Hadis Yorumunun Sınırları

Bünyamin ERUL*

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunma gayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, şerh, yorum, metin

Limits of the Hadith Interpretation

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early ages and continue with commentaries of the fundamental hadith sources. It is obvious that such studies written on different times and places contribute to multi-dimensional hadith interpretations. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic by critically reviewing studies of famous hadith commentaries. It is aimed to trace commentators' style and methodology by various important cases. It can be seen that commentators, time to time, force the limits of interpretation by pointing fewer probable cases, repeating former commentators or not commenting on the real issue; instead of, preferring detailed investigation on problematic

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, berul@ankara.edu.tr.

cases. In this article, the problems of commenting tradition are held and some solutions to them are presented.

Keywords: Hadith, Commentary, Interpretation, Text

Giriş

Müslüman birey ve toplum için Kur'an ile birlikte belirleyici en önemli rehber olan Allah Rasulü'nün hadis ve sünnetlerinin anlaşılması ve yorumlanması, ilk muhataplar olan sahabeyle birlikte başlamıştır. Sahabe-i Kiram, dinleme-izleme, anlama-anlatma ve nakletme esnasında, hadis ve sünnetlere bir şekilde yorum getirmiştir. Daha sonra rivayetlerin nakli, tedvini ve tasnifi yapılırken gerek atılan bab başlıkları, gerekse metnin içinde ya da sonunda karşımıza çıkan kısa açıklamalar, hadis şerhlerinin ilk örneklerini oluşturur. Ardından garîbu'l-hadis, muhtelifu'l-hadis, muşkilu'l-hadis ve fıkhu'l-hadis gibi farklı dallar şeklinde gelişmeye başlayan hadis yorumu, Hattâbî ve sonrasındaki şarihlerin ortaya koydukları müstakil eserlerle ayrı bir ilim dalı haline gelmiş ve gelişmiştir.

Bu yazıda, klasik dönemdeki meşhur şerhlerden hareketle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulacaktır. Şarihler, ele aldığı metni yorumlarken nelere dikkat etmektedirler? Rivayet metnini izah ve şerh sadedinde onların temel yaklaşımları nelerdir? Metin karşısında sâbiteleri, yorum esnasında esas aldıkları kriterleri ya da temel ilkeleri neler olmuştur? Yorum yapılırken başta Kur'an ayetleri olmak üzere, Arapça dil kuralları, Arap selîkası, dil ve üslubu, Arapçadaki edebî sanatlar ve kullanımlar, akl-ı selimin, mantık ve muhakemenin verileri ne kadar belirleyici olmaktadır? Bu konuda şerhi yapılan hadis eserinin karizması, musannifin otoritesi, isnad veya rivayetin sıhhati, şarihin mezhebi vb. hususların belirleyiciliği söz konusu mudur? Rivayet metinlerinde karşılaşılan müşkilatı izah esnasında, çelişkileri uzlaştırma adına şarihin ortaya koyduğu açıklamalarda, zikrettiği ihtimallerde tutarlılık ilkesi ne denli işletilmektedir? Metinde herhangi bir ipucu olmadığı halde, sırf metni, muhtevayı kurtarma ya da kısmen de olsa onu makul ve makbul hale getirebilmek için, şarihin bu noktadaki yetkileri ve sınırları neler olmalıdır? Diğer bir ifade ile şarih, hayal gücünü zorlayarak, aklına veya hatırına gelen her ihtimali şerhçilik diye sıralayabilir mi? Kur'an'ın sarih ayetlerini, ittifakla kabul gören Arapça dil kurallarını, akıl, mantık ve muhakemeyi göz ardı edebilir mi? Metinlerde görülen çelişkileri telif, tevil ve cem etmek üzere, peş peşe birçok ihtimalleri sıralaması şerhçilik midir?

Yine rivayet metinlerini izah ederken lafız ile mana arasında şarihin yeri, tavrı ve konumu nedir? Lafız ile mana ikileminde şarih hangisini önceleyecektir? Lafzı ve zahiri kurtarma adına manayı ihmal eden bir tavır mı? Yoksa manayı esas alan, muhtevayı önceleyen bir tutum mu?

