وصله على من أرسله والآخر أن يحتف بقريئة تقوى الرواية الموصولة لأن عروة معروف بالرواية عن عائشة مشهور بالأخذ عنها ففي ذلك اشعار بحفظ من وصله عن هشام دون من أرسله ويؤخذ من صنعيه أيضا أنه وأن اشترط في الصحيح أن يكون راوية من أهل الضبط والإتقان أنه أن كان في الراوي قصور عن ذلك ووافقه على رواية ذلك الخبر من هو مثله انجبر ذلك القصور بذلك وصح الحديث على شرطه^{١٤٦}.

الحديث السابع: روى مالك عن ابن شهاب، أنه أخبره أن رجلا اعترف على نفسه بالزنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وشهد على نفسه أربع مرات فأمر به رسول الله صلى الله عليه

١٣٨ أبو داود ٢٨٢٩

١٣٩ مصنف عبد الرزاق (٨٥٤٢)

١٤٠ مسند إسحاق بن راهويه (٨٣٨)

١٤١ السنن الكبرى ٢٣٩/٩

١٤٢ «التمهيد» (٢٩٩-٢٩٨/٢٢)

١٤٣ الدارقطني العلل ١٧٣/١٤

١٤٤ العلل ١٧٣/١٤

١٤٥ العلل ١٧٣/١٤

١٤٦ فتح الباري ٦٣٤/٩

وسلم «فرجم» قال ابن شهاب: فمن أجل ذلك يؤخذ الرجل باعترافه على نفسه^{١٤٧}.

رواه الإمام مالك مرسلًا.

ورواه الإمام البخاري متصلًا: حدثنا محمد بن مقاتل، أخبرنا عبد الله، أخبرنا يونس، عن ابن شهاب، قال: حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن، عن جابر بن عبد الله الأنصاري: «أن رجلاً من أسلم، أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجم، وكان قد أحسن»^{١٤٨}.

فصار متصلًا بذكر أبي سلمة وجابر بن عبد الله رضي الله عنه.

ووافق يونس على وصله جماعة، منهم:

معمر عند البخاري ومسلم^{١٤٩}، وابن جريج عند مسلم^{١٥٠} وصالح بن أبي الأخضر عند الطيالسي^{١٥١}.

ورواه مسلم من طريق عقيل وشعيب وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن الزهري عن أبي سلمة وابن المسيب عن أبي هريرة^{١٥٢}.

فقصر به مالك، ورواه مرسلًا.

الحديث الثامن: روى مالك، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في الجنين يقتل في بطن أمه بغرة عبد أو وليدة فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم ما لا شرب ولا أكل. ولا نطق ولا استهل. ومثل ذلك يطل. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما هذا من إخوان الكهان^{١٥٣}.

فالحديث من مراسلات سعيد بن المسيب.

١٤٧ الموطأ ٢/٨٢١

١٤٨ البخاري ٦٨١٤

١٤٩ البخاري ٦٨٢٠ ومسلم ١٦٩١.

١٥٠ مسلم ١٦٩١

١٥١ مسند الطيالسي ١٦٩٠.

١٥٢ مسلم ١٦٩١

١٥٣ الموطأ ٢/٨٥٥.

ورواه البخاري متصلا، فقال: حدثنا قتيبة، حدثنا الليث، عن ابن شهاب، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة أنه قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتا بغرة، عبد أو أمة، ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن ميراثها لبنيتها وزوجها، وأن العقل على عصبتها^{١٥٤}.
فصار الحديث متصلا بذكر أبي هريرة رضي الله عنه.

ويمكن أيضا ملاحظة الاختلاف في المتن مع اتحاد القصة، ففي رواية مالك ذكر دية الجنين وذكر اعتراض المقضي عليه، ولم يرد ذكر اعتراض المقضي عليه في رواية الليث، لكن ورد فيها ذكر الميراث والعقل على العصة.

وهذا الحديث من الأحاديث التي مثل بها شاخت على النمو العكسي للإسناد، حيث ذكر أن رواية مالك في الموطأ عن الزهري عن ابن المسيب مرسله، لكن الشافعي استشهد بها متصلا فيرويه عن الثقة وهو يحيى بن حسان عن الليث عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة. واستنتج شاخت: أن اسم أبي هريرة أدخل في الزمن الممتد بين مالك والشافعي^{١٥٥}.

ويظهر من دراسة الحديث أن اسم أبي هريرة كان ثابتا قديما في الحديث، ويدل على ذلك: أن جماعة من الرواة وافقوا الليث على وصل هذا الحديث عن ابن شهاب، منهم: عبد الرحمن بن إسحق عند البيهقي في السنن الكبرى^{١٥٦}، وذكر في الحديث دية الجنين والاعتراض والعقل على العصة.

١٥٤ البخاري ٦٧٤٠

١٥٥ أصول الفقه المحمدي ص ٢١٥

١٥٦ البيهقي في الكبرى ١٨٥/٨.

ويونس بن يزيد عند البخاري^{١٥٧}، ومسلم^{١٥٨} وأبي داود^{١٥٩}، وزمعة عند أبي داود الطيالسي^{١٦٠}، ولكنهم زادوا فيه أبا سلمة فرووه عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة (كليهما) عن أبي هريرة، وفيه ذكر دية الجنين والاعتراض والعقل على العصابة.

ورواه مالك نفسه في الموطأ^{١٦١} وعبد الرحمن بن خالد عند البخاري^{١٦٢}، ومعمر عند مسلم^{١٦٣} وعبيد بن عبد الواحد كما عند البيهقي^{١٦٤}، كلهم عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعاً، ولم يذكروا فيه سعيد بن المسيب، وفيه قصة دية الجنين واعتراض المقضي عليه دون ذكر العقل على العصابة.

فاسم أبي هريرة ثابت في الحديث، وإن رواه الزهري أحياناً عن سعيد وأحياناً عن أبي سلمة وأحياناً عنهما عن أبي هريرة، إذ هؤلاء سبعة رواة يروون هذه الزيادة عن الزهري، مما يؤكد أن الزهري كان يذكر أبا هريرة في ذلك الحديث، ويكون الادعاء بأن اسم أبي هريرة أدرج متأخراً في غاية البعد. بل الرواية بذكر أبي هريرة في الموطأ نفسه، من طريق مالك عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبي هريرة، أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى، فطرحته جنيهاً، «فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو وليدة»^{١٦٥}.

فالحديث ثابت عن أبي هريرة في الموطأ نفسه.

وثابت من طرق أخرى من غير طريق الزهري^{١٦٦}.

١٥٧ البخاري ٦٩١٠

١٥٨ مسلم ١٦٨١

١٥٩ أبو داود ٤٥٧٦

١٦٠ الطيالسي ٦٣/٤

١٦١ الموطأ ٨٥٥/٢

١٦٢ البخاري ٥٧٥٨

١٦٣ مسلم ١٦٨١

١٦٤ البيهقي في الكبرى ١١٣/٨

١٦٥ الموطأ ٨٥٥/٢

١٦٦ رواه جماعة عن محمد بن عمرو الليثي عن أبي سلمة عن أبي هريرة، أخرجه أبو داود (٤٥٧٩) و«ابن حبان» (٦٠٢٢)، وأبو يعلى ٣٢٣/١٠، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٠٥/٣ وابن أبي شيبة ٣٤/١٥ قال أبو بكر بن المنذر: «حديث أبي هريرة قد رواه الحفاظ». «الأوسط» (٩٦٠٥).

ويمكن القول إن الإنقاص كان من مالك نفسه إذ إنه أنقص اسم أبي هريرة ولم يذكر قصة العقل على العصبية كما ذكرها الليث وغيره، قال ابن عبد البر: وهو حديث اختصره مالك فذكر منه دية الجنين التي عليها الأمر المجتمع عليه عنده وترك قصة المرأة إذ ضربت فألقت الجنين المذكور لأن فيه من رواية ابن شهاب إثبات شبه العمدة والزام العاقلة الدية وهذا شيء لا يقول به مالك لأنه وجد الفتوى والعمل بالمدينة على خلافه فكره أن يذكر في موطأه بمثل هذا الإسناد الصحيح ما لا يقول به ويقول به غيره وذكر قصة الجنين لا غير لأنه أمر مجتمع عليه في الغرة^{١٦٧}. ومن الواضح من خلال هذا النص أن أحدا من المحدثين لم يزد شيئا على الحديث وإنما أنقص مالك منه، وهذا على النقيض من نظرية شاخت في النمو العكسي، إذ الأساس أن الحديث ثابت بإسناده ومتمنه وإنما اختصر منه الإمام مالك بعض الإسناد وبعض المتن.

الحديث التاسع: روى مالك عن يحيى بن سعيد، عن بشير بن يسار، أنه أخبره، أن عبد الله بن سهل الأنصاري، ومحبيصة بن مسعود خرجا إلى خيبر فترقا في حوائجهما، فقتل عبد الله بن سهل، فقدم محبيصة، فأتى هو وأخوه حويصة وعبد الرحمن بن سهل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فذهب عبد الرحمن ليتكلم لمكانه من أخيه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كبر كبر»، فتكلم حويصة ومحبيصة فذكرا شأن عبد الله بن سهل، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتخلفون خمسين يمينا، وتستحقون دم صاحبكم أو قاتلكم؟ قالوا: يا رسول الله، لم نشهد، ولم نحضر، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فتبرئكم يهود بخمسين يمينا»، فقالوا: يا رسول الله، كيف نقبل أيمان قوم كفار؟ قال يحيى بن سعيد: فزعم بشير بن يسار، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «وداه من عنده»^{١٦٨}.

فكان الحديث مرسلا.

ورواه البخاري متصلا بذكر سهل بن أبي حثمة، فقال: حدثنا مسدد، حدثنا بشر هو ابن المفضل، حدثنا يحيى، عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبي حثمة، قال: انطلق عبد الله بن سهل، ومحبيصة بن مسعود بن زيد، إلى خيبر وهي يومئذ صلح، فترقا فأتى محبيصة إلى عبد الله بن سهل وهو يتشمط في

١٦٧ التمهيد ٦/٤٧٨

١٦٨ الموطأ ٢/٨٧٨

دمه قتيلا، فدفنه ثم قدم المدينة، فانطلق عبد الرحمن بن سهل، ومحبيصة، وحويصة ابنا مسعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فذهب عبد الرحمن يتكلم، فقال: «كبر كبر» وهو أحدث القوم، فسكت فتكلمها، فقال: «تحلفون وتستحقون قتلكم، أو صاحبكم»، قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد ولم نر؟ قال: «فتبريكم يهود بخمسين»، فقالوا: كيف نأخذ أيمان قوم كفار، فعقله النبي صلى الله عليه وسلم من عنده^{١٦٩}.

ووافق بشر بن المفضل على وصله عن سهل بن أبي حثمة جماعة، منهم:

الليث عند البخاري مسلم^{١٧٠}، وحامد بن زيد عند البخاري ومسلم^{١٧١}، وزاد أيضا رافع بن خديج. وابن عينة عند البخاري ومسلم^{١٧٢}، وعبد الوهاب الثقفي عند مسلم^{١٧٣}، ويزيد بن هارون عند الترمذي^{١٧٤}، وزاد رافع بن خديج.

والحديث ثابت عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة من غير طريق يحيى، فقد رواه محمد بن إسحق عند الدارمي^{١٧٥}، ورواه سعيد بن عبيد عند البخاري^{١٧٦}، فأكد أن الحديث لسهل لكنه خالف يحيى في سياق المتن، واستنكر سياق متنه بعض النقاد أمثال الأئمة: أحمد ومسلم والنسائي^{١٧٧}.

١٦٩ البخاري ٣١٧٣

١٧٠ البخاري ٦١٤٢، ومسلم ١٦٦٩

١٧١ البخاري ٦١٤٢، ومسلم ١٦٦٩

١٧٢ البخاري ٦٢٤٢، ومسلم ١٦٦٩، وفي سياق روايته عند مسلم وهم، حيث قدم أيمان اليهود، وبين وهمه في ذلك أبو داود في سننه ٤٥٢٠ والبيهقي في الكبرى ٢٠٧/٨

١٧٣ مسلم ١٦٦٩

١٧٤ الترمذي ١٤٢٢

١٧٥ الدارمي ٢٣٩٨ (ط المغني)

١٧٦ البخاري ٦٨٩٨

١٧٧ نقل استنكار الإمام أحمد ابن عبد البر في الاستنكار ١٩٥/٧ فقال: قال أحمد بن حنبل الذي أذهب إليه في القسامة حديث بشير بن يسار من رواية يحيى بن سعيد فقد وصله عنه حفاظ وهو أصح من حديث سعيد بن عبيد. والإمام مسلم في التمييز، ورجح رواية يحيى بن سعيد عليها، قال مسلم في التمييز ١٩٤: فقد ذكرنا جملة من أخبار أهل القسامة في الدِّم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلها مذكور فيها سؤال النبي صلى الله عليه وسلم إياهم فسأمة خمسين يميناً وليس في شيء من أخبارهم أن النبي صلى الله عليه وسلم سألهم البينة إلا ما ذكر سعيد بن عبيد في خبره وترك سعيد القسامة في الخبر فلم يذكره وتواطؤ هذه الأخبار التي ذكرناها بخلاف رواية سعيد يقضي على سعيد بالغلط والوهم في خبر القسامة وغير مُشكل على من عقل التمييز من الحفاظ من نقلة الأخبار ومن ليس كمثلهم أن يحيى بن سعيد أحفظ من سعيد بن عبيد وأرفع منه شأنًا في طريق العلم وأسبابه فلو لم يكن إلا خلاف يحيى إياه حين اجتماعهما

وهو ثابت عن سهل بن أبي حثمة أيضاً، فقد رواه مالك نفسه في الموطأ ومن طريقه البخاري^{١٧٨}.

ووافق مالكا على إرساله سليمان بن يحيى ووهشم عند مسلم^{١٧٩}.

فالحديث موصول ثابت، ومالك قصر به.

الحديث العاشر: روى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد أنه قال: دخل أعرابي المسجد، فكشف عن فرجه ليبول، فصاح الناس به، حتى علا الصوت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتركوه» فتركوه، فبال. ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم: بذنوب من ماء، فصب على ذلك المكان^{١٨٠}.

فالحديث في الموطأ مرسل، إذ يحيى بن سعيد الأنصاري (مدني ت ١٤٣) تابعي معروف.

وفي البخاري قال: حدثنا خالد قال: وحدثنا سليمان بن يحيى بن سعيد قال: سمعت أنس بن مالك قال: جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد، فزجره الناس، فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم، فلما قضى بوله، أمر النبي صلى الله عليه وسلم بذنوب من ماء فأهريق عليه^{١٨١}.

فصار الحديث متصلاً بذكر أنس رضي الله عنه.

وتابع سليمان بن بلال (مدني ت ١٧٧) على ذكر أنس عند جماعة من الثقات وغيرهم، منهم:

عبد الله بن المبارك (مروزي ت ١٨١) عند البخاري^{١٨٢}، ويحيى بن سعيد القطان (بصري ت ١٩٨هـ)، وعبد العزيز بن محمد الدراوردي (مدني ت ١٨٦هـ) عند مسلم^{١٨٣}.

في الرواية عن بشير بن يسار لكان الامر واضحا في أن اولاهما بالحفظ يحيى بن سعيد ودافع لما خالفه واستنكار النسائي نقله ابن القيم في تهذيب السنن ٣٢٠/٦

١٧٨ البخاري ٧١٩٢

١٧٩ مسلم ١٦٦٩

١٨٠ الموطأ ٦٤/١

١٨١ البخاري ٢٢١

١٨٢ البخاري ٢٢١

١٨٣ مسلم ٢٨٤

وسفيان بن عينة (كوفي ثم مكّي ت ١٩٨هـ) عند أحمد^{١٨٤} والترمذي^{١٨٥} وعبد الله بن نمير (كوفي ت ١٩٩هـ) عند أحمد^{١٨٦}، ويعلى بن عبيد (كوفي ت ٢٠٩هـ) ومعاوية بن هشام (كوفي ت ٢٠٤هـ) عند البزار^{١٨٧} وجعفر بن عون (كوفي ت ٢٠٦هـ) عند الدارمي^{١٨٨} وعند الشافعي^{١٨٩} وعبيدة بن حميد (كوفي ثم بغداديّ ت ١٩٠هـ) عند النسائي في المجتبى^{١٩٠} وإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى (مدني ت ١٨٤هـ) عند عبد الرزاق في المصنف^{١٩١} ويزيد بن هارون (واسطي ت ٢٠٦هـ) عند ابن أبي شيبة^{١٩٢}، والقاسم بن معن المسعودي (كوفي ت ١٧٥هـ) عند الطبراني في الأوسط^{١٩٣} وعبد الله بن عبد البر في التمهيد^{١٩٤}.

فهؤلاء ١٤ راويًا فيهم كبار الحفاظ الثقات خالفهم الإمام مالك بإرسال الحديث، وهم من بلاد متنوعة متباعدة، فمن الواضح أن الذي أسقط ذكر أنس هو الإمام مالك، ويدل على ذلك:

أن ذكر أنس ثابت فيه، إذ رواه عن أنس غير يحيى بن سعيد:

رواه إسحق بن عبد الله وثابت البناني عن أنس عند البخاري^{١٩٥}، ويتابع على هذه الرواية أيضًا جمع من الرواة.

والقصة ثابتة بلا شك، فقد جاءت من حديث ابن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه

١٨٤ مسند أحمد ١٢٠٨٢

١٨٥ الترمذي ١٤٨

١٨٦ مسند أحمد ١٢٧٠٩

١٨٧ مسند البزار ٣٣٢/١٢

١٨٨ الدارمي ٧٦٧

١٨٩ انظر: البيهقي السنن الكبرى ٤٢٧/٢

١٩٠ النسائي ٥٤ (ط المعرفة)

١٩١ مصنف عبد الرزاق ٤٢٤/١ ط المكتب

١٩٢ مصنف ابن أبي شيبة ٢٠٤٢

١٩٣ الطبراني، الأوسط ١٦٢/٥

١٩٤ التمهيد ١٥/٢٤.

١٩٥ البخاري ٢١٩، ٦٠٢٥

البخاري، ووأي داود والترمذي وغيرهم^{١٩٦}. وجاءت من طرق صحابة آخرين أيضا.

فن الواضح أن مالكا قصر في هذا الحديث وأسقط ذكر الصحابي، كما هي عادته.

الحديث الحادي عشر: روى الإمام مالك في الموطأ عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن، عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن أنه سمعها تقول: ابتاع رجل ثمر حائط، في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعالجه، وقام فيه حتى تبين له النقصان، فسأل رب الحائط أن يضع له، أو أن يقيه، فحلف أن لا يفعل، فذهبت أم المشتري إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تألى أن لا يفعل خيرا، فسمع بذلك رب الحائط، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هو له»^{١٩٧}

فالحديث مرسل عند الإمام مالك، إذ عمرة بنت عبد الرحمن تابعة.

وصار متصلا عند الإمام البخاري بذكر السيدة عائشة، فقال: حدثنا إسماعيل بن أبي أويس، قال: حدثني أخي، عن سليمان، عن يحيى بن سعيد، عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن، أن أمه عمرة بنت عبد الرحمن، قالت: سمعت عائشة رضي الله عنها، تقول: سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم صوت خصوم بالباب عالية أصواتهما، وإذا أحدهما يستوضع الآخر، ويسترفقه في شيء، وهو يقول: والله لا أفعل، فخرج عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «أين المتألي على الله، لا يفعل المعروف؟»، فقال: أنا يا رسول الله، وله أي ذلك أحب^{١٩٨}.

وأخرجه مسلم كذلك من طريق سليمان بن بلال عن يحيى^{١٩٩}، إلا أن المتن مختصر، وليس فيه ذكر الثمر كما قال الإمام البيهقي^{٢٠٠}.

١٩٦ البخاري، ٢٢٠، أبو داود ٣٨٠ الترمذي ١٤٧

١٩٧ الموطأ ٢/٦٢١

١٩٨ البخاري ٢٧٠٥

١٩٩ مسلم ١٥٥٧

٢٠٠ البيهقي السنن الكبرى ٤٩٧/٥

وتابع يحيى بن سعيد عبد الرحمن بن أبي الرجال^{٢٠١} عن أبيه عند أحمد وابن حبان^{٢٠٢}، وفيه قصة قريبة من قصة مالك.

فاجتمع اثنان على الوصل، مخالفين لمالك في الإرسال.

ولذلك قال الدارقطني بعد أن ذكر هذه الروايات في «العلل»: «والصحيح المتصل^{٢٠٣}.

وعمرة عادة ما تروي عن عائشة رضي الله عنها، فذكرها في هذا الإسناد قريب.

الحديث الثاني عشر: روى الإمام مالك في الموطأ عن حميد الطويل عن أنس بن مالك أنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقال إني أريت هذه الليلة في رمضان حتى تلاحي رجلان فرفعت فالتسوها في التاسعة والسابعة والخامسة^{٢٠٤}.

هكذا رواه في الموطأ وهو متصل صحيح لكن رواه الثقات الكبار عن حميد عن أنس عن عبادة بن الصامت.

قال البخاري: أخبرنا قتيبة بن سعيد، حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن حميد، عن أنس قال: أخبرني عبادة بن الصامت: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يخبر بليلة القدر، فتلاحي رجلان من المسلمين فقال: إني خرجت لأخبركم بليلة القدر، وإنه تلاحي فلان وفلان، فرفعت، وعسى أن يكون خيرا لكم، التمسوها في السبع والتسع والخمس^{٢٠٥}.

فزاد إسماعيل بن جعفر: عبادة بن الصامت، فكأن أنسا رضي الله عنه لم يسمع هذا الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم وإنما سمعه من عبادة.

ووافق إسماعيل بن جعفر في هذه الزيادة، جمع من الرواة الثقات، منهم:

٢٠١ عبد الرحمن وثق، إلا أنه ممن قيل فيه إنه يرفع الأحاديث، سأل البرذهي أبا زرعة قلت: حارثة وعبد الرحمن ابنا أبي الرجال؟ فقال: حارثة واه، وعبد الرحمن أيضاً يرفع أشياء لا يرفعها غيره».

٢٠٢ مسند أحمد ٢٤٤٠٥، وابن حبان ٤٠٨/١١.

٢٠٣ الدارقطني في العلل ٤٢٣/١٤.

٢٠٤ الموطأ ٣٢٠/١.

٢٠٥ البخاري ٤٩.

خالد بن الحارث وبشر بن المفضل عند البخاري^{٢٠٦}. ومعتمر بن سليمان ومحمد بن أبي عدي وعفان ويحيى بن سعيد كلهم عند أحمد^{٢٠٧} ويزيد بن زريع عند النسائي في الكبرى^{٢٠٨} ويزيد بن هارون عند الدارمي^{٢٠٩} وحمام بن سلمة عند الطيالسي^{٢١٠} بزيادة عن ثابت وحيد وعبد الوهاب الثقفي عند ابن أبي شيبه^{٢١١} وزهير بن معاوية عند الطحاوي في شرح معاني الآثار^{٢١٢}، وإبراهيم بن عبد الحميد الحمصي عند الطبراني في الأوسط^{٢١٣}. وعبد الله بن بكر السهمي، كما ذكره الدراقطني^{٢١٤}.

ورواه عن عبادة عمر بن عبد الرحمن وخالد بن معدان عند أحمد^{٢١٥}.

فذكر عبادة فيه صحيح.

ووافق مالكا على إرسال الحديث راو واحد وهو أبو خالد الأحمر كما ذكر ذلك الدراقطني^{٢١٦}.

ولذلك كله ذهب العلماء النقاد إلى تصحيح هذه الزيادة التي رواها ثلاثة عشر راويا عن حميد، وخالفهم مالك فرواها عن حميد بإسقاط اسم عبادة بن الصامت رضي الله عنه، ورأوا أن حذف الزيادة هذه إنما كان من مالك نفسه، وقد وهم في ذلك.

نص على وهمه علي بن المديني في قوله: وهم فيه مالك وخالفه أصحاب حميد وهم أعلم به منه ولم يكن له وحميد علم كعلمه بمشيخة أهل المدينة^{٢١٧}.

ولما سئل أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان عن هذا الحديث صححا زيادة اسم عبادة، وذكر أن

٢٠٦ البخاري ٢٠٢٣، ٦٠٤٩٠.

٢٠٧ مسند أحمد ٢٢٦٦٧، ٢٢٦٧٢، ٢٢٦٧٤، ٢٢٧٢١.

٢٠٨ النسائي في الكبرى ٣٣٨١

٢٠٩ الدارمي ١٨٢٢ ط المغني

٢١٠ الطيالسي ٥٧٧ ط هجر

٢١١ مصنف ابن أبي شيبه ٨٧٧٤ ط عوامة

٢١٢ شرح معاني الآثار ٤٦٣١ ط دار عالم الكتب

٢١٣ الطبراني في الأوسط ٤٤٠٩ ط الحرمين

٢١٤ العلل ١٢/٥٤

٢١٥ أحمد (٢٢٧١٣) و (٢٢٧٤١) و (٢٢٧٦٣)، ومن طريق خالد بن معدان برقم (٢٢٧٦٥).

٢١٦ انظر العلل للدراقطني ١٢/٥٤

٢١٧ نقله ابن عبد البر في الاستذكار ٤١١/٣

الوهم إنما جاء من قبل مالك^{٢١٨}. وصحح الزيادة كذلك الدراقطني^{٢١٩} وابن عبد البر^{٢٢٠}.
ولعله الحديث الوحيد الذي انتقد النقاد مالكا فيه بإسقاط راو من الأحاديث التي درستها،
ولذلك أخرته.

وهذا جدول يوضح نتائج هذه الأحاديث:

رقم	المرسلون	الواصلون	أهم الواصلين	شيخ مالك	ملاحظات
١	مالك ومعمّر	١٠	وكيع وحماة بن زيد والثوري والقطان، جلهم عراقيون	هشام	
٢	مالك والمفضل	١١	وكيع وعبد القطان، جلهم عراقيون	هشام	وروي في الطبقات العليا موصولا، ورجح الدراقطني الوصل.
٣	مالك	٦	وكيع وعبد القطان، جلهم عراقيون.	هشام	وروي في الطبقات العليا موصولا.
٤	مالك+٣	٩	وكيع، ابن عينة، عبد، وجلهم عراقيون	هشام	وتوبع في الطبقات العليا، ومن وافق مالكا ليسوا من الطبقة الأولى
٥	مالك والمفضل وشعيب	١٨	وكيع وعبد زهير	هشام	وذكر الدراقطني أن المتصل صحيح، ولعل هشاما كان يرويه على الوجهين.
٦	مالك + ٨ فيهم: القطان وحماة بن زيد ومعمّر وابن عينة	١٤	أبو خالد الأحمر، الطفاوي، الدراوري	هشام	علل أبو زرعة والدراقطني الموصول، ورجحوا المرسل.
٧	مالك	٧	معمّر، يونس، ابن جريج	الزهري	
٨	مالك	٧	الليث، معمّر، يونس	الزهري	تعتمد مالك اختصار السند والمتن.
٩	مالك+٣	٦	الليث، سفيان، حماد بن زيد	يحيى بن سعيد الأنصاري	وتوبع في الطبقات العليا
١٠	مالك	١٤	القطان، ابن المبارك، ابن عينة	عن يحيى بن سعيد	وروي موصولا في الطبقات العليا

٢١٨ العلل ٦٩/٣

٢١٩ العلل ٥٥/١٢

٢٢٠ في التمهيد ٢٠٠/٢

١١	مالك	٢	القطان	عن أبي الرجال	
١٢	مالك وأبو خالد الأحمر	١٥	القطان، عفان، معتمر، إسماعيل بن جعفر، يزيد بن هارون	عن حميد، حاتم وأبو زرعة والدراقتني وابن عبد البر	وثبت عن عبادة بطرق أخرى، وخطأ الإمام مالك في ذلك: ابن المديني، وأبو حاتم وأبو زرعة والدراقتني وابن عبد البر

يمكننا ملاحظة عدة قضايا من خلال هذه الأحاديث:

أولاً: تُشكّل هذه الأحاديث بقوة على نظرية النمو العكسي للأسانيد، إذ إن جميع هذه الأحاديث تضاد تلك النظرية، ذلك أن هذه الأحاديث تدل على إمكانية الإثبات التاريخي لوجود الحديث متصلاً مرفوعاً من غير نقص إبان القرن الثاني، بل يمكن إثبات ذلك أيضاً في القرن الأول، فالفكرة القائلة بأن الحديث كان مرسلًا في القرن الثاني وتطور ليصبح متصلاً في القرن الثالث ضعيفة أمام هذه الروايات.

بل يمكن الخروج من جميع هذه الأحاديث بنظرية أخرى تكاد تضاد تلك النظرية وهي أن بعض الرواة والمحدثين في القرن الثاني كانوا يعتمدون النقص من الإسناد مع وجوده كاملاً عندهم، لأسباب كثيرة يأتي تفصيلها.

وتنطبق هذه النظرية على أحاديث مالك بن أنس هنا، ومن اللافت أن نجد كبار النقاد قديماً قد نصوا على ذلك أيضاً، فاتفق نقدهم مع واقع الرواية بوضوح وقوة، وهذه أمثلة من نصوصهم: قال الشافعي، تلهيذ مالك وخريجه: «الناس إذا شكوا في الحديث ارتفعوا، وكان مالك إذا شك في الحديث انخفض»^{٢٢١}.

وقريب منه قال ابن خزيمة: «ويشبه أن يكون مالك إذا شك في الشيء انخفض والناس إذا شكوا ارتفعوا»^{٢٢٢}.

وقال ابن حبان في تعليق له على حديث: «وهذه كانت عادة لمالك، يرفع في بعض الأحيان

٢٢١ بيان من أخطأ على الشافعي ص ١١٠، وانظر د. علي الصياح، الثقات الذين تعمّدوا ص ٩٣.

٢٢٢ السابق ص ١١٠.

الأخبار ويوقفها مرارا، ويرسلها مرة ويسندها أخرى، على حسب نشاطه»^{٢٢٣}.

وقال الدارقطني: «ومن عادة مالك إرسال الأحاديث وإسقاط رجل»^{٢٢٤}.

وقال أبو مسعود الدمشقي: «فإن مالكا كثيرا ما أرسل أشياء أسندها غيره من الأثبات»^{٢٢٥}.

فكل هذه النصوص تظهر بوضوح أن الأئمة النقاد كانوا متنبئين لهذه الظاهرة في حديث مالك، ويكفي أن نرى النص عليها في كلام الإمام الشافعي أقرب الناس من مالك.

بل يمكن أن يقال إنها كانت ظاهرة أيضا عند غيره من الرواة في القرن الثاني فقد نص النقاد على أن جمعا من الرواة كانوا يعتمدون النقص من الإسناد، مثل: محمد بن سيرين البصري ت ١١٠، ونعيم بن عبد الله المجرم ت ١٢٠، وأيوب السخيتاني البصري ت ١٣١، وعبد الله بن عون البصري ت ١٥٠، ومسعر بن كدام الكوفي ت ١٥٥، وشعبة بن الحجاج البصري ت ١٦٠، ومحمد بن سليم أبي هلال الراسي البصري ت ١٦٧، وحامد بن زيد البصري ت ١٧٩، وسفيان بن عيينة الكوفي ت ١٩٨^{٢٢٦}.

فهؤلاء كلهم -وفيهما كبار المحدثين والرواة ومن تدور عليهم كثير من الأسانيد- كانوا يعتمدون النقص من الإسناد، وهناك أمثلة كثيرة على تعمد النقص^{٢٢٧}.

وإذا كان كذلك، فيمكن القول إن عندنا ظاهرتان: ظاهرة النمو العكسي للأسانيد، وقد قدمت أدلتها، وظاهرة تعمد النقص في الأسانيد الكاملة.

وعلى ذلك فإن مجرد ملاحظة نقص من الإسناد في القرن الثاني، ثم ملاحظة اتصاله في القرن الثالث، لا تعني أن هذا الإسناد نما بشكل عكسي، بل قد تعني أن الراوي أنقص من الإسناد

٢٢٣ ابن حبان، الصحيح ٥٩١/١١

٢٢٤ العلل ٦٣/٦، وجميع النقول السابقة استفدتها من الدكتور علي الصياح في كتابه المهم: الثقات الذين تعمدوا ص ٩٣-٩٥.

٢٢٥ الأجوبة ٢٢٧

٢٢٦ انظر الأقوال فيهم وبعض الأمثلة من رواياتهم عند د علي الصياح، الثقات الذين تعمدوا وقف المرفوع أو إرسال الموصول، ص ٤٣-١٠٢.

٢٢٧ تنظر في كتاب الدكتور الصياح، ويمكن القول إن هذا البحث يثبت بشكل واضح هذه الظاهرة في حديث مالك، ولعل باحثا يقوم بشيء قريب من ذلك في حديث الرواة الآخرين، فتتضح النظرية أكثر.

الكامل لديه، وعليه فيجب أن يدرس كل حديث حديث، ثم يحكم عليه، وهو ما كان عليه عمل النقاد، ويتوضح عملهم أكثر في النقطة الثانية:

ثانيا: كان عمل النقاد واضحاً في نقد كل حديث بحسب حاله، هل ثما فيه الإسناد عكسياً، فأخطأ الراوي الذي وصله، أو كان واضحاً أنه من ظاهرة تعتمد النقص من الإسناد، والحديث السادس مثال واضح على ذلك، حيث انتقد بعض النقاد وصله ورأوا أن الواصل له قد أخطأ، لا سيما أن كبار الثقات بما فيهم مالك والقطان وحماد بن زيد ومعمرو وابن عيينة وغيرهم روه مرسلًا، لكن خالفهم نقاد آخرون وعلى رأسهم الإمام البخاري فأروا أن الحديث متصل صحيح وأن هشاما رواه مرة كاملاً ومرة ناقصاً، وهو أمر قابل لوجهات النظر وللاجتهاد، لكنه يدل دلالة واضحة على أن نقدهم كان ملاحظاً لهاتين الظاهرتين، وأنهم كانوا يحكمون على كل حديث حديث.

ويوضح ذلك أن النقاد - من خلال دراسة أحاديث هذا المطلب - لم يختلفوا مع البخاري إلا في هذا الحديث، وهو حديث له خصوصية كما هو ظاهر من الجدول، فقد اجتمع في طرف من أرسله ٩ من الرواة جلهم من كبار الثقات، واجتمع في طرف من وصله ١٤ راوياً، فتجاذبه الأنظار، لكن جميع تلك الأنظار اتفقت على أن وصل الأحاديث الباقية وهي ١١ حديثاً لم يكن فيه أي إشكال، والناظر في عدد من أرسلها يجد أنها عادة تكون من طرف مالك وحده أو مالك وراو واحد أو راويين، وشذ الحديث الرابع فاجتمع فيه ثلاثة مع مالك على إرساله، لكننا نجد أن متوسط النسبة فيمن يصله عادة ١٠ رواة، وقد يصل إلى ١٨ راوياً في بعض الأحاديث في مقابل مالك وحده.

ثالثاً: يتأكد عمل النقاد وأنهم يحكمون على كل حديث حديث بالحديث الثاني عشر، حيث حكموا بشكل واضح بأن الإمام مالكا قد وهم فيه وبينوا سبب الوهم وهو أن مالكا رواه عن حميد الطويل، ولم يكن علمه بحديث البصرة كعلمه بحديث المدينة وأن الرواة الآخرين الذين ذكروا عبادة بن الصامت في الحديث أصابوا، ويمكن الخروج من هذا الحديث بنتائج هامة:

١. أن نقدهم للحديث يسري على جميع الرواة، كبار الثقات منهم وغيرهم، فقد يحكمون بالوهم على كبار الثقات كما فعلوا مع مالك هنا، وأن العبرة في ذلك للقارئ لا غير، ومن الواضح هنا أن مالكا وهم في عدم ذكر عبادة.

٢. أن نقدهم كان نقدا تاريخيا يقطع النظر عن قضية العمل بالحديث وفقهه، فالتقد الحديثي مبني على الواقع التاريخي، هل صحت هذه الرواة عن فلان من الرواة أم لم تصح، إذ إن الحديث الثاني عشر من مراسلات أنس بن مالك، وهو صحابي ومرسلاته مقبولة كما هو معلوم ومع ذلك دققوا النظر وحكموا بوهم مالك في عدم ذكر الصحابي الذي سقط من إسناده.

٣. وإذا كان الحال من الدقة في التاريخ على هذا النحو في حديث ليس من أحاديث الفقه، ومعمول به على كل حال، وصح معناه في أحاديث أخر عدة، فكيف الحال مع حديث فقهي قد تنازعه المذاهب والأنظار.

٤. إن فهم طريقة حكم النقاد على الأحاديث هو المدخل الهام لفهم تاريخ الحديث وتطوره.

رابعا: كان واضحا من النقطة الأولى اتفاق الواقع العملي الذي خرجت به دراسة هذه الأحاديث مع النقد الحديثي للرواة المدون في كتب الجرح والتعديل وكتب النقد، فقد اتفقت الجهتان على أن من عادة مالك إسقاط الحديث.

وهذا الاتفاق بين المدون في كتب النقد والواقع العملي للروايات هو مظهر من مظاهر طبيعية الرواية في القرون الأولى، وأن التزوير والاختلاق فيها بعيد، إذ يبعد أن تتفق الروايات على هذا النسق وهي مزورة مع ما دونه كتب النقاد مع اختلاف البلدان والمذاهب فيها! إذ يصعب للغاية اتفاق جميع هؤلاء على هذه الدقة العالية من التزوير، بل هو أمر مستحيل عادة.

ويؤكد ذلك أيضا أمر آخر وهو:

نلاحظ أن نصف هذه الأحاديث كانت من رواية مالك عن هشام بن عروة عن أبيه، وهو حجم كبير واضح، ونلاحظ أيضا أن من عادة مالك إرسالها في مقابل وصل العراقيين لها، ونلاحظ أن عدد الرواة العراقيين عادة ما يكون كبيرا، مع أن هشام بن عروة مدني، مما يعني

أنه نزل العراق وحدث به، وإلا لما تيسر له كل هؤلاء الرواة، ويمكن أن يؤخذ من ذلك أن رواياته في العراق اختلفت قليلا عن رواياته في المدينة، إذ إن مالكا المدني عادة ما يختلف مع الرواة العراقيين عنه.

وعلى ذلك كله فقد رأينا من حيث النقد التطبيقي لرواياته أن بعض النقاد يحملونه مسؤولية الحديث وأنه هو من كان يصله مرة ويرسله أخرى، بحسب نشاطه.

ونجد مصداق ذلك كله في كتب الرجال والجرح والتعديل وكتب النقد، فقد قيل في ترجمته إنه نزل العراق وحدث به في آخر عمره، وبها توفي^{٢٢٨}، وتحمل العراقيون عنه كثيرا، واستنكر بعض أحاديثه هناك أهل بلده، ومنهم مالك:

قال يعقوب بن شيبه: هشام بن عروة ثبت ثقة، لم ينكر عليه شيء إلا بعد ما صار إلى العراق، فإنه انبسط في الرواية، فأنكر ذلك عليه أهل بلده، قال: والذي نرى أن هشاما يتسهل لأهل العراق، أنه كان لا يحدث عن أبيه إلا بما سمعه منه، فكان تسهله أن أرسل عن أبيه مما كان يسمعه من غير أبيه، عن أبيه^{٢٢٩}.

وقيل: إن مالكا نقم عليه حديثه لأهل العراق^{٢٣٠}.

ولعله لذلك كان يرسل هذه الأحاديث التي يصلها العراقيون عنه، فلعله سمعها منه رسالة فبقي على ذلك واستنكر وصلها هناك.

ومع ذلك فقد خالف مالكا في هشام جمع من النقاد، أوضحهم فيما مضى من الدراسة الإمام البخاري، حيث قبل رواية العراقيين عنه ولم يرف في ذلك بأسا، ولعله رأى أن هشاما كان يرسل أحيانا ويسند بحسب نشاطه، وهو ما صرح به الإمام أحمد حيث سئل عن الاختلاف على هشام، «منهم من يرسل، ومنهم من يسند عنه، من قبله كان؟ فقال: نعم»^{٢٣١}.

٢٢٨ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٥٦/١٦ ط بشار

٢٢٩ تاريخ بغداد ٦١/١٦

٢٣٠ انظر تاريخ بغداد ٦١/١٦، وتهذيب الكمال ٤١٠/٧.

٢٣١ ابن رجب، شرح علل الترمذي ٦٧٩/٢

وقال الإمام أحمد: ما أحسن حديث الكوفيين عن هشام بن عروة، أسندوا عنه أشياء. قال: وما أرى ذاك إلا على النشاط، يعني أن هشاماً ينشط تارة فيسند، ثم يرسل مرة أخرى^{٢٣٢}. ولذلك كله لم يذهب الإمام أحمد إلى القول بأن هشاماً تغير، فقد سئل: كان هشام تغير؟ قال: ما بلغني عنه تغير^{٢٣٣}.

مع أن الإمام أحمد نفسه لاحظ ما انتهت إليه هذه الدراسة التطبيقية من أن الإمام مالكا كان «يرسل أشياء كثيرة (عن هشام)، يسندها غيره»^{٢٣٤}.

ومن النقاد الذين لم يروا في رواية العراقيين عنه أي بأس الإمام الدراقطني حيث قال: أثبت الرواة عن هشام بن عروة الثوري، ومالك، ويحيى القطان، وابن نمير، والليث بن سعد^{٢٣٥}، فني هؤلاء العراقي والمصري والمدني.

خامساً: نلاحظ أن وكيعاً خالف مالكا دائماً في الرواية عن هشام بن عروة، فوصلها وكيع ومعه جماعة، وأرسلها مالك، إلا في الحديث السادس، فلم يصله وكيع، فلعل وكيعاً كان من أحفظ من سمع من هشام بن عروة في العراق، وقد سمع منه متأخراً^{٢٣٦}، إذ توفي هشام ووكيع في حدود السابعة والعشرين من عمره^{٢٣٧}، ولم أعثر على علاقة خاصة بين وكيع وهشام، لكن وكيعاً كان ممن صنف في تلك الحقبة، وكان رأساً في الحفظ والإتقان، والأخبار في الثناء عليه وعلى حفظه كثيرة، ولعل من أوضحها الثناء الكبير من الإمامين أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وكلاهما من طلابه، قال فيه الإمام أحمد: ما رأيت أوعى للعلم من وكيع، ولا أحفظ من وكيع، وما رأيت وكيع شك في حديث إلا يوماً واحداً، ولا رأيت مع وكيع كتاباً قط، وقال أيضاً عليكم بمصنفات وكيع، وقال ابن معين: والله ما رأيت أحداً يحدث لله غير وكيع، وما

٢٣٢ شرح العلل ٢/٦٧٩

٢٣٣ شرح العلل ٢/٦٧٩

٢٣٤ شرح العلل ٢/٦٨٠

٢٣٥ شرح العلل ٢/٦٨٠

٢٣٦ شرح العلل ٢/٦٨١

٢٣٧ ولد وكيع عام ١٢٩ وتوفي هشام ١٤٦، انظر تهذيب الكمال ٧/٤٦٦

رأيت رجلا قط أحفظ من وكيع، ووکیع في زمانه كالأوزاعي في زمانه^{٢٣٨}.

فعل الإمام البخاري اعتمد عليه مع غيره في ضبط أحاديث هشام بن عروة.

خامسا: قد يكون من أسباب إرسال مالك للأحاديث عدة أمور، منها الشك، كما في نص الشافعي المتقدم، وأغلب الظن عندي أنه في الشك من حديث هشام بن عروة في العراق.

ومنها أنه قد ينقص من الحديث لسبب فقهي كما في حديث دية الجنين المتقدم، إذ إنه لم يعتمد جميع ما في متن الحديث لمخالفته للعمل.

ومنها إثاره للاختصار، وعدم النشاط في بعض الأحاديث، لا سيما أن فكرة الحديث المتصل المرفوع لم تكن مسيطرة على جماعة المحدثين آنذاك.

المطلب الرابع: الأحاديث التي أرسلها مالك ووصلها بعض أصحاب الكتب المصنفة في القرن الثالث، وانتقد البخاري وصلها ورجح الإرسال:

ولعل هذا من أهم المباحث في هذه الدراسة، إذ هو على النقيض من فكرة النمو العكسي للإسناد، مما يعني ملاحظة النقاد للمشكلة، ونقدها.

ولم يكن العثور على هذه الأمثلة أمرا هينا، فقد استغرق كثيرا من وقتي في التتبع والملاحظة، حتى أصل إلى أحاديث رواها الإمام مالك في موطنه مرسله، فرواها غيره متصلة، وصحح البخاري إرسالها، مما يعني خطأ الراوي الذي وصل الحديث، إلا أنني لا أدعي استقراء جميع الأحاديث في هذه الحالة، لكنني أدعي أن هذه العينة من الأحاديث صالحة للخروج بنتائج واضحة قوية في مناقشة نظرية النمو العكسي للإسناد، وبين يديك بيانها^{٢٣٩}:

الحديث الأول: روى الإمام مالك في الموطأ عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر، عن أبي سلمة

٢٣٨ انظر كل هذا في ترجمة وكيع في تهذيب الكمال ٤٦٣/٧، وما بعدها، وفيه أقوال أخرى كثيرة.

٢٣٩ أشكر هنا أخي الكريم النبيل الأستاذ عبد الله التلاخ الذي أكرمني بتطوير تخريج هذه الأحاديث، فقد قدمت له الأحاديث الستة مخرجة تخريجا أوليا فاشتغل عليها أياما وليالي وقام بتخريجها على وجه الدقة والإتقان مع التتبع القوي للروايات في بطون الكتب، وظهرت في كل ذلك براعته العلمية ونظرتة النقدية القوية، فله مني جزيل الشكر وعظيم الامتنان.

بن عبد الرحمن؛ أنه قال: سمع قوم الإقامة، فقاموا يصلّون. فخرج عليهم رسول الله فقال: «أصلتان معا؟ أصلتان معا؟» وذلك في صلاة الصبح، في الركعتين اللتين قبل الصبح^{٢٤٠}.

هكذا رواه الإمام مالك مرسلًا، وتابعه على الإرسال جماعة من الرواة، منهم:

١. سفيان الثوري (ت ١٦١هـ)، عند مسدد بن مسرهد في مسنده^{٢٤١}.

٢. أبو بكر بن محمد بن أبي سبرة (ت ١٦٢هـ)، كما في مصنف عبد الرزاق^{٢٤٢}.

٣. إبراهيم بن طهمان (ت ١٦٨هـ) - في إحدى الروايتين عنه -، عند ابن خزيمة^{٢٤٣}،

٤. إسماعيل بن جعفر (ت ١٨٠هـ)، عند البخاري في التاريخ الأوسط^{٢٤٤} والكبير^{٢٤٥}.

٥. عبد العزيز بن محمد الدراوردي (ت ١٨٦هـ) كما ذكر أبو حاتم والدارقطني^{٢٤٦}.

وهؤلاء المتابعون لمالك في إرسال الحديث فيهم أئمة حفاظ على رأسهم سفيان الثوري وإسماعيل بن جعفر.

لكن جاء الحديث متصلًا من رواية شريك عن أنس رضي الله عنه من رواية اثنين:

١. محمد بن عمار المدني الأنصاري (ت بين ١٧١ و ١٨٠هـ)، عند البخاري في التاريخ

الكبير والتاريخ الأوسط^{٢٤٧}، قال البخاري: حدثني علي بن حجر ثنا محمد بن عمار

الأنصاري عن شريك بن أبي نمر عن أنس بن مالك قال أقيمت الصلاة فرأى النبي

صلى الله عليه وسلم ناسا يصلون فقال أصلتان...

٢٤٠ الموطأ ١/١٢٨

٢٤١ كما في إتحاف الخيرة المهرة للبوصيري ٩٢٩، والمطالب العالية للحافظ ابن حجر برقم: ٢٤٨، وقال عقبه ابن حجر: «صحيح إلا أنه مرسل».

٢٤٢ مصنف عبد الرزاق برقم: ٤٠٠٤.

٢٤٣ صحيح ابن خزيمة ت: الأعظمي [ط ٣] ٥٥٩/١ بعد الحديث رقم: ١١٢٦، ونقل رواية ابن خزيمة الحافظ ابن حجر في إتحاف المهرة برقم: ١١٩٥، وذكر الدارقطني رواية ابن طهمان المرسل في العلل ٢٤٦٨.

٢٤٤ التاريخ الأوسط ٢/٢٠٠ برقم: ٢٣٠١، ونقلها عن البخاري الذهبي في الميزان ٦٦١/٣.

٢٤٥ التاريخ الكبير ١/١٨٥.

٢٤٦ ذكرها ابن أبي حاتم الرازي عن أبيه في العلل ٣٦٩، وذكرها الدارقطني في العلل ٩٥/١٢.

٢٤٧ التاريخ الأوسط ٢/٢٠٠ برقم: ٢٣٠٠ وقال فيه: حدثني علي بن حجر ثنا محمد بن عمار الأنصاري، وفي التاريخ الكبير ١/١٨٦ برقم: ٥٧٢ وقال: قال لي ابن حجر: حدثنا محمد بن عمار الأنصاري.

ورواه كذلك ابن خزيمة في صحيحه^{٢٤٨} والبخاري في مسنده^{٢٤٩}، وبين البزار أن أحدا لم يتابع محمد بن عمار على هذه الرواية المتصلة، فقال: «لا نعلمه عن أنس إلا بهذا الإسناد، ومحمد بن عمار مؤذن مسجد قباء»، وكأنه يرى أن متابعة إبراهيم بن طهمان الآتية خطأ من الرواة عنه.

١. إبراهيم بن طهمان - في الرواية الثانية عنه - رواه أبو حاتم في العلل لابنه^{٢٥٠}، وابن خزيمة^{٢٥١} مع اختلاف يسير في اللفظ.

وقد ذهب الإمام البخاري إلى تصحيح الرواية المرسلة وإعلال الرواية المتصلة، قال في التاريخ الأوسط: «حدثني علي بن حجر ثنا محمد بن عمار الأنصاري عن شريك بن أبي نمر عن أنس بن مالك قال أقيمت الصلاة فرأى النبي ناسا يصلون فقال أصلاتان .. [ثم قال عقبه] .. حدثني علي بن حجر ثنا إسماعيل بن جعفر عن شريك عن أبي سلمة عن النبي بهذا وهذا أصح مع إرساله»^{٢٥٢}.

وقال في التاريخ الكبير: «قال لي ابن حجر حدثنا محمد بن عمار الأنصاري عن شريك بن أبي نمر عن أنس قال أقيمت الصلاة فرأى النبي ناسا يصلون فقال أصلاتان؟، وعن إسماعيل بن جعفر عن شريك عن أبي سلمة عن النبي، قال أبو عبد الله: والمرسل أصح - يعني أبو سلمة عن النبي»^{٢٥٣}.

وقد تابع الإمام البخاري في إعلال الحديث بالإرسال الحافظ ابن عدي فنقل كلامه مقرا له^{٢٥٤}، ووافق البخاري في إعلال الحديث بالإرسال عدد من الأئمة النقاد هم: أبو حاتم الرازي، فقد سأله ابنه عن حديث بروايته فقال: قد خالفهما مالك، والثوري، والدراوردي، عن شريك بن أبي نمر، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن؛ قال: رأى رسول الله رجلا يصلي ...

٢٤٨ صحيح ابن خزيمة ت: الأعظمي [ط ٣] ٥٥٨/١ برقم: ١١٢٦.

٢٤٩ كشف الأستار ٥١٧.

٢٥٠ علل ابن أبي حاتم ٢/٢٧٦، قال: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ بِهَذَا، وَكَتَبَ إِلَيَّ بِهِ أَحْمَدُ بْنُ حَفْصٍ النَّيْسَابُورِيُّ؛ قال: نا أبي، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ عَنْ شَرِيكَ بِهِ.

٢٥١ صحيح ابن خزيمة ت: الأعظمي [ط ٣] ٥٥٩/١ برقم: ١١٢٦ قال: ثنا محمد بن عقييل، نا حفص بن عبد الله، حدثني إبراهيم بن طهمان، عن شريك به.

٢٥٢ التاريخ الأوسط ٢/٢٠٠.

٢٥٣ التاريخ الكبير ١/١٨٥، ونقل إعلال البخاري الذهبي في التاريخ ١١/٣٥٠ وميزان ٣/٦٦١.

٢٥٤ الكامل في ضعفاء الرجال ٧/٤٦٦.

مرسل؛ وهذا أشبه وأصح»^{٢٥٥}، وابن خزيمة^{٢٥٦}، والدارقطني، وقال: يرويه محمد بن عمار المؤذن، وإبراهيم بن طهمان، عن شريك بن أبي نمر، عن أنس. وخالفهم مالك والثوري وإسماعيل بن جعفر والداروردي روه عن شريك بن أبي نمر، عن أبي سلمة مرسلًا. ورواه إبراهيم بن طهمان أيضًا، عن شريك بن أبي نمر، عن أبي سلمة وهو أصح من حديث أنس»^{٢٥٧}.