Bir başka husus, rivayetlerdeki çeşitli problemler karşısında şarihin tavrı ne olmalıdır? Şerhlerimizde bu konuda iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır: Bazen

oldukça bariz bir problem görmezlikten gelinerek geçiştirilmektedir. Bazen de problemi izale edebilme saikiyle serdedilen birçok malumat ve rivayet, yeni problemlere, soru ve sorunlara yol açabilmektedir. Bu noktada şarihin görevi susmak mıdır? Veya o probleme ilişkin ileri sürülmüş itirazları ve eleştirileri cevaplama arzusuyla savunmak mıdır? Yoksa, gerçekten ortada belli bir problem varsa, bu işkali yeterince izah ve tahlil ederek belli bir çözüme kavuşturmak mıdır?

İşte bu makalede birkaç hadis metninden hareketle hadis yorumunun sınırları, lafza bağlılık, çelişkilere yaklaşım, teslimiyetçi tavır, savunma güdüsünün yol açtığı çıkmazlar ve problemleri görmezlikten gelme gibi şerhçiliğin bazı problemleri ele alınacaktır.

Burada peşinen belirtelim ki, şarihlerimizin metinlerdeki kelimeler üzerine yaptıkları dil ve gramer tahlilleri, garib kelimelerin izahı, nüsha farklarına ve o konudaki farklı rivayetlere işaret etme, günümüze kadar gelemeyen çeşitli kaynaklardan yararlanma, kendi dönemleri ve öncekilerin anlayışlarını yansıtma, geçmişteki tartışmaları aktarma, hadislerden fevâid, kavâid ve hükümler çıkarma, ricâl bilgisi, rivayetin o kitabın farklı bölümlerindeki versiyonlarına atıfta bulunma, rivayetle ilgili sebeb-i vürûd, bağlam vb. çeşitli bilgileri aktarma gibi birçok önemli hizmeti yerine getirdikleri herkesin malumudur. Yorumladıkları rivayet hakkında elde ettikleri malumatı, sıhhati ne olursa olsun ilişkili gördükleri birçok rivayeti nakleden hadis şerhleri, adeta bir arşiv veya bilgi bankası gibidirler. Bu durum, adeta modern çalışmalarda elde edilen bilgi fişlerinin, yeterli yorum, analiz ve değerlendirme yapmaksızın belli başlıklar altında sıralanmasına benzemektedir. Konu ile ilgili malumata ulaştırması bakımından bu verilerin de faydası inkar edilemez ise de, bu tutumun, gerçek anlamda "hadis yorumu" olup olmadığını yahut hadis yorumunu ne denli karşıladığını da sorgulamamız gerekmektedir.

Bu makalede ele alınan örnekler, hadis şerhçiliğinin bazı problemlerine dikkat çekmek üzere konuyu işlemede daha çarpıcı oldukları için tercih edilmiştir.

Örnek I.

Hazrec Kabilesi'nin reisi ve münafıkların başı olan Abdullah b. Ubey b. Selûl hicretin 9. yılında ölmüş, Hz. Peygamber onun cenaze namazını kılmak isteyince Hz. Ömer'in sert itirazlarıyla karşılaşmıştı. Bu konudaki rivayetlerde farklı anlatımlar bulunmaktadır:

1. Ömer b. el-Hattâb (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy b. Selûl öldüğü zaman, onun cenaze namazını kıldırması için Rasûlullah (s) çağırıldı. Rasûlullah namaza kalkışınca ben derhal yanına vardım ve: "Yâ Rasûlallah! Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını mı kılacaksın? Hâlbuki o, şu şu günlerde şöyle şöyle demişti!" diyerek, Rasûlullah hakkındaki çirkin sözlerini teker teker sayıyordum ki Rasûlullah gülümsedi ve: "Geri çekil ey Ömer!" buyurdu. Ben sözü uzatınca:

إني خيرت فاخترت لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها

"Ben muhayyer bırakıldım ve istiğfar etmeyi tercih ettim. Eğer ben yetmişten fazla istiğfar ettiğim takdirde ona mağfiret edileceğini bilseydim, muhakkak fazlasını dilerdim" buyurdu.

Ömer dedi ki: "Akabinde Rasûlullah, Abdullah b. Ubeyy'in cenaze namazını kıldı, sonra döndü. Ancak çok geçmeden Berâe Sûresi'nden şu iki âyet indi: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."*[1]

Ömer: "Ben daha sonra Rasûlullah'a karşı olan o günkü cür'etimden dolayı hayret ettim, halbuki Allah ve Rasûlü en bilendir", demiştir.[2]

2. İbn Ömer (r) şöyle demiştir: "Abdullah b. Ubeyy b. Selûl vefat edince, oğlu Abdullah, Rasülullah'a (s) geldi. Rasûlullah da ona kendi gömleğini verdi ve bununla kefenlemesini emretti. Sonra da onun cenaze namazını kıldırmaya kalktı. Bu esnada Ömer b. el-Hattâb, Rasûlullah'ın elbisesinden tuttu ve "Bu bir münafık iken ve Allah seni onlar için mağfiret dilemekten nehyetmiş olduğu hâlde, sen bu adamın cenaze namazını mı kıldıracaksın?!" dedi. Rasûlullah (s):

إنما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيده على السبعين

"Allah beni muhayyer kıldı: *"Onlar için ister istiğfar dile ister istiğfar dileme. Onlar için yetmiş kere istiğfar dilesen de Allah onlara asla mağfiret etmeyecektir"* buyurdu. Ben de yetmişten fazla dileyeceğim"diye cevap verdi. Ömer: "(Ama) o münafıktır!" dedi.

Râvî dedi ki: "Rasûlullah onun cenaze namazını kıldırdı. Az sonra Allah: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."* ayetini[3] indirdi."[4]

Buhari'nin naklettiği diğer versiyondaki ifade ise:

إنما خيرني الله - **أو أخبرني** -فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال سأزيده على سبعين

"Allah beni muhayyer bıraktı" veya "Bana haber verdi ki" şeklinde geçmektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1449), diğer rivayetlerde bu şekkin olmadığını ve "hayyeranî" şeklinde geldiğini belirtirse de[5] ravilerin bu tereddüdü bizim için önem arz etmektedir.

[1] Tevbe, 9/84.
[2] Buhârî, Cenâiz, 84; Tefsîr 9/12; Nesâî, Cenâiz 69; Ahmed, Musned, I. 16.
[3] Tevbe, 9/84.
[4] Buhârî, Tefsir, 9/13; Muslim, Fedâilu's-Sahâbe, 25, Munâfikîn, 3.
[5] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.

3. Abdullah b. Ubey öldüğü zaman oğlu Abdullah, Peygamber'e geldi ve "Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana ver de babamı onunla kefenleyeyim; namazını da sen kıldır ve onun için mağfiret isteyiver," dedi. Peygamber (s), Abdullah'a kendi gömleğini verdi ve: "Cenaze hazırlanınca bana haber ver de namazını kılayım" buyurdu. Müteakiben Abdullah cenazenin hazırlandığını Peygamber'e bildirdi. Peygamber onun cenaze namazını kıldırmaya davrandığında Ömer (r) Peygamber'in elbisesinden çekerek: "(Yâ Rasûlallah!) Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. Peygamber (s):

أنا بين خيرتين قال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم

"Ben iki tercih arasında serbestim (yani onun için istiğfar dileyip dilememekte muhayyerim). Allah: *"Onlar için ister istiğfar dile ister dileme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi dilesen, Allah onları asla bağışlamayacaktır"*[6] buyurdu" diye cevap verdi. Ve Rasûlullah, Abdullah ibn Ubeyy'in cenaze namazını kıldı. Bunun üzerine: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."*[7]ayeti indi.[8]

Buhari'nin Sadaka adlı şeyhinden naklettiği diğer rivayetinde ise "Ben iki tercih arasında serbestim" ifadesi bulunmamaktadır:

Abdullah b. Ömer (r) şöyle demiştir: Abdullah b. Ubeyy vefat ettiği zaman oğlu Abdullah, Rasûlullah'a geldi ve:

"Yâ Rasûlallah! Gömleğini bana versen de babamı onun içine kefenlesem, namazını da kılsanız ve onun için Allah'tan mağfiret isteyiverseniz?!" dedi. Rasûlullah, Abdullah'a gömleğini verdi ve ona:

"Cenaze hazırlandığı zaman bize bildirin" buyurdu. Abdullah babasının cenazesini hazırlayınca bunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da onun cenaze namazını kıldırmak için gitti. Namazını kıldıracağı sırada Ömer, Rasûlullah'ın elbisesini çekerek:

"Allah seni münafıkların cenaze namazını kılmaktan nehyetmedi mi?!" dedi. O da:

Yüce Allah "*Onlar için ister istiğfar et ister etme! Eğer onlar için yetmiş defa istiğfar dahi etsen yine Allah kendilerini asla mağfiret etmeyecektir..."*[9] buyurdu, dedi. Bunun üzerine: *"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."*[10] âyeti

[6] Tevbe, 9/80.
[7] Tevbe, 9/84.
[8] Buhârî, Cenâiz, 22; Tirmizî, Tefsir, 9/13; Cenâiz 40; İbn Mâce, Cenâiz 31; Ahmed, Musned, II. 18.
[9] Tevbe, 9/80.
[10] Tevbe, 9/84.

indi. Bu âyetten sonra artık Rasûlullah, ölen münafıkların cenaze namazını kıldırmayı terk etti.[11]

Bu rivayetlerin şarihlerce nasıl anlaşıldığına geçmezden evvel, konuyla ilgili iki grup ayeti hatırlamamız gerekmektedir:

سَوَاء عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا عَلَى مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنفَضُّوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"Onlar için, bağışlanma dilesen de dilemesen de birdir; Allah onları bağışlamayacaktır. Doğrusu Allah, yoldan çıkmış milleti doğru yola eriştirmez. Bunlar: "Allah'ın Peygamberinin yanında bulunanlara bir şey vermeyin de dağılıp gitsinler!" diyen kimselerdir. Oysa göklerin ve yerin hazineleri Allah'ındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği anlamazlar. "Eğer bu savaştan Medine'ye dönersek, şerefli kimseler alçakları and olsun ki, oradan çıkaracaktır" diyorlardı. Oysa, şeref Allah'ın, Peygamberinin ve inananlarındır, ama ikiyüzlüler bu gerçeği bilmezler."[12]

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

"Onların ister bağışlanmasını dile, ister dileme! Onlara yetmiş defa bağışlanma dilesen Allah onları bağışlamayacaktır. Bu, Allah'ı ve Peygamberini inkar etmelerinden ötürüdür. Allah fasık topluluğu doğru yola eriştirmez."

"Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkar ettiler, fasık olarak öldüler."[13]

Yukarıdaki ayetlerden ve rivayetlerden sonra şu soruları sormamız yerinde olacaktır:

1. Ayetlerdeki *"sevâun"* ile *"ev"* ifadelerinden sonra buradan muhayyerlik anlaşılabilir mi?
2. *"Yetmiş kere dilesen"* ifadesinden "yetmişten fazlası" anlaşılabilir mi?

---

[11] Buhârî, Libâs, 8.
[12] Münâfikûn, 63/6-8.
[13] Tevbe, 9/80, 84.

3. *"Fe len yağfirallâhu lehum"* ifadesinden sonra hala onların bağışlanma imkan ve ihtimali kalır mı?

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasûlullah'tan daha iyi anlayabilir mi?

5. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in bu ifadeleri dile getirdiği kesin midir? Bu ifadeler, ravilerin yorumu ya da tasarrufu olamaz mı?

6. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?

7. Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?

1. Ayetlerdeki "sevâun" ile "ev" ifadelerinden muhayyerlik anlaşılabilir mi?

Tevbe Suresi'ndeki ayetlerin tefsirinde Kurtubî (ö. 671/1273), alimlerin bu ayetlerin tevilinde ihtilaf ettiklerine dikkat çeker. Onlardan bir kısmına göre bu ayetlerdeki *"len yağfirallâhu lehum"* ile *"seb'îne merraten"* ifadeleri ümitsizlik (ye's) ifade eder. Öte yandan Urve (ö. 94/713), el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) gibi bir grup alim ise Hz. Peygamber'in "Ben muhayyer bırakıldım ve tercih ettim" ifadesinden hareketle bunun tahyir ifade ettiği görüşündedirler.[14]

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise *"sevâun aleyhim"* tabiri ile istiğfarın varlığı ve yokluğu, onların istiğfara yaklaşmamalarından dolayı eşittir" demektedir. Veya Peygamber istiğfar dilese bile, "Allah onları affetmez" demektir."[15]

Hadis şerhlerimize gelince, araştırabildiğimiz kadarıyla onlar isnadların sahih olması ve muteber kaynaklarda yer alması sebebiyle "Hz. Peygamber nasıl olur da bu ayetlerden muhayyerlik çıkarabilir?" şeklinde bir problem görmemişlerdir.