ولا يبعد أن يكون الغلط والاختلاف من شريك بن أبي نمر نفسه فقد تكلم فيه الحفاظ، وقال فيه ابن معين والنسائي: «ليس بالقوي»، وروايته عن أنس خاصة قد وقع فيها شذوذ في بعض الروايات كما ذكر ذلك الحفاظ ابن حجر في مقدمة الفتح^{٢٥٨}.

الحديث الثاني: روى مالك، عن الثقة عنده، عن سليمان بن يسار وعن بسر بن سعيد؛ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «فيما سقت السماء والعيون والبعل، العشر. وما سقي بالنضح نصف العشر»^{٢٥٩}.

روى الحديث الإمام مالك عن الثقة عنده مرسلًا، وكأنه مخمرة بن بكير بن الأشج^{٢٦٠}، وقد تابع مالكا على إرسال هذه الرواية عن بكير اثنان من الرواة هما:

- ٢٥٥ ابن أبي حاتم في علل الحديث لابن أبي حاتم ٢٧٦/٢ برقم: ٣٦٩.
- ٢٥٦ قال في صحيحه ٥٥٨/١ قبل رواية الحديث: «ثنا علي بن حجر السعدي بخبر غريب غريب» وقال بعد ذلك: «قال محمد بن إسحاق: روى هذا الخبر مالك بن أنس وإسماعيل بن جعفر، عن شريك بن أبي نمر، عن أبي سلمة مرسلًا؛ وروى إبراهيم بن طهمان عن شريك كلا الخبرين عن أنس، وعن أبي سلمة جميعًا.»
- ٢٥٧ الدارقطني في العلل ٩٥/١٢
- ٢٥٨ انظر الكامل لابن عدي ٩/٥ والضعفاء والمتروكين للنسائي ٣٠٧، وفتح الباري ٤١٠/١ وذكر أن في روايته عن أنس لحديث الإسراء مواضع شاذة.
- ٢٥٩ الموطأ ٢٧٠/١.
- ٢٦٠ اختلف في تعيين الثقة عند مالك إذا أبهمه، والأظهر أنه في هذه الرواية مخمرة بن بكير بن الأشج، قال أبو حاتم: «سألت إسماعيل بن أبي أويس قلت: هذا الذي يقول مالك بن أنس: حدّثني الثقة، من هو؟ قال: مخمرة بن بكير بن الأشج» الجرح والتعديل ٣٦٣/٨. وقال الحفاظ أحمد بن صالح المصري: «وكل ما رواه مالك عن الثقة عنده فهو مخمرة رواه عنه الطبراني في المعجم الصغير ١٨٣/١. وقال الحفاظ ابن عبد البر: «أكثر ما يقول مالك حدّثني الثقة فهو مخمرة بن بكير الأشج، وقال أصحاب مالك بن وهب وغيره كل ما أخذه مالك من كتب بكير فإنه يأخذها من مخمرة ابنه فينظر فيها الاستدكار ٢٠٠/٢، وينحوه قرره في «التقصي في تجريد التمهيد» ٤٩٥/١، والتمهيد ٢٠٢/٢، وانظر علل الدارقطني ١٩٧/٧.

١. الليث بن سعد (ت ١٧٥هـ)، عند القاسم بن سلام في الأموال^{٢٦١}، وابن زنجويه في الأموال^{٢٦٢}.

٢. عبد الله بن لهيعة (ت ١٧٤هـ)، كما ذكر سخنون في المدونة^{٢٦٣}.

ولكن جاء الحديث متصلا بزيادة اسم أبي هريرة رضي الله عنه في الإسناد، فقد رواه الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن سليمان بن يسار وبسر بن سعيد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فيما سقت السماء والعيون العشر» الحديث^{٢٦٤}. يخالف الإمام مالك وابن لهيعة والليث.

ومن الواضح أنه قد تفرد بهذه الرواية فلم يروها غيره، وقد قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن سليمان بن يسار وبسر بن سعيد إلا الحارث بن عبد الرحمن». وكان الشافعي قبل قد أشار إلى ذلك بقوله: «بلغني أنّ هذا الحديث يوصل من حديث ابن أبي ذباب عن النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم»^{٢٦٥}.

ولذلك نقل الترمذي عن الإمام البخاري أنه أعلّ هذا الحديث بالإرسال، فقال في العلل الكبير: «حدثنا إسحاق بن موسى حدثنا عاصم بن عبد العزيز حدثنا الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن سليمان بن يسار وبسر بن سعيد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فيما سقت السماء والعيون العشر» الحديث. سألت مجّدا [يعني البخاري] عن هذا الحديث فقال: الصحيح مرسل، بسر بن سعيد وسليمان بن يسار عن النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم»^{٢٦٦}.

٢٦١ كما عند أبي عبيد القاسم بن سلام في «الأموال» ص: ٥٧٦ برقم: ١٤١٠.

٢٦٢ كما عند ابن زنجويه في «الأموال» ١٠٦٠/٣، برقم: ١٩٦٣.

٢٦٣ المدونة ٣٧٧/١ قال أشهب عن الليث بن سعد وابن لهيعة، إنّ بكيرا حدثهم عن بسر بن سعيد: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض الزكاة فيما سقت السماء والبعل، وفيما سقت العيون العشر، وفيما سقت السواني نصف العشر.

٢٦٤ رواه الترمذي ٦٣٩ وابن ماجه ١٨١٦ والطبراني في المعجم الأوسط ٤٩٤٣ والبيهقي في السنن الكبرى ٧٤٩٠ والمعرفة ٨٢٤٣ وابن عبد البر في التمهيد ١٦٤/٢٤.

٢٦٥ نقله البيهقي في السنن الكبرى ٢١٩/٤ عن كتاب «الجديد» للإمام الشافعي.

٢٦٦ العلل الكبير ص: ١٠٣.

ووافق البخاريّ على إعلاله الترمذيّ^{٢٦٧} والدارقطنيّ^{٢٦٨} وقال عقب ترجيح الإرسال مينا السبب: «والحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب ليس بالقويّ عندهم، وهو من أهل المدينة»، وقد قال فيه أبو حاتم «يروي عنه الدراورديّ أحاديث منكّرة وليس بذلك بالقويّ يكتب حديثه»^{٢٦٩}، وقد قال إبراهيم بن إسحاق الحربيّ: «سمعت عليّ بن المدينيّ، يقول: ترك مالك بن أنس الرواية عن ابن أبي ذباب، فليس في كتابه ذكره ولم يرو عنه شيئاً»^{٢٧٠}.

الحديث الثالث: روى مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه؛ أنّه قال: كان الرجل إذا طلق امرأته، ثمّ ارتجعها قبل أن تنقضي عدّتها، كان ذلك له، وإن طلقها ألف مرّة. فعمد رجل إلى امرأته، فطلقها حتّى إذا شارفت انقضاء عدّتها، راجعها، ثمّ طلقها. ثمّ قال: والله، لا آويك إليّ، ولا تحلين أبداً. فأنزل الله، تبارك وتعالى: {الطّلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان} [البقرة ٢: ٢٢٩]. فاستقبل النّاس الطّلاق جديداً من يومئذ. من كان طلق منهم، أو لم يطلق^{٢٧١}.

فهذا حديث مرسل من مراسيل عروة بن الزبير، وقد تابع مالكا في روايته عن هشام عن عروة مرسل جماعة من الأئمّة الحفاظ الثقات الأثبات، منهم:

١. سفيان الثوري (ت ١٦١هـ) في تفسيره^{٢٧٢}.
٢. حماد بن زيد (ت ١٧٩هـ) كما ذكر الدارقطني^{٢٧٣}.
٣. جرير بن عبد الحميد الضبي (ت ١٨٧هـ) عند الطبري في التفسير^{٢٧٤}.

٢٦٧ كما في سننه ٦٣٩ فقال بعد رواية الحديث: «وقد روي هذا الحديث، عن بكير بن عبد الله بن الأشج، وعن سليمان بن يسار، وبسر بن سعيد، عن التّبيّ صلى الله عليه وسلم مرسلًا، وكأنّ هذا أصحّ».

٢٦٨ علل الدارقطني ٣١٩/١٠، برقم: ٢٠٣٢.

٢٦٩ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٨٠/٣.

٢٧٠ المصدر نفسه، وروى كلام ابن المديني الحافظ ابن عبد البر في التمهيد ١٦٤/٢٤ من طريق محمد بن علي بن المديني عن أبيه بنحو هذه العبارة.

٢٧١ الموطأ ٥٨٨/٢.

٢٧٢ تفسير سفيان الثوري ص: ٦٧.

٢٧٣ ذكر متابعته الدارقطني في العلل ٦٢/١٥.

٢٧٤ كما عند الطبري في التفسير ١٢٥/٤.

٤. عبدة بن سليمان الكلّابي (ت ١٨٧هـ) عند ابن أبي حاتم في التفسير^{٢٧٥}.
 ٥. عبد الله بن إدريس (ت ١٩٢هـ) عند الترمذي وابن أبي شيبه^{٢٧٦}.
 ٦. أبو أسامة حماد بن أسامة (ت ٢٠١هـ) عند ابن المنذر في الأوسط^{٢٧٧}.
 ٧. جعفر بن عون (ت ٢٠٦هـ) عند البيهقي في السنن الكبرى^{٢٧٨}.
- وخالف مالكا وكل هؤلاء في روايتهم عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلًا راويان، فجعلوه
عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، وهذان الراويان هما:
١. محمد بن إسحاق بن يسار (ت ١٥٠هـ) عند البيهقي في السنن الكبرى^{٢٧٩}.
 ٢. يعلى بن شبيب المكي (قدر الذهبي وفاته بين ١٨١ - ١٩٠هـ) عند الترمذي والحاكم
في مستدركه^{٢٨٠}.
- نقل الترمذي عن الإمام البخاري إعلال الحديث المتصل وتصويب المرسل، فقال بعد رواية
المتصل من طريق يعلى بن شبيب: «فسألت محمدًا عن هذا الحديث فقال: الصحيح عن هشام
عن أبيه مرسلًا»^{٢٨١}.

٢٧٥ كما في تفسير ابن أبي حاتم ٤١٨/٢ برقم: ٢٢٠٦
 ٢٧٦ رواه عنه مباشرة ابن أبي شيبه في المصنف ١٩٠/٤ برقم: ١٩٢١٧، وهو عند الترمذي في سننه بعد حديث رقم:
 ١١٩٢.
 ٢٧٧ ابن المنذر في «الأوسط» ١٢٩/٩
 ٢٧٨ كما عند البيهقي في السنن الكبرى ٧٣٠/٧ برقم: ١٥٥٦٠.
 ٢٧٩ البيهقي في السنن الصغرى ١٢٨/٣ برقم: ٢٧٠٤.
 ٢٨٠ الترمذي في السنن ١١٩٢ والعلل الكبير ٣٠٥، ورواه الحاكم في مستدركه ٣١٠٦ وصححه، والبيهقي في السنن
 الكبرى ١٤٩٥٠.
 ٢٨١ العلل الكبير ٣٠٥.

ووافق الإمام البخاريّ على إعلاله الترمذيّ^{٢٨٢} والدارقطنيّ^{٢٨٣} والبيهقيّ^{٢٨٤}.

وترجيح الرواية المرسلة ظاهر الحجة وذلك لأن المرسلين أوثق وأجل وأكثر من المسندين، وكذلك فإن من أسنده سلك فيه الجادة المعروفة في حديث هشام عن أبيه عن عائشة.

الحديث الرابع: روى مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: أنزلت {عبس وتولّى} في عبد الله بن أمّ مكتوم. جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يقول: يا محمد، استدني. وعند النبيّ صلى الله عليه وسلم رجل من عظماء المشركين. فجعل النبيّ يعرض عنه، ويقبل على الآخر، ويقول: «يا أبا فلان، هل ترى بما أقول بأساً؟» فيقول: لا والدّماء ما أرى بما تقول بأساً. فأُنزلت: {عبس وتولّى} * أن جاءه الأعمى^{٢٨٥}.

وقد تابع مالكا في روايته عن هشام عن عروة مرسلًا جماعة من الحفاظ، منهم:

١. ابن جريج المكي، عبد الملك بن عبد العزيز (ت ١٥٠هـ) كما ذكر ابن عبد البر^{٢٨٦}.
٢. أبو معاوية الضرير محمد بن خازم (ت ١٩٥هـ) عند ابن سعد في الطبقات الكبرى^{٢٨٧}.
٣. وكيع بن الجراح الرّؤاسي (ت ١٩٦هـ) عند الطبري في التفسير^{٢٨٨}.

٢٨٢ سنن الترمذي ٤٨٨/٢، بعد حديث رقم ١١٩٢.

٢٨٣ فلقد سئل في العلل ٦٢/١٥ عن حديث عروة، عن عائشة؛ كان الرجل في زمن النبي يطلق ما يشاء أن يطلق، ثم ترتجع في عدتها، فأُنزل الله تعالى: {الطلاق مرتان}، الآية؟ فقال: «يرويه هشام بن عروة، واختلف عنه؛ فرواه يعلى بن شبيب المكي، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة.

وخالفه حماد بن زيد، وجريز، فروياه عن هشام، عن أبيه مرسلًا، وهو الصواب».

٢٨٤ السنن الكبرى ٥٤٥/٧ رقم: ١٤٩٥١، ومعرفة السنن والآثار ٣٩/١١ رقم: ١٤٦٨٠.

٢٨٥ الموطأ ٢٠٣/١.

٢٨٦ ذكره ابن عبد البر في الاستذكار ٤٩٣/٢ والتمهيد ٣٢٤/٢٢.

٢٨٧ رواه عنه مباشرة ابن سعد في الطبقات الكبرى ٢٠٨/٤ ومن طريق ابن سعد ابن الجوزي في المنتظم ٣٤٨/٤، ووقع اختلاف على أبي معاوية فرويه عنه مرسلًا كما سبق، ورواه عنه عبد الله بن هاشم الطوسي مسندًا من مسند عائشة وأشار الدارقطني لهذا الاختلاف في العلل ١٧٤/١٤ عند الكلام على تحليل الحديث بالإرسال - كما سأتي - فقال: «واختلف عن أبي معاوية؛ فأسنده عنه عبد الله بن هاشم الطوسي، وغيره يرسله» ورواية عبد الله بن هاشم عن أبي معاوية عزيزة جدا وهو من طبقة، ومحمد بن سعد ألصق بأبي معاوية من الطوسي فإن رواياته عنه أكثر.

٢٨٨ رواه الطبري في تفسيره ١٠٣/٢٤.

وخالف مالكا والجماعة في روايته عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلًا ثلاثة، فجعلوه عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة وهم:

١. يحيى بن سعيد الأموي عند الترمذي وأبي يعلى ٢٨٩.

٢. عبد الرحيم بن سليمان عند ابن حبان ٢٩٠.

٣. يزيد بن سنان الرهاوي كما ذكر ابن عبد البر في التمهيد ٢٩١.

ورجح الإمام البخاريّ الرواية المرسلة على المتصلة كما نقل ذلك عنه الترمذي في العلل فقال: «سألت محمدًا عن هذا الحديث فقال: يروى عن هشام بن عروة، عن أبيه مرسلًا» ٢٩٢.

وقد وافق الإمام البخاريّ على إعلال هذا الحديث بالإرسال الترمذيّ ٢٩٣ والدارقطنيّ ٢٩٤ وابن عبد البر ٢٩٥.

٢٨٩ رواه الترمذي في العلل الكبير ٦٦٧ وفي السنن ٣٣٣١ - ومن طريقه ابن عبد البر في التمهيد ٣٢٥/٢٢، وأبو يعلى الموصلي في مسنده ٤٨٤٨ والطبري في تفسيره ١٠٢/٢٤ والدارقطني في العلل ١٧٤/١٤ والحاكم في المستدرک ٣٨٩٦ وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، فقد أرسله جماعة عن هشام بن عروة»، والواحد في أسباب النزول ص: ٤٩٩.

٢٩٠ رواه ابن حبان في صحيحه ٥٣٥ وذكره الدارقطني في العلل ١٧٤/١٤ بغير إسناد.

٢٩١ ذكره ابن عبد البر في التمهيد ٣٢٥/٢٢ بغير إسناد.

٢٩٢ العلل الكبير ص: ٣٥٨ برقم: ٦٦٧.

٢٩٣ قال في سننه بعد رواية الحديث: «هذا حديث غريب، وروى بعضهم هذا الحديث عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: أنزل عبس وتولى في ابن أم مكتوم ولم يذكر فيه عن عائشة».

٢٩٤ فقد سئل في العلل ١٧٤/١٤ عن حديث عروة، عن عائشة؛ نزلت: {عبس وتولى} في ابن أم مكتوم؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم، فجعل يقول: يا نبي الله، أرشدني! وعند النبي صلى الله عليه وسلم رجل من عظماء المشركين... الحديث. فقال: «يرويه هشام بن عروة، واختلف عنه؛

فرواه عبد الرحيم بن سليمان، ويحيى بن سعيد الأموي، وأبو معاوية الضري، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة.

واختلف عن أبي معاوية. فأسنده عنه عبد الله بن هاشم الطوسي، وغيره يرسله.

وكذلك رواه مالك بن أنس، وغيره، عن هشام، عن أبيه مرسلًا، وهو الصحيح».

٢٩٥ قال في «التقصي في تجريد التمهيد» ٤٢١/١: «أسند هذا الحديث من لا يوثق بحفظه، وهي قصة مشهورة عند أهل السير والتفسير»، وقال في التمهيد ٣٢٤/٢٢: «وهذا الحديث لم يختلف الرواة عن مالك في إرساله، وهو يستند من حديث عائشة من رواية يحيى بن سعيد الأمويّ ويزيد بن سنان الرهاويّ عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، ومالك أثبت من هؤلاء، ورواه ابن جريج عن هشام بن عروة بمثل حديث مالك، وروى وكيع عن هشام عن أبيه عن أبيه عروة».

وترجيح الرواية المرسلة ظاهر الحجة وذلك لأن المرسلين أوثق وأجل وأكثر من المسندين، فإن يحيى بن سعيد الأموي قد تكلم في حفظه، ويزيد بن سنان الرهاوي ضعيف^{٢٩٦}، وبقي عبد الرحيم بن سليمان وهو وإن كان ثقة ثبنا لكن من خالفه أوثق منه وأعلى في العلم كعبا وألصق بهشام منه. وعلى فرض ثبوت الرواية التي رواها الدارقطني من طريق أبي معاوية الضرير عن هشام مسندة فقد تكلم الإمام أحمد في رواية أبي معاوية عن هشام فقال الأثرم: «قلت لأبي عبد الله: أبو معاوية، صحيح الحديث عن هشام؟ قال: لا، ما هو بصحيح الحديث عنه»^{٢٩٧}.

وقد قال الدارقطني: «أثبت الرواة عن هشام بن عروة الثوري، ومالك، ويحيى القطان، وابن نمير، والليث بن سعد»^{٢٩٨}.

الحديث الخامس: قال الإمام مالك: أخبرنا ابن شهاب أنه قال: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل من ثقيف أسلم وعنده عشر نسوة حين أسلم الثقفي: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن»^{٢٩٩}.

هكذا رواه الإمام مالك مرسلًا، ووافقه معمر على إرساله هذا حين رواه باليمن، ورواه عقيل^{٣٠٠} ويونس^{٣٠١} وشعيب^{٣٠٢} عن الزهري مرسلًا إلا أنهم زادوا فيه اسم عثمان بن محمد بن أبي سويد بعد الزهري.

وخالف الجميع معمر حين رواه بالبصرة فرواه متصلًا عن الزهري عن سالم عن أبيه مرفوعًا. رواه عن معمر عدد كبير من الثقات ممن سمع منه في البصرة، منهم: سفيان بن عيينة عند ابن

٢٩٦ قال الإمام أحمد في سؤالات ابن هانئ ٢١٩٦: «ليس حديثه بشيء»، وقال النسائي في الضعفاء والمتروكين ٦٨١: «متروك»، وقال الدارقطني في سؤالات البرقاني ٥٦٠: «متروك».

٢٩٧ شرح علل الترمذي لابن رجب ٦٨٠/٢.

٢٩٨ شرح علل الترمذي لابن رجب ٦٨٠/٢.

٢٩٩ الموطأ ٥٨٦/٢.

٣٠٠ البخاري في «التاريخ الأوسط» ٤٤٢/١، و«التاريخ الكبير» ٢٤٨/٦، والطحاوي في «شرح المعاني» ٢٥٣/٣، والبيهقي في «السنن» ١٨٢/٧.

٣٠١ عند البخاري في «التاريخ الأوسط» ٤٤٢/١، و«التاريخ الكبير» ٢٤٨/٦ - ٢٤٩، والدارقطني في «السنن» ٢٧٠/٣.

٣٠٢ عند البخاري في «التاريخ الأوسط» ٤٤٢/١.

أبي شيبه^{٣٠٣}، وابن علية عند ابن أبي شيبه وأحمد^{٣٠٤}، وسعيد بن أبي عروبة عند أحمد والترمذي والدارقطني في «السنن» والبيهقي في السنن الكبرى^{٣٠٥}، وسفيان الثوري عند البيهقي في «السنن الكبرى»^{٣٠٦}، وعيسى بن يونس عند ابن حبان^{٣٠٧}، ومروان بن معاوية عند ابن أبي شيبه^{٣٠٨}، وعبد الأعلى السامي عند أحمد^{٣٠٩}. ومحمد بن جعفر عند أحمد وابن ماجه، والبيهقي في «السنن الكبرى»^{٣١٠}، والفضل بن موسى عند ابن حبان في «صحيحه»^{٣١١} ويحيى بن أبي كثير عند ابن عدي في «الكامل»، وأبو نعيم في «المعرفة»^{٣١٢}.

ورواه معمر في اليمن على الصواب مرسلًا عن الزهري، حدث به عنه عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه^{٣١٣}.

وقال ابن عبد البر في «الاستذكار»: «ذكر يعقوب بن شيبه قال: حدثني أحمد بن شويه قال: قال لنا عبد الرزاق: لم يسند لنا معمر حديث غيلان بن سلمة: أنه أسلم، وعنده عشر نسوة»^{٣١٤}. ولذلك كله رجع البخاري الرواية المرسلة وانتقد رواية معمر المتصلة: فقال: «هو حديث غير محفوظ إنما روى هذا معمر بالعراق، وقد روي عن معمر عن الزهري هذا الحديث مرسلًا، وروى

٣٠٣ ابن أبي شيبه في «المصنف» ٣٦٢٧٥

٣٠٤ ابن أبي شيبه في «المصنف» ١٧١٧٦، وأحمد في «مسند» ٤٦٠٩

٣٠٥ أحمد في «مسند» ٥٥٥٨، والترمذي في «جامعه» ١١٢٨، والدارقطني في «السنن» ٢٦٩/٣-٢٧٠، وأبو نعيم في «المعرفة» ٥٦٢٦، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٤٩/٧ و١٨٢، وابن عبد البر في «التمهيد» ٥٥/١٢

٣٠٦ البيهقي في «السنن الكبرى» ١٨٢/٧

٣٠٧ ابن حبان في «صحيحه» ٤١٥٨، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» ٥٦٢٧.

٣٠٨ ابن أبي شيبه في «المصنف» ١٧١٧٦ و٣٦٢٧٥

٣٠٩ أحمد ٥٠٢٧

٣١٠ مسند أحمد ٤٤/٢ رقم ٥٠٢٧، وابن ماجه في «سننه» ١٩٥٣، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٨١/٧

٣١١ ابن حبان في «صحيحه» ٤١٥٧

٣١٢ «الكامل» ١٧٨/١، وأبو نعيم في «المعرفة» ٥٦٢٩

٣١٣ «المصنف» ١٢٦٢١ - ومن طريق الدبري رواية المصنف البيهقي في «السنن الكبرى» ١٨٢/٧، ووافق الدبري على روايته عن عبد الرزاق عن معمر مرسلًا اثنان من الرواة:

محمد بن يحيى عند أبي داود في «المراسيل» ٢٣٤، وأحمد بن منصور الرمادي عند الدارقطني في «السنن» ٢٧٠/٣، ولذلك حكم الأئمة بوجه أحمد بن يوسف السلمي الذي رواه عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر به عند أبي نعيم في معرفة الصحابة - ٢٢٧١/٤ وقال «وهو وهم؛ لأن الأئبات والأعلام رووه عن عبد الرزاق مرسلًا.

٣١٤ ١٤٢/١٨

شعيب بن أبي حمزة وغيره عن الزهري قال: حدثت عن محمد بن سويد الثقفي أن غيلان بن سلمة أسلم، وهذا أصح،..

وإنما روى الزهري عن سالم عن أبيه أن عمر قال لرجل من ثقيف طلق نساءه فقال: لتراجعن نساءك أو لأرجمن قبرك كما رجم النبي قبر أبي رغال^{٣١٥}.

وسبب هذا أن معمرأ رواه بالوصل كذلك في البصرة وأخطأ واعترف ولم تكن معه كتبه، وحدث به باليمن على الوجه الصحيح.

وقد نص على ذلك الأئمة النقاد:

قال الإمام أحمد في رواية ابنه صالح: «معمر أخطأ بالبصرة في هذا الإسناد، ورجع باليمن جعله منقطعاً»^{٣١٦}.

وقال الإمام مسلم: «أهل اليمن أعرف بحديث معمر من غيرهم؛ فإنه حدث بهذا الحديث عن الزهري، عن سالم، عن أبيه بالبصرة، وقد تفرد بروايته عنه البصريون؛ فإن حدث به ثقة من غير أهل البصرة صار الحديث حديثاً؛ وإلا فالإرسال أولى»^{٣١٧}.

وقال البزار: «جوده معمر بالبصرة وأفسده باليمن فأرسله»^{٣١٨}.

وقال ابن عدي في «الكامل»: «وهذا الحديث إنما يرويه معمر، عن الزهري، وهو مما أخطأ فيه معمر بالبصرة»^{٣١٩}.

وقال الطحاوي في شرح معاني الآثار: «فبين عقيل في هذا عن الزهري مخرج هذا الحديث، وأنه إنما أخذه عما بلغه، عن عثمان بن محمد، عن النبي صلى الله عليه وسلم، فاستحال أن يكون الزهري عنده في هذا شيء، عن سالم، عن أبيه، فيدع الحجة به، ويحتج بما بلغه عن عثمان بن محمد بن أبي

٣١٥ البخاري، العلل الكبير ص ١٦٤ ط السامرائي

٣١٦ مسائل صالح ١٢٦٦

٣١٧ نقله البيهقي في السنن الكبرى ١٨٢/٧

٣١٨ - كما في «التلخيص الحبير» ٣٤٧/٣

٣١٩ الكامل، ابن عدي ١٧٩/١

سويد، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ولكن إنما أتى معمر في هذا الحديث؛ لأنه كان عنده عن الزهري في قصة غيلان حديثان، هذا أحدهما، والآخر: عن سالم، عن أبيه أن غيلان بن سلمة طلق نساءه، وقسم ماله، فبلغ ذلك عمر، فأمره أن يرتجع نساءه وماله وقال: لو مت على ذلك لرجعت قبرك، كما رجم قبر أبي رغال في الجاهلية. فأخطأ معمر، فجعل إسناد هذا الحديث الذي فيه كلام عمر، للحديث الذي فيه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففسد هذا الحديث من جهة الإسناد»^{٣٢٠}. فانفتقت أقوال النقاد مع الإمام البخاري في ترجيح المرسل على المتصل، مع بيان سبب الخطأ من معمر.

الحديث السادس: روى مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد^{٣٢١}.

وهو حديث فيه إشكالات كثيرة ويصعب تخريجه مع الاختلافات فيه، لكنني أذكر أهم ما فيه الآن وأترك الباقي للبحث الموسع، فأقول:

هكذا رواه الإمام مالك مرسلًا، وتابعه على إرساله عن جعفر الصادق عن أبيه الباقر جمع من الرواة، منهم:

١. عمر بن محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ت ١٤٥ هـ عند البيهقي^{٣٢٢}.

٢. أنس بن عياض بن ضمرة أبو ضمرة ت ٢٠٠ هـ^{٣٢٣}.

٣. ابن جريج المكي ت ١٥١ هـ عند البيهقي^{٣٢٤}.

٤. سفيان الثوري ت ١٦١ هـ عند ابن أبي شيبة^{٣٢٥}.

٣٢٠ شرح معاني الآثار ٢٥٣/٣

٣٢١ الموطأ ٢/٢٢١

٣٢٢ البيهقي في السنن الكبرى ٢٨٥/١٠

٣٢٣ البيهقي في السنن الكبرى ٢٨٥/١٠

٣٢٤ رواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٨٥/١٠ برقم: ٢٠٦٥٢.

٣٢٥ مصنف ابن أبي شيبة ٥٤٤/٤ برقم: ٢٢٩٩٧ و ٣٠٥/٧ برقم: ٣٦٣١٦، وهناك اختلاف على سفيان في وصله وإرساله، والراجع الإرسال وتفصيله موضع آخر.

٥. يحيى بن أيوب الغافقي ت ١٦٨ هـ عند أبي عوانة والبيهقي ٣٢٦.
 ٦. إسماعيل بن جعفر ت ١٨٠ هـ عند الترمذي ٣٢٧.
 ٧. مسلم بن خالد الزنجي ت ١٨٠ هـ عند الشافعي ٣٢٨.
 ٨. عبد العزيز بن محمد الدراوردي ت ١٨٦ هـ عند ابن راهويه ٣٢٩.
 ٩. يحيى بن سعيد القطان ت ١٩٨ هـ ٣٣٠.
 ١٠. سفيان بن عيينة ت ١٩٨ هـ عند ابن أبي شيبة ٣٣١.
- وخالف هؤلاء كلهم عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي (ت ١٩٤ هـ) فرواه موصولا عن جعفر عن أبيه عن جابر مرفوعا عند أحمد والترمذي، وابن ماجه ٣٣٢. ووافقه عدد من الرواة منهم:
١. السري بن عبد الله بن يعقوب عند ابن عدي ٣٣٣.
 ٢. محمد بن عبد الرحمن بن رداد (قدر الذهبي وفاته بين ١٨١ - ١٩٠ هـ) ٣٣٤.
 ٣. سابق بن عبد الله الرقي الحجام (قدر الذهبي وفاته بين ١٨١ - ١٩٠ هـ) ٣٣٥.
- ٣٢٦ كما في مستخرج أبي عوانة ٥٧/٤ برقم: ٦٠٢٣ والسنن الكبرى للبيهقي ٢٨٥/١٠ برقم: ٢٠٦٥٢.
- ٣٢٧ الترمذي في السنن برقم: ١٣٤٥.
- ٣٢٨ روه الشافعي في الأم ٢٧٤/٦ و ٩١/٧ ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى ٢٩١/١٠
- ٣٢٩ روه إسحاق بن راهويه في مسنده وليس في المسند الذي بين أيدينا لكن ذكره الحافظ ابن حجر في المطالب العالية ٢١٠/١٠ برقم: ٢١٩١، وذكره العقيلي في الضعفاء ٧٦/٣ بغير إسناد.
- ٣٣٠ روه علي بن محمد الحميري في جزء حديثه المطبوع برواية ابن عساكر ص: ٥٥ برقم: ٩ عن أبي كريب محمد بن العلاء عن ابن إدريس عن يحيى به.
- ٣٣١ مصنف ابن أبي شيبة ١٣/٦ برقم: ٢٩٠٩٤.
- ٣٣٢ أحمد في مسنده ١٤٢٧٨ والترمذي ١٣٤٤ وفي العلل الكبير ٣٥٨، وابن ماجه ٢٣٦٩.
- ٣٣٣ روه ابن عدي في الكامل ٥٣٩/٤ في ترجمة السري بن عبد الله بن يعقوب عن جعفر بن محمد، والسري ضعيف ليس بالمعروف وفي أحاديث متاكير، انظر لسان الميزان ٢٣/٤.
- ٣٣٤ روه ابن عبد البر في التمهيد ١٣٧/٢. وهو ضعيف قال عنه ابن عدي: «وعامة ما يرويه غير محفوظ»، وقد اضطرب ابن الرداد في هذا الحديث فمرة روه عن جعفر به ومرة روه عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة كما عند ابن عدي في الكامل ٣٠٤/٧! وذكر الدارقطني في العلل ٩٤/٣ أنه روه عن جعفر من حديث علي بن أبي طالب لا من حديث جابر! وكيفما كانت روايته فهو ضعيف لا يعتد به.
- ٣٣٥ روه القطيعي في زوائد على فضائل الصحابة للإمام أحمد بن حنبل ٦٧٣/٢ برقم: ١١٥٠ عن أبي بكر بن أبي

٥٤. حميد بن الأسود (ت ١٩٠هـ) ٣٣٦.

٥٥. إبراهيم بن أبي حية (قدر الذهبي وفاته بين ١٨١ - ١٩٠هـ) ٣٣٧.

وغيرهم، وبعض ثبت روايته وبعضهم لا ثبت، مثل عبيد الله بن عمر العمري (ت ١٤٥هـ) ٣٣٨.

وموسى الكاظم بن جعفر بن محمد (ت ١٨٣هـ) ٣٣٩، وهشام بن سعد (١٦٠هـ) ٣٤٠ وغيرهم.

داود قفنا أحمد بن يوسف بن سالم قفنا محمد بن سليمان قال: حدثنا سابق، وهذا إسناد صحيح إلى سابق، وليس سابق بكثير الرواية بل هو مقل جدا.

٣٣٦ ذكره البيهقي في الخلافيات ٤٧٧/٧ والسنن الكبرى ٢٨٦/١٠ والقراءة خلف الإمام ص: ١٥٣ معرفة السنن والآثار ٢٩١/١٤ بأنه ممن روى الحديث، ولعله وقع وهم من ابن عدي في الكامل ٥٣٩/٤ أو غلط من النسخ - حين ذكر بعض من روه متصلا عن جعفر - فقد جعل الراوي هو عبد الله بن حميد بن الأسود، وعبد الله ابنه ولا أظنه أدرك جعفر الصادق ولم نقف له على رواية عن جعفر بخلاف أبيه.

٣٣٧ رواه أبو عوانة في مستخرجه على صحيح مسلم ٥٧/٤ برقم: ٦٠٢٢، و ابن القاص في «أدب القاضي» ٢٩٦/١ برقم: ٣١٢ والطبراني في المعجم الأوسط ٢٤٣/١ برقم: ٧٩٦ و ٢٨٣/٦ و ٦٤٢٢ بلفظ: «أَتَانِي جُبْرَيْلُ فَأَمَرَنِي بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ، وَقَالَ إِنَّ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ يَوْمٌ نَحْسٌ مُسْتَمَرٌّ» وقال الطبراني: «لَمْ يَرَوْ هَذَا اللَّفْظَةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ مِمَّنْ رَوَاهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ: «أَمَرَنِي جُبْرَيْلُ» إِلَّا إِبْرَاهِيمَ بْنَ أَبِي حَيَّةٍ»، وابن أبي حية متروك منكر الحديث، وقال ابن حبان في «المجروحين» ١٠٤/١: «روى عن جعفر منابر تسبق إلى القلب أنه المتعمد لها»، وأشار لرواية ابن أبي حية الترمذي في العلل الكبير ٣٥٨.

٣٣٨ رواه الطبراني في المعجم الأوسط ٢٢٩/٧ برقم: ٧٣٤٩ وابن عبد البر في التمهيد ١٣٥/٢ كلاهما من طرق عن عبيد الله بن عبد المجيد الحنفي وقال الطبراني: «لَمْ يَرَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ إِلَّا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُبَيْدِ الْمَجِيدِ»، وعبيد الله بن عبد المجيد قد ضعفه العقيلي ووثقه جمع وقرر الحافظ ابن حجر في التقريب أنه صدوق.

وقد اختلف على عبيد الله بن عمر في هذا الحديث، فرواه عنه محمد بن عيسى بن سميع عنه عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي، كذا الدارقطني رواه في سننه ٣٧٩/٥ برقم: ٤٤٨٦ وبهذا الوجه ذكره في العلل ٩٤/٣، وابن سميع ممن اختلف في توثيقه وتجريحه وقد أغلظ أبو مسهر في تجريحه حتى سماه الدجال! وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به.

والخلاصة أن كلا الراويين ابن عبد المجيد الحنفي وابن سميع لا يقبل منهما هذا التفرد عن عبيد الله العمري لجلالة قدره وكثرة الآخذين عنه من الأئمة والعلماء والجهابذة والثقات ولاضطرابهما فيه.

تنبيه: وقع في إسناد الطبراني عبد الله بالتكبير وقد ذكر البيهقي في الخلافيات ٤٧٧/٧ أن عبد الله المكبر هو من رواه متصلا من حديث جابر لكن يشكل على هذا أن الطبراني ذكر المصغر عبيد الله في تعليقه على الحديث، وهو ما في إسناد ابن عبد البر والدارقطني.

٣٣٩ رواه ابن حبان في المجروحين ١٦٠/١ في ترجمة أحمد بن محمد بن بشر بن فضالة عنه عن خالد بن أحمد الهذلي والي بخاري عن علي بن موسى الرضى عن أبيه موسى الكاظم به، وأحمد بن محمد بن بشر كذاب متروك، ورواه أيضا عن أبي بشر به أبو الشيخ الأصبهاني في طبقات المحدثين بأصبهان ١١٢/٤.

٣٤٠ رواه أبو الشيخ الأصبهاني في طبقات المحدثين بأصبهان ١١٢/٤ من طريق أبي بشر أحمد بن محمد بن بشر وهو كذاب متروك، وذكره البيهقي في الخلافيات ٤٧٧/٧ والسنن الكبرى ٢٨٦/١٠ والقراءة خلف الإمام

ومن الواضح أن من رواه عن جعفر مرسلأ أعلى وأجل ممن رواه متصلأ، ولذلك ذهب البخاري إلى ترجيح المرسل على المتصل فقد روى الترمذي في العلل الكبير هذا الحديث وقال: «وقال عبد الوهاب الثقفي، عن جعفر، عن أبيه، عن جابر، أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمن مع الشاهد، وتابعه إبراهيم بن أبي حية.

وقال يحيى بن سليم وعبد العزيز بن أبي سلمة من رواية شابة بن سوار عنه عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمن مع الشاهد.

سألت محمدا عن هذا فقلت: أي الروايات أصح فقال: أصح حديث جعفر بن محمد، عن أبيه، أن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلأ قال محمد: إبراهيم بن أبي حية ضعيف ذاهب الحديث»^{٣٤١}.

وذهب إلى ذلك جمع من النقاد، منهم: الترمذي فقال بعد رواية الحديث المرسل: وهذا أصح^{٣٤٢}، وسئل أبو حاتم وأبو زرعة عن حديث عبد الوهاب المتصل، فقالا: : أخطأ عبد الوهاب في هذا الحديث؛ إنما هو: عن جعفر، عن أبيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم ... مرسل^{٣٤٣}. وذكر ابن المنذر هذا الحديث في الأوسط من رواية الثقفي ثم قال: قال أبو بكر: الصحيح جعفر بن محمد، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل، كذلك رواه مالك والثوري^{٣٤٤}.

ويؤيد كلام هؤلاء الأئمة أن خالد بن أبي كريمة (ت بين ١٤١ و ١٥٠هـ) تابع جعفر الصادق على إرسال هذا الحديث عن الباقر كما نجده عند الشافعي وابن أبي شيبة وغيرهما^{٣٤٥}، مما

ص: ١٥٣ ومعرفة السنن ٢٩١/١٤.

٣٤١ العلل الكبير للترمذي ص ٢٠٢.

٣٤٢ الترمذي ١٣٤٥.

٣٤٣ علل ابن أبي حاتم ٢٥٣/٤.

٣٤٤ الأوسط لابن المنذر ٥٧/٧.

٣٤٥ رواه عنه ثلاثة:

- سفيان بن عيينة، رواه عنه الإمام الشافعي في الأم ٢٧٤/٦ ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى ٢٨٧/١٠ والمعرفة ٢٩٢/١٤.

- عبد الله بن إدريس الاودي، رواه علي بن محمد الحميري في جزء حديثه ص: ٥٧ برقم: ١٠ عن أبي كريب محمد بن العلاء عن ابن إدريس به.

و- كيع بن الجراح الرؤاسي، رواه عنه ابن أبي شيبة في المصنف ٥٤٤/٤ برقم: ٢٢٩٩٨، ومن طريق وكيع -أيضا- أبو بكر الجصاص الحنفي في أحكام القرآن ٢/٢٥٠.

يعني أن الباقر كان يرويّه مرسلًا على الغالب.

وللحديث طريق آخر يرويّه بعضهم عن جعفر عن أبيه عن علي رضي الله عنه، ورجح البخاري المرسل عليه أيضًا، ولا أطيل بذكره هنا، وللحديث تفرعات وتشعبات تستحق أن تفرد في بحث ليس هذا موضعه.

وهذا جدول يوضح نتائج هذه الأحاديث:

رقم	عدد المرسلين	عدد الذين وصلوا الحديث، وأهم الرجال	شيخ مالك	المصنف المخرج لحديث الوصل	ملاحظات
١	مالك + ٥ الثوري، إسماعيل بن جعفر	٢	شريك بن عبد الله	ابن خزيمة، البزار	وافق التعليل ابن خزيمة وابن عدي والدارقطني
٢	مالك + ٢ فيهم: الليث	١		الترمذي، ابن ماجه	وافق التعليل: الترمذي والدارقطني
٣	مالك + ٧، فيهم: الثوري وحمد بن زيد وعبد	٢	هشام	الترمذي، والحاكم	وافق التعليل: الترمذي والدارقطني والبيهقي
٤	مالك + ٣، فيهم: وكيع	٣	هشام	الترمذي وأبو يعلى وابن حبان	وافق التعليل: الترمذي والدارقطني وابن عبد البر
٥	مالك + ٤، فيهم عقيل ويونس وشعيب ومعمرو في اليمن	١ وهو معمرو في البصرة	الزهري	الترمذي، ابن ماجه، أحمد	وافق التعليل: أحمد، أبو حاتم، البزار، ابن عدي.
٦	مالك + ١٠ فيهم الثوري وإسماعيل بن جعفر	٨	جعفر بن محمد	الترمذي	وافق التعليل: الترمذي، وأبو حاتم وأبو زرعة وابن المنذر، ولكن احتمل الدارقطني أن يكون من جعفر نفسه

ويمكن ملاحظة الآتي من خلال هذه الأحاديث:

١. من الواضح أن الإمام مالكا لم يتعمد نقص أي راو من خلال هذه الأسانيد، فلم تدخل هذه الروايات في ظاهرة النقص المتعمد من الإسناد، ومن الواضح أنها تدخل في ظاهرة النمو العكسي للإسناد، إلا أنها كلها مما حكم عليه البخاري نفسه بالخطأ، بخلاف الأحاديث في النوع الثالث، مما يعني وجود تفرق واضح عند علماء النقد في عصر الرواية في تلك الحقبة، ومما يعني متابعتهم لتطور الرواية متابعة قوية وملاحظتهم الدقيقة لمن روى الزيادة بالخطأ أو لمن تعمد النقص من الإسناد. ومن خلال الأرقام في الجدول فإن الموضوع يكون أكثر وضوحا، فقد جاء هذا الجدول مختلفا عن الجدول السابق، إذ كان العدد الأكبر في طرف الإمام مالك الذي أرسل الحديث، ولا نجد إلا روايا أو روايين عادة في طرف من وصل الحديث، مما حدا بالبخاري والنقاد إلى ترجيح المرسل على المتصل، وبيان أن من زاد اسم الصحابي في الحديث فقد أخطأ.

فيمكن القول من خلال الجدولين السابقين إن من الواضح أن علماء النقد في عصر الرواية كانوا يلاحظون القرائن المصاحبة لكل حديث حديث، ولم تكن عندهم أحكام قواعدية عامة يحكمون بها على الأحاديث، وإن من أهم القرائن التي كانوا يلاحظونها عدد الرواة كما هو واضح من الجدولين. ومن أهم القرائن ثقة الرواة وضبطهم، فإن من وافق مالكا في هذه الروايات عموما كانوا من كبار الثقات وأجلاء الرواة، وقد لحظنا وكيعا يخالف مالكا في جميع الروايات السابقة عن هشام ونجده هنا يوافق مالكا، وكذلك نجد أسماء الثقات الكبار مثل سفیان الثوري وإسماعيل بن أبي خالد وحمام بن زيد، ولا نجد في طرف من وصل الحديث أيا من أولئك الكبار، مما يعني قوة ملاحظة النقاد لهذه القرينة.

٢. كل ما سبق يؤكد أهم فكرة جاء لأجلها هذا البحث وهي أن أصحاب المصنفات ممن صنف في الرواية الحديثية في القرن الثالث لم يكن لهم أي هدف في زيادة أسماء الرواة في الإسناد ليحسنوا بذلك الحديث، ويظهره موافقا لنظرية الشافعي في صحة الحديث المتصل المرفوع، كما ذهب إليه شاخ ومن تابعه، ذلك أنهم لو كان لهم مقصد كهذا لما انتقدوا الأحاديث التي رووها موصولة، هم أنفسهم، فالبخاري يروي بعض هذه الأحاديث في التاريخ الكبير ثم ينتقدها، والأمر أوضح عند الترمذي، إذ إنه يرويها في سننه، أي في أهم كتاب صنفه بين أيدي المسلمين، وهو من أهم الكتب الحديثية في تاريخ المسلمين، ثم في الكتاب نفسه يعلمها، ويرى أن الزيادة خطأ وأن الإرسال أصح، مما يعني أنه متابع لهذا التطور في الرواية وملاحظ له، والنظر إلى مجرد روايته للحديث دون تعليقه عليه كان أكبر إشكال في نظرة المستشرقين لهذه القضية. وعلى ذلك أعمم فأقول: إن أكبر إشكال جاء في هذه القضية عند المستشرقين كان من متابعتهم لتطور الرواية التاريخي وإهمالهم لتطور النقد المصاحب لتلك الرواية. ويظهر النقد واضحاً في كتب العلل، والمستشرقون لم يعتنوا بذلك عناية قوية حتى الآن، بل لم يعتن به علماء المسلمين في القرون المتأخرة إلا في آخر عقدين من الزمن عناية جيدة، وكان كثير من الباحثين في علوم الحديث يسرون على نقد الحديث بظاهر الإسناد، فمن الطبيعي أن لا يلتفت إليه المستشرقون لا سيما مع صعوبة الإحاطة به.

٣. يمكن ملاحظة العلاقة القوية بين النقد التطبيقي العملي هنا، وما دُون في كتب النقد والجرح والتعديل، مما يدل على أن إمكانية تزوير جميع تلك المعلومات في غاية البعد، إذ ليس من العادة أن يستطيع المزور حجب جميع تلك المعلومات في نسق واحد على هذا النحو، ومثال ذلك ما رأيناه في الحديث الخامس من اختلاف رواية معمر في البصرة عن روايته في اليمن، ومعمر من كبار الثقات الذي أخذ العلماء والأئمة بحديثهم، لكننا نرى في هذا الحديث أنهم يرون أنه أخطأ في وصل الحديث الذي رواه في البصرة وسمعه منه كبار الثقات أيضاً، في حين أنه أرسله موافقا للثقات الآخرين حين كان باليمن. ونجد أن المدون في كتب الجرح والتعديل موافق لهذا تمام الموافقة: فقد نقل ابن أبي حاتم عن أبيه قوله: معمر بن راشد ما حدث بالبصرة ففيه أغاليط وهو صالح الحديث^١. وجاء عن الإمام أحمد قوله: حديث عبد الرزاق عن معمر أحب إلي من حديث هؤلاء البصريين، كان يتعاهد كتبه وينظر، يعني باليمن، وكان يحدثهم بخطأ بالبصرة. وقال يعقوب بن شيبة: سماع أهل البصرة من معمر، حيث قدم عليهم فيه اضطراب، لأن كتبه لم تكن معه^٢.

الخلاصة والنتائج:

يمكن الخروج من هذه الدراسة بعدة نتائج:

أولاً: كانت ملاحظة شاخت للنمو العكسي للأسانيد في القرن الثالث ملاحظة صحيحة لكنها قاصرة، ذلك أن ظاهرة أخرى كانت موجودة في القرن الثاني ومنتشرة في صفوف كبار المحدثين وهي ظاهرة النقص المتعمد في الإسناد، ولا بد من ملاحظتها في سياق ملاحظة الظاهرة الأولى، إذ إن التركيز على ظاهرة النمو العكسي فقط سيؤدي إلى إشكال كبير في النتائج، وهذا ما آل إليه شاخت من اتهام المحدثين بالتزوير، والأمر لا علاقة له بالتزوير وإنما هو نقص في النظرة إلى الواقع. ثانياً: كان كبار النقاد منتهيين للظاهرتين، فكان حكمهم مبنيًا على دراسة كل حديث بمفرده،

١ الجرح والتعديل ٢٥٧/٨.

٢ انظر: شرح علل الترمذي ٧٦٦/٢.

مع القرائن المحيطة به ليتأكد الناقد: هل هو من ظاهرة النقص المتعمد أم من ظاهرة النمو العكسي، فخرجت أحكامهم على الأحاديث منسجمة منطقية مع طبيعية تطور الرواية.

ثالثاً: كان من أكبر الإشكالات في نظر المستشرقين في هذه القضية أنهم ركزوا على تطور النقل في كتب الرواية ولم يهتموا إلى تطور النقد المصاحب للنقل في كتب الرواية نفسها وفي كتب العلل في الوقت نفسه الذي صنف فيه كتب الرواية، فلم ينتبهوا إلى أن العلماء النقاد لكبار كانوا متابعين لجميع تلك الظواهر، فخرجت نتائج المستشرقين على تطور الرواية بعيدة عن الواقع العلمي.

رابعاً: يتضح من التوافق اللافت بين التطبيقات العملية على نقد الروايات والمدون في كتب الجرح والتعديل في العصور الأولى: طبيعية الرواية وصعوبة ادعاء التزوير فيها، ذلك أن المزور لا يمكنه أن يحبك ذلك التوافق على هذا الوجه.

المصادر والمراجع

- الآجري، أبو عبيد، سؤالات أبي داود، ط ١، ٢ مجلد، (دراسة عبد العليم البستوي) مكتبة دار الاستقامة، مكة.

- الأعظمي، محمد مصطفى، (ت ٢٠١٧)، دراسات في الحديث النبوي، وتاريخ تدوينه، ٢، ط ١، المكتب الإسلامي.

- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، التاريخ الأوسط، ط ١، ١ مجلد، (تحقيق محمد إبراهيم الخيدان) دار الصميعي، الرياض ١٩٩٨.

- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، التاريخ الصغير، ط ١، ٢ مجلد، (محمود إبراهيم زايد)، دار الوعي، حلب ١٩٧٧ م.

- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، التاريخ الكبير، مصورة، ٨ مجلد، دار الفكر، بدون.

- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، الجامع المسند الصحيح، ط ٢، ١ مجلد، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩.

- البهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨) السنن الكبرى، ١٠ مجلد، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٢ م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، (ت ٢٩٧) العلل الكبير، ١ م، ط ١، (رتبه: أبو طالب القاضي)، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، (ت ٢٩٧) الجامع، ٥ م، (تحقيق أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي) دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.
- ابن الجعد، علي بن الجعد بن عبيد (ت ٢٣٠ هـ)، المسند، ١ ط، ١ م، (تحقيق عامر أحمد حيدر)، مؤسسة نادر، بيروت، ١٩٩٠ م.
- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن أبو محمد، الجرح والتعديل، ١٠ م، (تحقيق المعلبي اليماني) مطبعة مجلس دائرة المعارف، الهند.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، علل الحديث، ٧ م، ط ١، (تحقيق بإشراف سعد الحميد) دار مطابع الحميضي، ٢٠٠٦.
- الحاكم، أبو عبد الله (ت ٤٠٤) المستدرک علی الصحيحين، ٤ مجلد، دار المعرفة.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤)، المجروحين، ١ ط، بدون م، (تحقيق محمود ابراهيم زايد)، دار الوعي، بيروت، ١٣٩٦ هـ.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤)، الثقات، ١ ط، ٩ م، (تحقيق شرف الدين أحمد)، دار الفكر، ١٩٧٥ م.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤ هـ) الصحيح، ٣ ط، ١٨ مجلد، (تحقيق شعيب الأرناؤوط) مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٧ م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، التلخيص الحبير، ط بدون م، (تحقيق عبد الله هاشم اليماني المدني)، دار بدون، المدينة المنورة، ١٩٦٤ م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تقريب التهذيب، ط ٤، مجلد

- واحد، (تحقيق محمد عوامة) دار الرشيد، حلب، سوريا، ١٩٩٢.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، لسان الميزان، ٣، ط ٧، م، (تحقيق دائرة المعارف النظامية - الهند)، مؤسسة الأعلي، بيروت، ١٩٨٦ م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) تهذيب التهذيب، ط ١، ٦ مجلد، (تحقيق خليل شحاح) دار المعرفة، بيروت ١٩٩٦ م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ١٣ مجلد دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥ هـ)، السنن، ط ٤، ١، م، (تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦ م.
- الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥ هـ) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، مصورة عن الأولى، ١١ مجلد، (تحقيق محفوظ الرحمن السلفي) دار طيبة، الرياض، ١٩٩٩ م.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، (ت ٢٥٥ هـ)، سنن الدارمي، ط ١، ٢، م، (تحقيق فواز أحمد زمللي، خالد السبع العلي)، دار الكآب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، م ١، ط ١، دار السلام الرياض، ١٩٩٩.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، سير أعلام النبلاء، ٢٥، م، ط ١١، (تحقيق شعيب الأرنؤوط) دار الرسالة، بيروت ١٩٩٨.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، ميزان الاعتدال، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥ م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٩٥ هـ) شرح علل الترمذي، ٢، م، ط ٢، (تحقيق د همام سعيد) دار الرازي، ٢٠٠١.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، (ت ٢٣٠ هـ)، الطبقات الكبرى، ط ٢، ١، م،

مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٠٨ هـ.