2. "Yetmiş kere dilesen" ifadesinden "yetmişten fazlası" anlaşılabilir mi?

(Naslardaki) sayıların belli bir rakam olarak anlaşılmasını savunanlar, bu kıssaya sarılmışlardır. Hz. Peygamber yetmişten fazla istiğfar dilemeyi, yetmişten farklı anlamış ve "Ben de yetmişten fazla dileyeceğim" buyurmuştur. Sayıların böyle anlaşılmasına karşı çıkanlar ise, kıssanın devamı ile cevap vermişler ve bunun delili çürütemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü şayet *"seb'în"* ile kastedilenin mübalağa (çokluk ifadesi) olduğu yolunda bir delil bulunmasaydı, sayı olarak anlayıp istidlal devam ederdi.[16]

İbn Hacer "Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeceğim" ifadesinin -fazlasının hükmünün de aynı olmasına rağmen- problem oluşturduğunu belirtir. Müteahhirûndan bazıları "Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeceğim" ifadesinin onun aşiretinin kalplerini kazanmaya yönelik olduğunu, yoksa fazla istiğfar

[14] Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân, X. 321.

[15] Zemahşerî, Keşşâf, II. 221.

[16] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 336.

dilediğinde bağışlanacağına dair olmadığını, nitekim diğer rivayette "Şayet yetmişten fazla istiğfar dilediğimde bağışlanacağını bilseydim artırırdım" dediğini ifade ederler. Fakat "Ben de yetmişten fazla istiğfar dileyeceğim" ifadesi sabittir ve O'nun vaadi de doğrudur. Özellikle de *"le ezîdenne"* sözü te'kid için mübalağa siygasıyla söylenmiştir. Bazıları ise şöyle cevap vermiştir: O, bunu, durumu dikkate alarak böyle yapmıştır. Çünkü ayet gelmezden evvel fazla istiğfar ile bağışlanmanın cevazı sabitti… İbn Hacer, bu cevabı güzel görmektedir.[17]

3. *Hz. Peygamber'in bu cenaze namazını kıldığı kesin midir?*

İbn Hacer, Hz. Peygamber'in o münafığın cenaze namazını kılmasını, zahirle hükmetmesi, onun oğluna olan ikramı, kavmine yakınlık göstermesi ve onların mefsedetini defetme arzusu gibi hususlarla açıklar. Nitekim İslam'ın ilk günlerinde müşriklerin eziyetlerine sabretmekle emrolunan Allah Rasulü, onlarla savaşmakla emrolunduktan sonra da İslam'a yakınlaştırma arzusuyla zahiren Müslüman olduklarını söyleyenlere karşı affetme tutumuna devam etmiş ve bunu halkın "Muhammed ashabını öldürüyor!" dememesi için yapmıştı… Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kılması da münafıklara namaz kılmaktan nehyedilmesinden önceydi.[18]

Hattâbî, (ö. 388/998) bu cenaze namazını, Hz. Peygamber'in bir şekilde dinle ilgisi olanlara olan şefkatine, salih bir kimse olan oğlunun kalbini hoş etme, Hazrec'in başkanı olması sebebiyle o kavmin gönlünü kazanma arzusuna bağlar ve şöyle der: "Eğer Hz. Peygamber, onun oğlunun talebini yerine getirmeseydi ve açıkça yasak gelmezden evvel cenaze namazını terk etseydi, bu, o oğula yönelik sövgü, kavmi için de utanç vesilesi olacaktı ve Allah Rasulü burada yasaklanıncaya kadar iki durumdan siyaseten en iyi olanıyla amel etti.[19]

İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451), İbn Ömer hadislerindeki "Gömleğini ver de kefen yapayım" ifadesi ile, Muslim'deki Câbir b. Abdullah hadisinde yer alan "Onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi"[20] ifadesi arasındaki çelişki üzerinde durur ve bunu şöyle cem eder:

فأعطاه أي أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازا لتحقق وقوعها

"Buradaki *"a'tâhu"* ifadesi, "ona bununla iyilik etti" demektir ve verdiği söz gerçekleşeceği için onu mecazen "atiye = verme" kelimesiyle ifade etmiştir. İbnu'l-

---

[17] A.g.e., VIII. 338.
[18] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 336.
[19] A.g.e., a. y.
[20] Peygamber (s) Abdullah h. Übeyy'in kabrine geldi ve onu kabrinden çıkararak dizleri üzerine koydu. Ona okuyup üfürdü ve gömleğini de giydirdi. Ama Allah bilir. Muslim, Munâfikîn 2; Abdurrazzak, Musannef, VI. 40.

Cevzî (ö. 597/1201) ise, bu müşkili, ona iki gömlek vermiş olabileceği ile gidermeye çalışmıştır.[21]

İlginçtir, İbn Hacer bu noktada gömleğin giydirilmesine yoğunlaşırken, onun kabrinden çıkartıldığını ifade eden, dolayısıyla Hz. Peygamber'in onun cenaze namazını kıldığına dair hiçbir işaret olmayan, gömüldüğüne göre kılmadığını ortaya koyan Câbir hadisi ile cenaze namazını kıldığını ifade eden rivayetler arasındaki asıl çelişkiden hiç söz etmez. Oysa İmam Tahâvî (ö. 321/933), Câbir rivayetini O'nun namaz kılmadığına dair bir delil olarak zikreder.[22]

Rivayetlerin sahih oluşundan hareketle, Hz. Peygamber'in İbn Ubeyy'in cenaze namazını kıldığını kabul edenler ise, ilgili ayetin muhayyerlik şeklinde anlaşılabileceğini savunurken, namaz kılış sebebini de, Hz. Peygamber'in onun zahiren İslam'ı izharına itibar ettiğini, iyi bir Müslüman olan oğlu Abdullah'ın gönlünü almak istediğini, reislerini yitiren Hazrec'e karşı bir yakınlık kurmayı arzulayıp, ayrıca onlardan gelebilecek mefsedetleri defetme siyasetini güttüğünü ileri sürmüşlerdir.[23]

Kanaatimizce Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in itirazlarına rağmen çeşitli mülahaza ve maslahat gereği, siyaseten İbn Ubeyy'in cenaze namazını kılmak istemiş, ancak Yüce Allah'ın münafıklarla ilgili olarak indirdiği ve yeni bir dönemi başlatan ve yeni bir politika belirleyen Tevbe Suresi, 73-84 ayetleri uyarınca onun cenaze namazını kılmamıştır.[24] Nitekim bazı rivayetlerde de namazını kıldırdığı tasrih edilmemiştir.[25]

Ehl-i Hadis'ten bazıları ise, Hz. Peygamber'in cenaze namazını kıldırması sebebiyle Abdullah b. Ubeyy'in Müslümanlığının sahih olduğuna meyletmişler ve buna ters düşen, açıkça onun hakkında varid olan ayet ve hadisleri göz ardı etmişlerdir.

4. Hz. Ömer, ayetleri Rasulullah'tan daha iyi anlayabilir mi?

İbn Hacer'e göre sanki Hz. Ömer, bu ayetten Arap lisanında egemen olan anlayışa göre *"ev"* harfinin tahyir değil, tesviye ifade ettiğini, yani istiğfar dileme ile dilememenin eşit olduğunu anlamıştır. Yine Hz. Ömer *"seb'îne merraten"* ifadesini de mübalağa olarak almış, buradan belirli bir sayı olarak 70 değil, aksine ne kadar çok istiğfar dilenirse dilensin onların bağışlanmayacağını anlamıştır. O, dinî

[21] Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 54; Fethu'l-Bârî, III. 139.
[22] Tahâvî, Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 75.
[23] Bkz: İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 186-190.
[24] Benzer bir mutalaa için bkz: Mevdûdî, *Tefhîm*, II. 258.
[25] Buhârî, Cenâiz 78, II. 95; Muslim, Munâfikîn 2, III. 2140; Nesâî, Cenâiz 92, IV. 84; Ahmed, III. 371. Bu hususta Hz. Peygamberin, ganimetten aşıran, intihar eden ve borçlu ölen Müslümanların da namazını kılmadığını belirterek, münafıkların reisinin namazını kılmış olamayacağını söyleyen Tahâvî'nin zikrettiği rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz: Şerhu Muşkili'l-Âsâr, I. 74-81.

salâbeti ve kafirlere ve münafıklara karşı olan sertliği sebebiyle, (ayetteki) sözün zahirine de hamledilebileceğine iltifat etmemiştir.[26]

Hz. Ömer'in Peygamberimize münafıkların cenaze namazını kılmasının yasaklandığını söylemesini kimi, bazı ravilerin vehmi olarak görürken, kimi de Hz. Ömer'in özel bir yasağa muttali olmasıyla izah etmiştir. Kurtubî, bunun ilham kabilinden Ömer'in hatırına gelmiş olabileceği veya muhtemelen onun bunu, *"Peygamber'e ve inananlara müşrikler için istiğfar dilemeleri yakışmaz!"*[27] ayetinden anladığı görüşündedir. İbn Hacer de Kurtubî'nin bu görüşünü daha uygun görmektedir.[28]

Nitekim Zemahşerî şu soruyu sorar ve kendisi cevaplandırır: "(Ayetteki bu) sayıdan "istiğfar çoğaltılsa da verilmeyeceği" kastedildiği nasıl oldu da insanların en fasîhi ve söz üsluplarından ve temsillerinden en fazla haberdar olan (Hz. Peygamber'e) gizli kaldı?" dersen ben şöyle derim: "Bu ona gizli kalmadı ama bu yaptıkları ve söyledikleri O'nun gönderildiği kimselere karşı ne denli merhametli ve şefkatli olduğunu göstermek içindi." İbn Hacer, bu cevaptan hoşnut değildir.[29]

İbnu'l-Muneyyir (ö. 683/1284) ve başkaları ise onun bu görüşünü şöyle eleştirirler: "Onun dediğinin Rasulullah'a nispeti caiz değildir. Çünkü Allah kafirleri bağışlamayacağını haber vermiştir. Onlar bağışlanmayacağına göre, onlar için mağfiret talep etmek de imkansızdır. İmkansız olan bir şeyi talep de Hz. Peygamber'den vaki olmaz."

Kimisi de şöyle demiştir: "Müşrik olarak ölenlere istiğfar yasağı, Müslümanlığı izhar edenlere de istiğfarın yasak olmasını gerektirmez. Çünkü itikadının sahih olması ihtimali vardır." İbn Hacer bu cevabı da iyi bulmaktadır.[30]

5. *Geçmişte bu rivayetlerin sıhhat ve sübutuna ilişkin itirazlar var mıdır?*

Bu rivayetler, Buhârî ve Muslim gibi sahih kaynaklarımızda da mevcut olmasına rağmen, özellikle Hz. Peygamber'in Tevbe Sûresi, 80. ayetten bu şekilde muhayyerlik anlamı çıkarmış olamayacağı, dolayısıyla bu ayete dayanarak İbn Ubey'in cenaze namazını kılmış olamayacağı noktalarından hareketle birçok alim tarafından eleştirilmiştir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî (ö. 402/1012), Bakıllânî (ö. 403/1013), İmamu'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), ve Kuşeyrî (465/1072) gibi alimler bu rivayetleri sahih görmezken,[31]

---

[26] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 335.
[27] Tevbe, 9/113.
[28] İbn Hacer, a.g.e., VIII. 334.
[29] İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339; Mubârekfûrî bunu, Tuhfetu'l-Ahvezî'de aynen nakletmektedir. Bkz: VIII. 395
[30] İbn Hacer, a.g.e., VIII. 339.
[31] Bkz: İbn Hacer, a.g.e., VIII. 189; Kurtubî, Ahkâmu'l-Kur'ân, VIII. 219; Zemahşerî, Keşşâf, II. 164; Merâğî, Ahmed Mustafa, Tefsîru'l-Merâğî, Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX), X. 176

Tahâvî (ö. 321/933) de İbn Abbas rivayetinin lafızları itibarıyla daha uygun olduğu, ancak Hz. Peygamber'in cenaze namazını kılmadığı kanaatini dile getirmektedir.[32]