– شاخت، جوزيف، أصول الفقه المحمدي، ترجمة رياض الميلادي ووسيم كون، دار المدار الإسلامي، ط ١ ٢٠١٨، بيروت.

– ابن أبي شيبه، (ت ٢٣٥ هـ) المصنف، ط ١، دار القبلة لتحقيق الشيخ محمد عوامة.

– الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ)، المعجم الأوسط، ط بدون، ١٠ م، (طارق بن عوض الله الحسيني)، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥ هـ.

– الطبراني، سليمان بن أحمد، (ت ٣٦٠ هـ)، المعجم الكبير، ط ٢، ٢٥ م، (حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣ م.

– الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، (ت ٣٢٠) مشكل الآثار، ١٦ م، (تحقيق شعيب الأرناؤوط) دار الرسالة، بيروت، ١٩٩٤.

– ابن عبد البر، التمهيد، ٢٢ م، (تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي-محمد عبد الكبير البكري)، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧ هـ.

– ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥) الكامل في ضعفاء الرجال، ٨ م، ط ٣، (تحقيق سهيل الزكار) دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥.

– ابن عساكر، (ت ٥٧١ هـ)، تاريخ دمشق، بدون ط، ٧٠ م، (تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري)، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥ م.

– العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر (ت ٣٢٢)، الضعفاء، ط ١، ٤ م، (تحقيق عبد المعطي أمين قلججي)، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

– علي الصياح، الثقات الذين تعمدوا وقف المرفوع أو إرسال الموصول، ط ١، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ١٤٣٠.

– العوني، الشريف حاتم، إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية، ط ١، دار الصميعي، الرياض،

١٤٢٨.

– الغماري، أحمد بن الصديق (ت ١٣٨٠ هـ)، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي،

دار الكتي، ١٩٩٦، القاهرة.

– الفسوي، يعقوب بن سفيان (ت ٢٧٧ هـ)، المعرفة والتاريخ، (تحقيق: أكرم ضياء العمري)،

ط ٢، دار الرسالة بيروت، ١٩٨١

– ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، م ١، ط ١، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩.

– مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ) الموطأ، ٢ مجلد، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي) دار الكتب

العلمية، بيروت.

– ابن المديني، علي بن عبد الله (ت ٢٣٤) ، العلل، م ١، ط ١، (تحقيق حسام محمد

بوقريص) دار غراس، الكويت، ٢٠٠٢.

– المزني، أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال، م ٨، ط ١، (تحقيق بشار عواد معروف) مؤسسة

الرسالة، ١٩٩٨.

– النسائي، أحمد بن شعيب، (٣٠٣) المجتبى (السنن الصغرى)، م ١، ط ١، دار السلام ،

الرياض، ١٩٩٩

– أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ)، الحلية، ٤ ط، م ١٠، دار الكتاب

العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

– أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، (ت ٣٠٧ هـ)، المسند، ط ١٣، م ١، (تحقيق حسين سليم

أسد)، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٤ م

الدكتور مصطفى الأعظمي ونقده لجوزيف شاخت

د. محمد أكرم الندوي^٣

شيخنا الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أستاذ الحديث النبوي الشريف والمتخصص فيه، والذاب عن حياضه، والمدافع عن سائر العلوم الإسلامية (ت ١٤٣٩هـ)، صحبته في الرياض سنة ست وأربع مائة وألف، ثم لقيته في أوكسفورد مرارا وجالسته مجالسات طويلة، وانتفعت به وبكلماته انتفاعا، ومن أشهر مؤلفاته: (دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه)، و(منهج النقد عند المحدثين)، وحقّق (الموطأ) للإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي، و(السنن) لابن ماجه، وشيئا من (الصحيح) للإمام ابن خزيمة، و(كتاب التمييز) للإمام مسلم، و(مغازي رسول الله) لعروة بن الزبير، وألف كتاب (تاريخ تدوين القرآن الكريم)، و(كتاب النبي صلى الله عليه وسلم)، و(دراسة نقدية لكتاب أصول الشريعة المحمدية) لجوزيف شاخت، وأشياء غير ذلك، ونال جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية سنة أربع مائة وألف، وكان له التأثير البالغ في الأوساط العلمية الغربية في تصحيح كثير من المفاهيم عن حفظ القرآن الكريم وتدوين السنة وأصالة الفقه الإسلامي.

محور جهوده الرد على دسائس المستشرقين، متميزا بهمة عظيمة يتخدى بها فروض المستشرقين والعلماء الغربيين واستدلالاتهم، ويبين تحريفاتهم وضعف أدلتهم، ويكشف القناع عن مكانة القرآن الكريم وتاريخه للمسلمين وغيرهم، ويثبت عظمة الحديث وحججه في النفوس، وقد تبنى في كفاحه الدراسي ومسيره التحقيقي المنهج العلمي الدقيق السائد لدى علماء الغرب وباحثيه والمقبول لديهم.

٣ عميد الشؤون التعليمية لكلية كامبريدج الإسلامية كامبريدج - المملكة المتحدة.

ولعل أعظم مآثره التصدي لتحريفات المستشرق الشهير جوزيف (يوسف) شاخت، المولود في رايبور في إقليم شيلزبان الألماني سنة ١٩٠٢م، والمتخرج من جامعتي برسلو، ولايبزج، درس فقه اللغة اللاتينية، والإغريقية، وعلم اللاهوت، واللغات العربية والفارسية والتركية، وبرز في الكتابة بالألمانية، والإنجليزية، والفرنسية، وعين أستاذاً في جامعة فرايبورج سنة ١٩٢٥م، واستدعي سنة ١٩٣٢م لشغل كرسي اللغات الشرقية في جامعة كونجسبرج، وعمل سنة ١٩٣٠م أستاذاً زائراً في الجامعة المصرية بالقاهرة، ثم في سنة ١٩٣٤م حتى سنة ١٩٣٩م، وهاجر بعد نشوب الحرب العالمية الثانية إلى إنجلترا حيث عمل في هيئة الإذاعة البريطانية طوال سنوات الحرب، وعين سنة ١٩٤٦م محاضراً في جامعة أكسفورد، ثم عمل أستاذاً زائراً في جامعة الجزائر سنة ١٩٥٢م، وتردد إلى بلدان الشرق الأوسط وإفريقيا مراراً، وغادر إنجلترا سنة ١٩٥٤م إلى هولندا ليشغل كرسي اللغة العربية في جامعة لايدن، وانتقل أخيراً إلى جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٥٧م وبقي بها إلى أن لقي حتفه سنة ١٩٦٩م.

وحقق كتاب (الحبل والمخارج) لأبي بكر أحمد بن عمرو بن مهيّر الشيباني الخصاص، ونشره سنة ١٩٢٣م، وأعجب بالمستشرق المشهور جولد زيهر، واحتذى حذوه في دراسة السنة النبوية وأسانيدها، وعمل تعريفاً بالشريعة الإسلامية، وقام بتحرير بعض مواد دائرة المعارف الإسلامية، ونشر مقالات وبحوثاً علمية كثيرة في المجلات الأكاديمية، ولعل أبرز إنتاجاته وأشهرها كتاب (أصول الشريعة المحمدية)، والذي نال رتبة الاحتجاج عند الغربيين، يقول شيخنا الأعظمي: «أما المنزلة التي وصل إليها البروفسور شاخت، فلم يصل إليها من قبل أي مستشرق في هذا المجال»، ويقول أيضاً: «وصار كتابه - يعني أصول الشريعة المحمدية - منذ ذلك الحين «إنجيلًا ثانيًا» لعالم الاستشراق، وفاق شاخت سلفه «جولد زيهر» حيث غير نظرتة التشكيكية في صحة الأحاديث، إلى نظرة متيقنة في عدم صحتها، ولقد ترك كتابه هذا أثراً عميقاً في تفكير دارسي الحضارة الإسلامية... وكافة الباحثين في الغرب، أثنوا عليه ثناء عاطرًا»^٤.

استثار المستشرقون شبهات حول مصادر هذا الدين، وحاولوا تحريف الكلم وتشويه المعاني باسم البحث والتحقيق، وكان أكبر هؤلاء المستشرقين بعد جولد زيهر هو جوزف شاخت، وكان لكتابه (أصول الشريعة المحمدية) ١٩٥٠، و(تعريف بالشريعة الإسلامية) ١٩٦٤م، قبول واسع وانتشار غير مسبوق لدى الغربيين والمتغربين، وخلاصة اقتراضاته في الكتابين:

١- الشرائع والقوانين مبانة للدين وخارجة عن حدوده، ولم يقصد نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم إيجاد نظام للشريعة جديد، ولم يكن سلطانه قانونيا ولا تشريعا.

٢- نشأت المذاهب الفقهية في القرن الثاني، فصاغت عادات مجتمعاتها المحلية وسننها في صورة الشريعة والقانون، وليس معنى السنة لدى الفقهاء إلا سنن أمصارهم وأعصارهم، وعوائد بلدانهم وأزمنتهم، فالسنن هي السنن المتوارثة من الجاهلية، ولا تمت إلى الإسلام بصلة ما.

٣- وظهر كرد فعل لهذه المذاهب الفقهية جماعة مناصرة عارضت السنن المحلية، واختلقت أحاديث باطلة عن الأحكام والشرائع ونسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والتي نالت شيوعا ورواجا لدى الأغراب المغفلين والبسطاء من المسلمين.

٤- لم تستطع المذاهب الفقهية مقاومة هذا الاتجاه الجديد واستشعرت قوة خصومها وأن عامة المسلمين لا ينزلون جهودها الفقهية إلا منزلة آراء شخصية وأقوال بشرية، فاخترعت أحاديث وآثارا لكل جزئية ومسألة فرعية من مسائل الفقه لتحافظ على وجودها واستمرارها.

٥- ودأب العلماء في القرنين الثاني والثالث على أن ينسبوا آراءهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم ظهرت هذه الكمية الهائلة من تفاصيل الفقه والحديث والتي يراها المسلمون مقدسة.

٦- فيجب أن يعرف المسلمون أن نسبة الأحكام والقوانين إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا تصح، وأنه لا فرق في ذلك بين آراء الفقهاء والأحاديث التي يتناقلها المحدثون، فكلها مبتدعة.

٧- إن نظام الإسناد الذي أنشئ للبحث عن الأحاديث والتنقيب عن صحتها ليس له حقيقة تاريخية ولا علاقة له بالصدق والواقع، إنما هو افتراء من الفقهاء والمحدثين ليصبغوا آراءهم بصبغة دينية، واختلقوا الأسانيد ليقرروا كل رأي وما يعارضه سننا من النبي صلى الله عليه وسلم وشرائع دينية وقوانين سماوية.

وتخلص شاخت إلى أنه لا يمكن الحكم بصحة حديث من أحاديث الأحكام المسندة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «من العسير أن يُعد أي من هذه الأحاديث صحيحاً فيما يتعلق بمسائل التشريع الديني»، يقول شيخنا الأعظمي: «وخلاصة ما وصل إليه من نتائج أنه ليس هناك حديث واحد صحيح، وخاصة الأحاديث الفقهية»^٥. فالأحاديث عنده ليست إلا تزييفاً وتمويهاً للحقائق على نطاق واسع، وليس علماء المسلمين فقهاؤهم ومحدثوهم إلا كذابين أفاكين.

رد شيخنا الأعظمي على نظرية شاخت هذه المضللة المتهاوية الموهمة عن مصادر الفقه الإسلامي، وأثبت أن المصدر الحقيقي للفقه كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وأوضح أن الحديث مداره على الأسانيد وطرق الرواية، وأن المحدثين قاموا بخدمات جلية في حفظ الأسانيد وبحبها وتحقيقتها، لا يوجد لها مثال في دين ولا حضارة، وإنه عملية للتوثق من الأحداث التاريخية يجب أن ينظر إليها بعين الاحترام، وأن تعترف بها البشرية جمعاء.

درس الأعظمي افتراضات شاخت دراسة واعية، وألف رداً لكاتبه علياً محققاً ظهر سنة ١٩٨٥، برهن فيه على حقبة المذاهب الفقهية وأصالة الأحاديث، وسبق الأسانيد على المذاهب، واتسم رده بالمنهج العلمي الدقيق الذي يتباهى به الغرب، وأزاح الستار عن تحطي شاخت لمبادئ ذلك المنهج الأكاديمي وحدوده، وأن تلك العيوب المنهجية أفسدت النتائج التي توصل إليها وأخلت بها إخلالاً كبيراً، مما جعل إطلاقاته حول السنة النبوية بعيدة كل البعد من أن تكون مقبولة أو مسلماً بها لدى المنصفين من ذوي البحث والتحقيق.

التعصب:

طعن شاخت في أرفع صفات العلماء المسلمين من الصدق والأمانة والعدالة والاستقامة، ناظرًا إليهم كمجموعة من الوضاعين، ولا شك أن مرد ذلك إلى تحيزه العنصري البغيض وتعصبه الديني المقيت الذي رماه به غير واحد من أبناء جنسه، وهذه خصلة ليست ببدع ولا بمستنكر في علماء أوروبا وباحثيها، يقول الأستاذ محمد أسد: «يعتقد الأوروبيون أن تفوقهم العنصري على سائر البشر أمر واقع، ثم إن احتقارهم إلى حد بعيد أو قريب لكل ما ليس أوروبياً من أجناس الناس وشعوبهم قد

أصبح إحدى الميزات البارزة في المدينة الغربية... لا تجد موقف الأوروبي موقف كره في غير مبالاة فحسب كما هي الحال في موقفه من سائر الأديان والثقافات، بل كره عميق الجذور يقوم في الأكثر على صدور من التعصب الشديد، وهذا الكره ليس عقلياً فحسب، ولكنه يصطبغ أيضاً بصبغة عاطفية قوية. قد لا تقبل أوروبا تعاليم الفلسفة البوذية أو الهندوكية، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بهاتين الديانتين بموقف عقلي متزن، ومبني على التفكير، إلا أنها حالماً تتجه إلى الإسلام يحتل التوازن ويأخذ الميل العاطفي بالتسرب، حتى إن أبرز المستشرقين الأوروبيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام، ويظهر في جميع بحوثهم كما لو أن الإسلام لا يمكن أن يعالج على أنه موضوع بحث في البحث العلمي، بل على أنه متهمة يقف أمام قضائته.^٦

التشكيك في الأسانيد:

زعم شاخت أن الإسناد جزء اعتباطي في الأحاديث، وأن الأخبار والآثار تولدت ونمت وتطورت على يد الأحزاب المختلفة، التي كانت تريد أن تنسب نظرياتها إلى أشخاص مرموقين من القدماء. وقد علق روبسون على رأي شاخت الذي لم يكن يشاركه فيما ذهب إليه، وإن كان يتفق معه في جزء من أقواله، فأكد بأن الأسانيد شيء متأخر، لكن المرء يتردد أن يقبل كلام شاخت بكامله، خاصة وأنه بحث في مجال الأحاديث الفقهية، ويمكن أن يكون كلامه أدق في هذا الميدان، لأن تغير الحالات، والتطور في الأفكار القانونية، كانت ولا بد تتطلب قواعد جديدة، ثم يضيف معقبا على شاخت بقوله: «لكن المرء يتعجب أليست مناقشته جارية؟»^٧.

نقل شاخت عن الإمام محمد بن سيرين قوله في الإسناد، الذي ذكره مسلم في مقدمة صحيحه ورواه غيره من أهل الحديث «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم»، يقول شاخت: «وسنرى أن الفتنة التي بدأت بمقتل الوليد بن يزيد ت ١٢٦هـ، على مقربة من نهاية الدولة الأموية كان تاريخاً مصطلحاً عليه لاعتباره نهاية الأيام الجميلة القديمة العصر التي كانت سنة النبي صلى الله عليه وسلم فيها غالبية... وبما أن تاريخ وفاة ابن سيرين هو سنة ١١٠هـ،

٦ الإسلام على مفترق الطرق ص ٥٢ - ٥٣.

٧ دراسات في الحديث النبوي ٣٩٤/٢.

لذلك لا بد أن نعتبر أن نسبة هذا الكلام إلى ابن سيرين غير صحيحة والأثر موضوع. وعلى كل فليس هناك ما يدعو إلى أن نقبل أن بداية الإسناد تسبق في وجوده بداية القرن الثاني الهجري»^٨.

يقول شيخنا الأعظمي ردا عليه: «ومن الواضح أن خطأه يرجع إلى تفسير كلمة «فتنة» وهو تفسير تابع لهواه، خاصة وأن هناك فتنا كثيرة في التاريخ الإسلامي قبل هذه الفتنة، كفتنة ابن الزبير، وفتنة علي ومعاوية، مما لا يمكن معه تفسير أن الفتنة بدأت بمقتل الوليد، إذ لا مبرر لها مما يتبين معه أن شاخت يتناول الحادثة ويفسرها حسب هواه، متجاهلا الحقائق التاريخية التي تؤكد أن الفتنة المشار إليها في نص ابن سيرين، هي فتنة علي ومعاوية رضي الله عنهما»^٩.

ويقول: «فعدوله (أي ابن سيرين) عن استعمال ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب يشير في الواقع إلى أن هذا الاتجاه سابق له ومتقدم له»^{١٠}.

ويقول: «ومن الناحية الثانية نرى أنه يقول «ما كانوا يسألون»، ولم يقل «لم يكن الإسناد موجودا»، والذي يفهم منه أن استعمال الأسانيد كان موجودا ومعروفا، كل ما هنالك أن الناس ما كانوا يدققون فيستفسرون»^{١١}.

دراسة انتقائية:

وإلى جانب هذا التعصب، أبان الأعظمي عن عيب آخر من عيوب شاخت المنهجية، يقول: «لقد كان لسوء اختيار المستشرقين مواد دراسة الأسانيد أكبر الأثر في وقوعهم في أخطار جسيمة، نجمت عن سوء ذلك الاختيار في انتقاء المواد لهذه الدراسة... وبالتالي وصلوا إلى نتائج خاطئة؛ لاختيارهم مواد غير مناسبة للبحث والتنقيب عما يريدون، لقد قام البروفسور شاخت بدراسة كتّاب (الموطأ) للإمام مالك، و(الموطأ) للإمام محمد الشيباني، و(كتّاب الأم) للإمام الشافعي، وغني عن القول أن هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث، وعلى الرغم من ذلك فقد

٨ أصول الشريعة المحمدية ٣٦-٣٧.

٩ دراسات في الحديث النبوي ٣٩٤-٩٦ بشيء من التصرف والتلخيص.

١٠ دراسات في الحديث النبوي ٣٩٧/٢.

١١ المصدر نفسه ٣٩٧/٢.

عمم نتيجته التي توصل إليها في دراسته لتلك الكتب، وفرضها على كتب الحديث كافة، وكأنه ليست هناك كتب خاصة بالأحاديث النبوية، وكأنه ليس هناك فرق بين طبيعة كتب الفقه وكتب الحديث، ويبدو أنه لم ينتبه إلى أسلوب الكتب الفقهية، لأنه من المعلوم أن المفتي أو المحامي أو القاضي عند ما يحكم في قضية أو يفتي في مسألة لا يكون مضطراً لأن يعطي للسائل كافة حيثيات الحكم أو الفتوى مع ذكر كافة الوثائق التي تعضده، وعند ما يكتب العالم إلى العالم في مسألة ما فقد يكتفي بمجرد الإشارة إلى المصدر، إذ المخاطب يكفيه هذا القدر»^١.

اعتمد شاخت مراجع الفقه والسنة التي لا يهتم أصحابها بسياق السند كاملاً، وهي - كما مر - (الموطأ) للإمام مالك، و(الموطأ) للإمام محمد الشيباني، و(كتاب) الأم للإمام الشافعي، إن المحدثين هم الذين دأبوا على سوق الأسانيد للأحاديث والآثار التي رووها، وتميزوا به عن غيرهم، واشتهر ذلك عنهم واستفاض استفادة كبيرة، واختلفت مسالك الفقهاء، فمنهم من التزم الإسناد، ومنهم من لم يلتزمه، ومنهم من نشط للإسناد حيناً ولم ينشط له حيناً آخر، يقول الإمام أبو يوسف القاضي رحمه الله في رده على الأوزاعي: «ولولا طول الكتاب لأسندت لك الحديث»^٢، ويقول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «وكل حديث كتبه منقطعاً فقد سمعته متصلاً أو مشهوراً عن روي عنه بنقل عامة من أهل العلم يعرفونه عن عامة، ولكن كرهت وضع حديث لا أتقنه حفظاً، فاختصرت خوف طول الكتاب، فأثبت ببعض ما فيه الكفاية دون تفصيل العلم في كل أمره»^٣. ويرى شيخنا الأعظمي أن من الظواهر التي تختص بها كتب الفقه من حيث الاستشهاد بالأحاديث:

١. حذف جزء من الإسناد، والاكتفاء بأقل قدر ممكن من المتن الذي يدل على المقصود، وذلك تجنباً للتطويل.

٢. حذف الإسناد بكامله، والنقل مباشرة من المصدر الأعلى للراوي.

٣. طريقة أبي يوسف في استعمال الإسناد توضح لنا أنه يستعمل أحياناً الإسناد كاملاً، ويقطعه أحياناً، ويضع كلمة مبهمة تشير إلى اسم معروف لديه كان قد ذكره قبل عدة صفحات فقط.

١ المصدر نفسه ٣٩٧/٢-٣٩٨.

٢ الرد على سير الأوزاعي ص ٣١.

٣ الرسالة ص ٤٣١.

٤. استعمال كلمة السنة ومشتقاتها أو ما في مدلولها للدلالة على أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، بدون ذكر حديث أو إسناد؛ لأن الحديث كان معروفاً ومشهوراً في الأوساط العلمية^٤.

ويقول: «الحديث النبوي موضوع قائم بذاته، بل يشتمل على عدد غير قليل من المعلومات الفرعية الأخرى، ولذلك كان من الخطأ العلمي الجسم أن تدرس الأحاديث النبوية في الكتب الفقهية، ولذا فأي دراسة أو نتيجة يصل إليها الباحث فيما يتعلق بالأحاديث النبوية أو الأسانيد في غير مصدرها الأصيل محكوم عليها بالإخفاق والعقم؛ لأنها لن توصل إلى النتيجة السليمة والمنطقية بل ستكون مخالفة للواقع، وعلى هذا الأساس فإن ما قام به المستشرقون من دراسة كان مآلها الإخفاق وعدم الوصول إلى الحقيقة، لأنهم اعتمدوا على منهج غير سليم»^٥.

التعسف:

ولقد تعسف شاخت في كثير من الأمور المتعلقة بالسنة النبوية ورواياتها تعسفا كبيرا، ومن أخطرها توهمه أن عدد شيوخ الراوي ومروياته يزداد على مر السنين والأجيال، ومن أمثلة ذلك زعمه بأن كافة كتب التراجم التي تبحث في ترجمة موسى بن عقبة غير موثوق بها، والسبب - في نظره - يرجع إلى أنه قد زيد في أسماء شيوخ موسى، وكذلك في أسماء تلامذته بعد أن كثرت الأحاديث الموضوعة وأسانيدها المختلفة، ويحيل شاخت القراء إلى أن يقوموا بموازنة بين ترجمة موسى بن عقبة في (طبقات ابن سعد)، و(التاريخ الكبير للبخاري)، وهما من أقدم المصادر، وما كتب عنه في المصادر المتأخرة ليتبين لهم الفرق، إذ المصادر القديمة مقتضبة بعكس المصادر المتأخرة، والخلاصة التي يخرج بها القارئ من كلام شاخت أن عامة كتب التراجم ليست جديرة بالثقة والاعتماد.

وقام شيخنا الأعظمي^٦ بدحض هذا الرأي بأسلوبه العلمي الرصين مؤكداً أن محاولة زرع الشك في قلوب الباحثين عن قيمة كتب التراجم استناداً إلى التفاوت والاختلاف في تراجم موسى بن عقبة لا تستند إلى أي دليل علمي؛ فلم يدع أحد من أولئك العلماء أنه يحاول استقصاء كافة

٤ دراسات في الحديث النبوي ٤٠٤/٢.

٥ المصدر نفسه ٤٠٥/٢.

٦ المصدر نفسه ٣٨٨/٢-٣٩٠.

المعلومات عن كل شخص يترجم له، ثم ساق مثلاً وازن فيه ترجمة شعبة بن الحجاج في ثلاثة مصادر من كتب التراجم هي: «الطبقات» لابن سعد (ت ٢٣٠ هـ)، وكتاب «العلل ومعرفة الرجال» للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، وكتاب «التاريخ الكبير» للإمام البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، فكانت النتيجة أن ابن سعد ترجم له في تسعة أسطر ولم يذكر من شيوخه أو تلاميذه أحداً، وأما البخاري فترجم له في ثمانية أسطر ذاكراً اثنين من شيوخه، وكذلك تلاميذه لم يذكر منهم إلا اثنين فقط، وأما الإمام أحمد الذي توفي بعد ابن سعد، وقبل البخاري فذكر لشعبة مائة وخمسين شيخاً. وطبقاً لنظرية شاخت لنا أن نتساءل: إذا كانت الأحاديث الموضوعة والأسانيد المختلفة وراء تكاثر أسماء شيوخ شعبة في مدة أحد عشر عاماً، هي الفاصل الزمني بين وفاتي ابن سعد وابن حنبل، بحيث ارتفع العدد من الصفر عند الأول إلى مائة وخمسين عند الثاني، فما الطريقة التي استعملها البخاري بحيث تمكن من إرجاع ذلك العدد الكبير إلى اثنين فقط، وبعد مضي خمسة عشر عاماً أخرى؟ وكيف تقلصت القائمة عند البخاري عن قائمة ابن حنبل، وكان من المفروض بناءً على نظرية شاخت أن تنمو أكثر فأكثر؟

ومثال آخر على استعمال شاخت للشك بصورة غير علمية: طعنه في سلسلة الذهب عند المحدثين أعني حديث مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما، فقد شكك في ثبوت سماع مالك من نافع مولى ابن عمر، وهذا نص عبارته المترجمة: «بما أن نافعاً مات في سنة ١١٧ هـ أو قريباً منها، ومات مالك في سنة ١٧٩ هـ، فعلاقتهم ممكنة الوقوع عندما كان مالك فتى. بل ربما كان موضع شك أيضاً ما إذا لم يأخذ مالك - الذي يتهمة الشافعي في موضع آخر بالتدليس - مروياته من أحاديث مدونة يزعم مجيئها عن نافع»، ثم يذكر في الحاشية: «ليس هناك تاريخ موثوق معروف لميلاد مالك»^٧.

وعلق على حديث أخرجه موسى بن عقبة في مغازيه، ونص الحديث كما يلي: «حدثني عبدالله بن الفضل أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: حزنت على من أصيب بالحرّة من قومي، فكتب إلي زيد بن أرقم، وبلغه شدة حزني، يذكر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

اللهم اغفر للأَنْصار، ولأبناء الأَنْصار، وشك ابن الفضل في أبناء الأَنْصار»، فقال: «يمدح هذا الحديث حزب الأَنْصار، الذي كان موالياً للحكام، وفي صف العباسيين، وعلى هذا الأساس لا تصح نسبة هذه الأحاديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم».

وندد الأعظمي^٨ بهذا الفهم العجيب من شاخت بما ملخصه:

١. لا نجد كلمة واحدة في هذا الحديث في مدح الأَنْصار كما يظهر من سياق الحديث وعباراته، وإنما يوجد فيه استغفار للأَنْصار ودعاء لهم، والله سبحانه وتعالى هو الذي أمر نبيه بالاستغفار، قال تعالى: (فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)^٩.

٢. أثني الله عز وجل على الأَنْصار في غير ما موضع في كتابه الكريم، كقوله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)^{١٠}. فالقرآن يعطي الأَنْصار أكثر مما أُعطوا في الحديث الآنف، فإذا كان قد اخترع في منتصف القرن الثاني أو بعده لمصلحة الأَنْصار الموالين للعباسيين والمعادين للعلويين، فلا ندري من الذي اخترعه واخترع معه تلك الآية وما يشبهها من آيات ثني على الأَنْصار وتعظيمهم منزلة تفوق ما ورد في الحديث.

٨ انظر: منهج النقد عند المحدثين ص ١٤١ - ١٤٢.

٩ سورة آل عمران الآية ١٥٩.

١٠ سورة التوبة الآية ١٠٠.

تعميمه:

من العيوب المنهجية المنتشرة لدى عامة المستشرقين، ومن بينهم شاخت هو التعميم الفاسد، أي تعميم جزئية بدون استقراء وأدلة كافية، يقول شيخنا الأعظمي^{١١}: «أما البروفسور شاخت فله منهج لا يمت إلى ميدان العلم بصله. ففي بحثه عن موقف تلك المدارس الفقهية من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل كلام أصحاب تلك المدارس بأنهم ملزمون بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يقبل كلام خصوم تلك المدارس الفقهية بحيث إنهم ينقلون اتفاق أصحاب تلك المدارس على هيمنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما أنه يتجاهل تسعا وتسعين بالمائة من القضايا التي تدل على أخذهم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويأخذ اعتراضات الخصوم بأن صاحب مدرسة ما خالف السنة النبوية في المسألة الفلانية، فيأخذ هذه الجزئية الضئيلة التي لا تمثل واحدا بالمائة، وهي اعتراض من قبل الخصوم ثم يعمم النتيجة، فيحولها إلى مائة في المائة. ومن ناحية أخرى يلتقط شاخت بعض الأمثلة - ولتكن صحيحة ودالة على مطلبه - من مالك، ثم يعمم تلك النتيجة على المدنيين كافة، وكأنه لم يكن في المدينة غير مالك، وكأنه لم يكن هناك اختلاف بين علماء المدينة في مسألة ما. وفي قضية العراق المسألة أغرب، إذ يأخذ بعض الأمثلة من مدرسة الأحناف، ثم لا يعمم على الكوفة فقط، بل يعمم على العراق بأكملها، وهكذا يفعل مع الأوزاعي».

«وفي موضع آخر يستدل شاخت على نظريته في تحديد معيار لمعرفة تاريخ اختلاق الحديث بأنه الراوي المشترك - أي الراوي الذي عليه مدار الإسناد - بحديث واحد فقط، ويقرر هذا التعميم الخطير جداً بقوله: «إن وجود رابط مهم مشترك في كل أو أكثر الأسانيد لحديث معين هو إشارة قوية تدعم كون الحديث وجد في وقت ذلك الناشر الأصلي ... يوجد مثال نموذجي لظاهرة الراوي المشترك ... ثم ساق حديثاً واحداً فقط من رواية عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب عن المطلب عن جابر رضي الله عنه مرفوعاً: «لحم الصيد حلال لكم في الإحرام، ما لم تصيدوه»؛ يؤكد نظريته العامة عن الوضع في السنة النبوية!».

وقد قام شيخنا الأعظمي بإعطاء أمثلة كثيرة من استدلالات شاخت المفارقة للمنهج العلمي المتفق عليه شرقاً وغرباً، والتي زعم بناء عليها أن الأحاديث بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وأن المدلول الدقيق للإسناد هو أن الجزء السفلي منه صحيح، بينما الجزء العلوي الموصل إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، خيالي وزائف، وعمد هذا المستشرق إلى بعض الأحاديث المعللة التي حكم عليها المحدثون بالخطأ والوهم، وجعلها موضوع بحثه ودراسته ليتخلص إلى ما يريد التخلص إليه، والوصول إلى نظريته، فطعن من خلالها في السنة، وطبق نتائج بحثه الضال على الأحاديث الصحيحة، الأمر الذي كشف عن الزيف والتحامل في رأيه ودراسته.

هذا، ورحم الله شيخنا مصطفى الأعظمي وجزاه خيراً على تصديه لفتنة شاخت وغيره من المستشرقين ممن تولوا إفساد عقول المثقفين من المسلمين وغيرهم وزرع الشكوك فيها والشبهات تجاه صحة الأحاديث النبوية، وأصالة الفقه الإسلامي، وحفظ القرآن الكريم.

وأختم المقال بأبيات شعرية قالها العلامة الفقيه الشيخ مصطفى الزرقاء رحمه الله:

شَخَّخْتُ عَلَى شَاخَتِ شَخَاخٍ مَهْذَبٍ وَأَدْخَلْتَهُ فِي جَحْرِ ضَبٍّ مَخْرَبٍ

وكان اللعين الفذُّ حجة قومه أصبح زيفاً كالجهول المركب

ومهما يطل بالمكر والغش عمره فسوف يحيق المكر بالماكر الغي

سيأتيه كشاف فيكشف زيفه ويظهره عريان غير مضرب

فأقبح بجلباب من المكر نسجه فسوف يعود المكر غير مجلبب

منهج نقد آراء المستشرقين في السنة النبوية دراسة استقرائية في كتابات الدكتور محمد مصطفى الأعظمي أ. د. فتح الدين محمد أبو الفتح بيانوني^{١٢}

فقد كانت عناية الشيخ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي -رحمه الله تعالى- بعلم الحديث من خلال أربعة محاور رئيسة، وهي: التحقيق العلمي لكتب السنة النبوية، والدراسات التأصيلية في علم الحديث، ومناقشة كتابات المستشرقين في علم الحديث، وتوظيف الحاسوب في خدمة السنة النبوية. وكل محور من هذه المحاور بحاجة إلى تسليط الضوء عليه، والكتابة فيه لتجلية جهود الشيخ، وتقديم تصور شامل عن تلك الأعمال. وسيعتني هذا البحث بال محور الثالث المتعلق بجهود الشيخ -رحمه الله- في مجال مناقشة كتابات المستشرقين في السنة النبوية، في محاولة للوقوف على الملامح العامة لمنهجه في ذلك.

وتشتمل خطة البحث على مقدمة ومطلبين وخاتمة، على النحو الآتي:

المقدمة: تبين أهمية الموضوع، وسبب اختياره، والمنهج المتبع فيه.

المطلب الأول: يقدم ترجمة مختصرة للشيخ، وبياناً لجهوده العلمية عامة، وفي مجال مناقشة كتابات المستشرقين في السنة خاصة.

المطلب الثاني: يعرض المعالم الرئيسة لمنهج نقد الاستشراق في علم الحديث، من خلال استقراء منهج الشيخ في مناقشة كتابات المستشرقين، والرد على شبهاتهم. والتي يمكن تلخيصها في الآتي: الرجوع إلى كتابات المستشرقين مباشرة، والعناية بمناقشة القضايا والشبهات الرئيسة، والاعتماد على القرآن الكريم، وإبراز آراء المستشرقين التي ترد على شبهات أقرانهم، واستخدام القواعد العقلية والمنطقية، والاستعانة بالوقائع والشواهد التاريخية، وبيان الأخطاء المنهجية في كتابات المستشرقين، ومراعاة الأدب العلمي في النقد.

الخاتمة: تشتمل على أهم نتائج البحث وتوصياته.

المقدمة:

الحمد لله الذي هيا للسنّة النبوية رجالا ينفون عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد طلب مني الإخوة القائمون على هذه الندوة العلمية المباركة، المشاركة بورقة علمية حول جهود الشيخ محمد مصطفى الأعظمي -رحمه الله تعالى- في مناقشة كتابات المستشرقين حول السنّة النبوية، نظرا لتخصصي في مجال الاستشراق وعلم الحديث، حيث كانت رسالتي للدكتوراه (١٩٩٤م) مناقشةً لكتاب المستشرق جيمس روبسون^{١٣} في علم الحديث.

١٣ جيمس روبسون «James Robson» (١٨٩٠-١٩٨١م)، مستشرق بريطاني من مدينة جلاسكو في بريطانيا. حصل على شهادة الدكتوراه من كلية الثالوث في جامعة جلاسجو، ومنح شهادة الدكتوراه الفخرية في الإلهيات من جامعة سينت أندروز. عمل مساعدا لأستاذ كرسي الدراسات العبرية في جامعة جلاسكو، عام ١٩١٥-١٩١٦م، كما درس اللغة الإنجليزية في لاهور عام ١٩١٨-١٩١٩م، وتُجِن محاضرا للغة العربية في جامعة جلاسكو عام ١٩٢٨-١٩٤٨م، وأستاذًا للدراسات العربية في جامعة مانشستر عام ١٩٤٩-١٩٥٨م. كان عضوا في الجمعية الاستشراقية في جامعة جلاسكو، عام ١٩٢٢-١٩٧٤م، وأمينًا عاما لها، عام ١٩٥٩-١٩٦٨م، وعضوا في الجمعية الملكية الآسيوية في بريطانيا وإيرلندا، عام ١٩٣٣-١٩٧٩م، وعضوا في هيئة تحرير مجلة العالم الإسلامي، المتخصصة في الدراسات الإسلامية والعلاقات الإسلامية النصرانية في الماضي والحاضر، عام ١٩٤٧-١٩٨٠م. له عناية خاصة بعلم الحديث، فقد عمل على تحقيق كتاب المدخل إلى علم الحديث، للإمام الحاكم، وترجمه إلى اللغة الإنجليزية، ونشره عام ١٩٥٣م. كما ترجم كتاب مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي، ونشره في أربعة مجلدات عام ١٩٦٣-١٩٦٥م. وهو كاتب مقال «حديث» وغيره من المقالات المتخصصة في علم الحديث في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية. وقد نشر هذا المستشرق ثمانية عشر بحثا متخصصا في علم الحديث باللغة الإنجليزية في عدد من الدوريات العلمية

ومع أنني لم أنشرف باللقاء بالشيخ، ولم يكتب لي التلمذ على يديه، لكنني تلمذت على بعض كتبه، واستفدت منها. فقد كان كتابه «منهج النقد عند المحدثين» من المراجع الدراسية الرئيسة خلال دراستي في مرحلة الماجستير، في قسم الاستشراق، في المعهد العالي للدعوة الإسلامية^{١٤}، في المدينة المنورة، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم. كما كان ملهما لي في اختيار موضوع البحث، حيث كان موضوع رسالتي المكمل لنيل درجة الماجستير منهج مقارنة الرويات عند المحدثين، الذي عرض له الشيخ في هذا الكتاب باختصار، فقامت بالتوسع ببيان هذا المنهج، والتأكيد على شموله للسند والمتن، وتوظيفه في الرد على دعوى المستشرقين: عناية المحدثين بسند الحديث دون متنه^{١٥}، قبل حوالي ثلاثين سنة، وذلك عام ١٩٨٩م.

كما أفدت من كتاباته في نقد آراء المستشرق جوزيف شاخت حول السنة النبوية، أثناء إعدادي لرسالة الدكتوراه المتعلقة بمناقشة كتابات المستشرق جيمس روبسون في علم الحديث، حيث كان كتابه «دراسات في علم الحديث وتاريخ تدوينه» من المراجع الرئيسة للرسالة. وقد كانت للشيخ -رحمه الله- جهود علمية مباركة حول السنة النبوية، يمكن تناولها من خلال أربعة محاور رئيسة:

المحور الأول: التحقيق العلمي لكتب السنة النبوية.

المحور الثاني: الدراسات التأصيلية في علم الحديث.

المحور الثالث: مناقشة كتابات المستشرقين في علم الحديث.

المتخصصة في الدراسات العربية والإسلامية.

انظر: مدخل إلى الاستشراق المعاصر وعلم الحديث، د. فتح الدين بيانوني، (كرسي الأمير سلطان للدراسات الإسلامية المعاصرة، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، ط ١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ص ١٦٦ وما بعدها.

Who Was Who, vol. viii, (1981-1990); *Who's Who*, an annual biographical dictionary, London, 1991; *The Writer Directory*, (1974-76), London/New York, 1973.

١٤ «كلية الدعوة والإعلام» لاحقا، وبعد إنشاء جامعة طيبة، عام ١٤٢٤هـ، أصبح قسم الاستشراق تابعا لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، وذلك عام ١٤٢٩هـ. لمزيد من المعلومات حول القسم يمكن زيارة موقعه على الإنترنت على العنوان الآتي: <https://www.taibahu.edu.sa/Pages/AR/Sector/SectorPage.aspx?ID&13=PageId1/8/2018.826>.

١٥ كانت الرسالة بإشراف فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الله الرحيلي حفظه الله تعالى.

المحور الرابع: توظيف الحاسوب في خدمة السنة النبوية.

وكل محور من هذه المحاور بحاجة إلى تسليط الضوء عليه، والكتابة فيه لتجلية جهود الشيخ، وتقديم تصور شامل عنها. وسيعتني هذا البحث بالمحور الثالث المتعلق بجهود الشيخ - رحمه الله - في مجال مناقشة كتابات المستشرقين حول السنة النبوية، في محاولة للوقوف على معالم منهج نقد الاستشراق في علم الحديث من خلال استقراء مؤلفاته المتعلقة بهذا المجال.

ونتلخص أهمية البحث في الآتي:

١. بيان جهود الشيخ الأعظمي في خدمة السنة النبوية.
 ٢. إبراز منهج الشيخ في مناقشة شبهات المستشرقين في علم الحديث.
 ٣. بيان معالم منهج نقد الاستشراق في علم الحديث.
- وقد استفاد البحث من معطيات المنهج الاستقرائي الوصفي، للتعريف بالشيخ وجهوده، وعرض ملامح منهجه في مناقشة شبهات المستشرقين والرد عليها.
- وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة ومطلبين وخاتمة، على النحو الآتي:
- المقدمة: تبين أهمية الموضوع، وسبب اختياره، والمنهج المتبع فيه.
- المطلب الأول: يقدم ترجمة مختصرة للشيخ، وبياناً لجهوده العلمية في مناقشة كتابات المستشرقين حول السنة.
- المطلب الثاني: يعرض المعالم الرئيسة لنقد الاستشراق في علم الحديث من خلال استقراء منهج الشيخ في مناقشة كتابات المستشرقين، والرد على شبهاتهم.
- الخاتمة: تشمل على أهم نتائج البحث وتوصياته.

المطلب الأول: التعريف بالدكتور محمد مصطفى الأعظمي وجهوده العلمية.

أولاً: السيرة الذاتية والعلمية للدكتور الأعظمي^{١٦}.

ولد الشيخ -رحمه الله- في بلدة مَثْو، عام ١٣٥٠هـ/١٩٣٢م^{١٧}، في شمال الهند، وكانت تابعة لمدينة «أعظم كره»، شمالي الهند، التي يلقب من يُنسب إليها بـ«الأعظمي».

نشأ الشيخ في بيئة دينية محافظة، واعتنى والده بتربيته وتعليمه عناية كبيرة، فتلقى مبادئ العلوم الشرعية في مدارس بلده، مثل: «دار العوم مَثْو»، وهي من أقدم المدارس الدينية في المنطقة، ثم انتقل إلى مدرسة «شاهي» التي أسسها الشيخ محمد قاسم النانوتوي عام ١٢٩٦هـ، والتي تعرف اليوم بالجامعة القاسمية، وهي إحدى فروع دار العلوم، ثم التحق بمدرسة «دار العلوم ديوبند» في ولاية سهارنפור في شمال الهند، التي أسسها الشيخ النانوتوي عام ١٢٨٣هـ، حيث قرأ على شيوخه موطأ الإمام مالك، وجامع الترمذي، وسنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه، وغيرها من الكتب في علم الحديث، والفقه، والأصول، والمنطق، والأدب. وحصل على شهادة «الفضيلة»، التي تعادل شهادة الماجستير، وذلك عام ١٣٧٢هـ، الموافق ١٩٥٢م. ثم درس في جامعة عليكره الإسلامية لمدة سنة. التحق بعدها بجامعة الأزهر في مصر، وتخرج في كلية اللغة العربية^{١٨}، وحصل منها على شهادة الماجستير، عام ١٩٥٥م.

١٦ انظر: مقال «الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية في مجال الحديث النبوي: دراسة استقراية»، للأستاذ سيد عبد الماجد العوّري، مجلة الحديث، السنة الرابعة، العدد الثامن، صفر، ١٤٣٦/ديسمبر، ٢٠١٤م، ص ١٨٦-١٩٠.

ومقال «الشيخ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي»، للدكتور محمد أكرم الندوي، موقع رابطة العلماء السوريين. https://islamsyria.com/site/show_cvs30/7/2018,949/.

ومقال: «شيخ الأعظمي بين معلمة الحديث النبوي وعالمية الانتشار»، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، جريدة الجزيرة، ٢٧/١٢/٢٠١٧م:

<http://www.al-jazirah.com/2017/20171227/ln18.htm>

موقع جائزة الملك فيصل:

<http://kingfaisalprize.org/ar/professor-mohamad-mustafa-al-aazami30/7/2018,949/>.

محمد مصطفى الأعظمي، <https://ar.wikipedia.org/wiki/30/7/2018>.

١٧ جاء في مقال: «المحدث الباحثة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي المئوي ثم السعودي رحمه الله»، للأستاذ نور عالم خليل الأميني، رئيس تحرير مجلة الداعي، مجلة العلوم ديوبند، رجب ١٤٣٩هـ/مارس-إبريل ٢٠١٨م، العدد ٧، السنة ٤٢، أنه ولد عام ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م.

<http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp1522555482/fix6sub1file.htm>

١٨ أو كلية أصول الدين، كما في مقال «الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية في مجال الحديث

وفي عام ١٩٥٦م ذهب إلى دولة قطر، حيث عمل مدرسا للغة العربية في إحدى مدارسها الثانوية. ثم عُيِّن أميناً لدار الكتب القطرية، والتي كانت تسمى آنذاك «المكتبة العامة»، عام: ١٩٥٧-١٩٦٨م. واطلع خلال عمله بالمكتبة على كثير من الكتب التراثية النادرة، كما اطلع على كُتَّابات بعض المستشرقين التي أثاروا فيها انتقادات وشبهات حول الشريعة الإسلامية عامة، والسنة النبوية خاصة، فعقد العزم على دراسة كُتَّابهم حول السنة ونقدها.

وفي عام ١٩٦٤ سافر إلى بريطانيا، والتحق بجامعة كامبردج، حيث حصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٦٦م. وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان: «*Studies In Early Hadith Literature*»، «دراسات في الحديث النبوي»، وقد أعدها بإشراف المستشرقين الشهيرين: آرثر جون آربري^{١٩}، وروبرت سيرجنت^{٢٠}. وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه عين مديراً للمكتبة القطرية العامة، لمدة

النبوي»، للغوري.

١٩ Arthur John Arberry) مستشرق بريطاني (١٩٠٥-١٩٦٩م)، متخصص في الدراسات العربية والفارسية والدراسات الإسلامية، ولد في مدينة بورتسموث جنوب بريطانيا، التحق بجامعة كامبردج لدراسة اللغات الكلاسيكية واللاتينية واليونانية، وارتحل إلى مصر عام ١٩٣١م لدراسة اللغة العربية. عمل رئيساً لقسم الدراسات القديمة (اليونانية واللاتينية) في كلية الآداب، جامعة القاهرة، ثم عين أستاذاً للدراسات الفارسية في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن (١٩٤٤-١٩٤٧م)، ثم أستاذاً للدراسات العربية بجامعة كامبردج (١٩٤٧-١٩٦٩م). نشر ترجمة للقرآن الكريم بعنوان: القرآن المفسر (The Koran interpreted) عام ١٩٥٥م، وترجم بعض كتابات جلال الدين الرومي، ومحمد إقبال. Skilliter, S.A. "Obituary: Arthur John Arberry." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol.33, no.2, 1970, pp.364-367. JSTOR, JSTOR, www.jstor.org/stable/613012. آرثر_آربري, <https://ar.wikipedia.org/wiki/30/7/2018>.

https://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_John_Arberry,30/7/2018.

٢٠ Robert Bertram Serjeant) مستشرق سكوتلاندي بريطاني (١٩١٥-١٩٩٣م). ولد في إدنبرة، ودرس في جامعتها، وبعد حصوله على شهادة الماجستير عام ١٩٣٥م، انتقل إلى جامعة كامبردج، وحصل على شهادة الدكتوراه في المنسوجات الإسلامية عام ١٩٣٩م. عمل محاضراً في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن (١٩٤٥-١٩٤٧م)، ومعيداً (١٩٤٨-١٩٥٥م)، وأستاذاً للدراسات العربية المعاصرة والتاريخ الإسلامي (١٩٥٥-١٩٦٤م)، وكانت له عناية خاصة بتاريخ اليمن. استقال عام ١٩٦٤م، وعاد إلى سكوتلاندا وعمل محاضراً في جامعة كامبردج، ومديراً لمركز الشرق الأوسط. قضى الكثير من وقته في تدريس المرحلة الجامعية، وأشرف على العديد من طلاب الدراسات العليا، كما كان محرراً لبرنامج المستمع العربي في هيئة الإذاعة البريطانية. ألّف عدداً من الكتب، منها: شعر ونثر من حضرموت (١٩٥٠م)، والبرتغاليون قبالة ساحل جنوب الجزيرة العربية (١٩٦٣)، وصنعاء المدينة العربية (١٩٨٣م).

https://en.wikipedia.org/wiki/Robert_Bertram_Serjeant,30/7/2018.

<https://www.independent.co.uk/news/people/obituary-professor-robert-serjeant-2322421.html,30/7/2018>.

عامين: ١٩٦٦-١٩٦٨ م.

عمل بعد ذلك أستاذاً مساعداً في كلية الشريعة بمكة المكرمة^{٢١}، من عام ١٩٦٨-١٩٧٣ م، ثم أستاذاً للحديث النبوي في جامعة الملك سعود إلى أن تقاعد عام ١٤١٢ هـ/١٩٩١ م. وقد أشرف خلال تلك الفترة على عدد من الرسائل العلمية في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، كما ناقش عدداً كبيراً منها، كما شغل خلال عمله في جامعة الملك سعود منصب رئاسة قسم الثقافة الإسلامية في كلية التربية، عام ١٤٠٥-١٤٠٧ هـ/١٩٨٥-١٩٨٧ م. ومن أشهر تلاميذه: الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، والدكتور عمر فلاتة، والدكتور أحمد نور سيف.

وقد عمل قبل تقاعده أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات الغربية، نحو جامعة هارفارد، وميتشجان، ورنستون، وكولورادو في أمريكا، وجامعة أكسفورد، وسينت كروس، وويلز في بريطانيا.

وقد نال جائزة الملك فيصل العالمية، تقديراً لجهوده في حقل الدراسات التي تناولت السنة النبوية، عام ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م، فتبرع بها للطلبة النابهين من فقراء المسلمين. وقد منحت له المملكة العربية السعودية جنسيتها، تقديراً لإنجازاته المتميزة، عام ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، كما منح «ميدالية الاستحقاق»، عام ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، أيام الملك خالد بن عبد العزيز.

والشيخ حنفي المذهب، ديوبندي المشرب، وإن اشتهر عنه تأثره بالشيخ الألباني، وجعل الدكتور عبد الرحمن الفيرواني أعماله ضمن مساهمات ما يعرف بجامعة «أهل الحديث»، فلم يعرف عن الشيخ انتماءه إلى جماعة أو حزب معين، بل كان متمسكاً بالوسطية والاعتدال، بعيداً عن العصبية المذهبية والحزبية، منهمكاً في أعماله العلمية، في شبه عزلة عن الناس. توفي رحمه الله تعالى في يوم الأربعاء، الثاني من شهر ربيع الآخر، عام ١٤٣٩ هـ، الموافق للعشرين من شهر ديسمبر، عام ٢٠١٧ م.

٢١ وقد ضمت هذه الكلية فيما بعد إلى جامعة الملك عبد العزيز في جدة، عام ١٣٩١ هـ، ثم إلى جامعة أم القرى في مكة، عام ١٤٠١ هـ.

ثانياً: جهود الدكتور الأعظمي العلمية^{٢٢}.

كانت للشيخ رحمه الله جهود علمية مباركة حول السنة النبوية، يمكن تناولها من خلال أربعة محاور:

المحور الأول: التحقيق العلمي لكتب السنة النبوية وعلومها.

١. تحقيق موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، معتمداً على ست نسخ مخطوطة. وقد قدم له بدراسة موسعة عن الإمام مالك، وكتابه الموطأ. صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في ثمانية أجزاء، عن مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان الخيرية بمدينة «أبوظبي»، عام ١٤٢٥ هـ.
٢. تحقيق سنن ابن ماجه، معتمداً على ثلاث نسخ مخطوطة. وقد صدرت طبعته الأولى، عن شركة الطباعة العربية السعودية، عام ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م. ويقع الكتاب في أربعة مجلدات من الحجم الكبير.

٣. تحقيق الجزء الموجود من صحيح ابن خزيمة. وقد بذل الشيخ جهداً كبيراً في مقابلة نسخته الوحيدة المحفوظة في مكتبة أحمد الثالث في استانبول، بكتب الأحاديث الأخرى، وصبّ أخطاءها، ونجّج أحاديثها، وأبان الحكم عليها ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما^{٢٣}. صدرت الطبعة الأولى من الكتاب بواسطة المكتب الإسلامي، ببيروت، عام ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م، في أربعة مجلدات، وقد ذيلت فيها الأحاديث بأحكام الشيخ الألباني. وقد أعاد الشيخ طباعة هذا الكتاب في الرياض، عام ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م، في

٢٢ انظر: مقال: «الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية»، للعوّري، ص ٢١٠-٢٤٧.
ومقال: «الشيخ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي»، للدكتور محمد أكرم الندوي، موقع رابطة العلماء السوريين.
https://islamsyria.com/site/show_cvs30/7/2018,949/.
ومقال: «المحدث البحاثة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي المئوي ثم السعودي رحمه الله»، لنور عالم الأميني.

وموقع جائزة الملك فيصل:

<http://kingfaisalprize.org/ar/professor-mohamad-mustafa-al-aazami30/7/2018>.

<https://ar.wikipedia.org/wiki/30/7/2018> محمد مصطفى الأعظمي.

وقد جاء في مقال: «المحدث البحاثة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي»، لنور عالم الأميني، أن للشيخ الأعظمي تحقيقاً للسنن الكبرى للنسائي، ولم أقف على أية معلومات عن هذا التحقيق، ولعله وهم من الكاتب.

٢٣ موقع جائزة الملك فيصل:

<http://kingfaisalprize.org/ar/professor-mohamad-mustafa-al-aazami30/7/2018>.

مجلد واحد، حيث حذف كافة التعليقات على الأحاديث، منه ومن الشيخ الألباني^{٢٤}، كما استغنى عن تخريج الأحاديث بذكر أرقامها من كتاب «إتحاف المهرة»، للحفاظ ابن حجر.

٤. تحقيق كتاب «العلل» لابن المديني، معتمداً على نسخة فريدة له في مكتبة السلطان أحمد الثالث، في إستانبول. وقد طبع هذا الكتاب، في المكتب الإسلامي ببيروت، عام ١٩٨٠م، ويقع في ١٣٩ صفحة.

٥. تحقيق كتاب «مغازي رسول الله ﷺ»، لعروة بن الزبير. حيث قام الشيخ بجمع روايات المغازي لعروة بن الزبير، وكان جل اعتماده على رواية عبد الله بن لهيعة، عن أبي الأسود، محمد بن عبد الرحمن القرشي (١٣٠هـ). وقد قدم له الشيخ بمقدمة تناول فيها نشأة الكتابة في السيرة النبوية، وجهود الصحابة في تسجيل وقائعها، وعناية التابعين بالتأليف فيها، كما ناقش فيها بعض شبهات المستشرقين حول تأليف كتب السيرة. صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عن مكتب التربية العربي لدول الخليج في الرياض، عام ١٤٠١هـ/١٩٨١م، كما صدرت له ترجمة بالأردن من إدارة الثقافة الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد، في باكستان عام ١٩٨٧م. وقد ترجم الكتاب إلى الإنجليزية كذلك، ولم أقف على معلومات عن هذه الترجمة.

٦. تحقيق قطعة من كتاب «التمييز» للإمام مسلم، معتمداً على نسخته الفريدة المحفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، وذلك في آخر كتابه: منهج النقد عند المحدثين. وقد صدرت طبعته الأولى ضمن مطبوعات جامعة الرياض^{٢٥}، عام ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٢٤ عزا الغوري ذلك إلى ما ظهر له من تناقض وتساهل في تلك الأحكام، ولعله كان بسبب الاختصار كما يوحى سياق كلام الشيخ في مقدمة هذه الطبعة، والله تعالى أعلم. انظر: مقال «الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية»، للغوري، ص ١٩١-١٩٢، ٢٣٧.

٢٥ جامعة الملك سعود حالياً.

المحور الثاني: الدراسات التأصيلية في علم الحديث^{٢٦}.

١. «منهج النقد عند المحدثين، نشأته وتاريخه». تحدث فيه الشيخ عن مفهوم النقد وتاريخه، وعناية المحدثين بدراسة عدالة الراوي وضبطه، ومكانة العقل في نقد الأحاديث، ثم عقد مقارنة بين منهج النقد الحديثي ومنهج النقد التاريخي، وختم الكتاب بمناقشة بعض الشبهات حول منهج النقد عند المحدثين، وبيان لمنهج نقد المستشرقين للأحاديث النبوية. وقد طبع الكتاب لأول مرة، عام ١٣٩٥هـ، ثم طبعته شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة في الرياض طبعة ثانية، عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٢. «تُكَّاب النبي r». وفيه تعريف بـتُكَّاب النبي r الذين كتبوا عنه الأحاديث والرسائل، مرتبين على حروف المعجم. وقد جعله الشيخ في ثلاثة أقسام، ذكر في الأول منها من كثرت كتابتهم للحديث واشتهر ذلك عنهم، وخص القسم الثاني بمن ثبتت عنهم الكتابة، ولم يعرفوا بذلك، أما القسم الثالث فذكر فيه تُكَّاب الصحابة الذين تفرد الدكتور محمد حميد الله الحيدرابادي بذكرهم، في كتابه «مجموعة الوثائق السياسية». وقد طبع الكتاب لأول مرة بواسطة المكتب الإسلامي،

٢٦ وللشيخ -رحمه الله- عناية بالدراسات القرآنية، ومناقشة شبهات المستشرقين حول القرآن الكريم، وقد وقفت له على ثلاثة مؤلفات في ذلك، وهي:

١. تاريخ النص القرآن الكريم من التنزيل إلى الجمع والتدوين، دراسة مقارنة مع العهدين القديم والجديد.
The History of Qur'anic Text from revelation to compilation: A comparative Study with The Old and New Testaments, 2003.

وهو رد على مقال للصحفي «توبي ليستر»، بعنوان: «ما القرآن؟»، نشر في مجلة أتلانتيك منتلي (Atlantic Monthly)، في شهر يناير ١٩٩٩م. وقد ألفه الشيخ باللغة الإنجليزية، ونشر لأول مرة بواسطة الأكاديمية الإسلامية ببريطانيا، عام ٢٠٠٣م، ثم توالى طبعاته، وترجم إلى التركية والماليزية. انظر: مقال «الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية»، للغزوي، ص ٢٠٨-٢١٠.

٢. التحدي القرآني: وعد تحقق. ولم أقف على أية معلومات حوله. ولعله كتاب: «تاريخ تدوين القرآن الكريم من بداية التنزيل إلى الجمع والتدوين: دراسة مقارنة مع العهدين القديم والجديد»، المذكور في المحور الثالث.

٣. النص القرآني الخالد عبر العصور: دراسة مقارنة مصورة لسورة الإسراء بين تسعة عشر مصحفاً من منتصف القرن الأول إلى القرن الخامس عشر، وقد طبع في تركيا، وهو باللغتين العربية والإنجليزية، ونشرته مكتبة نظام يعقوبي الخاصة، المنامة، مملكة البحرين. وهو آخر مؤلفات الشيخ رحمه الله تعالى. انظر: تغريدة للشيخ محمد أجمل الإصلاحي على برنامج تويتر، بتاريخ ٢١/١٢/٢٠١٧م.

<https://twitter.com/majmalislahi/status/943923052437475329?lang=ar>

وتغريدة للأستاذ خالد السباعي على برنامج تويتر، بتاريخ ١٢/٦/٢٠١٨م.

https://mobile.twitter.com/alkatani_dar/status/1006385343770308608/cn=ZmxleGlibGVfcmVjc18y

في بيروت، عام ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ويقع في ١٢١ صفحة من الحجم المتوسط^{٢٧}.

٣. «المحدثون من الإمامة إلى عام ٢٥٠هـ تقريباً». وفيه تعريف بأكثر من مائة وثلاثين محدثاً وروايوا ممن ينتمون إلى الإمامة، وبيان ما تتمتع به هذه المنطقة من مكانة في تاريخ الحديث النبوي، حيث كانت تحتضن عدداً كبيراً من المحدثين، كالإمام الحافظ الحجة يحيى بن أبي كثير الطائي (١٣٢هـ) الذي كان أحد الستة الذين يدور عليهم الإسناد في عصره، كما قال الإمام علي بن المديني. يقع هذا الكتاب في ٢٦٣ صفحة، وقد صدرت الطبعة الأولى له في بيروت، عام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م^{٢٨}.

٤. «دراسات في علم الحديث ومناهج المحدثين»، باللغة الإنجليزية «Studies in Hadith Methodology and Literature, ١٩٧٧»، وهو مقدمة في علوم الحديث ومناهج المحدثين، ويعد من أوائل الكتب التي تُعرّف بعلوم الحديث وأهات الكتب الحديثية، باللغة الإنجليزية. وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة في الولايات المتحدة الأمريكية، عام ١٩٧٧، وصدرت له طبعة في ماليزيا، عام ٢٠٠٢م، ويقع في ١٥٥ صفحة^{٢٩}.

المحور الثالث: مناقشة كتابات المستشرقين في السنة النبوية.

اعتنى الشيخ -رحمه الله تعالى- عناية كبيرة بكتابات المستشرقين في السنة النبوية خاصة، ومناقشة آراء المستشرقين حولها، «فلحرب ضد السنة النبوية في الداخل والخارج، ففي الداخل جيش من «المنهزمين»، أو من يسمون بـ «المتنورين»، وفي الخارج طلائع المستشرقين، وكان يحظى نتائج هؤلاء من الدعاية وسبل النشر بما يكفل له النمو والازدهار في ربوع العالم الإسلامي»^{٣٠}. ولعله -رحمه الله- من أوائل المؤلفين المعاصرين الذين أرادوا أن يُسمعوا الغرب وجهة النظر الإسلامية في آرائهم حول الإسلام عامة، وحول السنة النبوية خاصة، فعزم على

٢٧ انظر: مقال «الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية»، للغوري، ص ٢١٧، نقلاً عن كتاب النبي ﷺ، للأعظمي، ص ٥.

٢٨ انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٠-٢٢٢.

٢٩ انظر: المرجع السابق، ص ٢٢٢.

٣٠ المستشرق شاخت والسنة النبوية، د. محمد مصطفى الأعظمي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، ٦٧/١.

إعداد رسالته للدكتوراه بلغتهم، وفي ديارهم، وقد بين ذلك في مقدمته لتحقيق سنن ابن ماجه، حيث أشار إلى ما تواجهه السنة النبوية من حملة خطيرة تهدف للتشكيك فيها والقضاء عليها من قبل المستشرقين في الدول الغربية، وأتباعهم ومن تأثر بهم في بعض بلاد المسلمين، ثم قال: «في هذا الجوّ، قررت أن أكتب بحثاً عن بعض جوانب السنة في إحدى أعرق الجامعات الغربية: جامعة كامبردج بإنجلترا، والله يعلم أن ذلك لم يكن بهدف الحصول على الشهادة، بل كان إظهاراً للوجه الحقيقي للسنة النبوية، وتفنيداً لكتابات الجهلة، ووضعها في مكانها الذي تستحقه، بكشف مغالطات هؤلاء المغرضين وأباطيلهم»^{٣١}.

وتتمثل كتاباته في هذا المحور في الآتي:

١. «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، وهو في أصله رسالة علمية باللغة الإنجليزية، بعنوان: «*Studies In Early Hadith Literature*»، قدمها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة كامبردج، عام ١٩٦٦ م. وقد تم تعريب الكتاب، ثم طبع ضمن مطبوعات جامعة الرياض سابقاً^{٣٢}، عام ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م، وطبع طبعة أخرى بواسطة المكتب الإسلامي في بيروت، عام: ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م، في مجلدين. ولعل هذا الكتاب من أشهر كتب الشيخ رحمه الله تعالى، فقد حظي باهتمام كبير من الباحثين في تاريخ تدوين السنة خاصة، حيث ناقش فيه الشيخ مسألة تقييد السنة في عهد الصحابة والتابعين وأتباع التابعين. وأثبت وجود كتابات آلاف من الكتب كانت متداولة في زمن أتباع التابعين. كما خصص فيه مبحثاً لبيان المنهج المتبع في دراسة السنة في صدر الإسلام، وآخر لنشأة الإسناد، ومناقشة الشبهات حوله. وختم الكتاب بدراسة نسخة سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، التي تعود إلى بداية القرن الثاني الهجري، وذلك لتأكيد النتائج التي توصل إليها في دراسته، وإثبات صحة منهج المحدثين وعلميته، وإمكانية الوثوق بكتب الحديث عامة.

٣١ مقدمة تحقيق سنن ابن ماجه، ١/٥-٦.

٣٢ جامعة الملك سعود حالياً.

والكتاب «يفصح عن جهد علي محمود، وولاء صادق للسنة النبوية، مع الالتزام بالمنهج العلمي في البحث، والدفاع عن السنة الشريفة بتصديه لآراء المستشرقين ومناقشتها مناقشة علمية، ورد شبهاتهم ونقد آرائهم بالأدلة الدامغة، وإسقاط الروايات الضعيفة التي اعتمدها، والكشف في وضوح عن خطأ فهمهم لبعض الروايات العربية. وبذلك يقف كتابه في المقدمة مع الدراسات المعاصرة الجيدة في تاريخ الحديث، ويسهم بنصيب موفور في خدمة السنة النبوية من ناحية تاريخها وتدوينها وتصنيفها ورد شبهات المغرضين»^{٣٣}.

١. « دراسة نقدية لكتاب أصول الشريعة المحمدية للمستشرق شاخت ».
(On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence). يقدم الكتاب دراسة نقدية تحليلية لعمل غربي حول أصول الشريعة الإسلامية، ويعد مساهمة هامة في الدراسات القانونية الإسلامية من منظور إسلامي. وهو دراسة تحليلية نقدية لنظرية المستشرق جوزيف شاخت^{٣٤} في نشأة الفقه الإسلامي والأحاديث الفقهية، تكشف عن عيوب جوهرية في منهجية المستشرق شاخت أدت إلى استنتاجات لا تشهد لها النصوص التي استدلت بها. وقد صدرت لهذا الكتاب عدة طبعات باللغة الإنجليزية، في نيويورك، عام ١٩٨٥م، وفي بريطانيا، عام ١٩٩٦م، وفي باكستان عام، ٢٠٠٤م، وهي النسخة التي وقفت عليها وأحلت إليها في هذا البحث. وقد تُرجم الكتاب إلى اللغة التركية، عام ١٩٩٦م^{٣٥}، كما تُرجم إلى اللغة العربية بواسطة الدكتور عبد الحكيم المطرودي، وطبعته جامعة الملك سعود^{٣٦}.

٢. «تاريخ تدوين القرآن الكريم من بداية التنزيل إلى الجمع والتدوين: دراسة مقارنة مع

٣٣ موقع جائزة الملك فيصل:

<http://kingfaisalprize.org/ar/professor-mohamad-mustafa-al-aazami30/7/2018>,/.

٣٤ جوزيف شاخت «Joseph Schacht» (١٩٠٢-١٩٦٩م)، مستشرق ألماني متخصص في الفقه الإسلامي. عمل محاضرا في الدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد وليدن والجزائر وغيرها، وانتخب عضوا في مجامع وجمعيات عديدة، منها المجمع العربي بدمشق. انظر المستشرقون، لنجيب لعقيقي، (دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٨٠م)، ٤٦٩/٢-٤٧١؛ وموسوعة المستشرقين، للدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م، ص٢٥٢.

٣٥ انظر: مقال «الشيخ محمد مصطفى الأعظمي ومساهماته العلمية»، للغوري، ص٢٢٣.

٣٦ حسب ما أفادني الأخ الدكتور خالد الدريس حفظه الله تعالى.

The History of The Qur'anic Text: From Revelation) «العهدين القديم والجديد»،

• (to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments

يرد هذا الكتاب دعوى تحريف القرآن الكريم، من خلال بيان الجهود التي بذلها النبي ﷺ، والمسلمون بعده على مر القرون، في حفظ القرآن الكريم، وكتابته وتدوينه، والمحافظة عليه من أي تحريف أو تبديل، تحقيقاً لوعده الله عز وجل في حفظه، مع المقارنة بالعهدين القديم والجديد، وبيان ما طرأ عليهما من تحريف وتبديل، معتمداً على مصادر يهودية ونصرانية، ومتسائلاً عن الهدف من جهود بعض الغربيين في الانتقاص منه، وموضحاً بصورة مقنعة أن مثل هذه الأبحاث المدفوعة بأكثر من مجرد الاطلاع والتعرف على هذا النص المقدس، ليس لها أي تأثير فعلي على مكانة القرآن الكريم. وقد طبع هذا الكتاب عام ٢٠٠٣م.

٣. مقال «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، في كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات

العربية الإسلامية^{٣٧}. وهو مقتبس من كتاب: «دراسة نقدية لكتاب أصول الشريعة المحمدية للمستشرق شاخت». وفيه مناقشة لنظرية المستشرق جوزيف شاخت المتخيلة في نشأة الفقه الإسلامي، والمتمثلة في زعمه أن الشريعة تقع خارج إطار الدين، وأنها لم تكن محل اهتمام النبي ﷺ، والصحابة والتابعين، وأن جميع الأحاديث الفقهية المنسوبة إلى النبي ﷺ -بناء على ذلك- غير صحيحة، وإنما نسبت إليه عليه الصلاة والسلام فيما بعد، بهدف إعطائها أهمية خاصة بين المسلمين، فليس هناك -في زعمه- ما يُسمى بـ «سنة النبي ﷺ».

المحور الرابع: توظيف الحاسوب في خدمة السنة النبوية.

يعد الشيخ -رحمه الله- من أوائل الساعين إلى توظيف الحاسوب في خدمة الحديث الشريف في العالم الإسلامي، حيث قام بتخزين عدد من كتب الحديث النبوي في الحاسوب، وأضاف إلى ذلك بعض كتب الرجال واللغة، وبعض الترجمات لكتب الحديث بلغات متعددة، وذلك «بهدف إصدار موسوعة حديثة مميزة، يعتمد في تحقيقها وتخرج أحاديثها وفهرستها على الحاسوب، لكنه لم

٣٧ مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٦٣-١١٠.

يخرج سوى سنن ابن ماجه فقط عام ١٤٠٣هـ بهذه الطريقة؛ بسبب أن مثل هذا المشروع يحتاج إلى تمويل مالي ضخم، وفريق عمل، وإمكانات ضخمة، لا يتمكن الجهد الفردى من الوفاء بها»^{٣٨}.

وقد عرّف الشيخ بمشروعه هذا من خلال المشاركة بورقة علمية في ندوة: «استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية»، التي عقدت بإشراف مجمع الفقه الإسلامي، في جدة، عام ١٤١١/٥/١٩٩٠م، مبينا الأسباب الداعية لاهتمامه به، ومراحل العمل فيه، والأهداف المرجوة منه^{٣٩}. وقد بذل رحمه الله في سبيل ذلك الكثير من الجهد والوقت والمال، وواجه الكثير من الصعوبات والتحديات، نظرا لكون أجهزة الحاسب التي تخدم اللغة العربية كانت في ذلك الوقت في بداياتها، وكانت البرامج المعينة على ذلك قليلة، ومحدودة الإمكانيات. وقد عرض الشيخ في هذه الورقة مراحل العمل في المشروع، والمصاعب التي تم تجاوزها في كل مرحلة، حتى اضطر إلى تعليم الكمبيوتر علي النحو والصرف. كما شرح محاولاته وجهوده -بمساعدة ابنه المهندس عقيل المتخصص في هندسة الحاسب الآلي- للتغلب على المصاعب والعقبات، مبينا الأعباء الإضافية التي كانت تضيفها التطورات الجديدة للحاسب الآلي آنذاك. وقد توقف المشروع بعد ذلك فترة من الزمن، نظرا لظروف الشيخ الصحية، وانشغاله بمشروعات علمية أخرى من جهة، ودخول الكثيرين غيره في هذا المجال من جهة أخرى. ولم أتمكن من معرفة مصير هذا المشروع، ولعله قد تمت الاستفادة من جهود الشيخ بعد ذلك، في إعداد بعض برامج الكمبيوتر المتعلقة بعلم الحديث.

٣٨ مقال: «مجالات الاستفادة من التقنية في معرفة الصناعة الحديثة من خلال موسوعة الحديث الشريف»، د. عبد الله بن محمد حسن دهمو، المؤتمر الأول لخدمة السنة النبوية، السنة النبوية بين الواقع والمأمول، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة، ١٤٣٣هـ/١٢/٢٠٢٠م.

<http://www.ihsanetwork.org/conference/conference-proceedings/g/3ke.1-4.aspx, 30/7/2018>.

٣٩ مقال: «مشروع خدمة السنة، مركز أبحاث الحديث»، كتاب ندوة استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص ٢٦٠-٢٧٢.

المطلب الثاني: معالم منهج نقد كُتّابات المستشرقين في السنة:

إن الناظر في جهود الشيخ محمد مصطفى الأعظمي -رحمه الله تعالى- في مجال مناقشة شبهات المستشرقين والرد عليها، يتبين له عدد من المعالم المنهجية التي ينبغي مراعاتها في نقد دراسات المستشرقين حول الإسلام عامة، والسنة النبوية خاصة، ويمكن تلخيص تلك المعالم في الآتي:

أولاً: الرجوع إلى كُتّابات المستشرقين مباشرة.

من القضايا المنهجية المهمة في دراسة كُتّابات المستشرقين ومناقشتها الرجوع إلى كُتّابات المستشرقين في مصادرها الأصلية، وعدم الاعتماد على الترجمات التي كثيراً ما يشوبها الخطأ والتحريف. ولا يخفى ما يحتاجه ذلك إلى معرفة باللغات الأجنبية، وأشهرها: الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، فينبغي أن يكون الدارس على معرفة جيدة بأحدى تلك اللغات على الأقل، حتى يتمكن من قراءة كتب المستشرقين مباشرة، دون الحاجة إلى وسيط أو مترجم.

وعند الحاجة إلى الترجمة ينبغي الاعتماد على مترجم متمكن في اللغتين العربية والإنجليزية، ومتخصص في الدراسات الإسلامية في آن واحد. فهما بلغت قدرة المترجم وتمكنه من اللغات، فإنه لا يتمكن من نقل المعنى الصحيح، ما لم يكن على دراية بالمصطلحات الشرعية، ومدلولاتها. وقد لاحظت ذلك من خلال تجربتي العملية أثناء دراستي في مرحلة الماجستير، في قسم الاستشراق، في المعهد العالي للدعوة الإسلامية آنذاك، حيث كان أكثر أساتذة القسم وطلبته غير متمكنين في اللغات الأجنبية، ويعتمدون على من يترجم لهم ما يحتاجونه من اقتباسات ومقاطع من بعض كُتّابات المستشرقين. وقد وقفت آنذاك على ترجمات لبعض كُتّابات المستشرقين المتعلقة بالسنة النبوية، غير واضحة المعنى، بسبب عدم دراية المترجم بالعلوم الشرعية ومصطلحاتها، وإن كان على دراية جيدة في اللغة الإنجليزية. وأثناء إعداد رسالتي للدكتوراه في مناقشة آراء المستشرق جيمس روبسون، كنت أضطر -في بعض الأحيان- إلى تكرار النظر والتأمل في بعض عبارات المستشرقين أكثر من مرة حتى أحدد مراد المستشرق منها، مع ما لدي من معرفة باللغة الإنجليزية، وتخصص في علم الحديث.

ولذلك ينبغي عدم التوسع في قبول مشروعات الرسائل الجامعية والأبحاث العلمية في مجال الاستشراق، إذا كان أصحابها لا يحسنون اللغة الأجنبية، إلا عند الحاجة، فاحتمال الخطأ في فهم كلام المستشرق وارد إلى حد كبير، وسيؤدي ذلك إلى نسبة الباحث إلى المستشرق ما لم يقله من جهة، وإضاعة جهد علمي مبذول في مناقشة كلام أسيء فهمه من جهة أخرى.

ومما يميز كتابات الشيخ -رحمه الله- المتعلقة بمناقشة شبهات المستشرقين، أنه كان يرجع فيها إلى كتابات المستشرقين باللغة الإنجليزية، نظرا لتمكنه فيها. فقد تعلم اللغة الإنجليزية خلال دراسته الجامعية، مستعينا بزميله الأستاذ محمد إسماعيل الإفريقي، وقد أدى امتحان اللغة الإنجليزية لمرحلة المدرسة الثانوية العالية، في جامعة عليكره الإسلامية، قبل اجتيازه الصف النهائي -دورة الحديث- بالجامعة الإسلامية دارالعلوم/ديوبند^{٤٠}.

ونظرة سريعة في كتابات الشيخ باللغتين العربية والإنجليزية تظهر للقارئ اقتباسه نصوص المستشرقين من كتبهم ومصادرهم، حيث يحيل إلى كتبهم ومقالاتهم مباشرة، دون أية واسطة. ثانيا: العناية بمناقشة القضايا والشبهات الرئيسة.

شبهات المستشرقين حول الإسلام عامة، والسنة النبوية خاصة، كثيرة ومتنوعة، والانشغال بمناقشة كل شبهة من الشبهات يشغل الباحث عما هو أهم وأولى. ومن المعالم المنهجية الرئيسة في مناقشة كتابات المستشرقين العناية بمناقشة القضايا والشبهات العامة والكلية في كتاباتهم، وعدم الانشغال بالمهم عن الأهم. فتحديد القضايا الرئيسة في كتابات مستشرق ما، والعمل على تحليلها ومناقشتها ينبغي في كثير من الأحيان عن مناقشة كثير من الشبهات الجزئية المتعلقة بها، حيث نلتاشي تلك الشبهات الجزئية تلقائيا، من خلال رد الشبهة الكلية^{٤١}، وهذا يوفر على الباحث كثيرا من الوقت والجهد.

وقد نبه الشيخ -رحمه الله- على هذا الأمر في مقدمة دراسته لكتاب المستشرق جوزيف شاخت حول نشأة الفقه الإسلامي، فقال: «ولولا الاختصار على القضايا الرئيسة في كتابات المستشرق شاخت

٤٠ انظر: «المحدث البحاثة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي»، للأستاذ نور عالم خليل الأميني، مجلة الداعي.

٤١ «الشبهات المثارة حول الإسلام وموقف المسلم تجاهها»، لفضيلة الوالد الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني، دراسات استشراقية وحضارية، كتاب دوري محكم، العدد الأول، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص ٧٩.

حول السنة، لطال الكتاب كثيرا، فمناقشة جميع المسائل الخلافية يملاً كثيرا من المجلدات»^{٤٢}.

وقد اعتمدت هذا المنهج في دراستي لكتابات المستشرق جيمس روبسون في السنة النبوية، فن خلال استقراي لكتابه في هذا الموضوع، وقفت على كثير من الآراء والنتائج التي تحتاج إلى بحث وتحقيق، لكنني من خلال التأمل في تلك الشبهات، وجدت أن كثيرا منها يرجع إلى قضيتين رئيسيتين، وهما: مكانة السنة في صدر الإسلام، ومنهج التعامل مع السنة ونقدها في صدر الإسلام، وتحرير هاتين المسألتين كفيل برد كثير من الشبهات الأخرى حول السنة وعلومها، ولذلك اكتفيت بدراسة هاتين القضيتين في كتاباته، وعملت على مناقشة آرائه حولهما.

ثالثا: الاعتماد على القرآن الكريم.

قد يستغرب بعض الباحثين كون الاعتماد على القرآن الكريم، ركيزة من ركائز مناقشة شبهات المستشرقين، والرد عليها، ويرون مناسبة ذلك لمناقشة المسلمين الذين يؤمنون بكونه كتابا معصوما، أوحاه الله عز وجل إلى نبيه محمد ﷺ. فكيف يمكن الاعتماد على القرآن الكريم في مناقشة باحث غربي لا يؤمن بالإسلام، ولا بكون القرآن الكريم وحيا من الله عز وجل؟!!

لكن واقع الدراسات الاستشراقية يثبت أهمية الاعتماد على القرآن الكريم في مناقشة آراء المستشرقين ونقدها، فهم - وإن كانوا لا يؤمنون بكون القرآن الكريم وحيا من الله تعالى - يذهبون إلى أن القرآن الكريم وثيقة تاريخية ثابتة النسبة إلى النبي محمد ﷺ، ويشتمل على تعاليم الإسلام الأولى، التي ربي عليها النبي ﷺ أصحابه رضوان الله تعالى عليهم. وبناء على ذلك، فأني دراسة لمستشرق تتعلق بالإسلام والمسلمين، وبخاصة فيما يتعلق بنشأة هذا الدين، وتطوره، ينبغي أن تنطلق من الاعتماد على القرآن الكريم، فالقول بصحة نسبة القرآن الكريم إلى النبي ﷺ يعد منطلقا متفقا عليه بين الطرفين.

وهذا مُعين ومعين للباحث في الدراسات الاستشراقية ينبغي أن لا يغفل عنه، وقد نهت إلى ذلك، وجربته عمليا في دراستي لآراء المستشرق جيمس روبسون في علم الحديث، فهو يصرح بأن صدور القرآن الكريم عن النبي ﷺ أمر معترف به لدى عامة الباحثين، وأن ما يمكن أن ينسب إلى

الرسل ﷺ هو في القرآن وحده^{٤٣}. فالمستشرقون عامة يعترفون بكون القرآن الكريم وثيقة تاريخية صحيحة صادرة عن النبي r، وهذا يعني إمكانية اعتماده -حتى عند المستشرقين- مصدراً أصيلاً في تكوين صورة عن هدي النبي r، وتعاليمه^{٤٤}.

ولذلك كان القرآن الكريم من المصادر الرئيسة التي اعتمدت عليها في الرد على دعوى المستشرق جيمس روبسون بأن السنة لم تكن مصدراً من مصادر التشريع في صدر الإسلام، وأن القصص حول النبي r كانت تروى -آنذاك- لمجرد التسلية، وإشباع الرغبة في التعرف على هذا الرجل العظيم^{٤٥}. فبينت كون السنة نوعاً من أنواع الوحي، ومصدراً رئيساً من مصادر التشريع الإسلامي منذ عهد النبي عليه الصلاة والسلام^{٤٦}.

كما كان القرآن الكريم مصدراً رئيساً في الرد على دعوى المستشرق روبسون: تأخر نشأة علم أصول الحديث، وعدم وجود منهجية للتعامل مع السنة النبوية ونقدها في صدر الإسلام^{٤٧}، حيث عملت على بيان أصول الرواية، ومعايير نقدها من خلال الآيات القرآنية، بهدف التأكيد على وجود أساسيات ذلك المنهج في صدر الإسلام منذ عهد النبي عليه الصلاة والسلام، ومواكبته لعملية الرواية، وعدم تأخره إلى القرن الثاني، كما زعم روبسون^{٤٨}.

ويؤكد الشيخ -رحمه الله تعالى- أهمية الاعتماد على القرآن الكريم في الدراسات المتعلقة بالإسلام والمسلمين، فيقول: «قد يكون لشاك -أو بالأحرى- لغير المسلم أن يطعن في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الله جل وعلا، ولكنه ما دام يبحث عن الإسلام ونبي الإسلام وعن المسلمين،

٤٣ Robson, James. "Muslim Tradition: the question of authenticity", (*Memoirs and proceedings of the Manchester Literary & Philosophical Society*, (Manchester Memoirs), 93, 1951/52), p. 94

٤٤ Id., p. 102. Cf. James Robson, "Ibn Ishāq's use of the Isnād". (*Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, 38, 1955/56), p. 464

٤٥ Cf. Robson, James. "Tradition, the second foundation of Islam", (*The Muslim World*, Hartford, 41, 1951), 24f, and Robson, James. "Muslim Tradition: the question of authenticity", p. 86

٤٦ Cf. Beyanouni, Fathiddin. *The Noble Hadith In the early days of Islam: a critical study of a Western approach*, Research Center, International Islamic University Malaysia, 2005

٤٧ Muhammad b. 'Abd-Allah al-Khatib al-Tibrizī, *Mishkat al-Masabih*, (English translation with explanatory notes, by James Robson), 4 vols., Lahore, 1963-65, the introduction, by the translator, p. vi
James Robson, "Tradition: investigation and classification". (*The Muslim World*. Hartford, 41, 1951), pp. 99.

٤٨ Cf. Beyanouni, Fathiddin. *Methodology of Learning and Evaluating Hadith in the First Century of Islam*, Research Center, International Islamic University Malaysia, 2006, pp. 2-24

فعليه أن يرجع إلى هذا الكتاب ليرى ماذا فيه عن الموضوع الذي يبحثه. على الباحث -ولو كان غير مسلم- أن يفرق بين أمرين، بين ما يعتقدده هو، وبين ما يعتقدده المسلمون، فإن كان يبحث عن عقيدة المسلمين وعن موقفهم، فعليه أن يبحث في ضوء معتقداتهم، لا في ضوء توهمات هو»^{٤٩}.

ولذلك أولى الشيخ -رحمه الله- هذه المسألة اهتماما كبيرا، حيث جعل القرآن الكريم منطلقا لمناقشة المستشرقين، ففي معرض بيانه لخطأ المستشرق شاخت في نفيه لاهتمام النبي ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم وتابعيهم بجانب التشريع، وادعائه بكون الجانب التشريعي يقع خارج إطار الدين، يقول: «أخطأ شاخت هنا مرتين خطأ منهجيا جسيما:

١. لم يفكر تفكيراً عقليا منطقيا، لأنه لو فعل ذلك لتوصل إلى نتيجة عكسية.
 ٢. لم يرجع إلى مصدر الإسلام الأول (القرآن الكريم) عند بناء نظريته، بل ضرب به عرض الحائط، وبنى نظريته على نقيض ما جاء به القرآن الكريم»^{٥٠}.
- ويقول في موضع آخر: «ولكن الخطأ المنهجي الآخر الذي ارتكبه عمدا، والذي لا يغتفر له، هو تجاهله للقرآن الكريم في هذا الصدد»^{٥١}.

ومن خلال النظر في كتابات الشيخ يتضح للقارئ اعتماده في مناقشة آراء المستشرقين على القرآن الكريم، واستدلاله بالآيات المتعلقة بالموضوع الذي يناقشه. ففي مناقشته للمستشرق شاخت حول الدعوى السابقة، أفرد مطلباً كاملاً ابتداءً فيه بالسؤال الآتي: «هل القانون أو الشريعة خارجة عن نطاق الدين في ضوء القرآن الكريم؟»، ثم أجاب عن ذلك بقوله: «بمراجعة القرآن الكريم نجد أن الله سبحانه وتعالى أمر عباده بالاستسلام التام في كافة شؤون الحياة»^{٥٢}، ثم استدل بأكثر من خمس عشرة آية من آيات القرآن الكريم، وتوصل إلى نتائج تخالف ما ادعاه شاخت، وهي كالاتي^{٥٣}:

٤٩ «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧١.

٥٠ المرجع السابق، ص ٧٠.

٥١ المرجع السابق، ص ٧١. وانظر:

al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, p. 17.

٥٢ «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧١. وانظر:

al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, pp. 7ff.

٥٣ المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧١. وانظر:

al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, pp. 10-13

١. أن الله سبحانه وتعالى قد خص نفسه بحق التشريع، كما أعطى نبيه محمداً r الصلاحية في هذا المجال.

٢. أن النبي r قد طلب الاستسلام التام لأوامر الله تعالى ونواهيه في كافة أمور الحياة، وألزم المسلمين بذلك.

٣. أن الشريعة الإسلامية تشمل كافة جوانب الحياة.

٤. ليس لأحد أن يغير أو يبدل فيما أنزله الله تعالى إطلاقاً، حتى وإن كان رسولا مرسلاً، أو ملكاً مقرباً.

ثم قال: «وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم من هذه الناحية نجد أن فيه التشريعات الشاملة لجوانب الحياة كلها، ويمكن تلخيصها في العبادات...، والجهاد...، والنظام الاجتماعي للفرد والأسرة، وأحكام الأطعمة والأشربة...، وأحكام المعاملات، والجنايات وما يتعلق بها من قضايا وطرق إثبات، وعقوبات»^{٥٤}.

رابعاً: إبراز آراء المستشرقين التي ترد على شبهات أقرانهم.

لعل من أقوى الوسائل في الرد على دعاوى المستشرقين وشبهاتهم، العمل على إظهار الآراء المخالفة لأقرانهم وزملائهم، مما يؤكد وهمهم وعدم دقة النتائج التي توصلوا إليها. وربما كانت تلك الطريقة أكثر إقناعاً للقارئ الغربي الذي يثق بالباحثين من بني قومه، أكثر من ثقته بغيرهم، حيث يقف على آراء أخرى في المسألة، تشككه بالرأي المخالف، أو تقلل ثقته به على الأقل، وتؤكد له أن النتائج التي توصل إليه بعضهم غير مسلم بها.

وقد اهتم الشيخ -رحمه الله- في مناقشته لشبهات المستشرقين ودعواهم، بإبراز الآراء المخالفة لنظرائهم. ففي معرض رده على دعوى شاخت: عدم اهتمام النبي ﷺ، وصحابته رضوان الله عليهم بالجانب التشريعي، وأن الأحاديث النبوية المتعلقة بذلك، إنما هي من اختلاق

٥٤ المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧٣.

الأجيال المتأخرة، يقول: لقد تجاهل شاخت في نظريته هذه، ما جاء في القرآن الكريم مطلقاً، بينما تنبه إلى ذلك غيره من المستشرقين^{٥٥}.

ثم نقل عن المستشرق جويتين^{٥٦} قوله: «إننا إذا قسمنا القرآن الكريم إلى الأنواع الرئيسة الخمسة، وهي: الدعوة، والمجادلة مع غير المسلمين، وقصص الأنبياء، وسيرة الرسول، والتشريع، وصلنا إلى نتيجة فخواها أن القرآن يشتمل على مواد تشريعية لا تقل عما في التوراة، وهي المواد المعروفة في أدب العالم باسم: القانون»^{٥٧}. وكذلك قوله: «في السنة الخامسة -على وجه التقريب- طرأ على فكر النبي r، أنه حتى الأمور القانونية البحتة لم تكن عديمة الصلة بالدين، بل هي جزء لا يتجزأ من الوحي الإلهي، وقد أدخلت في الكتاب الإلهي الذي كان مصدراً للدين... إن فكرة الشريعة ليست نتيجة للتطورات التي طرأت بعد القرآن الكريم، أو بمعنى آخر، بعد وفاة النبي (r)، بل صيغت من قبل محمد (r) نفسه»^{٥٨}.

٥٥ Cf. al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, p. 17

٥٦ (Shelomo Dov Goitein) (١٩٠٠-١٩٨٥م)، مستشرق يهودي، مختص بالتاريخ العربي، عرف بأبحاثه التاريخية عن اليهود والمجتمعات اليهودية في ظل الدولة الإسلامية في القرون الوسطى. نشأ وتعلم تعليماً علمانياً، ودينياً تلمودياً، درس العربية والإسلام في جامعة فرانكفورت (١٩١٨-١٩٢٣م)، بإشراف المستشرق جوزيف هورفيتز (Josef Horowitz)، كما درس التلمود على يد مدرس خصوصي، وحصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٢٣م. هاجر بعد ذلك إلى فلسطين وعاش فيها ٣٤ سنة، أقام خلالها في حيفا لمدة أربع سنوات، حيث عين أستاذاً للتاريخ والدراسات الإسلامية في جامعة القدس العبرية. وفي عام ١٩٥٧م انتقل للعيش في الولايات المتحدة، واستقر في فيلادلفيا، حيث عمل في معهد الدراسات المتقدمة (Institute for Advanced Study)، في برنستون.

./شولومو_دوف_جويتين، <https://ar.wikipedia.org/wiki/30/7/2018>

https://en.wikipedia.org/wiki/Shelomo_Dov_Goitein, 30/7/2018.

<https://www.amazon.com/Studies-Islamic-History-Institutions-Shelomo/dp/9004179313>, 30/7/2018.

٥٧ al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, pp. 17f

و«المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧٨. نقلاً عن: Goitien, D. S. *Studies in Islamic History*, p. 128.

٥٨ al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, p. 17

و«المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧٨. نقلاً عن: Goitien, D. S. *Studies in Islamic History*, p.129-133.

كما نقل قول المستشرق فيتزجيرالد^{٥٩}: «إن الإسلام يعتبر الله جل وعلا المشرع الوحيد، وينفي بشدة لأي بشر كان سلطة التشريع»^{٦٠}. وقول المستشرق كولسون^{٦١}: «الأصل بأن الله هو الوحيد المشرع، ولأوامره السيطرة العليا على كافة جوانب الحياة. هذه القاعدة كانت قد ثبتت بكل وضوح»^{٦٢}.

خامسا: استخدام القواعد العقلية والمنطقية.

القواعد العقلية والمنطقية في المناقشة والنقد محل اتفاق بين الباحثين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، ومن أوجه النقد التي وجهها الشيخ رحمه الله تعالى- إلى المستشرق شاخت تجاهله للعقل والمنطق في زعمه أن جانب التشريع يقع خارج إطار الدين. وقد استخدم هذا المنهج في الرد على دعوى هذا المستشرق، ومن ذلك:

٥٩ إدوارد فيتز جيرالد (Edward FitzGerald)، (١٨٠٩-١٨٨٣) مستشرق بريطاني، ترجم رباعيات عمر الخيام إلى اللغة الإنجليزية. تخرج في كلية الثالوث، بجامعة كامبردج، ودرس الشعر الأسباني عام ١٨٥٠م، وبعده الأدب الفارسي في جامعة أكسفورد.

https://en.wikipedia.org/wiki/Edward_FitzGerald_poet30/7/2018, (<https://ar.wikipedia.org/wiki/30/7/2018>). إدوارد فيتزجيرالد، <https://en.wikipedia.org/wiki/30/7/2018>.

٦٠ al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, p. 17

و«المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ص ٧٨. نقلا عن: Fitzgerall. Sv. "The alleged Debt of Islamic to Roman Law", (*The quarter*, vol. 67, 1951), p. 82.

٦١ نويل جيمس كولسون (Noel James Coulson)، (١٩٢٨-١٩٨٦م)، مستشرق بريطاني معاصر، متخصص في اللغات الشرقية والأدب القديمة، تخرج في جامعة أكسفورد، عام ١٩٥٠م، وتتلמד على يد المستشرق جوزيف شاخت. عين محاضرا في معهد الدراسات الشرقية والإفريقية، عام ١٩٤٥م، وفي عام ١٩٦٧م أشرف على كرسي القانون الشرقي بجامعة لندن إلى أن توفي. من أشهر كتبه كتاب تاريخ التشريع الإسلامي.

انظر: مقال «شبهات المستشرق نويل جيمس كولسون حول أحاديث الموطأ»، فؤاد بن أحمد بو النعمة، مجلة جامعة المدينة العالمية، العدد ١٨، ٢٠١٨م، ص ١٨٣.

<http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view30/7/2018,217/365/>.

Obituary: Noel Coulson, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, School of Oriental and African Studies, *University of London*, 1987.

https://www.jstor.org/stable/617741?seq=1#page_scan_tab_contents, 30/7/2018.

٦٢ al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, p. 17

و«المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧٨. نقلا عن:

Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh, 1965), p. 20.

وقد نبه الشيخ -رحمه الله- أن المستشرق كولسون -في مواضع أخرى- يصرح بقبول نظرية شاخت، ويزعم أنها غير قابلة للدحض في إطارها الواسع. انظر: ص ٧٩.

قوله: «أما على الصعيد العقلي، فإننا نرى أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا، والتبديل في نظراته الاجتماعية، يفرض التغيير في القوانين والأنظمة والأعراف. إن كان الأمر كذلك في عالم القوانين، أفلا يكون مستغربا تماما إن لم يأت الإسلام بنظامه التشريعي لأمة قطعت صلتها تماما بما كان سائدا في الجاهلية من العقائد».

وقوله: «إن شاخت لو فكر تفكيرا منطقيا في هذا المجال، لوصل إلى ضرورة إبقاء جانب التشريع للنبي r، لأجل المجتمع الإسلامي الناشئ الجديد»^{٦٣}.

وفي مناقشته لشبهة شاخت المتعلقة بنشأة المدارس الفقهية، ونسبة آرائها إلى شخصيات كبيرة سابقة (من التابعين)، ثم إلى شخصيات قديمة جدا (الصحابة)، ثم إلى النبي ﷺ، وولادة حزب المحدثين المعارض الذي وضع الأحاديث على لسان النبي ﷺ، ردا على المدارس الفقهية، وانتهزام المدارس الفقهية القديمة، ورسوخ سلطة السنة النبوية، أن كل ذلك حدث في مدة تقدر بثلاثين عاما تقريبا (١١٠-١٤٠هـ)، يؤكد الشيخ استحالة تحقق تلك الأمور خلال تلك الفترة الوجيزة منطقيا، فيقول: «إن مدة ثلاثين عاما لوجود كافة هذه التطورات غير كافية بحال من الأحوال، بل محال أن توجد هذه الأمور كلها في هذه السنين القليلة... والقول بمعاداة الفقهاء للسنة النبوية، وكون الأحاديث الفقهية كلها موضوعة، ونشوء الصراع بين المدارس الفقهية القديمة وأهل الحديث، من نتاج تخيل عقلية غريبة، أو مستغربة غريبة عن فهم المجتمع الإسلامي»^{٦٤}. وفي موضع آخر يقول: «وهذه الفترة غير كافية لوضع الأسس للمدارس الفقهية القديمة، فضلا عن وجود أية حركة معارضة من قبل المحدثين ضد تلك المدارس الفقهية المولودة حديثا، أو ربما غير المولودة إلى ذلك الوقت. لذلك فالحديث عن الضغط الهائل من قبل المحدثين على المدارس القديمة أمر خيالي لا يمكن وقوعه في واقع الحياة»^{٦٥}.

وفي مناقشته لاستدلال شاخت برواية الإمام مالك حديثا معينا عن نافع وعن عبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، على أن الأسانيد كانت تلصق باعتباطيا دون أدنى

٦٣ «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٧٠.

٦٤ «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٨٥.

٦٥ المرجع السابق، ص ٩٧-٩٨.

تفكير، وأن أي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الأسانيد، حيث الاعتبارات الأخرى تستبعد أن يروى الموضوع عن طريق رجلين أو أكثر، يبين الشيخ أن نافعا وابن دينار موليان لابن عمر رضي الله عنهما، وعاشا في المدينة المنورة، فليس هناك ما يمنع من الناحية الواقعية أن يتعلما شيئا واحدا من المصدر نفسه^{٦٦}.

سادسا: الاستعانة بالوقائع والشواهد التاريخية.

الاستعانة بالوقائع التاريخية في نقد فكرة ما، أو إثبات قضية معينة، من الوسائل العلمية المهمة التي يجب عدم إغفالها. واستخدام هذه الوسيلة في مناقشة شبهات المستشرقين يعين على رد شبهاتهم، وإقناع القارئ بعدم صحة النتائج التي توصلوا إليها.

وقد استخدم الشيخ -رحمه الله- هذا المنهج بوضوح، ففي مناقشته لشبهة المستشرق شاخت في عدم عناية النبي ﷺ بالجانب التشريعي، وأن الجانب التشريعي في الإسلام يقع خارج الإطار الديني. فقد اعتمد الشيخ أولا على القرآن الكريم في إثبات اهتمام النبي ﷺ وأصحابه بهذا الجانب، وأنه عليه الصلاة والسلام قد جاء بتشريع جديد يشمل كافة جوانب الحياة. ثم انتقل لتأييد ذلك بالواقع التاريخي للنبي ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، فقال: «إذا كان الإسلام قد جاء بمبدأ تشريع جديد من نوعه، وإذا كان الإسلام قد أمر أتباعه بالاستسلام التام في كافة شؤون حياتهم، وإذا كان الإسلام قد جاء بتشريعات تشمل جوانب الحياة كلها، فالسؤال الذي ينشأ في هذا: هل كان هذا الكلام نظريا، أم له نصيب من الواقع في التطبيق؟»^{٦٧}.

ثم أخذ في سرد وقائع متعددة تبين ممارسة عدد من الصحابة رضوان الله عليهم للقضاء، بأمر منه عليه الصلاة والسلام، مثل: أبي موسى الأشعري، وأبي بن كعب، وابن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم. كما أورد ذلك بذكر أمثلة لكافة الآراء الفقهية، في القرن الهجري الأول، نحو: نقل طاووس من كتاب معاذ بن جبل رضي الله عنه الذي يشتمل على فتاواه، وكتب الفقه لعروة بن الزبير

٦٦ انظر: المرجع السابق، ص ١٠٥.

٦٧ المرجع السابق، ص ٧٩-٨٠.

(٩٣هـ) التي أحرقتها يوم الحرة، وكتابات إبراهيم النخعي وأبي قلابة والشعبي، وغيرهم، ثم قال: هذه هي الشواهد التاريخية، وهي تكذب ما ادعاه شاخت»^{٦٨}.

سابعاً: بيان الأخطاء المنهجية في كتابات المستشرقين.

التزام الباحث بمنهج البحث العلمي، ضرورة أكاديمية لا يمكن تجاهلها، فلمنهج العلمي الصحيح يكفل سلامة سير البحث، وصحة النتائج التي يتوصل إليها. ومخالفة الباحث لهذا المنهج خطأ جوهري يضعف الثقة بالنظريات والنتائج التي يتوصل إليها.

وقد اعتنى الشيخ -رحمه الله- في مناقشته لكتابات المستشرقين ببيان الأخطاء المنهجية في كتاباتهم والتي أوصلتهم إلى نتائج غير صحيحة.

ومن ذلك قوله في مناقشة زعم المستشرق جوزيف شاخت تأخر نشأة الفقه الإسلامي، وعدم صحة الأحاديث الفقهية: «أما شاخت، فليس له خطأ منهجي واحد في هذا البحث، بل تتضاعف الأخطاء المنهجية. ومما يزيد الطين بلة أن منهجه الخاطئ عندما لا يوصله إلى النتيجة المطلوبة، فإنه يبدأ باستنتاج ما يحلو له بغض النظر عن النص الذي جاء به. ولا يخاف أن يكذب في النقل، ولا يفكر إطلاقاً في المشاكل التي تنتج من نظرياته. وعليه أن يحلها قبلها يتقدم في سبيله. فيجمع الأشياء المتناقضة في آن واحد، ثم يستخرج النتيجة دون أن يحل التناقض في الصغرى والكبرى من دعاويه»^{٦٩}.

ومن الأخطاء المنهجية للمستشرق شاخت^{٧٠} التي نبه عليها الشيخ، ما يأتي:

١. عدم الرجوع إلى المصادر الأصلية. الرجوع إلى المصادر الأصلية للقضية المراد بحثها من أبحاث المنهج العلمي ومسلماته، وعدم الالتزام بذلك يقود إلى نتائج خاطئة، ويمثل الشيخ لذلك قائلاً: «كمن يريد أن يعرف عقائد فرقة ما، فعليه أن يرجع إلى الكتب المتخصصة لذلك الغرض. أما إذا

٦٨ انظر: المرجع السابق، ص ٨١.
al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, p. 2.

٦٩ «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٨٤.

٧٠ للمزيد حول الأخطاء المنهجية للمستشرقين: انظر: مدخل إلى الاستشراق المعاصر وعلم الحديث، د. فتح الدين بياونوي، ص ٨٩-١٢٦؛ والعيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة، د. خالد الدريس، (دار المحدث، الرياض، ١٤٢٥هـ).

رجع إلى كتب الأدب والقصص والروايات فلن يحصل على بغيته، بل يخرج بأفكار مشوشة»^{٧١}. وقد نبه الشيخ في عدد من المواضع على عدم التزام بعض المستشرقين بهذا المنهج، والاعتماد على كتابات من سبقهم في الموضوع، والنتائج التي توصلوا إليها. ومن ذلك قوله: «أما البروفسور شاخنت فله منهج لا يمت إلى ميدان العلم بصله. ففي بحثه عن موقف تلك المدارس (المدارس الفقهية القديمة) من أحاديث الرسول ﷺ، لا يقبل كلام أصحاب تلك المدارس بأنهم ملزمون بسنة رسول الله ﷺ، ولا يقبل كلام خصوم تلك المدارس الفقهية، بحيث إنهم ينقلون اتفاق أصحاب تلك المدارس على هيمنة سنة رسول الله ﷺ»^{٧٢}. ويعلق الشيخ على كلام شاخنت حول رفض المعتزلة للسنة، فيقول: «مما لا شك فيه أن شاخنت نفسه لم يقابل القدماء من المعتزلة، ولكنه يبنى موقفه على كلام ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، -وهو خصم للمعتزلة- والذي يشير إلى موقف معارض لبعض المعتزلة من أهل الكلام. ولكن أي منطق هذا؟! على كل هذا المنطق ليس بغريب عن عالم الاستشراق. لقد رفض المستشرق منجانا^{٧٣} أن يكون القرآن الكريم مكتوبا في القرن الأول، لأن يوحنا الدمشقي المسيحي -خصم المسلمين في سوريا في أواخر القرن الأول الهجري- لم يذكر أن لدى المسلمين كتابا!!»^{٧٤}.

٢. اعتماد مصادر أو معلومات غير مناسبة لموضوع البحث. فن الأمور المقررة في منهج البحث العلمي، أن تكون البيانات الأولية التي يتم جمعها ودراستها وتحليلها ذات

٧١ المستشرق شاخنت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ١٠٤.

٧٢ المرجع السابق، ص ٨٨.

٧٣ ألفونز منجانا/منغنا (Alphonse Mingana)، (١٨٧٨-١٩٣٧م) واسمه الأصلي هرمز منجانا، مستشرق، ورجل دين، ومؤرخ كلداني، ولد في العراق، ودرس اللاهوت في دير الآباء الدومنيكان في الموصل، كما درس السريانيّة والعربية والتركية والفارسية والكردية والعربية واللاتينية والفرنسية. وبعد تخرجه عام ١٩٠٢م، عين كاهناً، وعمل في التدريس في الدير نفسه. سافر إلى إنجلترا عام ١٩١٣م، فاشتغل أولاً في كلية ودبروك «Woodbroke»، بالقرب من برمنجهام، وفي ١٩١٥م عمل في مكتبة جون ريلاندز الشهيرة بمخطوطاتها العربية والسريانية. درس في عدة جامعات مثل كامبردج ومانشستر، وألف عشرات الكتب عن السريانية والعربية. عرف بمجموعته النادرة لمخطوطات الشرق الأوسط القديمة، التي لا تزال معروضة في متحف برمنجهام تحت اسم: «Mingana Collection».

انظر موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي، ص ٥٦٨.

https://en.wikipedia.org/wiki/Alphonse_Mingana, 30/7/2018.

ألفونس -منغنا، <https://ar.wikipedia.org/wiki/30/7/2018>.

٧٤ «المستشرق شاخنت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٨٩.

صلة مباشرة بموضوع البحث. وقد نبه الشيخ على تجاهل شاخت لذلك في دراسة نشأة الأسانيد وتطورها، بقوله: «نجد في هذا المجال أن لدى شاخت عدة أخطاء منهجية، أهمها أنه انتخب مادة علمية من كتب الفقه والحديث لا تصلح لدراسة الأسانيد... كما أن المواد غير المناسبة التي اختارها شاخت لدراسة الأسانيد كافية للوصول إلى نتائج خاطئة»^١.

ويقول في موضع آخر: «لقد قام البروفسور شاخت بدراسة كتاب الموطأ للإمام مالك، والموطأ للإمام محمد الشيباني، وكتاب الأم للشافعي، وغني عن القول: إن هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث. وعلى الرغم من ذلك، فقد عمم «نتيجته» التي وصل إليها في دراسته لتلك الكتب، وفرضها على كافة كتب الحديث، وكأنه ليست هناك كتب خاصة بالأحاديث النبوية، وكأنه ليس هناك فرق بين طبيعة كتب الفقه وكتب الحديث»^٢. وقد بين قبل ذلك خطأ دراسة نشأة الإسناد من خلال كتب السيرة، فقال: «فتبين أن هناك فرقا جوهريا بين طبيعة هاتين المادتين، أعني: كتب الحديث وكتب السيرة. ولذلك فكتب السيرة -من الوجهة العلمية السليمة- ليست مجالا طبيعيا وصائبا لدراسة ظاهرة الإسناد»^٣.

١. تحديد النتائج مسبقا، والبحث عما يؤيدها. فالأصل في الباحث أن يستقري النصوص والمعلومات التي يجمعها، ويستنبط منها النتائج، لكن بعض المستشرقين ربما عكس ذلك، فيحدد النتيجة التي يريد أن يقررها أولا، ثم يبحث هنا وهناك عما قد يؤيدها أو يشهد لها. وفي ذلك يقول الشيخ: «يأتي شاخت بنظرية للوصول إلى الغاية التي يريد، ولا تكون تلك النظرية وليدة استقراء وبحث، بل إنه يضع الهدف أولا، ثم يخطط البحث بحيث يوصله إلى ذلك الهدف المنشود... فالمهم هو الوصول إلى الهدف المنشود»^٤.

٢. الاستقراء الناقص، وتعميم النتائج. فالتقصير في جانب الاستقراء خطأ منهجي كبير يقع الباحث في تعميمات وأحكام خاطئة، وقد وقع بعض المستشرقين في ذلك، فبنوا نتائجهم

١ المرجع السابق، ص ١٠٤-١٠٥.

٢ دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، (المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ٢/٣٩٨.

٣ المرجع السابق، ٢/٣٩٨.

٤ «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٨٥.

على استقراء ناقص للمعلومات المتعلقة بالقضية التي يبحثونها. وقد بين الشيخ وقوع المستشرق شاخت في هذا الخطأ المنهجي، حيث يقول: «ومن ناحية أخرى، يلتقط شاخت بعض الأمثلة -ولتكن صحيحة ودالة على مطلبه- من الإمام مالك، ثم يعمم تلك النتيجة على كافة المدنيين، كأنه لم يكن في المدينة غير مالك، وكأنه لم يكن هناك اختلاف بين علماء المدينة في مسألة ما. وفي قضية العراق المسألة أغرب، إذ يأخذ بعض الأمثلة من مدرسة الأحناف، ثم لا يعمم على الكوفة فقط، بل يعمم على العراق بأكملها. وهكذا يفعل مع الأوزاعي»^٥.

ويقول في موضع آخر: إن شاخت «يأخذ اعتراضات الخصوم بأن صاحب مدرسة خالف السنة النبوية في المسألة الفلانية، ويأخذ هذه الجزئية الضئيلة التي لا تمثل ١٪، وهي اعتراض من قبل الخصوم، ثم يعمم النتيجة فيحولها إلى مائة بالمائة»^٦. كما إن شاخت «لم يكن منهجيا حتى في قبوله اعتراضات الشافعي، لأن ما ذكره الشافعي من رفض هؤلاء السنة النبوية لا يمثل ١٪ مما قيل هؤلاء من السنة النبوية، وعملوا بها. لكن الذي حصل أن شاخت قد أخذ بتلك القضايا (١٪ من الأصل)، ومددها حتى تحولت إلى ١٠٠٪، وكأنه يرى الأصفار على اليمين لا قيمة لها، لذلك لا مانع من زيادة صفرين لا غير»^٧.

١. تجاهل الواقع والمعلومات المخالفة. فمن الأمانة العلمية أن يبين الباحث ما يقف عليه من معلومات تناقض ما توصل إليه من نتائج، وأن يعمل على دراستها وتحليلها، وإخفاء تلك المعلومات من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها بعض المستشرقين. وقد بين الشيخ وقوع شاخت في هذا الخطأ في دراسته لواقع المدارس الفقهية القديمة، حيث تجاهل ٩٩٪ من القضايا التي تدل على أخذهم بسنة الرسول ﷺ^٨. ولذلك اعتنى -رحمه الله- ببيان هذه النصوص والمعلومات المخالفة لنظرية شاخت التي لا تمت إلى الواقع بصلة^٩.

٥ المرجع السابق، ص ٨٨.

٦ المرجع نفسه.

٧ المرجع السابق، ص ٨٧.

٨ المرجع نفسه.

٩ المرجع السابق، ص ٩٠-٩١.

ويؤكد الشيخ تجاهل شاخت للمعلومات التي تنقض نظريته بقوله: «فعندما تحول شاخت من منهج إلى آخر، واعتمد على الكذب، حتى في هذه الحالة ما أسعفه منهجه ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها إلا بتجاهل المعلومات الموجودة أمام عينه»^{١٠}.

١٠. قلب الحقائق وتزويرها. وهذا خطأ منهجي خطير، ينافي الأمانة العلمية، ويخرج صاحبه -إذا تعمد- من ميدان العلم والمعرفة، فالأمانة العلمية هي الأصل الذي تقوم عليه الدراسات والبحوث العملية. وقد نبه الشيخ على وقوع المستشرق شاخت في شيء من ذلك، حين ناقشه في زعمه أن الأحاديث المروية عن إبراهيم النخعي نادرا ما تتعلق بالعبادات، بل تقع غالبيتها في الأمور الفقهية^{١١}، فقال: «يبدو أن هذا الادعاء غير صحيح، لأنه -على سبيل المثال- الباب الأول (الوضوء) من آثار أبي يوسف يشتمل على ثلاثة وخمسين أثرا، منها تسعة وعشرون أثرا تروى عن طريق إبراهيم وحده، وهذا القدر كاف لبيان خطأ شاخت، حتى في هذه الأمور اليسيرة»^{١٢}.

وفي رده على كلام شاخت عن المدرستين الفقهيتين في سوريا والعراق، يقول الشيخ: «يلاحظ في الأمثلة التي ذكرها عن فقهاء المدرستين: العراقية والسورية، ونسبة أقاويلهم إلى رسول الله ﷺ أنها أمثلة كاذبة، كما يتبين بعد قليل. وإذا كان المرء يكذب، فكذبه هو المنهج، ولا تنفع المناقشة ولا الدليل»^{١٣}.

وفي مناقشته لاتهام الإمام الأوزاعي بوضع الحديث، من خلال نسبته ما تعارف عليه المسلمون في عصره إلى النبي ﷺ، يقول الشيخ: «وهنا نجد أن شاخت يلجأ إلى الكذب وينسب إلى الأوزاعي الكذب على رسول الله ﷺ زورا»^{١٤}.

١٠. المرجع السابق، ص ١٠١.

١١. Schacht, Joseph. *Origins of Mohammanadan Jurisprudence*, p. 234

١٢. «المستشرق شاخت والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٩٨.

١٣. المرجع السابق، ص ٩٣.

١٤. المرجع السابق، ص ١٠٣، ١٠٤.

١٠. تناقض الأفكار والنتائج. وهذه نتيجة طبيعية لمن يبنى دراسته على أسس غير مهيبة، فيقع في الأخطاء والتناقضات. وقد اعتنى الشيخ -رحمه الله- في إبراز التناقضات في كلام المستشرق شاخت، فبعد أن نقل قوله: «إن كافة المدارس الفقهية القديمة -فضلاً عن أهل الكلام- قاومت بشدة السنة النبوية كعنصر جديد دخیل في مجال فقههم». وقوله: «أحسن طريق لإثبات أن حديثاً ما لم يكن له ثمة وجود في فترة ما، هو إثبات أن الفقهاء لم يستعملوه في مناقشاتهم في تلك الفترة، الأمر الذي لا بد منه إن كان الحديث موجوداً». يقول الشيخ: «كيف نقبل كلام شاخت المتناقض؟! لأنه إذا كانت هناك مقاومة شديدة، فلا يمكننا أن نتوقع ذكر الأحاديث مطلقاً، وإن كان الأمر لا بد منه، فلا يمكن أن تكون هناك مقاومة ضد الأحاديث النبوية. فعليه أن يختار أحد الشقين، أما الجمع بينهما فغير ممكن»^{١٥}.

ويلخص الشيخ الأخطاء التي وقع فيها المستشرق شاخت بقوله: «لقد أخفق شاخت في اعتماد المصادر المناسبة لموضوعه، وأساء فهم النصوص التي يستشهد بها للوصول إلى نظريته هذه، والأمثلة التي يستشهد به تناقض ما يريد الوصول إليه، ويستشهد أحياناً ببعض النصوص بمعزل عن سياقها الذي جاءت به، ويعتمد منهجية غير علمية في البحث، وأوصلته إلى نتائج لا تصمد أمام النقد العلمي الدقيق»^{١٦}.

ثامناً: مراعاة الأدب العلمي في النقد.

الالتزام بالأدب العلمي في نقد كتابات الآخرين ومناقشاتهم، والبعد عن أسلوب العنف والتهجم عليهم، أو الانتقاص منهم، وتحاشي الكلمات النابية، من الأمور المعينة على الثقة بالمناقش، وقبول كلامه ونقده^{١٧}.

والالتزام بالأدب العلمي في النقد سمة بارزة في مناقشة الشيخ -رحمه الله- لكتابات المستشرقين عامة، وكتابات المستشرق جوزيف شاخت خاصة، وكثيراً ما نراه يذكر المستشرق شاخت بلقبه

١٥ المرجع السابق، ص ٨٦. وانظر: ص ٩٣.

١٦ al-Azami, *On Sahacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*, p. 3

١٧ انظر: «الشبهات المثارة حول الإسلام وموقف المسلم تجاهها»، لفضيلة الوالد الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني، ص ٨٠.

العلمي، فيقول: البروفسور شاخ^{١٨}. فمخالفة المستشرق شاخ فيما توصل إليه لا تقتضي التهجم عليه، والانتقاص منه، واستخدام الكلمات النابية في شأنه، فإن عدم مراعاة الأدب العلمي في المناقشة كفيل بصد القراء عن الكاتب وكتابه، وبالتالي عدم الاستفادة من مناقشاته وردوده، وبخاصة إذا كان الطرف الآخر له مكانته وشهرته عند قومه.

الخاتمة:

تناول البحث جهود الشيخ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي في السنة النبوية، مبينا منهج نقد الاستشراق في علم الحديث من خلال دراسة كتابته -رحمه الله تعالى- في نقد آراء المستشرقين في علم الحديث، وفيما يأتي عرض لأهم نتائج:

أولاً: بيان مكانة الشيخ الأعظمي العلمية، وتنوع اهتماماته في مجال الحديث الشريف، حيث شملت جهوده في خدمة السنة وعلومها مجال التحقيق لمصادر السنة، والتأصيل العلمي لعلومها، ومناقشة شبهات المستشرقين، وتوظيف التقنية في خدمة السنة النبوية.

ثانياً: يعد الشيخ من أوائل من اهتم بمناقشة المستشرقين في العصر الحديث، وله في ذلك جهود علمية متميزة، لعل من أهمها: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ودراسة نقدية لكتاب نشأة الفقه الإسلامي، للمستشرق جوزيف شاخ.

ثالثاً: تمثل معالم منهج نقد الاستشراق في علم الحديث في ثمانية معالم رئيسة، وهي: الرجوع إلى كتابات المستشرقين مباشرة، والعناية بمناقشة القضايا والشبهات الرئيسة، والاعتماد على القرآن الكريم، وإبراز آراء المستشرقين التي ترد على شبهات أقرانهم، واستخدام القواعد العقلية والمنطقية، والاستعانة بالوقائع والشواهد التاريخية، وبيان الأخطاء المنهجية في كتابات المستشرقين، ومراعاة الأدب العلمي في النقد.

ويوصي البحث بمتابعة جهود الشيخ العلمية فيما يتعلق بالتعريف بالسنة وعلومها باللغات

١٨ انظر: «المستشرق شاخ والسنة النبوية»، للأعظمي، ص ٦٧، ٦٩، ٨٨، ٩٢ ودراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، للأعظمي، ٣٩٤/٢، ٤٢٧، ٤٢٨.

الأجنبية من جهة، وفيما يتعلق بدراسة كتابات المستشرقين ومناقشتها من جهة أخرى، فالكتابات الاستشرافية في السنة لم تتوقف عند شاخت الذي مضى على وفاته قرابة نصف قرن من الزمان، بل ما زالت مستمرة إلى أيامنا هذه^{١٩}، وهي بحاجة إلى من يقوم بتتبعها ودراساتها ونقدها.

كما يوصي البحث بالنظر في إمكانية إحياء مشروع الشيخ -رحمه الله- في خدمة السنة في ضوء التطورات الكبيرة في الحاسب الآلي، وتعدد البرامج الإلكترونية في السنة.

وختاماً: أسأل الله تعالى أن يتغمّد الشيخ محمد مصطفى الأعظمي بواسع رحمته، وأن يتقبل منه ما قدمه في خدمة الإسلام عامة، والسنة النبوية خاصة، وأن يجزيه على ذلك خير الجزاء. كما أتقدم بالشكر الجزيل للإخوة القائمين على هذا المؤتمر المبارك، لإتاحتهم لي فرصة المشاركة فيه، واللقاء بالسادة العلماء والإخوة الزملاء الباحثين، سائلاً الله تعالى أن يتقبل منهم، وأن يكلل أعمالهم بالتوفيق والنجاح، وأن يجزيهم على جهودهم خير الجزاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهرس

المل

١٩ انظر تعريفاً لأشهر المستشرقين المعاصرين المهتمين بعلم الحديث، وبياناً لأهم مؤلفاتهم وأبحاثهم في هذا المجال، في كتابي: المدخل إلى الاستشراق المعاصر وعلم الحديث، المبحث الخامس، ص ١٤٩-١٨٩.

MUVATTA'IN TELİFİNE YÖNELİK ORYANTALİST İDDİALARA MUHAMMED MUSTAFA el-AZAMÎ'NİN YAKLAŞIMI

Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz²⁰

Kur'ân ve hadis tarihi ile ilgili önemli çalışmalar ortaya koyan Hindistan menşeli hadis âlimlerinden Muhammed Mustafa el-Azamî, özellikle hicrî ilk asırlar üzerine kaleme aldığı kitaplarla, oryantalist iddialara cevap mahiyetindeki eserleriyle ve yaptığı titiz neşirleriyle tanınan Müslüman bir âlimdir. Oryantalistlerin zihin dünyalarını yakından tanıyan ve onların hadis ile alakalı görüş ve metodolojilerini çalışmalarıyla değerlendiren el-Azamî,²¹ yayınladığı tahkîkli *Muvatta'* neşrinin birinci cildini daha çok *Muvatta'* ve İmâm Mâlik (ö. 179/795) ile ilgili bilgilere, bunlara yönelik iddialara ve söz konusu iddiaların anlaşılmasına tahsis etmiştir. Tahkîkli neşir için kaleme alınan mukaddime niteliğindeki bu cildin altıncı bölümünde, öncelikle *Muvatta'*ın telif süreci söz konusu olduğunda şarkiyât literatüründe kendisine en fazla referansta bulunan oryantalist Norman Calder'ın kitabının ana fikri özetlenmekte, daha sonra yaptığı *Muvatta'* tarihledirmesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmakta ve son olarak iddialarına ilmî cevaplar verilmektedir.²²

20 Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

21 Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi -M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-Azamî Örneği-, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2007, cilt: V, sayı: I, s. 25-30, s. 26. Kur'ân ve hadis tarihi ile ilgili önemli çalışmalar ortaya koyan el-Azamî'nin, Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserindeki tezlerine karşı telif ettiği *On Schacht Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı kitabı, hadis alanında oryantalistlerin çalışmalarına yönelik elde mevcut en değerli çalışmalardan biri sayılmaktadır.

22 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, I-VIII, thk. M. Mustafâ el-Azamî, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 2004, I, 300-313.

Klasik hadis müktesebâtına vukûfiyetinin yanı sıra oryantalist iddialara yönelik yaklaşım ve değerlendirmeleriyle ilmî derinliğini çalışmalarında ortaya koyan *el-Azamî*, Calder'ı yaptığı *Muvatta'* tarihlendirmesi üzerinden eleştirmekte ve onun argümanının savunulmaz olduğunu iddia etmektedir. Calder'ın tarihlendirmesinde takip ettiği yöntemi eleştiren el-Azamî, onun araştırma yaptığı alana uygun karakterde eserler seçmeyişi sebebiyle tenkid etmektedir. Esasında Calder'ın araştırmasında uyguladığı yöntemin onu yanlış sonuçlara sevkettiğini ifade eden el-Azamî, sınırlı sayıda malzemeyi inceleyerek ulaştığı neticeyi Müslümanların ilk üç asrına genellemesi itibarıyla onun yaklaşımını hatalı bulmaktadır.

Şarkiyât Literatüründe *Muvatta'*ın Teşekkül Süreci Bağlamında Referans Kaynak Olarak Norman Calder'ın Eseri

İslâm hukuku ve hermenötik alanındaki çalışmalarıyla tanınan Batılı araştırmacı Norman Calder (1950-1998),²³ *Studies in Early Muslim Jurisprudence*'da İslâm hukukunun erken dönem metinlerinden İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'*-nı, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc*'ını, Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbu'l-Asl* ve *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*'sini, İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Kitâbu'l-Ümm*'ünü, Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvenne*'sini, Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasar*'ını metinsel-tarihsel yöntemle tahlil etmekte ve söz konusu eserlerin müelliflerine âdiyetlerini sorgulamaktadır. Ona göre bu kitaplar, İslâm tarihinde etkin olan fıkıh okullarının gelişimine paralel olarak organik bir süreçten geçerek nihai şekillerine kavuşmuşlardır.

Calder'a göre *Muvatta'*, 250/864 ve 270/883 yılları arasında yirmi yıllık bir süre zarfında Kurtuba'da oluşturulmuş ve Yahyâ b. Yahyâ'nın (ö. 234/849) öğrencisi İbn Vaddâh (ö. 287/900) tarafından kitap haline getirilerek son halini almıştır.²⁴ Joseph Schacht'ın (ö. 1969) İslâm hukukunun erken dönem gelişim krono-

23 Norman Calder'ın hayatı ve çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Toprak, "Norman Calder (21 Mart 1950-13 Şubat 1998)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı:4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 197-201; A. Bülent Baloğlu "Yirminci Yüzyıl Sonları Batılı İslâm Araştırmacılığının Meşhur Bir Siması: Norman Calder (1950-1998)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı:10, s. 277-285.

24 Calder'ın *Muvatta'* tarihlendirmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Rahile Yılmaz, "Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyât Literatüründe *Muvatta'*ın

lojisine sâdık kalarak *Muvatta'*ın tertibini ve muhtevâsını analiz eden Calder, onu *Müdevvene* ile karşılaştırmak sûretiyle bu neticeye varmıştır.²⁵ Calder'ın, *Muvatta'*ın en az bir asır sonra kaleme alındığı yönündeki iddiasını desteklemek üzere öne sürdüğü pek çok kanıt, aslında onun zihninde *Muvatta'* ile *Müdevvene*'ye dair kurguladığı karşılaştırmalı bir şemaya dayanmaktadır. Ancak onun en önemli argümanı, 'abdest suyu'²⁶ hakkındaki bir metnin form analizine dayanmaktadır. Calder, *Muvatta'*'da ev hayvanı olan kedinin içtiği suyla abdest alınabileceğini belirten merfû hadisi, *Müdevvene*'de hayvanlar tarafından kirletilen su hakkında yer alan bir metin ile kıyaslamakta ve söz konusu merfû hadisin *Müdevvene*'de yer almamasından hareketle iki eseri tarihlendirmektedir.²⁷ Calder, bu iddiasını kediyle ilgili merfû hadisin, *Müdevvene*'de açık bir şekilde zikredilmemesiyle yani *e silentio*²⁸ deliliyle de temellendirmektedir.²⁹

Kaleme alan müellif, telif edildiği tarih ve yazıldığı coğrafya itibarıyla Müslüman araştırmacıların kabul ettiğinden tamamen farklı bir yere konumlandırılan *Muvatta'* hakkında Calder'ın öne sürdüğü bu tarihlendirme, pek çok araştırmacı tarafından tenkid edilmiştir.³⁰ Bu tenkidler arasında *Muvatta'*

Tarihlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s. 393-407.

- 25 Ona göre *Muvatta'*, *Müdevvene*'de var olan hukûkî süreci tamamlayıcı özellikte kaleme alınmıştır. Bk. Calder, *Studies*, s. 12, 14, 27.
- 26 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, II, 30-31.
Ebû Katâde (ö. 54/674), evde kedinin içtiği suyla abdest alınca ailesi bu durumu şaşkınlıkla karşılamış, bunun üzerine Ebû Katâde, Resûlullah'ın (s.a.v) "Kedi necis değildir; o sürekli sizinle beraberdir" hadisini nakletmiştir.
- 27 Calder, *Studies*, s. 25, 26, 29.
Calder'ın bu mukayesesi, tersinden uygulandığında şöyle bir örnek ile karşılaşmak mümkündür: Rasûlullah'ın (s.a.v) azalarını birer defa yıkayarak abdest aldığına ilişkin İbn Abbas tarafından nakledilen hadis, *Muvatta'*'da yer almamaktadır; ancak *Müdevvene*'de zikredilmektedir. Aynı delil esas alındığında, bu durumda *Müdevvene*'nin *Muvatta'*'dan sonra telif edildiği ihsas edilmiş olur ki böylece Calder'ın dayandığı temel ilke zedelenmiş olur. Bk. Sahnûn, *Müdevvene*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, I, 114.
- 28 İlgili delil ve uygulaması için bk. Ansari, Zafar Ishaq, "The Authenticity of Traditions: A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio", *Essays on Islam: Felicitation Volume in Honour of Muhammad Hamidullah*, I-II, ed. Hakim Mohammed Said, I, Hamdard Foundation Pakistan, Karaçi, 1992, ss. 249-252.
- 29 Calder'ın şayet kediyle ilgili hadis, "179 yılında veya daha daha öncesinde elde mevcut olsaydı *Müdevvene*'de bulunmalıydı" yönündeki varsayımı, *e silentio*'ya dayanmaktadır. Ancak ilgili delilinin problemleri ikna edici bir özellik taşımamaktadır. Zira söz konusu delilin dayandığı temel ilkeler hem teorik hem de pratik düzeyde çeşitli sorunlar ihtiva etmektedir.
el-Azami'nin *e silentio* delili bağlamında Schacht'a yönelttiği eleştiriler için bk. el-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 118 vd, 122-147, 149, 153.
- 30 Calder'ın, Mâlik'in *Muvatta'*'yla ilgili tarihlendirmesi Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, I-VIII, thk. M. Mustafâ el-Azami, Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 2004, I, 300-313;

tahkikine yazdığı mukaddime niteliğindeki ciltte üzerinde durduğu konular ve Calder'a yönelttiği eleştiriler ile Muhammed Mustafa el-Azamî'nin özel bir yeri vardır. Zira oryantalist literatürde kendisine yoğun bir şekilde atıfta bulunulan *Muvatta'*ın yazılma sürecini neşrettiği *Muvatta'* nüshasında kritik etme imkanı bulan el-Azamî'nin değerlendirmeleri, Calder'ın tarihlendirmesinin zâfiyetlerini ortaya koyduğu gibi esasında oryantalist paradigmaya yönelik temel eleştirileri ihtiva etmesi sebebiyle de önem arz etmektedir.

Muhammed Mustafa el-Azamî'nin Calder'ın *Muvatta'* Tarihlendirmesine Yönelik Eleştirileri

İmâm Mâlik'in İslâm tarihindeki önemine, ilmî konumuna, eserinin ehemmiyetine dair önemli tespitlerin yer aldığı mukaddime cildinin altıncı bölümünde el-Azamî, *Muvatta'*ya dair muasır âlimlerin serdettikleri görüşlere yer vermekte ve bunları değerlendirmektedir.³¹ Calder'ın yanı sıra Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952) ve Miklos Muranyî'nin *Muvatta'*ın telif tarihiyle ilgili görüşlerini de kritik eden el-Azamî, daha ziyade Calder üzerinde yoğunlaşmaktadır. el-Azamî, yapılan tarihlendirmeyi şu başlıklar altında ele almaktadır: Norman Calder ile ilgili Değerlendirme, Calder'ın Çıkarımlarının Hülâsası, Norman Calder'ın Yöntemiyle İlgili Genel Mülâhazalar, Sonu Olmayan Genelleme, Kaynakları Görmezden Gelme. el-Azamî, bu başlık-

Hallaq, Wael B., "On Dating Mâlik's Muwatta'", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 1/1, 2001-2002, ss. 47-65; Motzki, Harald, "The Prophet and the Car", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XXII, 1998, ss. 18-83; Yasin Dutton tarafından yazılan değerlendirmesinde "Studies in Early Muslim Jurisprudence By Norman Calder", *The Journal of Islamic Studies*, V (1994), ss. 102-108, yine aynı müellifin "Amal v. Hadith in Islamic Law: The Case of sadl al yadayn When Doing the Prayer", *Islamic Law and Society*, III (1996), ss. 13-40 makâlesinde, Miklos Muranyî'nin "Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society IV* (1997): ss. 224-41; yine aynı müellifin *Die Rechtsbücher des Qairawâniers Sahnûn B. Sa'id: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart: 1999; Burton, "Rewriting the Timetable of Early Islam", özellikle ss. 255-259; Sadeghi, Behman, "The Authenticity of Two 2nd/8th Century Hanafi Legal Texts: the *Kitâb al-âthâr* and *al-Muwatta'* of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybânî", *Islamic Law and Society*, XVII (2010), ss. 291-319; Fierro, Maribel, "Nuevas Perspectivas Sobre la Formacion del Derecho Islamico", *Al-Qantara* 21 (2000), ss. 511-523'teki değerlendirme yazısında tenkid edilmiştir. Calder'ı tenkit eden araştırmacılar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Rahile Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, 2014, s. 64-111.

Yılmaz, Rahile, "Oryantalist Bir Fikrin Kendi Paradigması İçinden Tenkid Edilme Serencamına Örnek: Norman Calder'ın *Muvatta'*ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler", *İlâhiyat Akademi*, VII-VIII (2018), ss. 265-279.

31 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, I, 267-314.

lar altında öncelikle Calder'ın *Muvatta'* tarihlendirmesiyle ilgili görüşlerini özetlemekte, ardından Calder'ın bu konudaki iddialarını farklı yönlerden tenkide tabi tutarak onlara ilmî cevaplar vermektedir. el-Azamî, köpeğin abdest suyunu necis hale getirdiği ile ilgili *Müdevvene*'deki bâbı (الوضوء بسور الدواب و الدجاج و الكلاب) tam metniyle verdikten sonra,³² *Muvatta'*'da yer alan ve Calder'ın "kedi hadisi" diye adlandırdığı³³ Kebşe bint. Ka'b b. Mâlik'ten gelen ve "köpek hadisi" şeklinde isimlendirdiği 'köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması gerektiği' yönündeki Ebû Hüreyre hadisi'ni ayrı ayrı zikredip, Calder'ın bu iki hadisten hareketle ulaştığı sonucu bütün İslâm mirasına genellemesini tenkid etmektedir.

el-Azamî, İmâm Mâlik'in kelb hadisini *Muvatta'*'ya alıp ancak bu hadis doğrultusunda amel etmemesi ile Sahnûn'un söz konusu hâdisiye yer vermemesi sadece ona işarette bulunmasına dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmakta ve Calder'ın yorumlarını değerlendirmektedir.³⁴ Calder'ın *Müdevvene* ile *Muvatta'*ın yapısını aynı kabul etmek sûretiyle hataya düştüğüne dikkat çeken el-Azamî, *Muvatta'*'ın merfû hadislerin yanında sahâbe ve tâbi'ünün sözlerini, İmâm Mâlik'in görüşlerini içeren dolayısıyla sadece Mâlikîler'in değil bütün Müslümanların mürâcaat edebildiği bir eser olduğuna; *Müdevvene*'nin ise Mâlikî fıkhnın kaynağı mahiyetinde ve aynı zamanda Mâlikî fakihlerin çeşitli meselelere dair görüşlerini bir araya getirmeyi hedefleyen bir çalışma olduğuna işaret etmektedir. Ona göre her iki çalışma; yazılma amaçları ve metodlarının farklılıkları dikkate alınarak kullanılmalıdır, aksi takdirde

32 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, I, 301-303. el-Azamî, Calder'ın kendi eserinde *Müdevvene*'de yer alan bu bölümü verirken İbn Kâsım'ın adını köşeli parantez arasında vermek sûretiyle eklemesini eleştirmekte.

33 "[Yahyâ] bana Mâlik'ten, o da İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talhâ'dan, o da Hümeide bnt. Ebû Übeyde b. Ferve'den, o da İbn Ebî Katâde el-Ensârî'yle evli olan teyzesi Kebşe bnt. Ka'b b. Mâlik'ten rivâyet etti ki onun [Kebşe], kendisine [Hümeide] haber verdiğine göre, Ebû Katâde onun yanına [evine] girdi. O da Katâde için abdest suyu döktü. Bir kedi içmek için onun yanına geldi ve Ebû Katâde, içmesi için kabı ona doğru eğdi. Kebşe dedi ki; "Benim kendisine baktığımı fark etti" ve "Şaşırđın mı kardeşimin kızı" dedi. O "Evet" diye cevapladı. O zaman şöyle dedi: "Allah Resûlü 'onların necis olmadığını, hatta onlar erkek ya da dişi sizin yanınıza [evinize] girip çıkarlar.' Yahyâ, Mâlik'in şöyle söylediğini ifade etti: 'Kedinin ağzında necâset olmadıkça, kendisinde herhangi zarar yoktur'". Bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, II, 30-31.

34 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, I, 304-307.

yanlış sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır.³⁵ Bu sebeple el-Azamî'ye göre Calder, üç bin fasıldan oluşan *Müdevvene*'deki tek bir faslı incelemek sûretiyle ulaştığı muhtemel sonucu ilk üç asra genellemesi³⁶ ve belli bir fıkıh okulunun görüşlerini içeren bir eser ile hadis ve âsâr ihtiva eden bir çalışmanın farklılığını dikkate almadan bunları eşdeğer kabul ederek bir karşılaştırma yapmak sûretiyle büyük bir hataya düşmüştür.³⁷

el-Azamî, Calder'ı konu ile irtibatlı ve meseleye ışık tutacak çalışmalardan istifade etmemekle tenkid etmektedir. Özellikle henüz hicrî IV. yüzyılda Dârekutnî'nin (ö. 385/995) kaleme aldığı *Muvatta'* nüshalarındaki farklılıklara dair *İhtilâfu'l-Muvatta'*³⁸ adlı çalışma başta olmak üzere, *Muvatta'* şerhlerinden bilhassa İbn 'Abdilber'ın (ö. 463/1071) şerhlerinden istifade edilmemesini, onun söz konusu eserlerden haberdar olmaması veya bu çalışmaları görmezden gelmesiyle ilişkilendirmektedir. el-Azamî'ye göre Doğu coğrafyasında yaygın olan *Muvatta'* rivâyetlerinde dahî aynı hadisi tespit etmek, Calder'ın *Muvatta'*ın Endülüs'te ortaya çıktığı sonucunu geçersiz kılmaktadır.

Klâsik çalışmaların yanında kendisinin³⁹ ve başka müelliflerin Schacht'ı tenkid eden eserlerinin ihmal edilmesini Calder'ın iddiasını zayıflatan hatta sonuçlarını hatalı kılan hususlar şeklinde belirten el-Azamî, bu duruma da dikkat

35 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, I, 308. el-Azamî'nin bu haklı eleştirisi, Calder'ın Buhârî'nin *Târihu'l-kebir*'ini *Sahih*'inin daha sonraki bir versiyonu şeklinde kabul etmesinde de görülmektedir. Aslında iki çalışmanın literatürde kabul edilen özellikleri ve farklılıkları göz önünde bulundurulmadan mukâyese edilmesinin araştırmacıyı yanıltabileceği ihtimali izahtan varestedir. Zikredilen bu mukayesinin hatalı oluşu ile ilgili olmak üzere bk. Melchert, "Bukhârî and Early Hadith Criticism", *Journal of the American Oriental Society*, 121/1 (Jan.-Mar., 2001), ss. 7-19.

36 Schacht'ı *İmâm Mâlik'in Muvatta'*ı ve *İmâm Şâfi'nin Ümmü*'ü ile ilgili ulaştığı sonuçları bütün bir hadis literatürüne teşmil etmekle eleştiren el-Azamî, Calder'ın da bu genellemeci tavrını ilmi bulmamaktadır. el-Azamî, *Studies in Early Hadith Literature*, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000, s. 218.

37 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, I, 309. el-Azamî, genellemenin sebep olabileceği yanlış sonuçları, *İmâm Muhammed'in Muvatta'* ve *el-Âsâr ve'r-Redd 'alâ ehli'l-Medine* adlı çalışmalarında yer alan hadislerin pek çoğunun yine aynı müellife ait *el-Câmiu'l-kebir*'de yer almamasıyla örneklen-dirmekte ve farklı eserlerin sınırlı sayıdaki verilerinden hareketle yapılan bir karşılaştırmanın yanlış sonuçlara götürebileceği fikrinin altını çizmekte. Böylece el-Azamî, Calder'ı eserinde metodolojik davranmamak ve ilmi araştırmanın gereklerine sadık kalmamakla tenkid etmektedir. Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, I, 309.

38 Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *İhtilâfu'l-Muvatta'ât (Ehâdisü'l-Muvatta')*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kâhire: Mektebetü neşri's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1365.

39 el-Azamî'nin oryantalistlerin büyük bir kısmı tarafından görmezden geldiği tespiti için bk. Hallaq, Wael B., "Quest for Origins of Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, C. II, S. 1, 2002-2003, ss. 1-31, s. 20.

çekmektedir. Ona göre Calder, *Muvatta'* tarihlendirmesi ile ilgili iddialarını hem Schacht'ın nebevî sünnet ile ilgili teorisi üzerine binâ etmekte⁴⁰ hem de onun hâdisе dair varsayımlarından yola çıkmaktadır.⁴¹ Zira o, Schacht'ın İslâm hukukunun erken dönem gelişimi ve buna paralel şekilde hadislerin ortaya çıkış kronolojisini esas alarak *Muvatta'*daki merfû rivâyet sayısı ve İmâm Mâlik'in konumunu *Müdevvene* ile kıyaslamaktadır. Calder, *Müdevvene*'de hâkim konumda olan İmâm Mâlik'in, *Muvatta'*da sadece râvî mesabesine dönüşmesini ve yine *Muvatta'*daki merfû rivâyet sayısını oryantalist paradigmaya uygun şekilde yorumlayarak maktû rivâyetlerin ve ilk fukahânın etkin olduğu sürecin paralelinde *Müdevvene*'nin *Muvatta'*dan önce kaleme alındığı sonucuna varmaktadır. Bu sebeple el-Azamî'nin Calder'ın yaptığı *Muvatta'* tarihlendirmesine yönelik eleştirilerinin aslında Schacht'a yönelttiği eleştirilerle benzer bir çerçevede olduğunu söylemek mümkündür. Zira hem Schacht'ın hem de Calder'ın dayandığı "İslâm hukukunun gelişim şeması" ile "e silentio" delili, el-Azamî tarafından pek çok çalışmada çeşitleri yönleri ve zaafı itibarıyla eleştirilmiştir.

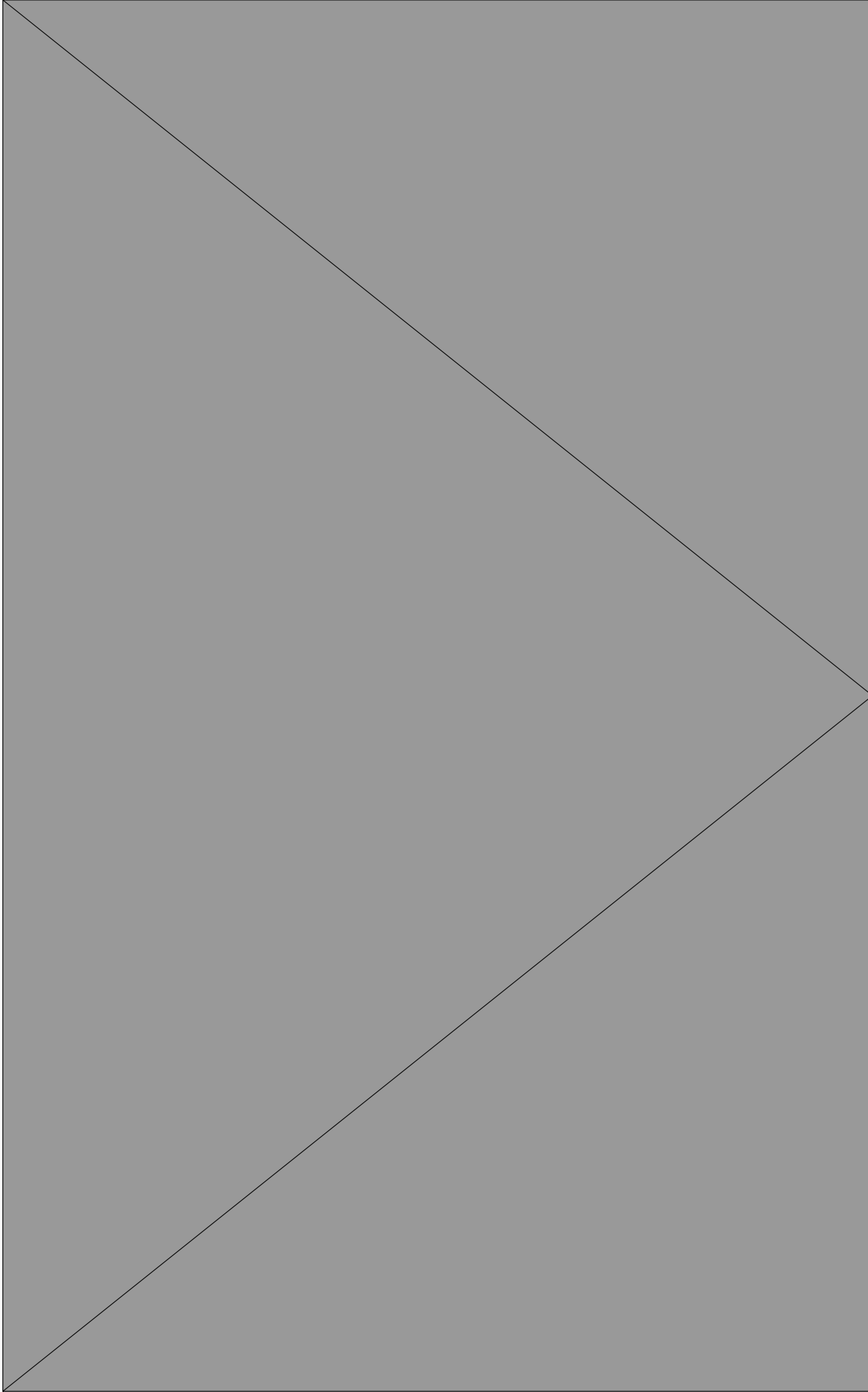
el-Azamî, Calder'ın iddiaları ve bunlara cevap niteliğinde yorumlarının akabinde İmâm Mâlik'in talebelerinin dağıldığı coğrafyanın genişliğine, farklılığına işaret etmekte ve "kedi hadisi"nin yer aldığı *Muvatta'* nüshalarını tek tek zikretmektedir:

el-Azamî'ye göre kedi hadisi, şu rivâyetlerde yer almaktadır:

- Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, I, 22-23. (İsbahan)
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 54, 9 numaralı hadis. (Kûfe/İrak)
- İbn Kâsım, s. 176, 123 numaralı hadis. (Bkz. el-Kâbisî nüshası) (Mısır)
- Ka'nebî, s. 45-46. (Mısır)
- Ebû Mus'ab ez-Zührî, I, 25. (Medine)
- Hadesânî, s. 55, 28 numaralı hadis. (Enbâr)

40 el-Azamî, *Mukaddimetü Muvatta'î'l-İmâm Mâlik*, s. 310.

41 Mâlik b. Enes, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik*, I, 310. el-Azamî'nin bu haklı eleştirisi, Calder'ın onun Schacht'ı tenkid eden çalışmasına kitabının tamamında bir yerde referansta bulunduğu gerçeği ile karşılaştırmaktadır. Bk. Calder, *Studies*, s. 19.



Ayrıca el-Azhar'ın tespitine göic kedi hadisi, İmam Mâlik'in talebesi, Aîşe (ö. 58/678), İmam Mâlik'in naklettiği variklerin hemen tamamı, si Abdurrezzâk'ın (ö. 211/827), *Musannef*'inde yer aldığı⁴² gibi hem erken Ebu Katâde'den gelmekte ve ilgili şemalarda görüldüğü üzere bu hadisin döneme ait pek çok kaynağa hem de *Kütüb-i Sitt'e*nin büyük bir kısmında varyantlarının büyük bir kısmı da kendisinden gelmektedir. Hadise ait varikredilmiştir.⁴³ yantıların yer aldığı her iki şema incelendiğinde görülecektir ki söz konusu

rivâyetlerin zikredildiği kaynaklar arasında birinci ilk üç yüzyılda telif edilen el-Azâmî, Calder’ın birinci olarak kaynakları görmeyen gelmekte suçla-
pekçok eser vardır. Harra Calder’ın *Muwatta’* için öngördüğü 250/864 ve
makale ve onun *Muwatta’*’ın telif tarihi ile ilgili iddiasına cevap olmak üzere çok
270/883 yılları öncesine tekâbül eden eserlerin sayısı azımsanmayacak ka-
sayda öğrencisi bulunan İmam Malik’in talebelerinin dağıldığı bölgelere dikkat
çekmektedir.⁴⁴ Ayrıca samalarda belirtilen hadisleri eserlerine alan müellif-
lerin bölgeyi göz önünde bulundurulduğunda da *Muwatta’* için ön görülen
zâmînin zikrettiği listenin gösterdiği gibi söz konusu hadis, Afganistan, Irak,
Endülüs coğrafyası, iddiası geçersiz hale gelmektedir.
Arap yarımadası, Yemen, Mısır, İspanya gibi geniş bir coğrafyada yaşamış müel-
liflerin nüshalarında da yer almaktadır. Bu durumda Calder’ın söz konusu hadi-

Sonuç

Sonuç
sin Endülüs'e ortaya çıktığına dair iddiası asılsız kalmaktadır. Ayrıca yaşadıkları coğrafyanın farklılığı ile birlikte vefat tarihleri de farklı olan *Muwatta*'nın râvilerinin senelerini göz önüne alarak (ö. 121), J. Schacht (ö. 1969) ve J. Wansbrough'un denemesini bu hadisin ortaya çıkmasından sorumlu tutabiliriz? Calder'in iddiası (6.2002) çizgisinde revizyonist bir oryantalist olan N. Calder, isnadlı rivayet dışı bu soru karşısında da zavallı kalırsa kendisi Yahyâ b. Yahyâ'den Levsonî bu hadisi sorumlu tutmaktadır. Calder'ın bütün bu *Muwatta*'nın nüshalarını mutfakta, yüzyıllar için önemli eserleri tarihî tenkid yöntemleriyle yemeden tamlamadan, tükürüp yığıp yığıp kimin tarafından, nerede ve ne zaman tahrir edildiğini Muhammed'in nüshasına bakmaksızın beklediği sorulara N. Calder, *Muwatta*'nın yazıldığı dönem için Müslümanların kabul etti-

gi tarihten en az bir yüzyıl sonrasında ön görerek oryantalist paradigma içerisinde, Soz konusu hadisile ilgili el-Azami'nin zikrettiği tariklere ilâveten, de eser tarihlendirmesi açısından ciddi bir tartışmanın başlamasına yol açmıştır. tarahımızdan tespit edilen diğer varyantların da yer aldığı semalarda Calder, oryantalist paradigma içerisinde kendisini konumlandığı çizginin

ürettiği bilgi sistemine uygun olarak hadis rivâyetinin kendisine ait doğasını

42. Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, I, 310-312.

ark edememiş gibi alkışlar turde kaleme alınan eserlerin muhteva ve tertip itiba-
rıyla ilgili hadisimâtı en el-Azâmî tarafından şöyle verilmiştir: Ebu Musâb, Vudu' 34; Seybanî, Salat,
9; Arkân Kibla' arz eden öfilleceğünin ferve-i Vehvâl Mî'mûdası V. 203-223³³; (Abdülrahmân sayılan
tarikiye); Ahmed b. Hanbel, *Müsmed*, V, 309 (Hammad b. Hâlid el-Hayyârî); Nesâî, Tahâre, 68
hadisler (her zaman zikredilemeyebileceğini hesaba kat) a mamur u Abdullah b.

Mesleme tarihiyle); Tirmizî, Tahâre, 92 (İshak b. Musa el-Ensârî > Ma'n tarihiyle); İbn Mâce, Tahâre, 379 (Ehi Bekr b. Ehi Sybe > Zeyd b. el-Habbâb tarihiyle); İbn Hibbân, *Müsned*, IV, 1299 (el-Fadl b. el-Habbâb > el-Kânebi tarihiyle); İbn Cürüd, el-*Müntekâ*, 60 (Muhammed b. Yahyâ > Abdallah araştırmacılarınca tahmin edilen diğerleri); İbn Kesir'den çalışmamızda köken Ebû Şaymîn'a söf. s. 320 Taharât bahsi (Zeyd b. el-Habbâb tarihleriyle).

Yukarıda tahriri verilen hadislerin tamamı, İmâm Mâlik'ten gelen tariklerdir. Bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta'ül-İmâm Mâlik*, II, 31.

44 Etik konusuna ilişkin diğer ülkelerde yapılan araştırmaların sonuçları ile Türkiye'de yapılan araştırmaların sonuçları karşılaştırılarak, etik davranışların önemi vurgulanmış ve etik davranışların geliştirilmesi için öneriler sunulmuştur. Etik davranışların önemi vurgulanmış ve etik davranışların geliştirilmesi için öneriler sunulmuştur. Etik davranışların önemi vurgulanmış ve etik davranışların geliştirilmesi için öneriler sunulmuştur.

7. BÖLÜM

FIKHİN MENŞEİ SORUNU VE BATI AKADEMİYASI

AL-AZAMI'S CONTRIBUTION TO THE FIELD OF HADITH STUDIES IN LIGHT OF MODERN WESTERN SCHOLARSHIP

Sumaiya Akram

The study of hadith, as a discipline developed by Western scholars, is a relatively recent phenomenon. Traces of a growing interest within academic discourse can be glimpsed in the late seventeenth century,¹ however the origins of the field of enquiry as we understand it today most likely dates back to the mid-nineteenth century. The study was formed in the context of a wider interest in the history of Islam, including its legal systems and the biography of Muhammad. It was soon determined that Muslim scholars considered the hadiths of Muhammad as a prime legal source of Islamic Law after the Qur'ān. The German academic, Eduard Sachau (1845-1930), was one of the first to identify the strong correlation between hadith and Islamic laws, in that hadith, alongside the Qur'ān, was the foundation of the shariah laws.²

The developing interest in this matter resulted in hadith studies becoming an entirely independent discipline, thereby becoming increasingly comprehensive over time. Two, amongst the most noteworthy studies, were: Ignaz Goldziher's, *Muhammedanische Studien* (1889-1890),³ and

1 M. Salem, Alshehri. 2014. *Western Works and Views On Hadith: Beginnings, Nature, and Impact*. 204.

2 Ibid: 205.

3 English translation: *Muslim Studies*, 1977.

Joseph Schacht's, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950). Subsequently, despite scholars having produced several works, there was little added to the findings of Goldziher and Schacht, which, to date, remain the principal references of Islam and hadith studies in Western academia. The views expressed in both their works continue to dominate the views of the West, including scholars such as Snouck Hurgronje (1857-1936), Henri Lammens (1862-1937), and David Samuel Margoliouth (1858-1940), who were heavily influenced by Goldziher's views.⁴

The Conventional Position of Western Academia

In short, Goldziher's core argument states that the majority of hadiths found in traditional Islamic works are derived from the social and religious growth that occurred in the early Muslim community. As a result, early and extensive fabrication of hadiths took place, which could not be attributed to Muhammad. This fabrication was aimed at fulfilling the legal requirements of the growing Muslim society during those times where the Qur'ān had not specified how to address a particular issue. Schacht, following Goldziher, built upon his predecessor's ideas. His views gained a foothold within academic discourse and become the de facto opinion of Western academics.

The harmful nature of the presuppositions that are latent in the contributions of these authors should give pause. As recently as 1970, the prevalent assumption amongst Western academics was that the corpus of hadith narrations claiming to have originated from Muhammad consisted mainly of false attributions, and most efforts were directed towards quantifying the extent of their fabrication. This conclusion was arrived at without proper consideration for the rich body of work that had developed in a parallel manner from within the Islamic tradition. Moreover, the views expressed by these authors were not confined to the realm of Western academia; their arguments posed challenges to several contemporary Muslim scholars, necessitating a response. The reactionary works ranged from full

4 Alshehri, 2014: 211

acceptance of the criticism of *Hadith*, to outright rejection (in a similar manner to the disregard with which Western academics conducted their research).

Relevance of the Research

The life and works of Dr Mustafa al-Azami has had a profound and lasting effect on the field of hadith studies. The purpose of this research is to qualify this effect; to what extent did his works alter the prevalent ideas considering the evaluation and academic discourses surrounding hadith. The secondary purpose is to determine how, if at all, this effect was received differently amongst scholars within Western academia and those within traditional Islamic discourses surrounding the conception, preservation, and transmission of hadith narrations. It will evaluate al-Azami's contribution to hadith studies, its influence, and its importance in the wider context of hadith studies. It will also look at the shortcomings or limitations of al-Azami's works and their unfinished parts. The study will then conclude with a summary of the assessment of his contribution.

The Contribution of al-Azami to Hadith Studies

This chapter considers the contribution of al-Azami to the field of hadith studies. It begins with a detailed evaluation of those factors that set al-Azami apart from his contemporaries. It is then followed by a discussion on how his work was received after publication. In this way, it will be possible to determine not just the effect that his works had on the field itself, but also the reasons why it was so impactful. Finally, it concludes by demonstrating that al-Azami's contribution has had a lasting effect on academics writing after him, but that there is still much to be desired when it comes to further developments in the field.

The Distinguishing Features of al-Azami

There are three important factors that distinguish al-Azami amongst those who have contributed to the field of hadith studies: his extensive subject knowledge and proficiency in numerous languages, his commendable methodology, and the sheer volume of examples that he brings for his arguments which serves to demonstrate their soundness. The following paragraphs discuss each of the distinguishing factors in turn, and demonstrate the necessity for any academic writing after al-Azami to at least engage with his theories.

Educational Background

The first of these is the vast amount of knowledge that al-Azami had. He undertook rigorous training in traditional Islamic Sciences at Dar al-Ulum Deoband, one of India's most prestigious seminaries for Islamic studies. His strong background in traditional sciences was augmented by his knowledge of the Urdu, Arabic and English languages, increasing the number of sources he was able to access and utilise. Consider for instance the works of Nur al-Din Itr, who makes a compelling argument that hadith began to be written down as early as the year 35 A.H.⁵ The entirety of his argument would be inaccessible to Schacht and the predominant Western academics at the time, who faced a language barrier when approaching original source material and thus relied on translations – without being able to verify their

Moreover, al-Azami undertook further research in leading Western institutions, giving him a unique edge over others. It meant that he was able to combine the practices of both academic traditions and engage with scholarly discussions at the highest level. Regarding his PhD research, Arberry heralded it as “one of the most exciting and original investigations in this field in modern times.”⁶

5 Nûr al-Din, 'Itr. 1981. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith*. Damascus: Dar al-Fikr: 46 & 465

6 See A.J. Arberry, 2004. *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*. Lahore: Suhail Academy:233-256.

Methodology

The second distinguishing factor is al-Azami's use of the Qur'ân as a primary source and evidence for his theories. This is a common practice amongst traditional Islamic scholars, who are in agreement on the supreme authority of the Qur'ân. Due to his educational training, al-Azami was an expert on Qur'ânic Studies as well as hadith. He had a special focus on the history and development of the Qur'ân. He has written refutations within this field in a similar way as he has with hadith studies. Regarding the positions of Schacht and others, al-Azami writes that:

“Most Orientalists reject all reports that cite recordings and compilation of the Qur'ân during... Muhammad's lifetime. Many of them even deny that any final compilation occurred during Abu Bakr's reign, while some accept the role of... Uthman in this regard. Only *fifteen years* lapsed between the Prophet's death and Uthman's distribution of written copies. [...] Viewing this interval with serious misgivings, Orientalists have often focused on the possibility of deep-seated corruptions crawling into the text within this timespan.”⁷

Conversely, in *History of the Qur'ânic Text* al-Azami shows that he has an insightful understanding of Biblical scriptures as well as the history the Torah according to Jewish sources and modern scholars. This undoubtedly adds to his credibility. He is well-versed in citing scripture as a primary source in academic works, and is similarly able to use the Qur'ân as a source when discussing matters related to hadith studies. This is of fundamental importance as it is not possible to conduct a comprehensive study of hadiths without reference to the Qur'ân. This is especially true for legal matters, given the primacy of both the Qur'ân and hadith as legal authorities.

For example, when discussing literary activities at the time of Muhammad, al-Azami refers to Q2: 282, where the Qur'ân instructs readers to write down transactions and to have witnesses present.⁸ Similarly, when discussing the

7 Mustafa, al-Azami. 2003. *The history of the Qur'ânic text: From revelation to compilation : a comparative study with the Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy: 15-16.

8 al-Azami. 1992:5.

meaning of the word 'hadith', al-Azami first sees how the Qur'ân uses the term and highlights the variety of ways it was used in society at the time of Muhammad. Likewise, al-Azami provides a compelling refutation of Schacht and others who claimed that the aim of Muhammad "as a Prophet was not to create a new system of law;"⁹ that he "made no attempt to work out any comprehensive legal system"¹⁰; and that "Mohammad [himself] knew too well how little qualified he was for legislative work".¹¹

Remaining consistent with his methods, al-Azami brings Qur'ânic evidences first to disprove the idea that Muhammad had no legal role in society. He makes it very clear that the Prophet was a legislator and someone to be obeyed - as instructed by the Qur'ân itself: Q7:157, Q4:64, Q3:32, Q3:132, Q4:59, and Q4:80.

Extensive Use of Examples

The third compelling feature of al-Azami's writings is that he always presents a large amount of examples and evidences for any given point. This can only give support and credit to his arguments. He does the same when refuting Schacht – he doesn't only just refute one or two examples but so many that it raises doubt about the validity of Schacht's theories. After al-Azami, even supporters and proponents of Schacht are unable to justify his claims in a confident way.

Consider for example, when discussing the judicial activities of the Prophet, al-Azami is able to name fourteen companions that were entrusted with being administrators of justice, and brings another thirteen persons that were sent as judges to Basra in Iraq alone. These judicial appointments are sourced from much earlier works, and causes one to lose confidence in anybody writing about the Prophet as a legislator without reference to, or even awareness of, these works.¹²

al-Azami refutes Schacht's arguments in a meticulous manner, scrutinising his examples in great depth. Where it is not possible to refute every single

9 Schacht.1950:v.

10 J. N. D. Anderson, 1950. 'Recent Developments in Shaira Law', *Muslim World*, 40:245.

11 Hurgonje, C. Snouck. 1916. *Mohammedanism: Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state*. London: G.P. Putnam's Sons:60.

12 al-Azami. 1985:21.

example one by one, he refutes twenty-four. A flaw in almost half of the cited examples is most certainly enough to illustrate his point. Again, this is dissimilar to the methods of those preceding al-Azami. Many, including Schacht, often bring only one example or a very small number to prove their point. Coulson comments on this, stating that a scarcity of examples cannot affect the fundamental validity of Schacht's thesis, [but] it can call into question the degree to which the thesis holds true.¹³ If one is able to bring large amount of evidence for their argument it will naturally give that argument more authority.

Each of the factors mentioned above (strong educational background, coherent methodology, robust arguments) set al-Azami apart in the academic arena of hadith studies. Up until his works, leading authorities in the field did not have a need to adhere to this standard of scholarship, and theories were able to develop and gain popularity despite being founded upon questionable grounds. al-Azami raised those questions and, as mentioned, this necessitated those who followed him to engage with his ideas. However, commentators hold differing opinions with regards to the effectiveness of his contributions.

How al-Azami's Contributions Were Received by Others

Many of those who have commended al-Azami for his methods and approaches have also noted how he is often followed uncritically and without due regard to accuracy. Whilst this criticism is directed more towards others than to al-Azami himself, it does indicate that certain flaws and inaccuracies have been perceived in his works. Melchert, for example, remarks that "al-Azami's criticism is mostly the sort that will only convince believers".¹⁴ It is unsurprising that this comment would be made by Melchert, however, who reluctantly recognises the logical and systematic approach taken by al-Azami whilst attempting to minimise its effectiveness by simply labelling him as a "dogmatist".¹⁵ He likens al-Azami's approach to that undertaken by scholars of the Christian tradition who hold and propagate untenable

13 N. J. Coulson. 1997. *A history of Islamic law*. Delhi: Universal Law Publishing Co: 69-70.

14 Christopher Melchert, 2000-2001. 'Review: On Schacht's *Origins of Muhammadan Jurisprudence* by M. Mustafa al-Azami; *Studies in Early Muslim Jurisprudence* by Norman Calder', *Journal of Law and Religion* 15 (1/2):363-365.

15 Ibid:365.

arguments, whilst providing flawed and erroneous examples of his own in order to illustrate the point.¹⁶ Interestingly, Melchert cites Schacht as the authority of his own refutation whilst at the same time recognising the inferiority of Schacht's citation methods.

The fact that al-Azami's refutation levied accurate criticisms against Schacht's findings as well as methods was lauded by numerous scholars including Melchert, Rahman and others. Rahman called al-Azami's work an "effective response to Schacht", stating that "[o]ne must admire [the] meticulous and painstaking scholarship in pointing out Schacht's failures in detail".¹⁷ He goes on to herald al-Azami as the single most well-versed and learned scholar within the field of hadith studies, and states that his methods could render an "unprecedented service" to the field. Mustansir Mir also considered al-Azami's contribution in a similar manner. He identifies al-Azami's superior command of primary and secondary sources, as well as his ability to construct a compelling argument, as those features which "confirm his standing as an outstanding scholar".¹⁸ This sentiment is shared by numerous commentators, most likely as it is so readily evident in his writings. As Hallaq aptly notes, one simply cannot engage with the works of al-Azami with a degree of intellectual honesty and fail to take his arguments seriously.¹⁹

Hadith Studies After al-Azami: Traditional Islamic Scholarship

After looking at how al-Azami's works were perceived by his contemporaries, it is helpful to consider how they affected the prevalent opinions amongst those who followed him. The response from Western academic was fairly substantial, whereas there are only a few examples that exist amongst scholars in the Arab world. Setting aside the unsubstantiated and underdeveloped responses to Schacht from amongst the Arabic-speaking scholars, those

16 Ibid

17 Fazlur, Rahman 1988. "Review: *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* by G. M. [sic] al-Azami", *Journal of Near Eastern Studies*. 47 (3):228-229.

18 Mir. 2007:95-7.

19 See Wael Hallaq, 2002-2003. "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2. 1-31.

who attempted to directly engage with Schacht's positions after al-Azami did not do so with the same rigour and intellectual independence.

For example, Itr provides a convincing corroboration of al-Azami's refutation with regards to the writing of hadith.²⁰ Whilst his arguments are compelling, and his use of source material is sound, there is nothing offered in his enquiry that is original. Rather, the work attempts to build on al-Azami's refutation by substantiating some of the claims and supporting them with additional evidences. This is also the case with Khalid al-Dris, who analyses Schacht's methodology "more completely than his contemporaries", whilst relying solely on al-Azami's interpretation from the outset. Thus, far from developing a rich body of literature that can compete with, and correct the errors of, Western scholars, uncritical followers of al-Azami would often "replicate and compound his errors".²¹

Hadith Studies After al-Azami: Western Academia

The reception of his efforts were hindered by problems of a different kind within Western academia. It is important to note firstly that his work was not accepted by Western academics immediately – nor by everyone. al-Azami himself acknowledges this and felt his academic work had been generally ignored in Western academic circles because the findings are judged as 'unacceptable'. Hallaq mentions that al-Azami's critique of Schacht had been "greeted by Orientalists with total disregard" because he was an "outsider", as if to say that only Islamicists could be "objective", "scientific" and "scholarly".²²

Melchert and Motzki are two examples of those who belittled al-Azami's contribution. Melchert writes, "Regrettably, al-Azami's criticism is mostly the sort that will only convince believers."²³ Meanwhile, Motzki considered al-Azami's "accusations" to be "highly exaggerated and excessively generalised". He writes:

"His argumentation is too imprecise and polemically tinged to convince. What he offers as a substitute for Schacht's theory is based on sources

20 Itr. 1981:46 & 465.

21 Alhomoudi. 2006:56.

22 Hallaq. 2002–2003:1–31.

23 Melchert, 2000–2001:364.

whose reliability is doubted by many non-Muslim scholars. al-Azami has not eliminated this doubt.”²⁴

Nonetheless, similar to the reluctant recognition proffered by Mechert, Motzki does accept that al-Azami showed “that the *e silentio* method stands on very insecure basis, and that Schacht’s datings can easily be shaken by sources which escaped him or which have newly emerged.” For al-Azami, part of the issue is not what Islamic sources say but rather how Islamicists want Muslims to perceive it. Professor C.E. Bosworth, one of the editors of Brill’s *Encyclopaedia of Islam*, was asked why Muslim scholars were not invited to contribute to the Encyclopaedia’s essential articles on the Qur’ân, hadith and so on - even those trained in Western institutions. He responded that this work was by the “Western pen for Western people.”²⁵

There is certainly a common perception within Western academia that Muslims should learn Islam from non-Muslims in order to avoid their natural biases. Until this outdated assumption is removed, the issues of general acceptance and confirmation bias will continue to exist. Moreover, there is an argument to be made to the contrary. Mir states that:

“Certainly anyone can write on Islam, but only a devout Muslim has the *legitimate* prerogative to write on Islam and its related subjects. Some will consider this biased, but then who is not? Non-followers cannot claim neutrality, for their writings swerve depending on whether Islam’s tenets agree or disagree with their personal beliefs, and so any [of their] attempts at interpretation must be unequivocally discarded.”²⁶

It seems more appropriate to me to take a merit-based approach. There is utility from having a well-informed insiders perspective as well as a well-informed outsiders perspective. In terms of evaluating historical methods of research, preservation and dissemination of material, belief or non-belief in the divine authority of said material doesn’t necessarily affect the evaluation.

24 Harald Motzki, 2002. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trans. Marion H. Katz. Leiden: Boston and Köln. 39–45.

25 al-Azami. 2003:xix.

26 Mir. 2007:96.

What is more important is that the works are well-informed. As long as the research is undertaken with intellectual integrity it should always be possible to engage with it in a substantive and productive manner.

Thus we can conclude that al-Azami stands out amongst contemporary scholars in the field of hadith studies. His contribution interrupted the progress of a school of thought that was flawed in its fundamental assumptions and theories. It helped to correct those flaws in a manner that was unique to al-Azami, and commentators have recognised the superiority of his methods and approach. Those writers who followed him in his thinking did not have the same educational preparation, nor the same distinguishing characteristics as mentioned above. It can be stated with confidence that there are few if any in the field of hadith that have assumed the same stature and authority in both Western academia and traditional Islamic scholarship.

Evaluation of al-Azami's Work

This chapter considers the respective merits and limitations of al-Azami's works, with particular focus on his critique of Schacht's theories and methods. It then evaluates the changing opinions of Schacht's ideas as propounded by other before discussing the derivative theories that have been developed subsequently after al-Azami's interruption of the 'Schachtian discourse'. It also highlights some of the limitations of al-Azami's work, and considers the extent to which these detract from his overall contribution. It will conclude with a summary of the elucidated opinions, and suggestions as to the future of hadith studies after al-Azami.

al-Azami's Critique of Schacht's Theories

al-Azami tackles Schacht's main arguments quite extensively in his '*On Schacht's Origins...*'. In his extensive refutation, al-Azami utilises multiple examples to illustrate the inconsistencies in Schacht's theories. He critiques Schacht's research methods and is not shy to point out the mistakes and misunderstandings that he deems are clear in Schacht's writings.

al-Azami dedicates a large portion of this work in clarifying Schacht's definition of 'sunnah' and his theory on the 'living tradition'. Despite accepting that the term sunnah had some vagueness in the early stages, al-Azami argues that there is no evidence to suggest that Sunnahs other than those of Muhammad were somehow, "according to the 'ancient schools'", superior than traditions from Muhammad.²⁷ To verify this, al-Azami sieves through the evidences cited by Schacht of when the various schools had supposedly rejected traditions because they went against the 'living tradition'. For example Schacht states that "Mālik quotes a decision of Zuhri, ending with the words: 'this is the sunnah'; and Mālik adds that he has found this to be the doctrine of the scholars of Medina".²⁸ Schacht has misunderstood this statement, presuming that Zuhri has classified his own opinion as Sunnah, and Mālik followed him in that by mentioning the practice (or 'living tradition') of Medina. al-Azami provides the clarification that what had happened in fact was that Schacht had only used part of the hadith to reach this conclusion. If one were to examine a larger section of the passage then it would be clear that what Zuhri describes as sunnah was not based on personal discretion but on a well-known hadith of Muhammad.²⁹ This is just one of the numerous examples that al-Azami discusses on this point alone.³⁰

al-Azami argues that the term 'sunnah' existed and was very much in use at the time of Muhammad. This was not just in society by, say, followers of Muhammad, but was also used by the Qur'ān in several places with varying

27 Ibid

28 Schacht.1950:62.

29 al-Azami, M. M. 1985. *On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence*. Riyadh : New York: King Saud University; Wiley.46-47.

30 For further examples see al-Azami.1985:45-51.

meanings. Moreover, al-Azami argues that Schacht contradicts himself on this matter. Although he wants to argue that the concept ‘sunnah of the Prophet’ is a second century phenomena, he quotes Goldziher whose opinion is that the term sunnah was originally a pagan term that was later adapted by Islam.³¹ Thus, al-Azami concludes, it is difficult to see how the term could be used in the pre-Islamic era, then used in the Qur’ān, and then not used again by scholars or the community until the middle of the second century.³²

Fundamental Flaws in Methodology

al-Azami argues and devotes numerous chapters to show that there were inconsistencies both within Schacht’s theories and in the use of source material, leading to unwarranted assumptions. He also argues that Schacht was unscientific in his methods, misunderstood facts, and misinterpreted the meaning of the texts quoted and the method of quotation of the early scholars.³³ To prove this, al-Azami goes into much detail of about half of Schacht’s forty-seven examples.

Regarding Schacht’s inconsistencies in the use of source material, a definite point of contention is Schacht restricting himself to only legal traditions. He states: “So far we have discussed the growth of legal traditions from the Prophet only.”³⁴ However, al-Azami makes clear that out of the twenty-four that he investigates, five are not from Muhammad and thirteen are not legal hadiths according to Schacht’s definition rather they are ritual. Only ten hadiths are in fact are legal traditions. Whilst the distinction between ritual and legal hadiths is not an issue to Muslim scholars in terms of reliability or standards of verification, one should expect Schacht to adhere to his own principles. The discrepancy between what has been stated by Schacht and what he has actually carried out is shown clearly by al-Azami, and the most lenient critique would be that Schacht’s definitions are applied inconsistently.³⁵

31 Schacht.1950:58.

32 al-Azami.1985:105.

33 Ibid:116.

34 Schacht.1950:150.

35 al-Azami.1985:118.

A further argument that al-Azami makes is that Schacht's methods were 'unscientific' and mere

'unwarranted assumptions'. He refutes Schacht's *e-silento* theory because this method depends on a number of absurd assumptions, not least of which is that if an early scholar was ignorant about a certain tradition then that is clear proof that the tradition is a forgery.³⁶ al-Azami further lists numerous examples of early scholars not making use of a tradition whilst we know that the scholar was aware of it, for example if it is mentioned in another of his works. Not mentioning a hadith in a given discussion does not indicate that it was not known or that it did not exist at that time. To make the readers fully comprehend the weakness in Schacht's argument, al-Azami gives a modern days scenario as follows:

"...this argument would mean that if one writer in the Middle East failed to mention London as one of the major cities in the world, then all other writers who mentioned it later would be guilty of collusion in creating a fictional city."³⁷

Looking at al-Azami's arguments and such examples, one can see exactly how the *e-silento* argument of Schacht is very weak. This is not to say that the argument is completely void. As Chaudri points out, it could be used as indicative evidence which might create doubt on a certain tradition, but only after an extensive study of all of the available material.

al-Azami addresses the inherent inconsistencies present within Schacht's conception of the common-link theory (CLT) in a similar way. Further, al-Azami comments on the numerous mistakes found in Schacht's factual knowledge. The examples that Schacht brings to show Hadith fabrication can be refuted by reference to other sources that show contemporary or earlier scholars were aware of the *aḥādīth* in question. For this, al-Azami points to eight of the examples that Schacht puts forth, showing again that the error is not an isolated incident but a common problem throughout the work.

³⁶ Ibid:118-119.

³⁷ Ibid:116.

False Assumptions and Misunderstandings

In a similar way, al-Azami proves that Schacht's methodological errors are compounded by basic misunderstandings and misinterpretations of the methods of the early scholars. The examples that al-Azami brings to prove this point (as well as the above flaws) are discussed extensively. It is interesting to note a compelling aspect of al-Azami's critique here: when illustrating these errors he follows the same pattern set by Schacht and almost always utilises the same sources. Had al-Azami used classical hadith collections it would have been much easier for him to demonstrate the errors, however this method serves to discredit Schacht (and by implication those who followed him) in a much more robust manner.

Conversely, consider the following example regarding not destroying the property of the enemy in war.³⁸ Schacht uses this example to date the tradition between Abu Yusuf and Shaibani, and to state that it is a mursal tradition. Interestingly, in al-Azami's analysis the first thing that he does is refer to the Qur'an, which allows the laying waste of enemy property during war.³⁹ As mentioned, this is a typical method utilised by traditional scholars given that the Qur'an is seen as the primary source of Islamic law. Many of Schacht's misinterpretations occur simply because he ignored what the Qur'an had to say on the matter. al-Azami goes on to provide a compelling refutation of Schacht's claim, reconciling seemingly contradictory hadith narrations and citing sources that reference the tradition before the time of Abu Yusuf and Shaibani.⁴⁰

Throughout the work, al-Azami's arguments against Schacht are logical and convincing. He is able to demonstrate that Schacht's arguments do not hold up when the original Arabic text is referred to, clearly showing that an in depth knowledge of the Arabic Language is crucial to Hadith studies. Schacht's lack of proficiency in the Arabic language led to critical misunderstandings and

38 Schacht.1950:144-5.

39 Q59:5.

40 Ibn Hishām, 'a., Shalabī, 'a., Abyārī, I., & Saqqā, M. 1955. *al-Sīrah al-nabawīyah*. al-Qāhirah. Vol. 3:219.

misinterpretations of textual sources. To base an argument on that is inexcusable and, ultimately, untenable. However, al-Azami doesn't rely on false premises alone. He offers a systematic refutation of Schacht's latent and overt theories by addressing his general assertions and specific examples. By varying his methodology, as mentioned above,

al-Azami dismantles Schacht's work from a variety of approaches until all that remains is a number of baseless and unfounded assertions – and a vacuum where there once was a leading authority in the field of Hadith Studies.

al-Azami's Influence on the 'Schachtian Discourse'

Given the comprehensive nature of '*On Schacht's Origins...*' it is understandable that the work overcame the extant limitations of the field and received such widespread recognition. It is also unsurprising that his critique came to be supported and corroborated by others who made efforts to write on the topic of Hadith studies after him. Contributions put forward by al-Azami's contemporaries serve to enhance his arguments and provide additional context in answering some of the questions that he raised regarding Schacht's work. By evaluating a selection these contributions it becomes possible to determine the true extent of al-Azami's contribution.

Writing in 2006, Alhomoudi attempts to discredit Schacht's position as a leading authority in hadith studies through an unrelenting critique of his 'common-link' theory. By looking at the development of the CLT in relation to Schacht's 'comprehensive' perspective on hadith studies, Alhomoudi shows that it is the flawed cornerstone upon which the rest of Schacht's discourse is constructed. According to Alhomoudi, Schacht's basis for the CLT is deficient from the outset. Taking two specific examples of hadith fabrication (which Alhomoudi later goes on to dispute) cannot be generalised and applied to the entire hadith corpus as Schacht attempts to do. Moreover, his selected model narrations are shown by Alhomoudi to be irregular in their transmission.⁴¹ After raising these issues, Alhomoudi recognises that he has only added to the discussions undertaken by Azami, which had been largely ignored by mainstream Western scholarship.

41 Alhomoudi. 2006:65.

Ozkan builds on this evaluation of the CLT by assessing how it developed under the efforts of Juynboll.⁴² Relying primarily on the Fath al-Bari of Ibn Hajar (d. 852/1448), and the Tuhfat al-Ahwadhi of al-Mubarakfuri (d. 1353/1934), Ozkan argues that there is no practical use in attempting to conflate the term ‘common-link’ with the traditional term ‘madar’ which was used by early Muslim scholars in their discussions on hadith authenticity. He recognises that there is some overlap in the two terms and a “vague structural similarity”,⁴³ but that there are important, considerable, and discernible differences between them. The consequence of this is that attempts to find equivalent terms in Muslim hadith literature can corrupt one’s understanding of either the newly-coined term, or the pre-existing hadith literature. Ozkan provides a convincing argument that terms that emerge under different circumstances (ie. time and space) and within different terminological structures cannot easily be reconciled, and perhaps it should not be attempted.

I would go further and say it is somewhat presumptuous for Juynboll to claim that early Muslim scholars had an awareness of the Schachtian common-link theory. It must be more correct to say that Schacht has come close to a concept that has existed within hadith scholarship for centuries, ‘madar’, and work towards elucidating and understanding that term in its own context. To attempt to overwrite these early developments suggests a sense of intellectual superiority in Juynboll that is also evident in Schacht’s writings.

Despite this, there are those who describe Schacht’s work as organised and scientific, or at least when compared with Goldziher’s. Still, a comparatively organised discourse cannot take away from fundamental flaws contained within in. For example, consider the analysis of Mawlana Zeeshan Chaudri.⁴⁴ After outlining Schacht’s positions and major theories in ‘Origins’, he offers an evaluation of the critiques undertaken by al-Azami and Motzki. He echoes al-Azami’s criticism of Schacht regarding the issue of Muhammad as a lawmaker, citing authors who preceded Schacht who subscribed to the

42 Halit, Ozkan. 2004. ‘The Common Link and Its Relation to the Madār’ *Islamic Law and Society*. 11 (1) 42-77.

43 Ibid:75.

44 See Chaudri. 2018.

traditional Muslim view (that he did indeed have a legal role in society).⁴⁵ Whilst Chaudri is reserved in his conclusion of Schacht's work, he recognises its initial significance in the field of hadith studies whilst questioning how authoritative it will remain after al-Azami and Motzki.

Potential Limitations: Chaudri on Insufficient Reliability

On the other hand, Rahman raises an important question regarding al-Azami's efforts: what does it ultimately amount to? What effect does al-Azami's work have on Western scholarship? Rahman claims that al-Azami exaggerates the importance of Schacht's work, that hardly anybody accepts Schacht's conclusions entirely (perhaps with the exception of Juynboll). This seems to be more of a refutation attempt by Rahman, as the questions raised by al-Azami have certainly taken root within the field of hadith studies, as evinced in the works of Rahman himself, as well as Motzki, Alhoumudi and others. Nonetheless, it is prudent to consider the limitations of al-Azami's efforts.

Of those that have been raised, the most valid limitation is that al-Azami did not succeed in providing a convincing alternative to sceptical readers who do not agree with the authenticity of his sources. In other words, the parts of the refutation which relied upon the earliest source material assumed that these works were reliable and historically accurate. For example, whereas Melchert writes that al-Azami's arguments will only convince believers, Chaudri writes that his proof for the reliability of traditions would "only convince those who already accept the authenticity of these [hadith] materials". This was stated matter-of-factly due to al-Azami's so-called extensive use of hadith and biographical material to describe the authentication of hadith reports during the early period of Islamic history.

The implicit alternatives, indicated by Chaudri's following paragraphs on the Motzkian dialectic, are 'source reconstruction' or 'Isnād-cum-matr'.⁴⁶ In these acceptable methods of verification, biographical material is used solely as supporting evidence, and only when it "coincides with the reality

45 Ibid:3.

46 Ibid:6, 8.

of the traditions".⁴⁷ What is interesting is that this reality is arrived at after an evaluation of each narrator in the isnād, looking at who he studied under and how long he spent with that teacher. It also looks at different adaptations of that particular report and any 'editing' (ie. alterations made) in later transmissions.⁴⁸

Whilst a comprehensive criticism of these two 'acceptable' methods of verification is outside the scope of this study, it should suffice to say that this determination of reality coincides with the same methodology described by al-Azami.⁴⁹ al-Azami discusses four different kinds of textual comparisons undertaken at the time of narration, including teacher-student comparisons, as well as authentication methods based on reasoning and ethical or moral standards. The difference is, and this is perhaps a genuine limitation of al-Azami's study, is that al-Azami assumes that these methods were undertaken in truth - and that any number of examples will suffice as proof. By re-introducing similar methods some fourteen centuries later, Motzki effectively ignores statements and efforts made at the time of the report itself.

Potential Limitations: A Perceived Lack of Objectivity

Similarly, the claim that al-Azami is writing in defence of a religious doctrine does seem to be true. Rahman agrees with Alhoumudi that al-Azami's work is very much 'apologetic'. He notes that al-Azami tends to bring forth only that part of the evidence that seems to support his views and rejects that which tends to detract from his thesis – the textbook approach of an apologist rather than that of an objective scholar.⁵⁰ However, al-Azami can only be said to be attempting to protect the tenets of the Islamic faith or theology to the same extent that Schacht attempted to discredit them. It is not clear that this was the primary objective of either author.

Melchert has also pointed to that there are instances where Schacht's translation is more precise than al-Azami's. He gives the example of *fi ashbab al-nabi*,

47 Alhomoudi. 2006:7.

48 Harald, Motzki. 2012. 'Motzki's Reliable Transmitter: A Short Answer to P. Gledhill', *Islamic Law and Society* 19:198.

49 al-Azami. 1985:109-115.

50 See:Rahman 1988.

agreeing with Schacht that it means “referring to the companions of the Prophet”. al-Azami’s literalistic translation of “in the companions of the Prophet” requires further explanation in order to make sense.⁵¹ Although it is important to make note of these examples, they do not substantially affect the overall effectiveness of the criticisms levied by al-Azami.

To conclude, al-Azami’s contribution remains the most extensive review of Schacht till date. Whilst commentators have downplayed the prevalence of a ‘Schachtian discourse’ on hadith, others have noted that al-Azami has altered the established ideas regarding hadith within Western academia. This, despite the flaws that have been highlighted after its publication, some of which have been exaggerated and others which have been built upon by Alhomoudi, Motzki and others. al-Azami’s contribution evoked strong responses both in support and in opposition to his ideas. However, regardless of the particular responses from individual commentators, “we are no longer safe in assuming that the entirety of the *sunna* is inauthentic, or in ignoring the terminology and methodology of Muslim scholarship.”⁵²

Conclusion

In Western academia, the conventional belief is that an early and extensive fabrication of *Hadiths* took place, which meant that numerous traditions could not be attributed to Muhammad. This was made popular by the likes of Goldziher and Schacht, who were both lauded as leading authorities in the field of *Hadith* Studies and contributed greatly to the prevalent opinions within the field.

Yet, despite their influential methodologies and theories, their status has more recently been brought into question. Their claims have been prone to widespread criticism and their works, in particular Schacht’s, have been subject to numerous refutations. Scholars such as Powers, Coulson, Sezgin, Abbott and al-Azami have all levied substantial criticisms towards their conclusions,

51 Melchert, 2000-2001:365.

52 Alhomoudi. 2006:159.

with al-Azami's work becoming the most comprehensive critical analysis of Schacht till date. al-Azami was the first Muslim author to particularly engage with Western academia and refute the claims of Islamicists in a clear, well-presented, and systematic manner.

al-Azami's extensive knowledge of numerous languages, educational training in the traditional Islamic sciences, and insightful understanding of Western academia clearly put him in a position where few scholars can claim to be. The result of this was his invaluable contribution to hadith studies in such an original way that it will remain a prominent authority for some time and will shape the future development of the field. This has already begun and can be seen in the rise of fresh works from Western scholars such as Ozkan, Motzki, Rahman, Alhomoudi and others. These authors have all developed the ideas introduced by al-Azami by investigating the questions he raised regarding Schacht and assessing the veracity of his (al-Azami's) counter-arguments. His impact amongst Muslim scholars has also been enhanced by his engagement with Western academia and has helped to bridge the gap between the two academic arenas. In this way, the stigma regarding Muslim contributors has somewhat lifted and it is no longer viable, in either arena, to dismiss a work out of hand due to preconceived notions. Works must be evaluated on merit; on the argument's construction and soundness of methodology and evidences, irrespective of the background and biases of the writer.

When al-Azami passed away on the 20th December 2017, he was in the middle of numerous projects. His sons, Aqil and Anas al-Azami, as well as students and colleagues such as Imtiyaz Damiel and Andrew Booso, are now in the process of completing some of these works so that his contribution can continue even after his demise. A second edition of *The History of The Qur'anic text* was being worked on at that time, and it is hoped that this may still be published in the near future.

While this study has shown al-Azami's significant contribution to hadith studies, it has also shown the need for further critical research to settle the competing theories and methodologies and allow the field to develop further. It is heartening to see al-Azami's contribution to Qur'anic Studies is being

researched by Sohaib Saeed, who is undertaking a PhD on 'The Contribution of Shaykh al-Azami to Qur'ānic Studies'. Similarly, al-Azami's works with manuscripts, the completion of his research efforts, and the continuation of his computerisation project are all promising signs for the future of scholarship in this area. Once these works and projects come to fruition, we will have a better indication of the true extent of al-Azami's contribution to Islamic sciences, and also to entire arena of Western scholarship at large.

Bibliography

- Abdel Haleem, M. A. 2005. *The Qur'an*. New York: Oxford University Press. Al-Bukhari, Muhammad. 1987. *Al-Jami al-Sahih*. Beirut: Dar al-Qalam, 1987.
- Al-Gauri S. Abdul Majid. 2014. *Al-Shaikh Muhammad Mustafa al-Azami wa Musahimatuhu al- Almiyyah fi Majal al-Hadith al-Nabawi Dirasatu Istiqraiyyah*. Univerisiti Selgarol: Malaysia. 185-262.
- Alhomoudi, A. Fahad. 2006. *On the Common-Link Theory*. Canada: McGill University.
- Al-Khattab, Zacharia. 2009. 'The history of the Qur'ānic text: From revelation to compilation : a comparative study with the Old and New Testaments.' *Islam and Science*. 8 (1) 49-55.
- Alshehri, M. Salem. 2014. *Western Works and Views On Hadith: Beginnings, Nature, and Impact*. 203-224.
- Al-Turkmānī, 'Abd al-Majīd. 2012 *'Dirāsāt fi Usūl al-Ĥadīth 'alā Manhaj al-Ĥanaḥīyyah'*. Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Anderson, J. N. D. 1950. 'Recent Developments in Shaira Law,' *Muslim World*, 40. Arberry, A.J. 2004, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*. Lahore: Suhail Academy.
- Azami, M. M. 1974. *Kuttāb al-Nabī sallā Allāh 'alayh wa-sallam*. Riyadh: Sharikat al-Tibā'ah al-Sa'ūdīyah.
- Azami, M. M. 1980. *Dirāsāt fi al-ḥadīth al-nabawī wa-tārīkh tadwīnih*. Riyadh: Maṭaḥī Jāmi'at al-Riyād.
- Azami, M. M. 1985. *On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence*. Riyad : New York: King Saud University; Wiley.
- Azami, M. M. 1991. 'A Note on the Progress of Computerization of Hadith,' *Journal of Islamic Studies* 2: (1) 86–91.
- Azami, M. M. 1992. *Studies in early Ḥadīth literature (Dirāsāt fi al-ḥadīth al-nabawī wa-tārīkh tadwīnih): With a critical edition of some early texts* (3rd. ed.). Indianapolis: American Trust Publications.

- Azami, M. M. 2003. *The history of the Qur'ānic text: From revelation to compilation : a comparative study with the Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy.
- Berg, H. 2000. *The development of exegesis in early Islam: The authenticity of Muslim literature from the formative period*. Surrey: Curzon.
- Berg, Herbert. 2003. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: Brill.
- Berg, Herbert. 2004. Reviewed Work(s): 'The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools' by Harald Motzki and Marion H. Katz. *International Journal of Middle East Studies*. 36 (2) 288-289.
- Brown, D. W. 1996. *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Brown, Jonathon A C. 2007. 'Critical Rigor vs. Juridical Pragmatism: How Legal Theorists and Ḥadīth Scholars Approached the Backgrowth of Isnāds in the Genre of 'Ilal al-Ḥadīth', *Islamic Law and Society*, 14 (1) 1-41.
- Brown, Jonathon A C. 2008. 'How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find', *Islamic Law and Society* 15 (2) 143-184.
- Brown, Jonathon A C. 2009. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications.
- Calder, Norman. 1993. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.
- Chaudri, Zeeshan. 'Analyzing Schacht's Theory and Two of His Critiques: Azami and Motzki'. *IlmGate*. (Accessed 19th March 2018) <<http://www.ilmgate.org/analyzing-schachts-theory-and-two-of-his-critiques-azami-and-motzki/>>
- Corbridge, Stuart. 2009. 'The Political Economy of Development in India Since Independence'. *Handbook of South Asian Politics*. London: Routledge.
- Coulson, N. J.. 1997. *A history of Islamic law*. Delhi: Universal Law Publishing Co. under special arrangement with Edinburgh University Press
- Dudcrija, Adis. 2007. 'Toward a Methodology of Understanding the Nature and Scope of the Concept of Sunnah'. *Arab Law Quarterly*. 21 (3) 269-280.
- Dudcrija, Adis. 2009. 'Evolution in the Canonical Sunni Ḥadīth Body of Literature and the Concept of an Authentic Ḥadīth During the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship'. *Arab Law Quarterly*. 23 (4) 389-415.
- Dutton, Yasin. 2002. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭ'a' and Madīnan 'Amal*, 2nd edition. New York and Abingdon: Routledge.
- Forste, David F. 1999. *Studies in Islamic Law*. Lanham, Maryland: Ausrin & Winfield Publishers.

- Gibb, H. A. R. 1951. Review of 'The Origins of Muhammadan Jurisprudence' by Joseph Schacht. *Journal of Comparative Legislation and International Law*, Third Series, 33 (3/4) 113-114.
- Goldziher, Ignaz. 1971. *Muslim Studies*, Chicago: Aldine Atherton, trans. S.M. Stern and C.R. Barber.
- Goldziher, Ignaz. 1960. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed Leiden: Brill.
- Guillaume, Alfred. 1924. *The traditions of Islam: an introduction to the study of the Ĥadīth literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-Fiqh*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael. 1999. 'The authenticity of prophetic hadith A pseudo-problem', *Studia Islamica* 89.75-90.
- Hallaq, Wael. 2002-2003. "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 2. 1-31.
- Hawting, G. R. 1996. Reviewed Work(s): 'Studies in Early Muslim Jurisprudence' by Norman Calder. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 59 (1) 139-141.
- Ibn al-Ṣalāḥ, 1986. '*Ulūm al- Ḥadīth*', ed. Nūr al-Dīn 'Itr. Damascus.
- Ibn Hajar, Ahmad al-' Asqalani. 1981. *Nukhbat al-Fikar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Hajar, Ahmad al-' Asqalani. 1988. *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari*. Cairo: alMatba' a al- Salafiyya.
- Ibn Hishām, ' . a., Shalabī, ' . a., Abyārī, I., & Saqqā, M. 1955. *al-Sīrah al-nabawīyah*. al-Qāhirah.
- 'Itr, Nūr al-Din. 1981. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Ḥadīth*. Damascus: Dar al-Fikr.
- Juynboll, G. H. A. 2001. '(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science'. *Islamic Law and Society*. 8 (3) 303-349.
- Juynboll, G.H.A. 2008. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of early Ḥadīth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lester, Toby. 1999. 'What is the Koran?' *The Atlantic*. (Accessed 15th August 2018) <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/01/what-is-the-koran/304024/>>
- Melchert, Christopher. 2000-2001. "Review: *On Schacht's "Origins of Muhammadan Jurisprudence"* by M. Mustafa al-Azami; *Studies in Early Muslim Jurisprudence* by Norman Calder", *Journal of Law and Religion* 15.(1/2) 363-366.
- Melchert, Christopher. 2001. 'Bukhari and Early Hadith Criticism'. *Journal of the American Oriental Society*. 121 (1) 7-19.

- Melchert, Christopher. 2004. Reviewed Work(s): ‘The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools’ by Harald Motzki. *Islamic Law and Society*. 11 (3) 404- 408.
- Mir, Mustansir. 2007. “Review: *The History of the Qur’ānic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study*, by M. M. al-Azami”, *Journal of Islamic Studies* 18 (1) 95–7.
- Motzki, H., Boekhoff-van der Voort, N., & Anthony, S. W. 2009. *Analysing Muslim traditions: Studies in legal, exegetical and Maghazi hadith*. Leiden : Biggleswade: Brill.
- Motzki, Harald. 2001. “The Collection of the Qur’an A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, in *Der Islam*. 78 (1).
- Motzki, Harald. 2002. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, trans. Marion H. Katz. Leiden, Boston and Köln: Brill.
- Motzki, Harald. 2002. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden: Brill.
- Motzki, Harald. 2004. ‘Introduction’ in ‘Ĥadīth: Origins and Developments’, *Formation of the Classical Islamic World*. 28. Great Britain: Ashgate Publishing Limited. Ed. Harald Motzki.
- Motzki, Harald. 2012. ‘Motzki’s Reliable Transmitter: A Short Answer to P. Gledhill’, *Islamic Law and Society* 19:194-199.
- Nicholson, R. A. 1998. *A literary history of the Arabs*. London: Kegan Paul International.
- Ozkan, Halit. 2004. ‘The Common Link and Its Relation to the Madār’ *Islamic Law and Society*. 11 (1) 42-77.
- Pavlovith, Pavel. 2018. ‘Hadith’. *Encyclopaedia of Islam*. Ed. By K. Fleet, G Kramer, D Matringe, J Nawas and Everett. (Accessed 13th June 2018) <http://dx.doi.org/10.1163/15733912_ei3_COM_30163>
- Qasmi, M. Najeeb. ‘Mawlānā Muhammad Mustafa Azami & His Contributions to Hadīth’. *IlmGate*. (Accessed 11th June 2018) <<http://www.ilmgate.org/mawla-na-muhammad-mustafa-azami/>>
- Rahman, Fazlur. 1962. ‘Concepts Sunnah, *Ijtihād* and *Ijma*’ in the Early Period.’ *Islamic Studies* 1 (1) 5-21.
- Rahman, Fazlur. 1988. ‘Review: *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* by G. M. Azami’, *Journal of Near Eastern Studies* 47 (3) 228–229.
- Reinhart, A. Kevin. 1996. Reviewed Work(s): ‘Studies in Early Muslim Jurisprudence’ by Norman Calder. *Middle East Studies Association Bulletin*. 30 (2) 218-219.
- Rosen, Lawrence. 1995. Reviewed Work(s): ‘Studies in Early Muslim Jurisprudence’ by Norman Calder. *Law and History Review*. 13 (1) 137-139.

- Schacht, J. 1949. 'A Revaluation of Islamic tradition.' *Journal of the Royal Asiatic Society* 49. Schacht, J. 1950. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press. Schacht, J. 1965. *An introduction to Islamic law* ([2nd ed.]). Oxford: Clarendon Press.
- Schacht, J., & Bosworth, C. E. 1974. *The legacy of Islam* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press. Shah, M. A. A. 2010. *The Ḥadīth: Critical concepts in Islamic studies*. Abingdon, Oxon ; New York, N.Y.: Routledge.
- Shaukat, Jamila. 1985. 'Classification of Hadith Literature'. *Islamic Studies*. 24 (3) 357-375.
- Shaukat, Jamila. 1985. 'The Isnād in Hadith Literature'. *Islamic Studies*. 24 (4) 445-454.
- Snouck, Hurgronje. 1916. *Mohammedanism: Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state*. London: G.P. Putnam's Sons.
- Spuler, Bertold. 1961. Reviewed Work(s): 'Oriental Essays. Portraits of Seven Scholars' by Arthur John Arberry. *Die Welt des Islams, New Series*. 6 (3) 273-274.
- Weiss, Bernard. 1994. Reviewed Work(s): 'Studies in Early Muslim Jurisprudence' by Norman Calder. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 21 (2) 253-255. <<http://saudigazette.com.sa/article/524521/SAUDI-ARABIA/Hadith-scholar-Sheikh-Mustafa-Azmi-passes-away-in-Riyadh>> (last accessed 14th July 2018). <<https://www.youtube.com/watch?v=MVnCdD2cqiW&t=1109s>> (last accessed 13 June 2018)

BATI'DA EL-AZAMÎ'NİN ELEŞTİRİLERİNE KARŞI TAKINILAN TAVRIN TAHLİLİ

Dr. Öğretim Üyesi Yaşar Çolak⁵³

İslâm dünyasının son devirde yetiştirdiği kıymetli İslâm âlimlerinden Muhammed Mustafa el-Azamî, bundan tam bir yıl önce, kendisini ebediyen hayırla yâd edilmesine vesile olacak çok sayıda eser bırakarak aramızdan ayrılmıştır. el-Azamî, İslâm ilim geleneğine büyük bir sadakat örneği sergilemiş, çok erken yaşlarda başladığı Kur'ân, hadis ve Sünnet müdafaasını kararlılıkla ömrünün sonuna kadar sürdürmüştür. Hakikate ulaşmayı ve İslâm'a hizmet etmeyi arzulayan her bir ilim adamı kendine özgü bir yöntem ve çalışma alanı belirler. Öyle anlaşıyor ki el-Azamî özellikle Kur'ân ve Sünnet hakkında Batıda yapılan çalışmaları takip edip değerlendirmeyi kendine husûsî bir misyon edinmiştir. Bu çerçevede klasik oryantalist geleneğe nüfûz ederek özellikle Goldziher-Schacht çizgisine yönelttiği kuvvetli eleştirileri ile öne çıkmıştır. Araştırmalarının neşrinden sonra içerik ve hacim olarak önemli bir seviyeye ulaşan oryantalist çalışmalara yönelik eleştiri edebiyatının hemen tamamının dipnotları arasında el-Azamî'nin ismine rastlamaktayız. el-Azamî, bizim kuşağın oryantalist söyleme yönelik eleştirel bakışının şekillenmesine önemli katkı yapmış ilim adamlarının başında gelmektedir.

el-Azamî'nin Batı'daki klasik oryantalist çizgide Kur'ân, hadis, sünnet ve İslâm hukuku sahalarında çalışmalar yapan ve belli bir ağırlığı olan oryantalistlere yönelik eleştirileri hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir. el-Azamî'nin kendisi de, Ignaz Goldziher'e ve Joseph Schacht'a

yönelik ciddi akademik çalışmalarının Batı ilmî çevrelerinde umumiyetle görmezlikten gelindiğini, hatta John Burton tarafından “İslâmî Bakış Açısı” şeklinde etiketlenerek hafife alındığını belirtir ve hayal kırıklığını dile getirir.⁵⁴ Orta Doğu kökenli olmakla birlikte uzun yıllar akademik çalışmalarını Batı’da sürdüren akademisyenlerden Wael B. Hallaq da, el-Azamî’nin haksız bir şekilde göz ardı edildiğini belirtir.⁵⁵ Genç kuşak akademisyenlerden Jonathan A.C. Brown da aynı düşüncüyü dile getirenler arasında yer alır.⁵⁶

el-Azamî, başta doktora çalışması olmak üzere Batı’da gerçekleştirdiği akademik çalışmalarda, öncelikle Kur’ân-ı Kerîm ve diğer İslâmî bilgi kaynaklarına nasıl yaklaşacağına dair usûlünü belirlemiş, hadis ve Sünnet hakkında oryantalistlerce ortaya atılan iddialara yönelik tenkitlerini bu usûl üzerine bina etmiştir. el-Azamî’nin metinlerin sıhhatine yönelik ön kabulleri, hayatı boyunca gerçekleştirdiği akademik çalışmalarında istikametini tayin edici bir rol oynamıştır. Bu çerçevede erken dönem musannif, müdevvin veya müelliflerin eserlerini tahkik ederek kitabetin çok erken dönemde başladığını göstermeye çalışmış ve birkaç yüzyıl içinde son şekline kavuştuğuna dair yargıları zayıflatmayı, hatta çürütmeyi hedeflemiştir. el-Azamî’yi İslâm dünyasında ve Batı’da gerçek şöhretine kavuşturan *magnum opusu*, ironik şekilde ‘Oryantalistlerin Bible’i⁵⁷ adını verdiği Schacht’ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserine yazdığı ve 1985 yılında neşrettiği reddiyedir. Bu eserinde, Schacht’ın kısaca “Hz. Peygamber’e (s.a.v) veya sahâbîlere kadar ulaşan hadislerin tamamının, İslâm’ın 2. asrındaki hukûkî, teolojik ve siyasî gelişmelerin ürettiği ifadeler olup, Hz. Peygamber (s.a.v) dönemi için tarihsel bir değer taşımamaktadır” şeklinde özetlenebilecek görüşlerini, yine Schacht’ın kullandığı kaynaklardan hareketle detaylı bir şekilde eleştiriye tâbi tutmuş, netice itibarıyla Schacht’ın

54 M. Mustafa al-Azami, *The History of the Qur’anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study*, (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), p. 163, dp 44.

55 Wael B. Hallaq, “The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2/1 (2002-2003): 20.

56 Brown, bu konuyla ilgili tarafımıza gönderdiği 30 Mart 2018 tarihli elektronik postasında şunları yazmıştır: “Salam Yasar Hoca, you are exactly right. His work on hadith and his rebuttal of Schacht were totally ignored by Western scholars. When I was writing my book on *Hadith* (2009), I even debated whether to read his books (this was just pure racism on my part, I was thinking ‘Oh he’s an Indian scholar what does he know?’ then I found his books are amazing and contain really effective critiques). So you have identified a real problem :) best, jack)

57 M. Mustafa al-Azami, *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996), 1, dp. 3.

tezleriyle ilgili en önemli kaynaklara bakmayı ihmal ettiği, iktibas ettiği metinleri çoğu kez yanlış anladığı, verdiği örneklerin kendisini tekzip ettiği, zaman zaman siyâk/sibâk haricinde iktibaslarda bulunduğu, en önemlisi de ilmî usullerden saparak yanlış neticelere vardığını ileri sürmüştür. el-Azamî son olarak Kur'ân'ın muhafazası, yazımı ve tedvîni üzerine *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* adlı eseriyle, Kur'ân ile Eski ve Yeni Ahit'in metinleşme sürecini karşılaştırmalı olarak incelemiş, kitabın iki bölümden ibaret son kısmını ise oryantalistlerin Kur'ân tarihiyle ilgili iddialarının tenkidine tahsis etmiştir.

Batı'da belli bir ağırlığı olan oryantalistleri, bizzat kendi kullandıkları kaynaklara dayanarak eleştiren bir İslâm âliminin tepki çekmemesi düşünülemez.⁵⁸ Nitekim el-Azamî'nin oryantalistlere yönelik eleştirileri ortaya çıkmaya başlayıp özellikle de Schacht'ın *Origins*'ine yazdığı reddiye neşredilince, Batı'da gerek Müslüman gerekse gayrimüslim akademisyenlerden farklı tepkiler gelmeye başlamıştır. Biz bu tepkilerin, el-Azamî'nin; 1- görüşlerini görmezlikten gelenler, 2- görüşlerini ve üslûbunu reddedenler, 3- üslûbunu eleştirmekle birlikte ilmî çabasını takdir edip bir sentez oluşturmaya çalışanlar şeklinde üçlü bir tasnifte ele alınabileceğini düşünüyoruz.

Schacht'ın İslâmî kaynakların güvenilirliğine dair fikirlerini makulden uzaklaşarak çok aşırı noktalara taşımış ve kurgusal olarak İslâm'ın teşekkül dönemine ilişkin farklı tezler ortaya atmış John Wansbrough, Norman Calder, Lawrence I. Conrad, Gerald Hawting ve Andrew Rippin gibi revizyonist oryantalistler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, el-Azamî'nin görüşlerini görmezlikten gelmişlerdir. İslâm'ın başlangıç dönemini inşada İslâmî kaynakları tamamıyla güvenilirmez addeden ve kategorik olarak reddeden revizyonistlerin el-Azamî'nin İslâmî literatürü esas alarak oryantalistlere yönelttiği eleştirilere değer vereceklerini beklemek esasen makul değildir. Ancak bu grubun bazı istisnaları da göze çarpmaktadır. Mesela revizyonist oryantalist gruba dâhil

58 el-Azamî ilk eserlerinde ağırlıklı olarak Ignaz Goldziher (1950-1921), Joseph Schacht (1902-1969), Gauter H. Juynboll (1935-2010) gibi hadis ve İslâm hukuku alanlarında çalışmalar yapan klasik oryantalistleri tenkit ederken, 2003 yılında Kur'ân tarihiyle ilgili neşrettiği eserinde de Theodor Nöldeke (1836-1930), Arthur Jeffrey (1886-1950), Gustav Leberecht Flügel (1802-1970), Regis Blachere (1900-1973), Alphonse Mingana (1878-1937), John Wansbrough (1928-2002), Norman Calder (1950-1998), Patricia Crone (1945-2015), Michael Cook, Andrew Rippin (1950-2016), Gerd. R. Joseph Puin gibi klasik ve revizyonist çizgidekilerin görüşlerini tenkit konusu etmiştir.

edilen Patricia Crone ve Michael Cook'un çalışmalarında az da olsa el-Azamî'ye atıfta bulunduklarını görmekteyiz. Patricia Crone, *Slaves on Horses* adlı eserinin bir dipnotunda, Noel James Coulsen (1928-1986) ile birlikte el-Azamî'nin adını, İslâm dünyası ve Batı'da Schacht'a oldukça güçlü reddiye yazarlar arasında zikretmektedir.⁵⁹ Michael Cook ise, "müşterek râvî veya isnadların yayılması teorisi"yle ilgili olarak el-Azamî'nin Schacht'a yönelttiği eleştiriye değinirken kendisini Schacht'tan yana konumlandırmakta, bunu tabârüz ettirmek için, bir yandan el-Azamî'nin çalışmalarını polemiksel tarzda kaleme aldığını ileri sürmekte, öte yandan, "isnadların yayılması teorisi" kabul edildiği takdirde, farklı bölgelere dağılmış sahâbîlerin aynı hadisi aynı hocaya isnad etmelerinin imkânsızlığına ilişkin el-Azamî'nin mantîkî argümanının tezlerini etkilemeyeceğini, aksi hâlde bu argümanı çürütmenin imkânsızlaşacağını iddia etmektedir.⁶⁰ Fatma Kızıl'ın isabetle vurguladığı gibi⁶¹ Cook'un, senedlerin nasıl yayıldığını gösteren sağlam deliller ileri sürmek yerine, karşı tarafın argümanının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak risklere dikkat çekmesi, İslâmî rivâyet malzemesinin tarihselliğine yönelik revizyonist oryantalistler arasında üretilen kuşkunun ve oryantalist paradigmaya mahkûmiyetin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

el-Azamî'ye çalışmalarında atıfta bulunmakla birlikte görüşlerini reddeden ikinci grubu ele alacak olursak; Schacht'ın rivâyet zincirleri ve ricâl kitaplarındaki malumata ilişkin şüpheli yaklaşımını ileri noktaya taşıyan G.H.A. Juynboll (1935-2010), 1983 yılında yayımladığı *Muslim Tradition* adlı kitabının girişinde, Fuad Sezgin (1924-2018), Nabia Abbott (1897-1981) ve el-Azamî'nin hadislerin yazılı faaliyetlerin sonucu tedvîn edildiği yönündeki görüşünü eleştirip bu konuda Goldziher'in iddiasını tekrar etmiş, herhangi yazma bir eserin ya da

59 "The only serious attempts to refute Schacht are those of N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, pp. 64ff (who accepts the essentials of Schacht's conclusions), and Azmi, *Studies* (who disagrees fundamentally with both Goldziher and Schacht). Patricia Crone, *Slaves on Horses*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 210.

60 Michael Cook, *Early Muslim Dogma A Source Critical Study*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 115-116. Ibn Warraq, "Studies on Muhammad and Rise of Islam", *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. Ibn Warraq, (New York: Prometheus Books, 2000), p. 58.

61 Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Tek Râvîli Tariklerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi", *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu Bildirileri*, (Lefkoşe, 2012), s. 266-67. Bk. https://www.researchgate.net/publication/316082101_Oryantalistlerin_Tek_Ravili_Tariklerle_Ilgili_Iddialarinin_Tahlil_ve_Tenkidi. (Erişim: 24.11.2018).

bir papirüsün, daha sonraki otoriteler tarafından uydurulmadığını garanti edecek bir sistemin mevcut olmadığını, çünkü isnadların büyük oranda daha sonraki dönemde uydurularak geriye doğru çalıştırıldığını ileri sürmüştür. el-Azamî'nin *Studies in Early Hadith Literature* adlı eserine istinaden değerlendirmeler yaptığı anlaşılan Juynboll, seleflerinin yolunu takip ederek erken dönem kaynaklara güvensizliğini sergilemiş, ne var ki bunu yaparken el-Azamî'nin görüşlerini dayandırdığı delilleri çürütmekten ziyade oryantalist şablonlara sığınmayı tercih etmiştir.⁶² Bu yönüyle Juynboll'un eleştirisi, çok yüzeysel kalmakla birlikte aksi ispat edilinceye kadar kaynaklara şüpheyile bakmayı önceleyen oryantalist bakış açısını yansıtmaması bakımından tipik bir örnek teşkil etmektedir.

Diyebiliriz ki el-Azamî'ye Batı'da en sert tepkiyi, Amerikalı oryantalist David F. Forte, *Studies in Islamic Law Classical and Comtemporary Applications* adlı eserinde sergilemiştir. Forte, Schacht'ın görüşlerine Müslümanlardan gelen tepkileri değerlendirdiği bir bölüm açmış, ilginç bir şekilde "revizyonist" olarak nitelendirdiği el-Azamî'nin eserlerinde, dünyanın en saygın literatür uzmanları olarak gördüğü Goldziher ve Schacht hakkında şüphe uyandıracak değerlendirmeler yapmaya çalıştığını, ancak ortaya attığı tezlerinin ne hadis çalışmalarına katkıda bulunacağını ne de eleştirdiği oryantalistlerin görüşlerini sarsabileceğini ileri sürmüştür.⁶³ Polemik modundaki bu yaklaşımından dolayı olsa gerek Forte'un görüşleri Batı akademik çevrelerde çok fazla dikkate alınmamıştır.

el-Azamî'nin çalışmalarına Batı'da kapsamlı eleştiriler getirmiş diğer bir oryantalist, Christopher Melchert'tir. Pennsylvania Üniversitesi'nde 1992 yılında Makdisi'nin danışmanlığında hazırladığı, dört Sünnî fıkıh mezhebinin oluşumu hakkındaki *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* adlı doktora teziyle ilim çevrelerinde kendinden söz ettiren Melchert, kendisini Goldziher-Schacht ekolünün bir devamı olarak görmekte ve İslâm hukuku araştırmalarında Schacht'ın otoritesini sarsmamaya özen göstermektedir.⁶⁴ Onun, el-Azamî ve bu gruba dâhil edilebilecek olanlara yönelik eleştirisi, oryantalistlerce

62 G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronology, Proevnenance, and Authership in Early Hadith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 3-7.

63 David F. Forte, *Studies in Islamic Law Classical and Comtemporary Applications*, (Lanham: Austin&Winfield Publishers, 1999), p. 65.

64 Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezhep: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 316-17.

yapılan çalışmaları anlamada yetersizlik ve temelsiz genellemelerde bulunma üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede el-Azamî'nin *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eseriyle Norman Calder'ın *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı kitabı üzerine yazdığı değerlendirme yazısı, el-Azamî eleştirisini zihninde hangi çerçeveye oturttuğunu anlamak bakımından önem arz eder. Melchert, ilginç bir şekilde, muhafazakâr Müslüman olarak vassettiği akademisyenler tarafından Schacht ve ekolüne yöneltilen eleştirileri, İngiltere ve Amerika'daki muhafazakâr Hristiyanların, özellikle de Almanya kaynaklı akademisyenlerin, Kitâb-ı Mukaddes tenkitlerine yaptıkları itirazla kıyaslar. Kezâ el-Azamî'nin sahâbîlere yönelik bakışını da, İsa Mesih'in kelâmını değiştirmeye hiçbir zaman cesaret edemeyecek kadar İsa Mesih'ten etkilenen havariilere benzetir. Ne var ki el-Azamî'yi diğerleri arasında daha soğukkanlı ve daha sistematik bulduğunu da vurgular. el-Azamî'nin, Schacht'a yönelik eleştirisinde, Müslümanların Peygamber algısını ve bunun başlangıç döneminde hukûkî uygulamalara nasıl yansıdığını ortaya koyduğunu, bilahare Kur'ân ile Müslüman toplum arasındaki ilişkiyi gözler önüne serdikten sonra Schacht'ın görmek istemediği bu ontolojik ilişki sebebiyle düştüğü hatalara dikkat çektiğini, bu hâliyle el-Azamî'nin yönteminin övgüye değer olduğunu ve onun argümantasyonunun ve atıf çerçevesinin Schacht'inkinden çok daha net olduğunu dile getirir. Bütün bunları teslim ettikten sonra, oryantalist bir refleksle, el-Azamî dâhil Müslüman âlimlerin ortaya koyduğu tüm eleştirel çalışmaları "dogmatik" olarak etiketler, bu çalışmaların sadece, temelde İslâm hukukunun Kur'ân ve Nebvî uygulamalara dayandığından, dolayısıyla uydurulmaya elverişli olmayan bir yapıya sahip olduğuna inanan müminleri ikna edeceğini ileri sürer.⁶⁵ Melchert'in bu değerlendirmelerinde oryantalist bakış açısının etkisi hayli açıktır.

Goldziher-Schacht'ın temsil ettiği ekolün eleştirisinde el-Azamî ile yolları kesişen bazı oryantalistler de olmuştur. Bu noktada Harald Motzki öne çıkan bir isim olarak zikredilebilir. Motzki çalışmalarında, Schacht'ın iddiasının aksine İslâm hukukunun başlangıcının en az 50-75 yıl daha geri götürülmesi gerektiğini ispat etmeye çalışmış, "müşterek râvî teorisi"ni de Schacht

65 Christopher Melchert, "On Schacht's *Origins of Muhammadan Jurisprudence* by M. Mustafa al-A'zamî; *Studies in Early Muslim Jurisprudence* by Norman Calder", *Journal of Law and Religion* 15/1-2 (2000-2001): 364.

ve şakirdi Juynboll'den daha farklı izah etmiş ve bu sebeple mutedil bir oryantalist olarak görülmüştür. 2002 yılında İngilizcesi yayınlanan *The Origins of Islamic Jurisprudence*⁶⁶ adlı kitabının birinci bölümünde el-Azamî'nin görüşlerine yer vermiştir. Motzki'ye göre el-Azamî'nin güçlü ve yer yer ikna edici tarafı, Schacht'ın hadis ve isnada dair görüşleriyle ilgili tenkitleridir. Motzki, el-Azamî'nin Schacht'a yönelttiği *e silentio*⁶⁷ yönteminin çok zayıf temeller üzerine bina ettiği ve hadisleri tarihlendirilme tezine yönelttiği eleştirileriyle Schacht'ın bu konudaki tezlerinin kolayca çürütülebileceğini gösterdiğini, her ne kadar sıhhati kesin olmayan materyalleri ispat aracı olarak kullansa ve Schacht'ın argümanlarını polemik uygulayarak çarpıtsa da, “müşterek râvî teorisi”yle fıkıh kaynaklarındaki hadislerle ilgili itirazlarının en azından bir bölümünün haklı gerekçelere dayandırıldığını kabul etmiştir.⁶⁸ Motzki, bu değerlendirmelerinden sonra, oryantalist geleneğin formatlarına dönerek el-Azamî'nin Schacht'a yönelttiği ithamlarının tenkidine geçer. Bu tenkitlere anlam verebilmek için öncelikle Motzki'nin bakış açısını yansıtan şu cümleleri hatırlanmalıdır: “Batılı İslâm Bilimi (*Islamwissenschaft*) sekülerdir ve incelemelerinde Müslümanların dogmalarını, araştırmalarının temel dayanağı olarak kabul etmezler. Bundan dolayı Müslüman bilginlerden ayrılan neticelere ulaşırlar.”⁶⁹ Motzki, kezâ, tarihi olayların inşasında empatiye gerek olmadığını, dolayısıyla tarihçilerin kendilerini mutlaka metinlerin sunduklarıyla kayıtlamaları gerektiğini vurgular.⁷⁰ Her ne kadar rivâyetleri isnat ve metinlerdeki karineler çerçevesinde anlamaya çalışıp Goldziher ve Schacht'tan farklı sonuçlara ulaşmışsa da, Motzki de, zikrettiğimiz ifadeleriyle, oryantalist paradigma içinde hareket ettiğini ortaya koymuştur. Schacht'ın teorisini ortaya koyarken

66 Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, trc. Marion H. Kartz, (Leiden: Brill, 2002.)

67 “Suskunluk Delili” olarak tercüme edilebilecek *e silentio*, muayyen bir döneme ait hukûkî tartışmalarda muayyen bir hâdise atıfta bulunulmamasının söz konusu hadisin o dönemde olmadığıнын karinesi olarak görülmesi gerektiğine ilişkin Schacht tarafından ortaya atılan bir kavramdır.

68 Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, 44.

69 Motzki aynı tespitin Hristiyanlık incelemeleri için de geçerli olduğunu belirtir ve şöyle der: “Avrupa’da Hristiyanlık hem ilâhiyat fakülteleri hem de felsefe fakültelerinde okutulmaktadır. Seküler incelemelerin sonuçları da ilâhiyat menşeli araştırmaların sonuçlarıyla (her zaman) uyusmamaktadır. Ancak, bu seküler araştırmacıların kilisenin dogmalarına itiraz ettiği anlamına gelmez. Bu sadece değişik türden bir araştırmadır. Burada dinin dogmalarının geçerliliği sorusu göz ardı edilir.” Harald Motzki, *Batı’da, Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, ed. ve trc. Bülent Uçar, (İstanbul: Hâdisevi Yayınları, 2006), 337-38.

70 Motzki, *Batı’da, Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, 308, 315.

bilimsel şüphecilik sâikiyle hareket ettiğini düşünen Motzki, öncüller noktasında zihninde oluşturduğu ikili karşıtlıkla (binary opposition) el-Azamî'nin çalışmalarına yaklaşmakta, üslûbunu polemiksel, görüşlerini de son derece abartılı ve genellemeci bulmaktadır. el-Azamî'nin Schacht'ın tezleriyle doğrudan ilgili konularda en önemli kaynaklara bakmayı ihmal ettiği, iktibas ettiği metinleri çoğu kez yanlış anladığı, verdiği örneklerin esasında kendisini tekzip ettiği, zaman zaman siyâk/sibâk hâricinde iktibasta bulunduğu, en önemlisi de ilmî usullerden ayrılarak yanlış neticelere vardığı yönündeki eleştirilerinin kabul edilemez olduğunu ileri sürmüş, onu Schacht'ın neyi kastettiğini tam olarak doğru anlayamamak, bazı hallerde referans yaptığı kaynaktaki lafızları tam olarak doğru aksettirmemek, sıhhati kesin olmayan materyali ispat aracı olarak kullanmak, reddetmeyi göze alabildiği örnekleri tartışıp diğerlerini göz ardı etmekle suçlamıştır.⁷¹ el-Azamî'yi, onun Schacht'a karşı kullandığı argümanlarla eleştirmeye çalışmıştır. Burada dikkat çeken en önemli nokta, her iki ilim adamının ulaştığı farklı sonuçların rivâyetlerin menşei ve gelişim tarihi hakkındaki farklı bakış açılarından kaynaklandığıdır. Bu kanaatimizce meselenin özünü teşkil etmektedir. Motzki'ye göre İslâm ilimlerinin geleneksel perspektifini ortaya koyan ilim adamlarıyla ortak bakışa sahip olan el-Azamî ile Schacht ve takipçileri arasındaki görüşlerin değerlendirilebilmesi, ancak hicrî birinci yüzyıla ait yazılı kaynakların keşfedilmesine bağlıdır. Bu türden kaynaklar ortaya konamadığı sürece, III. yüzyıla ait kaynaklardan elde edilen bilgilerle hicrî I. yüzyıla ait gelişmeler hakkında sıhhatli bilgiler elde edilemeyecektir.⁷² Bu tespit, geçmişe dair malâmâtın en güvenilir olanının, olaylarla eşzamanlı kaynaklarda yer alanların (dokümanter) olduğunu, muahhar olanların ise en fazla müelliflerinin görüşlerini aksettirebilecek edebî ürünler olduğunu savunan oryantalist bakış açısını yansıtmaktadır.

el-Azamî'ye eserlerinde atıfta bulunan bir başka oryantalist de Helbert Berg'dür. Berg, el-Azamî ile ilgili değerlendirmelerini *Development of Exegesis in Early Islam* adlı eserinin "M.M. A'zamî and Critique of Schacht" başlıklı bölümde ortaya koymuştur. Berg, söz konusu eserinde Schacht'ın ileri sürdüğü örneklerin çoğunun yanlış veya uygun olmayan bir şekilde ortaya

71 Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, 42-45.

72 Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, 49.

konulduğunu, el-Azamî'nin Schacht'ın ileri sürdüğü bazı dellileri ve bunlara dayanarak vardığı sonuçları çürütebildiğini kaydeder. Berg, bununla birlikte, birkaç örneğini çürütmenin, Schacht tarafından önerilen çerçeve modeli mutlak anlamda zayıflatmayacağını ileri sürer. Berg'e göre tıpkı Sezgin ve Abbott gibi el-Azamî'nin vardığı sonuçların pek çoğu, muahhar döneme ait kaynak malzemesinin tarihselliğine ve isnad sisteminin güvenilirliğine yönelik iyi niyete dayandırılmaktadır. Ona göre inanca dayalı bu iyi niyet, şüpheciler için başlı başına problemlili bir durumdur. Zira kullanılan kaynaklar objektif değildir. Dolayısıyla argümanları da oldukça yapay ve döngüsel olup, şüphecilerin muarızlarına karşı uyguladıkları gibi, akla aykırıdır. Berg, netice itibarıyla el-Azamî ve onun çizgisindeki araştırmacıların, sadece, hadislerin ve dolayısıyla İslâm'ın menşei ile ilgili karşı bir teori geliştirmekten öteye geçemediklerinden bahisle oryantalistlerin bakış açılarına etki edecek durumda olmadıklarını ileri sürer.⁷³ Görüleceği üzere el-Azamî'nin Schacht'ın görüşlerinin aleyhine öne sürdüğü deliller, nihai tahlilde muahhar döneme ait ihbârî haberleri içeren eserlerden çıkarılmış olması sebebiyle, Berg dâhil, bu kaynaklara şüpheyile bakanlar için çok fazla bir değer ifade etmemektedir.

el-Azamî'nin Kur'an tarihiyle ilgili geleneksel İslâmî görüşü savunduğu ve Kitâb-ı Mukaddes eleştirisi yaptığı *The History of the Qur'anic Text* başlıklı kitabını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirenlerden biri Jonathan Reck'tir. Reck değerlendirmesine el-Azamî'nin polemiksel üslûbuna dikkat çekmekle başlar ve entelektüel bütünlük arayışı içinde olması gerekenlerin duygularını bir kenara koyması gerektiğini belirtir.⁷⁴ Ona göre el-Azamî bu çalışmasında üç ön kabulü kendisine hareket noktası olarak belirlemiştir: 1- Kur'an'ın, Allah'ın tüm insanlığa son ilahî mesajı olduğu ve Hz. Muhammed'e (s.a.v) vahyedildiği, böylelikle zamanın ve mekânın tüm sınırlarını aştığı ve orijinal hâliyle korunduğu inancı. 2- Dünyada tedâvülde olan mutâbakat metninden farklı bir Kur'an metni kabul edilemez. Eğer bir yerde farklılık taşıyan bir Kur'an metni

73 Helbert Berg, *Development of Exegesis in Early Islam*, (London: Routledge, 2009), 24-26.

74 Feryal Salem de benzeri bir görüşü dile getirir: "el-Azamî Schacht'ın İslâm Hukukunun Kökeni ve Kaynakları adlı esere oldukça güçlü bir reddiye yazmıştır. Bununla birlikte, baştan sona metnin yüksek polemik üslûbuna sahip olması, tabiatı icabı son derece uzmanlık gerektiren bu tartışmada, eserin Batı akademiyasında çok daha geniş kitlelere ulaşmasını engellemiştir". Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnî Scholasticism*, (Leiden: Brill, 2016), 5.

bulunursa bu metnin Kur'an olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü Kur'an'la ilgili sahilik kriteri, Hz. Osman'ın Mushaf'ına uygunluktur. 3- İslâmî inanca bağılı olmak. Bununla el-Azamî'nin akademik yeterliliğinin eleştirel bakış açısı ve mantıksal akıl yürütme gücünden ziyade, İslâmî ortodoksiye olan bağılılığını kastetmektedir ki bu kabul edilemez. Reck'e göre söz konusu bu ön kabuller, eleştirel çalışmalar için makbul değildir. Reck, el-Azamî'nin kitabındaki Eski ve Yeni Ahit tarihine ait konulara girildiği bölümlerin, eserin akademik olarak en zayıf yanını oluşturduğunu ileri sürmüştür. el-Azamî bu bölümde kendi argümanlarını destekleyen Kitâb-ı Mukaddes hiper-münekkitlerinin iddialarından ekstrem örneklere bol bol yer verirken, dengeli ve alternatif görüşleri değerlendirmemiştir. Batılı akademisyenlerin Kur'an ile eleştirel bir biçimde meşgul olmalarından yakınırken, kendisinin Yahudi ve Hristiyan tarihini ve kutsal kitaplarını yanlı argümanlarla itibarsızlaştırma girişiminde bulunma konusunda çekince göstermemesi çelişkili bir tavidir.⁷⁵ Reck'in söz konusu değerlendirmelerinde el-Azamî'nin pek çok çalışmada da vurgulandığı gibi üslup ve yetkinlik sorununu öne çıkardığı görülmektedir.

el-Azamî'nin aynı kitabını değerlendiren başka bir araştırmacı da Thomas McElwain'dir.⁷⁶ McElwain, el-Azamî'nin söz konusu çalışmasının konuyla ilgili geleneksel İslâmî görüşü ortaya koymada çok başarılı bulunduğunu, aynı zamanda bu çalışmanın, kitaplar arasındaki çelişkiler üzerine yazılmış en önemli kaynak değeri taşıdığını, konu hakkındaki eskimiş ve nahoş tartışmaları akademik düzeye taşıdığını, çalışmanın daha objektif olma yolunda bir dönüm noktasına geldiğinin emaresi olarak görülmesini umduğunu belirtmektedir. McElwain'e göre bu çalışmada el-Azamî samimiyetini sergilemekle birlikte objektif kalmayı başaramamıştır. Bunun en bariz kanıtı el-Azamî'nin, insanlıkla buluştuğu tarihten kısa bir süre sonra derlenmiş Kur'an için uygulanan sıkı kriterleri, yüzyıllar boyunca dolaşımda olan yazıların daha sonraki bir dönemde derlemesiyle oluşan Kitâb-ı Mukaddes metinlerine de uygulamak istemesi ve bunların tarihî doküman değerini bütünüyle reddetmesidir. Gerek Reck

75 Jonathan Reck, "The History of the Qur'anic Text", *Islam and Christian-Muslim Relations* 23/2 (2012): 221-223.

76 Thomas McElwain, "Review of *The History of the Qur'anic Text From Revelation to Compilation A Comparative Study with the Old and New Testaments* By Muhammad Mustafa al-Azami", *Muslim World* 97/7 (2007): 540-42.

gerekse McElwain'in değerlendirmeleri, el-Azamî'nin son kitabının özellikle inançlı Hristiyan akademisyenler üzerinde birtakım rahatsızlıklar uyandırdığını düşündürmektedir. Aslında bu rahatsızlık tüm inanç sahibi akademisyenler için geçerlidir. İncanın bilimsel çalışmanın konusu yapılması, sonuç itibarıyla kanıtlanamayacak olanın ikna yoluyla kanıtlanmaya çalışılmasından başka bir şey değildir. Tüm inançlı akademisyenlerin çalışmaları, Reck'in el-Azamî için belirlediği ön koşulların kabulü üzerine inşa edildiğinden ister istemez polemige yol açmaktadır. Hâliyle bu çalışmaların muarızlarını ikna etmekten uzak ve rahatsız edici bir tarafı bulunmaktadır.

The History of the Qur'anic Text başlıklı kitabı Batı'da Müslüman cepheden değerlendirme yazan kişi ise Mustansir Mir'dir. Mir, el-Azamî'nin hem birincil hem de ikincil İslâmî kaynaklara hâkimiyetinin ileri düzeyde ve etkiyici olduğunu vurgulamakla beraber esere hâkim polemik üslûbunun yazılış amacına zarar verdiğini, kezâ kitabın Kur'an'la ilgili çalışma yapmış neredeyse bütün Batılı ilim adamlarını kötü niyet taşımakla suçlamasının, ciddi mahzurlar içeren bir genelleme olduğunu ve kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Mir, söz konusu kritiğinde, el-Azamî'nin Kur'an'la ilgili kitabında Kitâb-ı Mukaddes'in ayrıntılı eleştirisini yapma çabasını da sorgular ve bunun Kur'an'ın otantikliği konusunda ithamlarda bulunan Hristiyanlara kendi kutsal kitaplarında çok ciddi sorunların olduğunu hatırlatmak gibi bir sâikle yapıldığının aşikâr olduğunu vurgular. Mir devamla, "herkesin İslâm hakkında yazabileceğini ancak sadece samîmî bir Müslümanın İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an hakkında meşrû imtiyaz hakkına sahip olabileceğini" ileri süren el-Azamî'nin, Kitâb-ı Mukaddes eleştirisi yapmaya yetkisinin olup olmadığını sorma hakkının doğacağını belirtmektedir.⁷⁷

el-Azamî'nin çalışmaları noktasında sentez arayışı sergileyen üçüncü gruba geçmeden önce el-Azamî'nin ilk yayımladığı kitabına Batılı ilk hocası İngiliz Arthur John Arberry'nin (1925-1969) yazdığı önsözüne temas edilmelidir. el-Azamî Cambridge'e gittiğinde ilk olarak Arberry danışmanlığında çalışmasına başlamış, ancak çeşitli sebeplerle çalışmasını Robert Searjeant ile

77 Mustansir Mir, "Review: The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study", *Journal of Islamic Studies* 18/1 (2007): 95-7.

bitirebilmiştir. Arberry, söz konusu önsözde şu değerlendirmeleri yapar: “Dr. el-Azamî, hadis alanında tam olarak ilmî standartlara uyarak yüksek değere sahip öncü bir çalışma gerçekleştirmiştir. Cambridge Üniversitesi’ne takdim ettiği ve doktora unvanını aldığı tezi, kanaatimce modern zamanlarda bu alanda yapılmış en heyecan verici ve orijinal araştırmalardan birisidir.”⁷⁸ el-Azamî’nin doktora çalışması esnasında İslâmî rivâyetlerin sıhhati konusunda her iki hocasıyla da görüş ayrılığına düştüğüne ilişkin bilgiler, mezkur müspet ifadelerin Arberry’nin el-Azamî’nin yaklaşımını ve ileri sürdüğü delilleri kabul ettiği şeklinde yorumlanamayacağını göstermektedir.

Üçüncü gruba dâhil edebileceğimiz en önemli isim, el-Azamî’yle aynı coğrafyanın insanı Fazlurrahman’dır. el-Azamî’nin aksine İslâm ilim geleneğiyle oryantalist geleneği uzlaştırma (*fusionism*)⁷⁹ arayışı içinde olan Fazlurrahman, el-Azamî’nin çalışmasını oryantalist Schacht’a oldukça etkili bir cevap olarak nitelendirmekte, Schacht’ın başarısız olduğu noktaları ayrıntılarıyla ortaya koyan titiz ve özenli ilmî çabasının takdir edilmesi gerektiğini ilâve etmektedir. Fazlurrahman’a göre el-Azamî, bu ve diğer eserler aracılığıyla kendisini seçkin bir hadis âlimi olarak ortaya koymuş, İslâmî rivâyet geleneğinde yetkin bir ilim adamı olduğunu ispatlamıştır. Ona göre el-Azamî, apolojist tavrını bir kenara koyabilseydi, hem isnat hem de geniş İslâm rivâyet malzemesinin içeriğini aynı önemle değerlendirerek İslâm’a ve ilim dünyasına büyük hizmetleri dokunabilirdi. Fazlurrahman el-Azamî’nin, Schacht’ın Batı ilim dünyasındaki önemini gözünde büyüttüğünü, zaman zaman da tenakuzlara düştüğünü, ilmî kıstaslardan uzaklaşarak kendi görüşünü destekleyen delilleri ön plana çıkarırken aykırı düşenleri görmezden geldiğini vurgulamaktadır.⁸⁰ Fazlurrahman el-Azamî’nin çabasının neyi ispat edeceğini de sorgulamakta, belki de paradigma farklılığından dolayı bu türden gayretlerin sonuçsuz kalmaya mahkûm olacağını bize dolaylı olarak anlatmaya çalışmaktadır. Fazlurrahman ayrıca el-Azamî’nin, Schacht’ın Batı ilim dünyasındaki önemini gözünde büyüttüğü

78 M. Mustafa al-Azami, *Studies in Early Hadîth Literature*, (Indianapolis: American Trust Publications, 1992), ix.

79 Megan Brankley Abbas, “Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the Fight for Fusionism”, *Modern Asian Studies* 51/ 3 (2017): 736.

80 Fazlurrahman, “Review: On Schacht’s *Origins of Muhammadan Jurisprudence*”, *Journal of Near Eastern Studies* 47/3 (1988): 228-229.

kanaatinde olduğunu ve zaman zaman tenakuzlara düştüğünü, ilmî kıstaslardan uzaklaşarak kendi görüşünü destekleyen delilleri ön plana çıkarırken aykırı düşenleri görmezden geldiğini vurgulamaktadır.⁸¹ Fazlurrahman'a göre bu davranış tarzı apolojist tavrın bir göstergesidir ve bilimsel objektiflikle bağdaştırılamaz. Bu konuda Fazlurrahman'ın el-Azamî hakkında bir hayal kırıklığı içinde olduğu açıktır.

Bu çerçevede Wael B. Hallaq da el-Azamî'nin gayretlerini ihtiyatlı bir şekilde takdir edenler arasında yer almaktadır. Hallaq, el-Azamî'nin fikirlerini, sahih hadislerin yeniden değerlendirilmesi açısından yeni bir metodoloji inşa etmek için kullanılabilir nitelikte bulmakla beraber oryantalist paradigmanın dışında kaldığı için tamamen görmezlikten geldiğini ileri sürer. Ona göre el-Azamî'nin katkılarının yayılmasını engelleyen en önemli sebep, görüşlerini dînî bir hevesle sunma arzusudur. Hallaq, buna itiraz ederek insanların dînî ideolojilerinin, farklı görüşleri dikkate almayı engellememesi gerektiğini öne sürer. Hallaq'a göre oryantalistlerin İslâm hakkındaki görüşleri, kendi ideolojik tutumlarından etkilenmiştir. Ne var ki el-Azamî oryantalistlere kendisini bir kalıba sokmalarına imkân sağlayacak iyi bir gerekçe vermiştir. Hallaq onun hakkında "Şurası bir gerçek ki el-Azamî Müslüman bir apolojistti. İslâm'a nesnel bilimsel şekilde bakamazdı. Bu tarz bir bakış olsa olsa ancak oryantalistlerin harcı olabilirdi"⁸² demektedir.

Bu çerçeveye atıfta bulunacağımız son Batılı araştırmacı ise Jonathan Brown'dır. Brown, el-Azamî'ye karşı takınılan mesafeli tavrın, Batı bilincinde saklı ırkçılık ve derin ön yargıdan kaynaklandığı kanaatinde olduğunu açık şekilde ifade etmektedir. Bu ön yargıyı vaktiyle kendisinin de taşıdığını belirten Brown, çalışmaları sırasında el-Azamî'nin Schacht'la ilgili kitabını gördüğü hâlde okumaya değer bulmadığını, zihnindeki ön yargılar ve Müslüman âlim stereotipinin etkisiyle, Hindistan'dan çıkan bir âlimin yazdıklarının okumaya

81 Fazlurrahman'ın buna dair zikrettiği örnek şudur: el-Azamî, Müslüman hükümdarın idârî konularda içtihat etmekte özgür olmakla birlikte hukuk uygulamalarını Kitap ve Sünnet'e dayandırmakla mükellef olduğuna dair İbn Mukaffâ'dan bir bölüme atıfta bulunmakta ancak bunu zikreden İbn Mukaffâ'nın, Schacht'ın kendi görüşünü öncelikle dayandığı "yaşayan sünnet"le ilgili eleştirilerini görmezden gelmektedir.

82 Hallaq, "The Quest for Origins", 20-21.

değer olamayacağını düşündüğünü, bilahare hadisle ilgili kendi kitabını yazarken el-Azamî'nin yazdıklarını baştan sona dikkatlice okuduğunda görüşlerinin çok iyi delillendirilmiş olduğunun farkına vararak kendi kitabında bunları ele aldığını belirtmiştir.⁸³

Kaynakların sıhhati problemi özelinde Batı'da yürütülen akademik çalışmalarda takınılan tavrı dört farklı kategoriye ayırarak inceleyen Brown, el-Azamî'yi Nabia Abbott'la birlikte Philo-Islamic Apology olarak vasfettiği gruba yerleştirmektedir. Burada Brown da el-Azamî'yi diğer oryantalistler gibi apolojist olarak nitelendirir. Brown, el-Azamî'nin Goldziher-Schacht ikilisi ve onlara tâbi olanlara yönelik eleştirilerin özünü teşkil eden delil yetersizliği, kaynak eksikliği, aşırı genellemeler gibi ana noktalara işaret ettikten sonra şöyle der: "... Elbette el-Azamî burada hadis koleksiyonunun sıhhati konusunda Müslümanların tanıklığına istinat etmektedir. Bu ise bazı oryantalistlerin itimat etmeyeceği ön yargılı bir kaynaktır."⁸⁴ Brown, burada Müslümanların kendi tarihî kökenleriyle meydana getirdikleri literatüre yönelik oryantalistlerin ön yargısı ve şüphesinin tarihsel olarak süreklilik arz ettiğine vurgu yapmaktadır. el-Azamî'nin yazdıklarına günümüzde nasıl şüpheyle yaklaşıyorsa geçen asırlarda da Müslüman âlimlerin yazdıklarına benzeri tarzda bakılıyordu. Yaklaşık iki asır önce yaşamış ünlü oryantalist Gustav Weil'in, inanç ve fantezilerini yazılarına yansıttıkları için Şarklı müelliflere kategorik olarak, ilâveten dinî hamâsetlerince yönlendirilen Müslüman müelliflere ise iki kat şüpheyle bakılması gerektiğine dair görüşleri, bu sürekliliği göstermesi bakımından ilginçtir.⁸⁵

Yukarıdan beri tasvir etmeye çalıştığımız el-Azamî'nin gerek Schacht'a gerekse Kur'ân tarihçilerine karşı yazdığı reddiyelere yönelik Batı'da takınılan mesafeli tavrın arka planını nasıl çözümlemeliyiz? Kanaatimizce Batı'da Müslümanların eserlerine yönelik şüpheci yaklaşımın sürekli kendini tekrar etmesinin sistemik bir sebebi olmalıdır. Yapısalıcıların vurguladığı gibi bu

83 Bkz. 4 nolu dipnot.

84 Jonathan A.C. Brown, *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, (Oxford: One World, 2009), s. 219-220.

85 Zikreden İbrahim Sarıçam v.dğr. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 128.

şüpheli tutum, azınlık bir grupta ortaya çıkan nadir vakalardan olsaydı, bunu tesadüften saymak mümkün olabilirdi.⁸⁶ Ne var ki burada iki asırdır oryantalistlerin kâhîr ekseriyetinde tekerrür eden yapısal bir durum söz konusudur. Bize göre görmezden gelme veya reddetme şeklinde tezâhür eden tavrı, 18. yüzyıldan itibaren Batı dünyasının kendi tasavvurlarına uygun olarak dîni-kültürel referanslarını, özellikle Kitâb-ı Mukaddes metinlerini çözümlemek için sosyal bilim desteğiyle geliştirdikleri metodolojileri İslâm'ın temel kaynaklarına, ilk iki yüzyıllık tarihine, şifâhî kültüre, rivâyet sistemine tatbik etmeleri olgusundan bağımsız değerlendirilemez. Dolayısıyla bu sebebi anlayabilmek için ana hatlarıyla da olsa bu yaklaşımın ortaya çıktığı tarihsel koşullardan ve mahiyetinden biraz bahsetmek yerinde olacaktır.

18. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da doğayı (Schelling), toplumu ve tarihi (Hegel), canlıları (Darwin) ve ekonomik ilişkileri (Marx) evrimci ve eleştirel bakış açısıyla okuma ve açıklama biçimi hâkim bir yöntem hâline gelmiştir.⁸⁷ Bunun, kutsal metinleri okuma biçiminden dinin kökenlerini insan merkezli açıklamaya uzanan geniş alanda bir dizi yansımaları olmuştur. Tarihsel eleştirinin ilkeleri doğrultusunda, Kitâb-ı Mukaddes metninin vücut bulduğu tarihsel ve kültürel ortam, yazılı hâle gelmeden önceki şifâhî kaynakları, bunların gelişimi ve aktarımı sırasında maruz kaldığı değişiklikler, yazımı esnasındaki editoryal müdâhaleler ve nihâyet farklı dokümanlar arasında ortaya çıkan çelişkiler izah edilmeye başlanmıştır. Bu çalışmalar sonucu, bağımsız yazarlar tarafından oluşturulmuş Eski ve Yeni Ahit metnlerinin o zamana kadar yaygın olarak belirlenen konvansiyonel tarihi, yeni baştan yazılmış, söz konusu metinlerin uzun bir sürece yayılan bir derleme faaliyetinin neticesinde oluşturduğu fikirleri ortaya atılmaya başlanmıştır. Jonathan Brown, bu çalışmalar neticesinde Batı'da dinin kurucu metinlerin sahilliği veya

86 Torsten Hylén, "An Attempt at Structural Analysis of the Karbalâ' Drama according to Al-Tabarî", *Al-Tabarî's History: Interpretations and Challenges (Historia Religionum)*, ed. Hakan Rydving, (Stockholm: Acta Universitatis Upsaliensis, 2007), 27.

87 Muhtemelen Darwin'in *The Origin of Species* adlı eserinden sonra Batı dünyasında "köken" takıntısı oluşmuş ve her alanda yapılan çalışmalara ilgili konunun kökeni bulunmaya çalışılmıştır. Bu konu oryantalistlere özgü bir durum değildir. Batı düşüncesinin tamamına sirâyet eden bir olgudur. Bk. Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, trc. Prof.Dr. Mehmet Aydın, (İstanbul, 2015), 48. Bundan müllhem, oryantalistler *The Origin of Islam*, *The Origin of Islamic Tradition*, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, *The Origin of Islam in its Christian Environment* başlığıyla da çok sayıda eser kaleme almışlardır.

güvenilirliğiyle bu metinlerde aktarılan ortodoks anlatılara karşı genel kuşku-cu tavrın geliştiğini, tarihsel-eleştiri yöntemiyle kaynaklardaki bilgilerin hangi döneme ait gelişmelerle ilgili olduğunun tespit edilebileceğine ilişkin kanaatin yaygınlık kazanmaya başladığını vurgulamaktadır.⁸⁸

Bütün bu gelişmelerin 19. yüzyıl sonrası Batı İslâm çalışmalarına sirâyet edebileceğini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Kitâb-ı Mukaddes tenkitçiliğinden gelen oryantalistler, her iki gelenek arasında oldukça fazla benzerlik ve paralellikler gördükleri Kur'ân-ı Kerîm dâhil İslâm'ın kurucu metinlerine, klasik edebî metinleri ve kutsal kitapları tahlil için geliştirdikleri yöntemleri tatbik etmeye başlamış, İslâmî rivâyet malzemesinin gelişim sürecini göstermeye ve deyim yerindeyse ne zaman stabilize olduğunu ortaya çıkarmaya yönelmişler,⁸⁹ Donner'ın ifadesiyle, önlerine evrimci ve eleştirel bir yaklaşımla incelemeye oldukça müsait bir alanın çıkmış olmasının büsbütün heyecanına kapılmışlardır.⁹⁰ Kuşku yok ki tarihsel eleştirinin gereği olarak düşündükleri sorular, İslâmî rivâyetlerin kaynaklık değeri üzerine şüphelerin çoğalmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan bu çalışmaları yürütürken Müslümanların duygusal anlamda bundan nasıl etkileneceklerini çok da dikkate almamışlardır. Rudi Paret'in "Kendi mazimizin manevî temellerini anlatırken acımasızca uyguladığımız kritik yöntemlerini, İslâm dininin kurucusu Hz. Muhammed (s.a.v) için uyguladığımızda, kimse bizi yadırgamamalıdır. Zira hakikatin söz konusu olduğu yerde, başka din mensuplarının duygu ve düşüncelerine riâyet biter"⁹¹ şeklindeki ifadeleri bunu ortaya koymaktadır. Tarihsel eleştiri yöntemi İslâm geleneğinde de Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarındakine çok benzer sonuçlar doğurmuştur.

Bu bilgiler ışığında baktığımızda diyebiliriz ki, el-Azamî'nin eleştirilerinin Batı'da beklenen etkiyi doğurmaması, kendisine Batı literatüründe yeterince atıf yapılmaması, kitaplarına yazılan değerlendirme ve eleştiri türü yazılarda işaret

88 Brown, *Hadith*, 203.

89 Maxime Rodinson'un "Batılı entelektüeller arasında, tüm dinleri kendilerinin âşinâ oldukları Yahudi-Hıristiyan model çizgisinde görmek gibi doğal bir eğilim vardır." şeklindeki tespiti de meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır (Zkr. Bustami M. S. Khir, "Islamic Studies Within Islam: Definition, Approaches and Challenges of Modernity", *Journal of Beliefs & Values* 58/3 (2007): 258.

90 Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins, The Beginnings of Islamic Writing*, (New Jersey: Darwin Press, 1988), 9.

91 Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Araştırmalar*, trc. Ömer Özsoy, (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 117.

edilen birtakım maddi noksanlık veya tutarsızlıklardan ziyade, oryantalistlerin bilimsellik kriteri olarak benimsedikleri öncüllere bağlılık konusundaki ısrarlı tutumlarıyla yakından alakalıdır. Bize göre el-Azamî üzerinden tanık olduğumuz; vahiy, nübüvvet ve meâd inancını esas alan İslâmî öncüller ile bunları bilimsel çalışmalar için geçerli kabul etmeyen oryantalist araştırmacılar arasındaki bir karşılaşmadır. Oryantalist Coulsen bunu: “Bir tarafta rivâyetlerin umûmî sıhhatine yönelik itimat, diğer tarafta seküler târîhî tenkitçiliğin dayatmaları” şeklinde formüle eder.⁹² el-Azamî bu bağlamda Batı’da tarihsel eleştiri adıyla geliştirilen okuma biçimi ve yorumlama tekniğini İslâm geleneğini çözümlemede elverişli araçlar olarak görmemiş, kendine mahsus ontolojisi, epistemolojisi ve metodolojisi olan Müslümanların İslâmî kaynakları mutlaka İslâmî perspektifle değerlendirmeleri gerektiği görüşünde ısrarcı olmuştur. Yaklaşık yarım asırlık incelemelerinin neticesinde, Müslümanların oryantalist araştırmalarının otoritesini reddetmeleri ve kültürlerini kendi kaynaklarından öğrenmeleri gerektiği şeklinde bir kanaate ulaştığını açıkça savunmaya başlamıştır.⁹³

el-Azamî’nin ilmî çabasının oryantalizm eleştirisine iki noktada önemli bir zenginlik kattığı söylenebilir. Birincisi, bir dinî geleneği açıklama ve anlamlandırmada en uygun yöntemin, o geleneğin içinden geliştirilmesi gerektiğine vurgu yapmasıdır. el-Azamî, bu anlayışına uygun olarak hâricî perspektifle sünnet üzerine ilim yapmak yerine (*scholarship on Islam*), dâhilî bir perspektifle İslâmî ilim (*Islamic scholarship*) yapmanın iyi bir örneğini sergilemiştir. el-Azamî, İslâm ilim paradigmasının, 1400 küsur yıl önce tarih sahnesine çıkmış, Hz. Peygamber’in (s.a.v) kişisel olarak deneyimlediği ve etrafındakilere aktardığı vahyî olguya olan güven esası üzerine inşâ edildiği, buna mukâbil vahyi ve nübüvveti bilgi kaynağı olarak görmeyen oryantalistlerin bakış açısının şüphe üzerine bina edildiğinin farkında olarak, her iki bakış açısı değişmediği takdirde hicrî birinci yıla ait rivâyetlerin sahihliğini kanıtlama veya reddetme yönünde çabalarının bir noktada uzlaşmasının mümkün olmayacağını göstermeye çalışmıştır. Oryantalist çalışmaları boykot çağrısının temel sâiki de

92 N.J. Coulson, “European Criticism of Hâdîth literature”, *Arabic Literature to the End Umayyad Period*, ed. A.E.L. Beeston v.dğr., (Cambridge, 2010), 321.

93 Muhammed Mustafa al-Azami, “Müslümanlar İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidir?”, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu (9-10 Aralık 2006)*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Kültürü Müdürlüğü Yayınları, 2007), s. 248.

bu olmalıdır. İslâm'ın teşekkül dönemine ilişkin rivâyet malzemesini, yukarıda işaret ettiğimiz vahiy, nübüvvet ve mead inancına dayalı ilim tasavvurlarına bağlı olarak ve ilmin kaybolmasına dair duydukları derin endişelerle sözlü kültürü kitâbî/kalıcı hâle getirmek için erken bir dönemde harekete geçtiklerini ispatlamak için yoğun mesai sarf eden el-Azamî, bu tasavvuru kıymetlendirmeyen oryantalistlerin tarihsel-eleştiri tekniğiyle geliştirdikleri şüphe hermönotiğiyle İslâm'ın menşeinin sağlıklı tahlil edilemeyeceğini insanlara göstermeye çabalamıştır. Bunun çok değerli bir katkı olduğunu düşünüyoruz. İkincisi ise, günümüzde erken devir hadis tarihi konusunda Goldziher-Schacht gibi temsil gücü yüksek oryantalistlerin görüş ve metodolojilerinin aşılamaz olduğu veya en azından reddinin zor olduğu yönündeki kanaatin sarsılmasına ve Batı İslâm çalışmalarına yönelik eleştirel bakışın şekillenmesine katkıda bulunmasıdır.

Kaynakça

- al-Azami, M. Mustafa. *Studies in Early Ḥadīth Literature*. Indianapolis: (American Trust Publications, 1992.)
- al-Azami, M. Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. (Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies, 1996.)
- al-Azami, M. Mustafa. *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study*. (Leicester: UK Islamic Academy, 2003.)
- al-Azami, M. Mustafa. "Müslümanlar İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidir?". *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu (9-10 Aralık 2006)*, 233-251. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Kültürü Müdürlüğü Yayınları, 2007.)
- Abbas, Megan Brankley. "Between Western Academia and Pakistan: Fazlur Rahman and the Fight for Fusionism", *Modern Asian Studies* 51/ 3 (2017): 736-768.
- Berg, Helbert. *Development of Exegesis in Early Islam*. (London: Routledge, 2009.)
- Brown, Jonathan A.C. *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. (Oxford: One World, 2009.)
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Cook, Michael. *Early Muslim Dogma A Source Critical Study*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981.)
- Coulson, Noel J. "European Criticism of Ḥadīth literature", *Arabic Literature to the End Umayyad Period*. Ed. Beaten, A.E.L. - Smith. G.R. 317-321. (Cambridge, 2010.)
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1980.)

- Çavuşoğlu, Ali Hakan “Christopher Melchert ve Mezhep: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 287-319.
- Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins, The Beginnings of Islamic Writing*. (New Jersey: Darwin Press, 1988.)
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Trc. Prof.Dr. Mehmet Aydın. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.)
- Fazlurrahman, “Review: On Schacht’s *Origins of Muhammadan Jurisprudence*”. *Journal of Near Eastern Studies* 47/3 (1988): 228-229.
- Forte, David. F. *Studies in Islamic Law Classical and Contemporary Applications*. (Lanham: Austin&Winfield Publishers, 1999.)
- Hallaq, Wael B., “The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse”. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2/1 (2002-2003): 1-31.
- Hylén, Torsten. “An Attempt at Structural Analysis of the Karbalā’ Drama according to Al-Ṭabarī”. *Al-Tabarī’s History: Interpretations and Challenges (Historia Religionum)*. Ed. Hakan Rydving, 25-57. (Stockholm: Acta Universitatis Upsaliensis, 2007.)
- Ibn Warraq (ed.). *The Quest for the Historical Muhammad*. (New York: Prometheus Books, 2000.)
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship in Early Hadith*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983.)
- Khir, M. S. “Islamic Studies Within Islam: Definition, Approaches and Challenges of Modernity”. *Journal of Beliefs & Values* 58/3 (2007): 258.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.)
- Kızıl, Fatma. “Oryantalistlerin Tek Râvili Tariklerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi”. *Yakın Doğu Üniversitesi I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu Bildirileri*. 257-274. (Lefkoşe, 2012.)
- McElwain, Thomas. “Review of *The History of the Qur’anic Text From Revelation to Compilation A Comparative Study with the Old and New Testaments By Muhammad Mustafa Al-A’zami*”. *Muslim World* 97/7 (2007): 540-42.
- Melchert, Christopher. “On Schacht’s *Origins of Muhammadan Jurisprudence* by M. Mustafa al-A’zami; *Studies in Early Muslim Jurisprudence* by Norman Calder”. *Journal of Law and Religion*, 15/1-2 (2000-2001): 363-367.
- Mir, Mustansir. “Review: *The History of the Qur’anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study*”. *Journal of Islamic Studies* 18/1 (2007): 95-7.
- Motzki, Harald. *Batı’da, Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*. Ed. ve trc. Bülent Uçar. (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.)

- Motzki, Harald. *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Trc. Marion H. Kartz. (Leiden: Brill, 2002.)
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Trc. Sema Postacıoğlu Banon. (İstanbul: Metis Yayınları, 2014.)
- Özaşar, Mehmet E. *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*. (Ankara: Otto Yayınları, 2015.)
- Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine Araştırmalar*. Trc. Ömer Özsoy. (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.)
- Reck, Jonathan. "The History of the Qur'anic Text". *Islam and Christian-Muslim Relations* 23/2 (2012): 221-223.
- Salem, Feryal. *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism*. (Leiden: Brill, 2016.)
- Sarıçam, İbrahim – Özdemir – Mehmet -Erşahin, Seyfettin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: (Nobel Yayınları, 2011.)
- Şahyar, Ataullah. "Muhammed Mustafa el-Azamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003):184-191.

SCHACHT VE EL-AZAMÎ'NİN AMEL-İ EHL-İ MEDİNE'YE YAKLAŞIMI

Sümeyye Onuk Demirci¹

Amel-i Ehl-i Medine'nin Tanımı, Kısımları ve Hüccet Değeri

“Medine halkının tatbikatı ve teşrî bir konudaki ittifakı” şeklinde tanımlanabilecek olan amel-i ehl-i Medine, Mâlikî mezhebinin usûlî kaynaklarından biridir. Söz konusu tatbikat, literatürde hem “amel” hem de “icmâ” olarak adlandırılmakta, özellikle ilk dönem usûl eserlerinde icmâ başlığı altında ele alınmaktadır. Buradan hareketle amel-i ehl-i Medine ile icmâ-i ehl-i Medine ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığı kabul edilmektedir. Amel-i ehl-i Medine prensibinin izlerine İmâm Mâlik'ten (ö. 179/795) önce sahâbî ve tâbiûn devrinde de rastlanmaktadır. İmâm Mâlik, hocalarından devraldığı bu metodu sürdürmüş, daha sistematik bir şekilde ifade etmiştir. Yani bu şekliyle birikim İmâm Mâlik ile zuhûr etmiş bir durum değildir. Ancak bu metodu fetvalarında çok kullandığı için metot ona nispet edilmiştir.² İmâm Mâlik'in *Muvatta*'da “*sünnet-amel-emr*” şeklinde üç temel başlıkta toplanabilecek ifadeleri ve bunlara getirilen “*indenâ, bibeledinâ*” gibi kayıtlar Medine ehlinin amelini çağırıştırılmaktadır. İmâm Mâlik bu ifadeler bazen “*müctema'aleyh*”, “*lâ ihtilâfe fih*” gibi ittifakı ya da ihtilafsızlığı çağırıştıran kayıtlar da eklemektedir. Tüm bunlar onun Medine icmâını ve Medine amelini delil olarak kullandığını göstermektedir.³

1 Yalova Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi.

2 Dönmez, İbrahim Kâfi, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, III, 21.

3 İmâm Mâlik'in *Muvatta*'da kullandığı bu ifadelerin ne anlama geldiği ulemâ arasında tartışılmış, ancak net bir sonuca ulaşılammıştır. Görüşler için bk. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı*

İmâm Mâlik, çağdaşı Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) mektubuna cevaben yazdığı mektupta amel-i ehl-i Medine'ye verdiği önemin nedenini şöyle açıklamıştır:

*Hicretin Medine'ye olması, Kur'ân-ı Kerim'in Medine'de nâzil olması, pek çok haramın ve helalin orada vaz edilmesi Medine'yi ayrıcalıklı kılmaktadır. Burada bulunan sahâbiler vahyin nüzulüne şahit olmuşlar, vahyin emrettiğine uymuşlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetine tâbi olmuşlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra, ona en çok ittibâ eden bu sahâbe nesli gelmiş, onlar da bildikleriyle amel etmişler, bilmediklerini soruşturmışlardır. Yeni çıkan meselelerde ve ictihâdî meselelerde bulduklarının en kuvvetlisiyle amel etmişler, herhangi bir muhâlefetle ya da kendi görüşlerinden farklı bir görüşle karşılaştıklarında hangisi daha kuvvetliyse onu almışlar ve eğer zayıfsa kendi görüşlerini terk etmişlerdir. Sonra gelen tâbiûnun benimsediği metot da budur. Bir şey zâhir ve mamulün bih ise kimse kendilerine intikal eden bu ilmî mirasa aykırı davranmamıştır.*⁴

Mâlikî usulcülerden Bâci (ö. 474/1081) amel-i ehl-i Medine'nin kaynak olarak kabul edilmesini tevâtür yoluyla açıklamaktadır. Önemli olan amelin Medine'de oluşmuş olması değil mütevâtir niteliğinde olup süreklilik arz etmesidir. Şayet başka bölgelerde herhangi bir konuda Medine'de nakledilen bilgilerle eş değerde bir nakil bulunsaydı, bu da hüccet kabul edilecek ve haber-i vâhîde tercih edilecekti. Fakat bu durum Medine'ye hastır ve böylesi bir nakil sadece Medine'de bulunmaktadır.⁵

Mâlikîlere göre amel naklî ve ictihâdî olmak üzere iki kısımdır:⁶

1. Naklî amel: Büyük toplulukların Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde itibaren naklettikleri ve hiçbir kimseye gizli kalmadan açık bir şekilde uygulanan ameldir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) kavli, fiilî, ikrarı ya da terki olmak üzere dört çeşittir. Bu çeşit amel İmâm Mâlik ve

Şehirlerde Amel Têlakîsi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi), 2006, s. 176-188.

4 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 64-65.

5 Bâci, *İhkâm*, s. 414.

6 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 68-70.

Mâlikîlerce hüccettir. Böyle bir amel/icmâ karşısında hem haber-i vâhid hem de kıyas terk edilir. Zira bu, kesin bilgi ifade eder ve galip zan ifade eden söz konusu delillere tercih edilir.

2. İctihâdî amel: Medinelilerin herhangi bir uygulama üzerinde ictihad ve istidlâl yoluyla icmâ etmesidir. Mâlikî usulcüler, ictihâdî amelin hüccet olup olmaması noktasında ihtilaf etmişler ve konu ile ilgili üç farklı görüşe sahip olmuşlardır:
 - Hüccet olmadığı gibi başka içtihatlarla da tercih edilemez. Çoğunluk bu görüştedir.
 - Hüccet değildir ancak başka içtihatlarla tercih edilir.
 - Naklî amel gibi hüccettir.

Konuyla ilgili bir diğer önemli mesele de amel-i ehl-i Medine ile âhad haber arasındaki ilişkidir. Âhad haber ile Medinelilerin ameli birlikte bulunduğu üç durum söz konusudur:⁷

1. Amel ile haber birbirine mutabık olduğunda; amel naklî ise haberi tekid eder, ictihâdî ise haber sebebiyle tercih edilmiş olur.
2. Birbirine aykırı iki haber bulunursa, bunlardan amele mutâbık olan tercih edilir.
3. Amel habere muhâlif olduğunda; amel naklî ise haber terk edilir-amel tercih edilir, ictihâdî ise çoğunluğa göre haber tercih edilir. Ancak bu durumda amelin tercih edileceğini savunanlar da vardır.

Burada şu hususa dikkat çekilebilir: Haberin kabulü için amel ile desteklenmesi şart değildir. Ancak haber, amel ile teâruz ettiğinde amel tercih edilir. Zira amel, mütevâtir seviyesindedir.

7 Kadı İyâz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 70-72.

Schacht'ın Amel-i Ehl-i Medine'ye Yaklaşımı:

Mâlikî mezhebinin ve onun dayandığı Medine hukuk ekolünün önemli usul kaynaklarından biri olan amel-i ehl-i Medine prensibi, oryantalist Schacht'ın da değindiği konulardandır.

Schacht'a göre "sünnet" kavramı, başlangıçta Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetini ifade etmek için değil, eski fıkıh okullarının yaşayan geleneğini (*living tradition*) ifade etmek için kullanılmaktaydı. Bu yaşayan gelenek de teâmulden veya üzerinde ittifak edilmiş amelden ibaretti.⁸ Peygamber'in (s.a.v) sünneti kavramı ise daha sonraki bir dönemde (hicrî ikinci yüzyıl civarında) Iraklı âlimler tarafından icat edilmişti. Onların icat ettiği bu kavram da esasında Peygamber'in (s.a.v) tesis ettiği sünnet anlamında değildi. Fıkıh okullarının kendi yaşayan geleneğini Peygamber'e (s.a.v) izâfesi idi.⁹

Schacht, sünnetin mahiyeti hakkındaki bu temel tezini üç eski fıkıh okulu üzerinde incelemeler yaparak ispatlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Medine, Irak ve Suriye okullarında sünnetin kullanımını inceleyen Schacht, sünnetin Medine okulunda tesis edildiğini ve bu kavram ile Peygamber'in (s.a.v) sünnetinin değil, Medine okulunun ileri gelen âlimlerinin ittifak ettiği görüşlerin kastedildiğini söylemektedir. Bu görüşünü desteklemek için de İmâm Şâfiî'den (ö. 204/820) iktibasla Medinelilerin, sünneti şu iki yolla tesis ettiklerini kaydetmekte ve bu iki metottan biriyle desteklenmeyen haberleri sünnet kabul etmediklerini belirtmektedir: 1) Bir mesele hakkında sahâbî âlimlerin görüşünün Medine okulunun görüşüyle uzlaşması, 2) İnsanların bu mesele hakkında itirazda bulunmamaları.¹⁰

Schacht, bu iddianın Medinelilerin kadim eserlerinden neşet ettiğini söylemekte ve *Muvatta'*dan verdiği bir örnekle de bunu ispatlamaya çalışmaktadır. Söz konusu örnekte; İmâm Mâlik'in Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Seleme'den naklettiği mürsel bir hadisin akabinde "bizde ihtilaf edilmeyen sünnet budur" şeklindeki ifadeleri vurgulamaktadır. Ayrıca aynı konuyla

8 Schacht, *the Origins*, s. 58

9 Schacht, *the Origins*, s. 76

10 Schacht, *the Origins*, s. 61

bağlantılı olarak, Saîd b. Müseyyeb'e ve Süleyman b. Yesâr'a bununla ilgili bir sünnet olup olmadığının sorulduğunu ve onların da "evet, bu konuyla ilgili bir sünnet vardır" diyerek bunu cevapladıklarını nakletmektedir.¹¹ Schacht'ın buradan vardığı esas sonuç; İmâm Mâlik'e göre sünnetin, Peygamber'den gelen hadisleri ihtiva edenle aynı olmadığıdır. Bu iddiasını güçlendirmek için mezkûr örneğe ilâveten *Muvatta'* ve *Müdevven'e*den alıntıyla beş örneğe daha yer vermektedir.¹² Bununla birlikte çok nadir de olsa Medinelilerin kadim metinlerinde sünnetin, Peygamber'in sünneti anlamında kullanıldığını da söylemektedir.¹³ Schacht ayrıca, Medinelilerin sahâbe sünnetine Peygamber'in sünnetinden daha çok önem verdiklerini, Peygamber'in sünnetini sahâbe uygulamaları –özellikle Hz. Ömer'in kazaları- ile yorumladıklarını belirtmekte ve Hz. Ömer ile İbn Ömer'in Medineliler tarafından iki önemli otorite olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.¹⁴

Schacht'ın yaşayan gelenek fikrinin icmâ ile de bağlantısı vardır. Ona göre; eski hukuk ekollerinin merkezî düşüncesini "ekolün yaşayan geleneği" oluşturmaktaydı. Bu düşünce, geçmişe dönük ve zamandaş olmak üzere iki şekilde arz etmekteydi. Geçmişe dönük olarak; "sünnet", "amel", "sünnet-i mâziyye" ya da "eski tatbikat" şeklinde gözükmekteydi. Âlimlerin büyük çoğunluğunun fikir birliğini ifade etmek üzere kullanılan "icmâ" ise, her ekolün kendi yaşayan geleneğinin zamandaş kısmına tekâbül etmekteydi. Burada kastedilen icmâ, tüm Müslümanların icmâı olmayıp ekolün önde gelen âlimlerinin ortak görüşüydü.¹⁵ Schacht'a göre; âlimlerin icmâı anonim bir şeydi. Ancak hicrî ikinci yüzyıl ortalarından itibaren, sünnet kavramının özünde bulunan devamlılık fikrinden hareketle bu geleneğe teorik meşrûiyet kazandırmak amacıyla bu anonim icmâ, geçmişteki büyük şahsiyetlere isnat edilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Medineliler doktrinlerini, hicrî birinci yüzyılın sonlarında veya ikinci yüzyılın başlarında vefat eden bir kısım eski otoritelere dayandırmışlardır. Daha sonraki bir dönemde bu otoriteler arasından yedi tanesi seçilmiş ve Medineliler yedi hukukçu (fukahâ-i

11 Schacht, *the Origins*, s. 61.

12 Örnekler için bkz. Schacht, *the Origins*, s. 62.

13 Schacht, *the Origins*, s. 62.

14 Schacht, *the Origins*, s. 24, 25.

15 Schacht, *an Introduction*, s. 29-30.

seb'a)¹⁶ olarak anılmıştır. Geriye dönük bu isnat işlemi, bu âlimlerle sınırlı kalmamış ve her bölge kendi doktrinini mahallî bir sahâbiye dayandırmıştır. Medineliler Hz. Ömer ile İbn Ömer'i iki önemli otorite olarak kabul etmişlerdir. Schacht, bu eski otoritelere dayandırılan herhangi bir doktrinin otantik kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü ona göre bu isnat işlemi, sonradan izâfe edilmiş olup asılsızdır.¹⁷

Schacht, Mâlikîler'in tüm âlimlerin genel icmâ yanında Peygamber'in şehri ve onlara göre sünnetin yurdu olan Medine'nin eski âlimlerinin icmânı da kabul ettiklerini ve böylece mahallî ve coğrafi bölgeye bağlı olan eski icmâ fikrini devam ettirdiklerini söylemektedir.¹⁸ Medinelilerin yaklaşımında icmâ, yalnızca Medine'deki otoriteleri kapsayan bölgesel bir icmâydi. İçlerinden genel icmâ fikrini benimseyenler olsa da çoğunluğa göre böyleydi ve bu yönüyle Medineliler, Irak ekolünden ayrılmaktaydı. Zira Irak ekolündeki icmâ fikri, bölgesel olmayıp tüm şehirleri içine alan bir yaklaşımı içermektedir. Ancak onların da teoride tüm şehirleri kapsayan bu icmâ anlayışı pratikte Medineliler gibi bölgesel bir icmâ olarak kalmıştı. Schacht'a göre, Mednelilerin icmâ anlayışı, salt Peygamber'den ve sahâbîlerden gelen sünneti hükümsüz kılmıştır.¹⁹

Schacht'ın Medinelilerin sünnet ve icmâ anlayışına dair bu iddiaları amel-i ehl-i Medine kavramıyla yakın irtibatlıdır. Schacht, Medine'nin yaşayan geleneğindeki bu tatbikatın *Muvatta*'da *amel*, *el-amelü'l-müctema' aleyh*, *el-emr indenâ*, *el-emr müctema' aleyh indenâ*, *el-emr ellezî lâ ihtilâfe fihi indenâ* gibi terimlerle ifade edildiğini belirtmektedir.²⁰

Schacht'ın tezinde Medinelilerin ameli, Peygamber'den ve sahâbeden gelen sünnetten daha önce mevcuttu. Yani ilk önce amel vardı. Peygamber'in ve sahâbenin sünneti daha sonra ortaya çıkmıştı. Sünnet, amel ile desteklendiğinde takip edilmekte, tatbikatın dışında kalanlar ise bir kenara atılmakta ve

16 Fukahâ-i seb'a olarak anılan bu yedi fakih; Said b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ubeydullah b. Abdullah, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed'dir. Detaylı bilgi için bkz. Demirci, Sümeyye Onuk, *Fukahâ-i Seb'a ve İslam Hukuk Tarihindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

17 Schacht, *an Introduction*, s. 31, 32.

18 Schacht, *an Introduction*, s. 61.

19 Schacht, *the Origins*, s. 85

20 Schacht, *the Origins*, s. 62-63.

otorite olarak görülmemekteydi.²¹ İmâm Mâlik'e göre Medine icmâî, münferit sünnetten daha kuvvetli, daha kabule şayandı.²² Schacht, Medinelilerin ameli sünnetin karşısına koyduklarını ve Medine'de genel kabul gören uygulamayı sünnetten daha otoriter saydıklarını ve sünnet ile amel arasında bir çatışma olduğunda, ameli Peygamber'den ve sahâbeden gelen sünnete tercih ettiklerini ifade etmektedir.²³ Bu iddiasını, İmâm Mâlik'in ameli sünnete tercih ettiğine dair üç örnek vererek –ancak bunların sayısının çok daha fazla olduğunu belirterek- desteklemeye çalışmaktadır.²⁴

Schacht'ın bir diğer iddiası da, amelin Medineliler tarafından kabul edilen sünnetlerle bire bir aynı olduğudur.²⁵ Medineliler, özellikle İbn Abdilberr zamanından itibaren, doktrinlerini sünnet ile aynı seviyeye getirebilmek için fukahâ-i seb'a gibi âlimlere dayandırdıkları asılsız rivâyetleri dolaşıma sokmuşlardır. Mevcut amel, Medine'nin iki önemli otoritesi olan Hz. Ömer ve İbn Ömer'e dayandırılmış ve böylece sahâbeye kadar uzanan senetlerle mevcut amelin meşrûiyet kazanması ya da değiştirilmesi sağlanmıştır. Bu şekilde, kasten ilk otoritelere isnat edilen amel, destekleyici ya da değiştirici bir araç olarak kullanılmıştır.²⁶

Schacht'a göre, Medinelilerin ameli sadece mevcut geleneği yansıtmıyor, ayrıca teorik ve ideal bir yapı da barındırıyordu. İmâm Mâlik, *Muvatta*'nda buna delalet eden ifadeler kullanmaktadır. Onun amel olarak nitelediği bazı durumlar, mevcut uygulamayı yansıtmıyor, İslâm'ın başlangıcındaki ideal uygulamanın resmi çiziyor, onun düşüncesindeki doğru ameli niteliyordu.²⁷

Schacht'ın bu iddialarında dikkati çeken diğer bir nokta ise, iddialarını İmâm Şafiî'nin görüşleri ile desteklemesi, İmâm Şafiî ve Şeybânî (ö. 189/805) gibi âlimlerin sünnet ve amel konusunda Medinelilere yönelttiği itirazları gündemine taşımasıdır.

21 Schacht, *the Origins*, s. 63

22 Schacht, *the Origins*, s. 64

23 Schacht, *the Origins*, s. 63, 64.

24 Schacht, *the Origins*, s. 64-65

25 Schacht, *the Origins*, s. 66

26 Schacht, *the Origins*, s. 65-66.

27 Schacht, *the Origins*, s. 68

Mustafa el-Azamî'nin Schacht'ın Yaklaşımına Eleştirileri:

el-Azamî, Medine amelinin çoğu âlime göre özel bir konuma sahip olduğunu söylemektedir. Çünkü ilk İslam devleti Medine'de kurulmuş, Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti de, Kur'an'daki hukûkî hükümler de ilk defa Medine'de uygulamaya konmuştu. Bu sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetinde yer alan bir kanunun nesilden nesile devam eden uygulamasında, Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında Medine'de başlayan tatbikatın özel bir önemi vardı. Bu sebeple de sadece bir râvînin Hz. Peygamber'den (s.a.v) rivâyet ettiği bir hadis, Medine'deki mevcut uygulamaya ters düşüyorsa Medine ameli tercih edilmekteydi. Ancak Medine amelinin bütünü, Hz. Peygamber (s.a.v) ya da hulefâ-yı râşidîn zamanındaki orijinal haliyle kalmış değildi. Birinci yüzyılın sonunda ya da ikinci yüzyılın başında ortaya çıkan ve "el-amelü'l-müteahhir" olarak isimlendirilen uygulamalar da mevcuttu. Ayrıca amelin, istidlâle dayalı diğer bir türü daha vardı. Bu iki tür amel, ulemâ arasında tartışılmış ve Mâlikîler dışındaki fıkıh mezheplerince delil kabul edilmemiştir. Bununla birlikte bazı Mâlikîler de Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetine muhâlif olduğu takdirde bu iki tür ameli bağlayıcı görmemişlerdir.²⁸

Amel-i ehl-i Medine ile ilgili bu genel bilgileri aktaran el-Azamî, Schacht'ın sünnet ve amel-i ehl-i Medine ile ilgili iddialarını eleştirmiş ve bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de hem iddiaların içeriğini hem de Schacht'ın bu iddialara ulaşırken takip ettiği yöntemi ve dayandığı istidlalleri incelemiştir.

el-Azamî, -konunun başında amel-i ehl-i Medine ile irtibatlandırıyoruz- Schacht'ın sünnet ile ilgili temel tezini isabetsiz bulmaktadır. el-Azamî, Schacht'ın sünnetin fıkıh ekollerinin yaşayan geleneği anlamına geldiği yönündeki iddiasının İslâm âlimlerinin görüşüyle bağdaşmadığını belirtmiş ve bunu ispatlamak için kelimenin İslâm öncesi ile İslam'ın ilk dönemlerindeki kullanımını hakkında bilgiler vermiş, akabinde de Schacht'ın kendi görüşünü desteklemek için sunduğu örnekleri incelemiştir.²⁹

28 el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 56

29 Bkz. el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 29-36.

Schacht, sünnet ile ilgili tezini sünnetin Medine, Irak ve Suriye okullarındaki kullanımlarına değinerek güçlendirmeye çalışmıştır. el-Azamî, Schacht'ın Medinelilerin, sünneti Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünneti anlamında kullanmadığına dair iddiasını da isabetsiz bulmuş ve Schacht'ın bu bağlamda verdiği beş örneği tek tek inceleyerek aslında bu örneklerin Schacht'ın tezini doğrulamadığını, hatta bir kısmının Schacht'ın varmak istediği neticenin tam aksine netice verdiğini ortaya koymuştur.³⁰

el-Azamî, Schacht'ın amel-i ehl-i Medine ile ilgili görüşlerini temelde dört başlıkta toplamış ve bunların her birine itirazlarını yöneltmiştir. Schacht'ın iddialarını ve el-Azamî'nin itirazlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Schacht, Medine amelinin Peygamber'in sünnetinden önce olduğunu ve Medinelilerin, ameli sünnetin karşısına koyduklarını iddia etmektedir. Schacht, *Müdevvene*'de İbn Kâsım'dan nakledilen bir rivâyetle³¹ bu iddiasını desteklemeye çalışmaktadır. Ancak el-Azamî, burada başvuru amelin, Hz. Peygamber'den (s.a.v) gelen bir sünnetin devam eden uygulaması olduğunu ve Schacht'ın "uygulamanın Peygamber'den gelen sünnetlerden yararlanmaya ihtiyacı yoktur" şeklinde bir ön yargıyla hareket ettiğini, bu sebeple de aktardığı metni doğru analiz edemediğini söylemiştir.³²
2. Schacht, Medinelilerin ameli sünnete tercih ettiğini iddia etmiş ve konuyla ilgili üç örnek sunmuştur. el-Azamî, bu örnekleri incelemiş ve bunların hiçbirinin Schacht'ın iddiasını doğrulamadığı kanaatine varmıştır.³³
3. Schacht, amelin, Medinelilerin kabul ettiği sünnetlerle açıkça bir tutulduğunu iddia etmektedir. Ancak el-Azamî, bunun böyle olmadığını; İmâm Mâlik'in makbul bulduğu hadisler incelendiğinde, Hz.

30 Bkz. el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 43-51.

31 Söz konusu rivâyet şöyledir: "Bu sünnet bize kadar ulaşmıştır. Eğer bu sünnet, kendilerinden devraldığımız kişilere selefleri vasıtasıyla intikal etmiş bir amel ile beraber gelmiş olsaydı, o takdirde bu sünnet takip edilebilirdi. Ancak hakikatte, bu sünnet de amel ile uyuşmayan diğer sünnetler gibidir."

32 el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 57-58.

33 el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 59-61.

Peygamber'den (s.a.v) ve sahâbeden gelen hadislerin Medine ameline başvurulmadan da kabul edildiğini gösteren pek çok örneğin görüleceğini, hatta İmâm Mâlik'in kabul etmediği uygulamaların dahî bulunacağını söylemektedir. Yani İmâm Mâlik, Hz. Peygamber'den (s.a.v) gelen hadisleri kabul ettiğinde devamlı olarak uygulamadan bahsetmemiş, açıkladığı uygulamayı da her zaman takip etmemiştir.³⁴

4. el-Azamî, Schacht'ın amelin mezhep görüşündeki değişiklikleri ileri sürmek için bir araç olarak kullanıldığı ve bunu meşrûlaştırmak için kasıtlı olarak ilk otoritelere atfedildiği yönündeki iddiasını da temelsiz bulmuştur. Zira İmâm Mâlik, Medinelî âlimlerin görüşlerini zikrettiği halde kimi zaman onlara muhâlefet etmiştir. Medineliler sürekli olarak bu ilk otoritelerin görüşlerini takip etmediğine göre, Schacht'ın iddiası da geçerli olamaz. Çünkü eğer İmâm Mâlik, bu otoritelere kasıtlı olarak izâfede bulunsaydı, bu durumda kendi uydurduğu fikirlere karşı çıkmamalıydı. Hâlbuki durum böyle değildir.³⁵

el-Azamî, Schacht'a yönelik itirazlarında öncelikli olarak Schacht'ın görüşlerini desteklemek için kullandığı örnekleri incelemektedir. Schacht'ın konuyla ilgili dayandığı tüm örnekleri, esas metinlerine giderek onun aktardığından fazlasıyla ele almakta ve aslında bu örneklerin onun iddialarını desteklemediğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Böylece Schacht'ın kendi örneklerinden hareketle, istidlâlinin ve dolayısıyla da iddialarının geçersizliğini göstermek istemektedir. Bu örneklerde, Schacht'ın önyargularla hareket ederek varmak istediği sonuca ulaşmaya çalıştığını, metni kasten çarpıttığını, metnin tamamına yer vermeme ya da kendisini desteklemeyen örnekleri görmeme gibi yaklaşımlarla bütüncül bakmadığını, kasten ya da sehven kimi zaman yanlış tercüme yapıtığını, dolayısıyla da metinleri doğru anlamadığını söylemiştir. el-Azamî, Schacht'ın örneklerini incelemekle birlikte yeri geldikçe Schacht'ın iddialarının aksini ifade eden başka örneklere de başvurmuştur.

34 el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 61-62.

35 el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 62-64.

el-Azamî'nin yöntem konusunda Schacht'ı eleştirdiği bir diğer nokta ise; Schacht'ın, iddialarını İmâm Şâfiî'nin Medinelilere yönelik itirazları üzerinden desteklemesi ve İmâm Mâlik'in görüşlerini anlamak için onun kendi kaynaklarına değil de İmâm Şâfiî ve diğer âlimlerin İmâm Mâlik'i eleştiren ifadelerine mürâaat etmesidir. Hâlbuki Schacht, başka konularda İmâm Şâfiî'yi gerçek olmayan tahminlerde ve keyfi çıkarımlarda bulunmakla, muhâliflerinin görüşünü yanlış aktarmak ve abartmakla suçlamaktadır.³⁶

Kaynakça

- el-Azamî, M. Mustafa, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford, 1996.
- _____, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Bâcî, Ebû'l-Velid, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Garîbî'l-İslâmî, 1986.
- Demirci, Sümeyye Onuk, *Fukahâ-i Sebâ ve İslam Hukuk Tarihindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel-i Ehl-i Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, 21-25.
- Kadı İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, Beyrut: Dâru Meketebeti'l-Hayat, 1967.
- Özkan, Halit, *Hicrî ilk iki asırda farklı şehirlerde amel telakkisi oluşumunda sünnet ve hadisin yeri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford, 1967.
- _____, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford, 1982.
- _____, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.

36 el-Azamî, *On Schacht's Origins*, s. 60.

SCHACHT VE EL-AZAMÎ'NİN FIKHİN MENŞEİNE YAKLAŞIMI

Prof. Dr. Bilal Aybakan¹

1252/1836 yılında vefat etmiş olan İbn Âbidîn'i (ö.1252/1836) fıkhnın klasik döneminin son temsilcisi olarak göstermek mümkündür. Bu tarih, aynı zamanda bir dönüm noktasını, bir dönemeci de ifade eder. Şöyle ki bu tarihte, İslâm dünyasını siyâsî ve askerî alanda temsil eden en büyük güç olan Osmanlı Devleti artık eski satvetini ciddi anlamda yitirmiş durumdadır. Tanzimat döneminde yapılan düzenlemeler bu bağlamda okunabilir. Batı, İslâm dünyasının temsilcisi konumunda olan Osmanlı'nın askerî, siyâsî ve ekonomik alanlardaki güç kaybını fırsata dönüştürmek istedi. Maddî alanda güven kaybına uğrayan Müslümanların, kendilerini bir daha toparlayamaması ve Batı'nın karşısına rakip bir güç olarak bir daha çıkamamaları için manevî olarak özgüven kaybına uğramaları gerekiyordu ve bunu Müslümanlara yaşatmak için ciddi bir atağa geçtiler. Nereye nasıl saldıralım ki maksat hâsıl olsun? Bir kere, o güne kadar birey, toplum ve devlet düzeyinde Müslümanları çekip çeviren fıkıh, hedef tahtasına konulmaya en uygun alanı teşkil ediyordu. Zira fıkıh, bu amelî işlevinin yanı sıra, bütün İslâmî ilimler için bir şiraze işlevi de görüyordu. Dolayısıyla fıkha vurulacak bir darbe İslâm'ın hem kaba hem yumuşak gücünü zayıflatacak, böylece ana yapının çökertilmesi yolu açılmış olacaktı. Omurgası çökertilen yapı artık rahatlıkla bertaraf edilebilecek hale gelir.

1 İbn Haldun Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı.

Saldırılacak en uygun hedef olarak fıkıh seçildikten sonra peki fıkha hangi noktadan saldırılmalıydı? İbn Âbidîn'in vefât ettiği tarihe kadarki 900 yıllık zaman dilimi İslâmî ilimlerin klasik dönemini oluşturur. Klasik birikime nüfûz edebilmek her babayığidin kârı değildir. Buradan yapılacak bir saldırı çok zahmetli, hatta imkânsız olacağından onlar İslâm'ın daha kolay nüfûz edilebilecek bir dönemini tespite koyuldular. Bu dönemin müsteşrikleri, özellikle antrenmanlı oldukları Kitâb-ı Mukaddes tenkidi (*Biblical Criticism*) çalışmalarındaki birikimlerinden de cesaret alarak İslâm'ın erken dönemine yöneldiler. Literatürün nisbeten az, giriftliğin henüz sınırlı olduğu teşekkül dönemine yoğunlaştılar. Böylece teşekkül dönemi saldırıya en uygun hedef olarak seçildi. Bu dönem üzerinden saldırırken de dürüst davranmadılar. Şöyle ki eleştiriler, teşekkül döneminin bütünü taranıp incelenerek oluşturulmadı. İslâmî İlimler özellikle de fıkıhın teşekkül dönemi hicrî 11-311 yıllarını, yani Resulullah'ın (s.a.v) vefatından İmâm Taberî'nin (310/923) vefâtına kadarki zaman dilimini kapsar. Velhasıl kabaca 300 yıllık zaman dilimi İslâmî İlimlerin teşekkül dönemini oluşturur. Demek istediğim şu ki onlar hicrî 311'den sonrası birikimini hedef almak yerine öncesini hedef seçtiler. Peki, hedef seçtikleri döneme karşı ne yaptılar? Bir noktaya son derece dikkat etmemiz gerekir. Burada hepimiz İslâmî ilimlerle şu veya bu şekilde iştigal ediyoruz. Bildiğiniz gibi fıkıhın şöyle bir tanımı var: Şer'i-amelî hükümler toplamı. Dikkat edelim, buradaki "şer'i" kelimesi tam da meselenin bam telini oluşturmaktadır. Şer'i kelimesi kaldırılırsa, yani "şer'i" sözcüğü olmaksızın sadece "amelî hükümler" denilse, o amelî hükümlerin dinle irtibatı kesilmiş olur, ortaya konulacak hükümler toplamı seküler bir hukuk sistemine dönüşür. Peki, bizim klasik dönemde fıkıh için temel iddiamız neydi? Biz ısrarla şunu iddia ediyorduk: "Şer'i-amelî hükümler" diyerek özellikle "şer'i" kelimesine ciddi anlamda vurgu yapıyorduk. Siz şer'i dediğiniz zaman ne demiş oluyorsunuz? Şunu demiş oluyorsunuz: Fıkıhı oluşturan her önermenin, her hükmün doğrudan veya dolaylı olarak mutlaka vahiy ile irtibatı vardır. Vahiy Kur'ân ve Sünnet'te ete kemiğe bürünmüştür. Buna göre fıkıhın bütün içeriği bir şekilde vahiden türetilmiştir, yani fıkıh Kur'ân ve Sünnet'in ya doğrudan ya da dolaylı türevidir. İşte bizim başından beri temel iddiamız buydu. Bu ruh dünyasında yetiştik ve İslâm dünya görüşü buna göre şekillendi.

Müsteşrikler özellikle de Schacht'ın tam olarak hedef seçtiği kavram “şer’î” kelimesiydi ve buna odaklandı. O, geleneğin bugüne kadar bize vahiy kökenli olduğunu söylediği fikhî birikimin aslında vahiy kökenli olmadığını iddia etti. Bu iddia neye benzer? Bugüne kadar nesebi meşrû birine, “durum senin bildiğin gibi değil, tam tersine nesebin meşrû değildir.” demeye benzer. Bu sinsi ve ağır töhmet kimi Müslümanları birtakım tereddütlere sevk etmiş ve özgüvenlerine hanel getirmiştir. Şimdi tekrar asıl kavganın yaşandığı püf noktaya, yani “şer’î” kelimesine dönelim ve iki tarafın iddiasını netleştirelim. Geleneğimiz bize, ister teklîfi ister vaz’î olsun her bir fıkıh önermesinin, her fikhî hükmün mutlaka vahiy ile irtibatlı olduğunu telkin etmiştir. Schacht ise bu irtibatın ya hiç olmadığını ya da sanıldığı gibi olmadığını iddia ediyor. Bu hususta Schacht, dikkat edelim, iki yerden destek alıyor. Bunlardan birincisi Hollandalı müsteşrik Christiann Snouck Hurgronje’dir. Fıkıh alanında ilk uzman müsteşrik olan Hurgronje, bir mühtedî gibi davranıp Hicaz’da Malay Müslümanları arasına sızmış, onlar hakkında istihbârât toplamış ve bir müddet Cava’daki Hollanda sömürge valisine danışmanlık yapmıştır. Altı cildi bulan telifatının bir kısmı aralarında Schacht’ın da bulunduğu bazı müsteşrikler tarafından İngilizce, Fransızca gibi Batı dillerine tercüme edilmiştir. Bu malzeme Schacht’ın oldukça işine yaramıştır. Zira Schacht, erken dönem Hanefî Hiyel literatürü uzmanı (Kendi el yazmasıyla üç tane hiyel risalesini toparlayarak bunları daha sonra yayınlamış ve akademik ünvanlarını bununla almıştır.) olsa da fıkıh konusunda sadece kendi birikimiyle mevcut iddiaları ileri sürebilecek durumda değildir. İşte o, bu noktada Snouck Hurgronje’nin özellikle fıkıh konusundaki müktesebâtından yararlanıyor. Bu bağlamda Kuzey Irak’ta Şâfiîler arasında çalışmış olan Bergstrasser, yine fıkıhla, özellikle Şâfiî fıkıhıyla ilgili çalışmalarda bulunmuştur. Bergstrasser, oldukça genç bir yaşta ölünce Schacht onun notlarını da toplayıp telif ederek Batı akademiyasına kazandırmıştır. Schacht’ın asıl destek aldığı ikinci önemli müsteşrik, Goldziher’dir. Onun hadis alanındaki çalışmalarını esas alarak kendi çalışma alanını daraltıyor. Ne yapıyor Schacht? Goldziher’in, hadislerin sıhhatine ilişkin yaklaşımını fikhî hadislere uyarlıyor. Ahkâm hadislerine odaklanan Schacht’ın derdi, fıkıhın can damarını kesmektir. Yaptığı araştırmalar neticesinde maksadına en uygun malzemeyi Şâfiî’de bulabileceğini düşünüyor ve özellikle de onun polemik türü risalelerine yoğunlaşıyor.

Aslında Schacht'ın en büyük uzmanlık alanı Şâfiî'nin bu tür risâleleridir. Zira bu risâleleri paragraf paragraf numaralandırıp telif sırasına koyabilecek kadar içeriğe hâkim hale gelmiştir. Mısır'a gidip el-Ezher'de hocalık yapacak kadar iyi bir Arapça bilgisine sahiptir. 1939'da II. dünya savaşı patlak verdiğinde bulunduğu İngiltere'den Mısır'a gitmek istemiş, ama Mısır hükûmeti kendisine izin vermemiştir, Kahire'deki kütüphanesini istemiş, o talebi de kabul görmemiştir. Savaş yıllarında radyoda Arapça spikerlik de yapmış olan Schacht, kırgın ve öfkeli olarak yazmaya başladığı başyapıtı *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserini 1948'de bitirmiştir. Telifi dokuz sene kadar süren eser 1950 yılında basılarak Batı akademiyasında büyük yankılar uyandırmıştır.

Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserini başından sonuna kadar okuduğunuzda dikkat çeken bir kurnazlık hissedilir. Şöyle ki fikhî önermelerin vahiyle irtibatını kurma vazifesini gören ve bir anlamda dînî bilginin meşrûiyet şemasını teşkil eden fıkıh usûlünün henüz teşekkülünü tamamlamadığı bir aşamasındaki tenkitler üzerinden eserini inşa etmeye çalışmaktadır. Fıkha kaynak ve yöntem konusunda lojistik destek sağlayan fıkıh usûlü, Resulullah'ın (s.a.v) vefâtından itibaren hicrî IV. yüzyılın başlarına kadar süren bir zaman diliminde oluşumunu tamamlayacaktır. İlk iki asrın ilmî durumunu en iyi tespit edip bize aktaran Şâfiî'nin polemik türü risâlelerinde yer alan onun farklı merkezlerdeki usûl konularına yönelik farklı yaklaşımlara yönelttiği eleştirileri temellük eden Schacht, bu eleştirileri abartarak bütün sisteme insafsız bir şekilde yöneltmektedir. Oysa fıkıh usûlü Şâfiî'nin eleştirileri sonrası dönemde ileri sürülecek karşı eleştirilerle olgunlaşıp gelişimini sürdürecektir ve kemâle erecektir.

İlk iki asrın ilmî tartışmalarını canlı yayınlıyormuşçasına eserlerinde tespit edip koruma altına alan Şâfiî'nin eserlerinin tamamına değil sadece işine gelecek olanlarından yaptığı alıntılarla tezlerini temellendiren Schacht, ansiklopedik bir eser olan *Ümm*'ün çoğu yerlerini görmezden geliyor. Oysa bu devâsâ eser bir tür uygulamalı fıkıh usûlü eseridir. Ancak ne yazık ki Müslüman araştırmacılar da eserlerin isimlerini aşp içine girerek oradaki fikrî derinliği yakalama gayreti göstermemektedirler.

Peki, Schacht'ın dikkatini çeken Şâfiî'nin polemik türü hangi eserleri ve hangi eleştirileridir? Bu arada bir hususu daha belirtmem gerekir ki Schacht mezkur eserinin başında temel iddiasının fıkhnın ibadetler bölümüne değil, muâmelât alanına ilişkin olduğunu belirtir, yani muâmelât alanındaki fikhî ahkâmın şeriliğine itiraz eder. Bu husus, el-Azamî'nin dikkatini pek çekmemiş veya önemsememiş olmalı ki reddiyesinde ibadetlere ilişkin örneklere de yer vermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'den çıkarılan hükümler, özellikle ahkâm âyetlerinin önemli bir kısmı ibadet bahisleriyle ilgilidir. Kur'ân'da muâmelâtın ferâiz ve aile hukuku ile ilgili hükümleri yer almaktadır. Fakat Schacht'ın temel iddiasını daha net ifade etmek gerekirse, mâlî muâmelâta hasrettiğini söyleyebiliriz. O, mâlî muâmelât kapsamındaki ahkâmın Emevî kökenli olduğunu iddia eder. Schacht, bu menşei Emevî vali, kadı vb. yöneticilerinin kararlarıyla ilişkilendirerek fıkhnın aslında seküler bir kaynağa dayandığını îâm eder. Geleneğimiz de Emevîler döneminde etkin olan tabiûn âlimlerinin içtihatlarının fıkha dâhil olduğunu kabul eder. Fakat mesele Schacht'ın anlattığı gibi değildir. Emevîler döneminde Fukahâ-yı Seb'a, bu şehrin tabiîn dönemi ilmî birikimini ifade eder. Acaba Fukahâ-yı Seb'a'ya ait bu birikimin geriye doğru izi sürülürse hangi kaynağa çıkar? Bu noktada özellikle Hz. Ömer dönemindeki tatbıkata dikkat çekmek yerinde olacaktır. Resulullah'ın (s.a.v) vefâtından sonra biliyoruz ki Hz. Ebû Bekir iki buçuk yıl halîfelik yapmış, ardından Hz. Ömer tam on yıl hilâfet görevinde bulunmuş ve bu süre zarfında pek çok icraatı söz konusu olmuştur. İşte Hz. Ömer'in on yıllık tatbikâtı İslâm toplumu için ciddi birikim ve fikhî için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Bu noktada temel problem, bu birikimin fıkhnın içine nasıl taşınacağı meselesidir. Fukahâ-yı Seb'a içerisinde Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) konumu malumdur. Tabakât eserlerinde onun için "Râviyetü Ömer" nitelemesi yapılır. Bu ne anlama gelir? Hz. Ömer'in görüşlerini, içtihatlarını, yani on yıllık icraatını en iyi aktaran kişi anlamına gelir. Hanefî çevresinde ise ünlü sahâbî İbn Mes'ud, Hz. Ömer'in anlayışını en iyi temsil eden kişidir. Onun yetiştirdiği talebelerin belirtilen birikimi tevârûs ettiklerini söyleyebiliriz. Demek ki Hz. Ömer'in icraatı hem Kûfe hem de Medine fukahâsı nezdinde önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu iki çevrenin bu vb. birikimi fıkha tesir ettiğini tespit edince iki kesime karşı reddiyeler kaleme almıştır. Amel-i Ehl-i Medine'nin kökeninde Hz. Ömer'in on yıllık icraatının da payı küçümsenemez. İşte Şâfiî özellikle Hanefî ve Mâlikîlere karşı kaleme aldığı

risalelerinde onlara ağır eleştiriler yöneltmektedir. Fıkıhın içine dahil ettikleri kimi meseleleri örnek göstererek bunları hangi gerekçeyle sisteme dahil ettiklerini sorguluyor. Sünnet mi, sahâbî kavli mi, yoksa icmâ mı olduğu konusunda onları sıkıştırıyor. Hanefîler kimi zaman mezkur tatbikatı sükûtî icmâ vasıtasıyla temellendiriyorlar zira sarîh icmâyı kanıtlamak oldukça zordur. Aynı sıkıntı Mâlikî çevresi için de söz konusudur. Bizzat İmâm Mâlik kimi pekiştirici ifadeler eşliğinde amel, sünnet, emr gibi kelimeler kullanıyorsa da bunların tam olarak kimliğini izah edemiyor. Bu tartışma sürecinde Şâfiî'nin amel, sahâbî kavli ve sükûtî icmâ konularındaki kanaati menfî bir istikâmete evriliyor.

İmâm Mâlik'in ilmî sermâyesini teşkil eden Fukahâ-yı Seb'a'nın ilmî birikimi, Amel-i Ehl-i Medine'nin omurgasını oluşturuyor. İmâm Mâlik'ten de ders almış olan İmâm Şâfiî, bilahare yazdığı "İhtilâfû Mâlik ve's-Şâfiî" adlı risâlesinde onu bu tür noktalarda eleştirmekte; *Muvatta'*da muttasıl olarak rivâyet ettiği hadis bulunmasına rağmen onun amele göre hüküm verdiğini, Hz. Peygamber'in (s.a.v) otoritesini sahâbenin otoritesine ezdirdiğini iddia etmektedir. Şâfiî'nin en büyük avantajı hem Hanefî hem Mâlik çevresinin temel tezlerine iyice vâkıf olması ve bunlara yönelik itirazlarını kaleme almış olmasıdır.

Schacht, Şâfiî'nin bu çevrelere yönelttiği tenkitleri ganimet bilip bütün teşekkül dönemini ihâta etmiş gibi o özel itirazları sistemin tamamına yöneltmiştir. Şâfiî birtakım eleştirilerde bulunmuştur, ama o kesimler daha sonra kendilerini savunacaklardır. Zira meşrûiyet şeması, yani şer'îlik sıfatını kazandıracak olan delillerin tamamına ilişkin teorik tartışmalar 300 yıllık bir zaman diliminde kemâle erecektir. Şâfiî'den bir, bir buçuk asır sonra durulacak olan bu tartışmalar daha devam ederken, yani Schacht filmin sonunu beklemeden hükmünü vermektedir. Filmin gerisini izlemeye gerek duymadan, Şâfiî'nin gerek Iraklılara, yani Ebû Hanîfe çevresine karşı gerekse İmâm Mâlik'e karşı Hz. Ömer kökenli amel adını verdiğimiz uygulamanın sünnetle olan irtibatının zayıf olduğuna, bu noktaya yaptığı itirazları kalkıp bütün geleneğe teşmil ederek sünnetin tamamını tartışmalı hale getirmeye çalışmaktadır.

Şâfiî, itirazlarının bir kısmını "er-Redd alâ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî" ile "İhtilâfû Abdillâh ve İbn Mesûd" adlı risâlelerde dile getirmektedir. Bu ikinci risâlenin asıl ismi, "Kitâbu mâ halefe el-Ahnâfu Abdallâh b. Mesûd

ve Aliyyen” şeklinde olması gerekirken ne yazık ki yanlış isimlendirilmiştir. Muhtemelen bu yanlış müstensihden kaynaklanmıştır. Bu haliyle isim içeriğini temsil etmemektedir. Şâfiî’nin özellikle usûl eksenli kimi polemik ve tartışmaları bu tür risâlelerde de yer almaktadır. Fakat, Müslüman araştırmacıların çoğu *Risâle* dışındaki eserleri pek okumamaktadır. Ne acıdır ki Schacht, bu tür eserleri titiz bir şekilde, paragraf paragraf, cümle cümle okuyup inceliyor, buradan çıkardığı sonuçları da İslâm’a karşı silah olarak kullanmaktadır. Batı akademiyasında Schacht’ın yazmış olduğu *Origins*, -ki el-Azamî, kitabının girişindeki bir dipnotta eserin Batı’da neredeyse Bible (Kitâb-ı Mukaddes) gibi kabul gördüğünü belirtir- akademik araştırmalarda vazgeçilmez temel eserlerden biri haline gelmiştir. Öyle ki Batı’da alanla ilgili yapılan hemen her lisansüstü tez veya akademik yayında Schacht’ın *The Origins*’ine referansta bulunmaktadır.

Peki el-Azamî ne yapıyor? el-Azamî, can havliyle bunlara yetişmek istiyor. Fakat el-Azamî, aslında fıkihtan ziyâde hadis müktesebâtına sahip bir âlim ve Hadis cephesinde üzerine düşeni yapıyor. Schacht’ın iddiaları karşısında bu tür savunmalar değerli olsa da yeterli değildir. Müslüman düşünürler, Schacht’ın stratejisine karşı son derece uyanık ve dikkatli olup bir ekip halinde çalışmak durumundadır.

Mustafa el-Azamî, ömrünün sonlarına doğru biraz geriye çekiliyor izlenimi veriyorsa da durum farklıdır. O, bütün enerjisini reddiyelerle tüketmek yerine geleneksel mirasa ilişkin güç toplamayı tercih etmiştir. Bu bir kaçış değildir. Gelenek konusunda birikimimizi ciddi bir şekilde artırıp güç topladıktan sonra şartlar oluştuğunda onlara karşı yeni hamleler yapmaya hazırlanma çekişidir.

Klasik dönem fıkıh usûlünde bir hükmün şer’iliğinin hangi kanallarla tesis edildiğine temas etmek gerekirse yapısı itibariyle kimi kaynak, kimi de yöntem mesâbesinde olan icmâlî deliller şunlardır:

1. Kur’ân-ı Kerîm
2. Sünnet
3. İcmâ
4. Kıyas

5. İstihsân
6. Sahâbî Kavli
7. Amel-i Ehl-i Medine
8. Şer'u men kablenâ
9. Mesâlih-i Mürsele
10. Örf
11. Sedd-i zerâi'
12. İstishâb

Bir hüküm yukarıda sayılan 12 yoldan biriyle şer'îlik sıfatını iktisap eder. Bu kanallar, ya doğrudan ya dolaylı olarak insan fiili ile vahiy arasında bir irtibat kurar, böylece şer'î değeri belirlenmiş olan o fiil şer'î hükümün konusu olur. Kur'ân ve Sünnet nassları, bu nasslarda yer alan hükümlerin illetleri belirlenerek kıyas yöntemi kullanılır. Bütün müçtehitlerin ittifakına mazhar olan bir içtihat icmâ mesâbesine yükselir ve başka hükümler için yeni bir referans kaynağı haline gelir. Sahâbe döneminde, özellikle de ilk iki halife döneminde fıkıh yönüyle temâyüz etmiş sahâbîler belirli ve sınırlı idi, dolayısıyla onlar döneminde icma imkanı nisbeten kolay idi. İbn Hazm (ö. 456/1064) ilk iki halife dönemindeki icmâyı hüccet sayar. Daha sonraları şartlar zorlaştığı için icmânın gerçekleşip gerçekleşmediği konusu uzun tartışmalara konu olmuştur. Dört sünnî mezhep nezdinde ilk dört delile aslî deliller, diğerlerine fer'î deliller denilmiştir. Fer'î deliller aynı zamanda ihtilaf edilen deillerdir. Biri geçerli, diğeri geçersiz saymış olabilir. Herhangi bir fer'î delili bir müçtehit kabul etmese bile bir diğer müçtehid kabul edip buna göre bir hüküm vermiş olabilir ve o müçtehit bunu meşrû olan ihtilaf kapsamında bir hüküm olarak değerlendirebilir.

İster ittifak ister ihtilafa konu olan icmâlî delillerin ayrıntılarına gidildiğinde tartışmalar daha da büyür. Hiçbir icmâlî delil ihtilaftan ârî değildir. Bu durum teşekkül döneminde de sonrasında da böyle olmuştur. Sahâbî kavli, sünnet, kıyas, icmâ, amel, örf gibi bazı deliller yapı itibarıyla birbirine geçişken olduklarından kimi tartışmalar da iç içe girmiş durumdadır. Sahâbî kavli kendi içerisinde çok karışıktır. Sünnet ile kesişeni var, tamamen farklı olanı var. Merfû, mevkuûf, maktû haberlerin hep birlikte hadis üst başlığı altında yer alması meseleyi yine

karmaşıktırmaktadır. Amel-i Ehl-i Medine'nin kapsamına neler girer, mesela Tabiûn içtihatlarını da kapsar mı? Amelin örf ile ilişkisi nedir? Bu yapının incelenip analiz edilmesi, bileşenlerine ayrıştırılması gerekir.

Schacht'ın "Living Traditon" ile kastettiği, İmâm Mâlik'in amel kavramıdır. Bu bağlamda özellikle İmâm Mâlik'in kitabına neden *Muvatta* ismini verdiği de oldukça önemli bir konudur. Şâfiî'nin özellikle İmâm Mâlik'i eleştirdiği noktalardan biri de budur. *Muvatta*'da "es-Sünnetü indenâ", "el-Emrû indenâ" "el-Emr-ü müctemeu indenâ" şeklinde çokça kullanılan lafızlarla ne kastettiğini, icmâ ile kanıtlamasını, değilse icmâyı çağrıştıracak bir ismi niye kullandığını, velhasıl kullanılan lafızların kavramsal içeriklerinin hesabının verilmesi gerektiğini belirtir.

Hanefî çevresinin devreye soktuğu istihsân'a karşı Şâfiî "İbtâlû'l-istihsân" adlı risâlesini yazmıştır. İleri sürülen bazı hükümlerin Kur'an, Sünnet, icmâ veya bunlardan birine kıyas yoluyla temellendirilmediği kimi durumlarda kıyas kimi zaman da istihsân ile meşrûlaştırılmaya çalışıldığını, ama istihsânın meşrû bir yöntem olmadığını iddia etmiştir. İstihsân karışıklığı daha sonraları ona atfen şu ifadeyle formüleleştirilmiştir: 'Men istahsene fekad şerea'. Adı geçen risâlenin başında sedd-i zerâ'i'ye de itirazda bulunmuştur. Bir diğer risâlesi olan "Siyerü'l-Evzâ'i"de ise Hanefîlerin kıyas uygulamasını eleştirmiştir.

Fıkıh usûlü tam olarak teşekkül ettiğinde 12 veya daha fazla farklı yöntemle fıkıhın içinde yer alan her bir cümlemin ya doğrudan ya dolaylı olarak vahiy ile olan irtibatı kurulmaya çalışıldı. Schacht'ın tam da silahını doğrulttuğu, hedef aldığı nokta işte bu irtibat noktasıdır. Eserine de bu yüzden *The Origins* adını vermiştir. Sözün özü, Şâfiî'nin belirtilen noktalara getirdiği kimi itirazlardan cesaret alan Schacht, fıkıhta yer alan hükümlerin büyük çoğunluğunun menşei, kökeni, kaynağının Müslümanların belirttiği gibi olmadığını iddia etmiştir. Filmin tamamını izlemeden ve bütün verileri objektif bir şekilde değerlendirmeden keyfî bir şekilde işine gelen verileri alıp işine gelmeyenleri göz ardı ederek kasıtlı ve bilinçli olarak Müslümanların özgüvenini sarsacak sinsi bir hamlede bulunmuştur. Ne yazık ki İslâmî İlimler alanındaki kimi akademisyenlerin zihinlerinde kısmî sarsıntılara sebebiyet vermiştir. Asırlardan beri İslâm'a karşı biriken kin ve nefretten beslenen bu organize hareketin yol açtığı tahribatı onarmak durumundayız.

Prof. Dr. Recep Şentürk

İbn Haldun Üniversitesi Rektörü-

President of Ibn Haldun

أ. د. رجب شنتورك (رئيس جامعة ابن خلدون)

Allâme Muhammed Avvâme

İbn Haldun Üniversitesi Rektör Danışmanı-

Consultant to President of Ibn Haldun University

العلامة محمد عوامه (مستشار رئيس جامعة ابن خلدون)

Prof. Dr. Raşit Küçük

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Başkanı-

President of Center for Islamic Studies, Türkiye Diyanet Foundation

أ. د. راشد كوجوك (رئيس مركز البحوث الإسلامية)

Prof. Dr. Serdar Demirel

İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Enstitü Müdürü-

Dean for Graduate School of Islamic Studies, Ibn Haldun University

أ. د. سردار دميرل (مدير معهد العلوم الإسلامية، جامعة ابن خلدون)

Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-

Faculty of Divinity, Marmara University

أ. د. محمد ياشار قاندمير (كلية الإلهيات، جامعة مرمره)

Prof. Dr. Zekeriya Güler

29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi-

International Faculty of Islamic and Religious Studies, Istanbul 29 Mayıs

University

أ. د. زكريا كولر (كلية العلوم الإسلامية والدينية الدولية، جامعة ٢٩ مايو)

Prof. Dr. Ahmet Yücel

29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi-
International Faculty of Islamic and Religious Studies, Istanbul 29 Mayıs
University

أ. د. أحمد يوجل (كلية العلوم الإسلامية والدينية الدولية، جامعة ٢٩ مايو)

Prof. Dr. Bekir Kuzudişli

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-
Faculty of Divinity, Istanbul University
أ. د. بكر قوزودشلي (كلية الإلهيات، جامعة إسطنبول)

Prof. Dr. Ebü'l-Leys el-Haydarabâdi

Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi-
International Islamic Univeristy Malaysia
أ. د. أبو الليث الحيدرآبادي (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)

Prof. Dr. Fethuddin el-Beyânûî

Kral Suud Üniversitesi-
King Suud University
أ. د. فتح الدين البيانوني (جامعة الملك سعود)

Prof. Dr. Necm Abdurrahman Halef

Malezya İslam İlimleri Üniversitesi-
International Islamic University Malaysia
أ. د. نجم عبد الرحمن خلف (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)

Doç. Dr. Halit Özkan

İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi-
School of Islamic Studies, Istanbul Şehir University
الأستاذ المشارك د. خالد أوزقان (كلية العلوم الإسلامية، جامعة إسطنبول شهر)

Dr. Öğretim Üyesi M. Macit Karagözoğlu

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-
Faculty of Divinity, Marmara University

عضو هيئة التدريس د. محمد ماجد قره كوز أوغلو (كلية الإلهيات، جامعة مرمره)

Dr. Akram Nadwi

Oxford Üniversitesi, Sâbık Araştırmacı-
Former Research Fellow, University of Oxford
د. أكرم الندوي (الباحث في جامعة أكسفورد سابقاً)

Dr. Seyyid Abdülmâcid al-Ghawri

Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi-
International Islamic University Malaysia
د. سيد عبد الماجد الغوري (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)