İbn Hacer ayetten tahyir anlaşılmasının bir problem oluşturduğunu, tariklerinin çok olmasına, Şeyhayn'in ittifak etmesine ve başka hadisçilerin de sahih görüp rivayet etmelerine rağmen, bir grup büyük alimin bu hadisin sıhhati konusunda eleştiriler yönelttiğini belirtir. Ve bunun hadisin tariklerine az muttali olmaları, hadis bilgileri olmaması sebebiyle hadisin sıhhatini inkara davetiye çıkardığını ifade eder ve İbnu'l-Muneyyir'in şu sözünü nakleder: "Bu ayetin anlaşılmasında (epey) ayaklar kaymıştır. Hatta Bakıllânî bu hadisin sıhhatini inkar etmiş ve "Bunun kabul edilmesi caiz değildir ve Rasulullah'ın bunu demiş olması sahih olamaz" demiştir. İbn Hacer, Bakıllânî'nin ifadesini "Bu hadis, sübutu bilinmeyen âhâd haberlerdendir" şeklinde aktarır. İmamu'l-Haremeyn ise *Muhtasar*'ında "Bu hadis, *Sahih*'te tahric edilmiş değildir" derken, *Burhân*'da "Ehl-i Hadis onu sahih görmemektedir" der. Gazzâlî de *Mustasfâ*'da "Anlaşılan o ki, hadis sahih değildir" demektedir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Saîd ed-Davûdî ise "Ben iki tercih arasında muhayyerim" ifadesi mahfuz değildir. Çünkü o, mahfuz olan Enes rivayetine[33] aykırıdır. Enes rivayetinde "Hz. Ömer "Allah sana münafıkların cenaze namazını kılmanı yasaklamadı mı?" demiş ve bunun üzerine *"Onlardan ölen birisinin asla namazını kılma…"*[34] ayeti inmiştir." demektedir.[35] Yine İbnu'l-Muneyyir, "Beyan ehli nezdinde böyle bir siyakta, sayı ile (o rakamın) kastedilmemiş oluşunda tereddüt yoktur" der.[36]

Ayrıca İbn Hacer, mezkur hadisi reddedenleri buna sevkeden şeyin, *"Çünkü onlar Allah'ı ve Rasulünü inkar etmişlerdir"* ayetinin *"Onlar için ister mağfiret dile, istersen dileme!"* ayeti[37] ile beraber indiğini zannetmeleridir. Oysa bu kısım daha sonra inmiştir. Böylece de problem ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olunca, bu kıssadan, sayının (sayı olarak) anlaşılması gerektiğini savunanların delili sahihtir. Bundan yasaklayan bir delil ortaya çıkıncaya kadar çeşitli hükümlerde meşru bir şekilde zahire sarılarak Hz. Peygamberden sadır olmasında da bir problem yoktur. İbn Hacer devamla "(Bu yorumu) bana ilham eden ve öğreten Allah'a hamdolsun" dedikten sonra *Hılye* sahibi Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1083) bu konuda bir cüz yazdığını, orada hadisleri topladığını ve manaları üzerine de konuştuğunu, kendisinin de ondan özetlediğini itiraf eder.[38]

---

[32] Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, Şerhu Muşkili'l-Âsâr, tah. Şuayb el-Arnavut, Beyrut-1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV), I. 70-81.
[33] Enes rivayetini kaynaklarımızda bulamadık.
[34] Tevbe, 9/84.
[35] Bkz: Aynî, Umdetu'l-Kârî, VIII. 55.
[36] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 338.
[37] Tevbe, 9/80, 84.
[38] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 339.

Örnek II.

İkinci örneğimiz müttefekun aleyh olan şu rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ، ولم يخنز اللحم ، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر

"İsrail Oğulları olmasaydı, yemek bozulmaz, et kokmazdı. Havva olmasaydı hayatı boyunca hanım, kocasını aldatmazdı."[39]

İsrail, Hz. Yakub'un ikinci adı veya lakabı olup, Tevrat ve Kur'an'da Hz. Yakup'un çocuklarına ve onların soylarından gelenlere İsrail Oğulları adı verilmektedir.[40] Bilindiği gibi Yüce Allah İsrail Oğulları'na gökten bıldırcın eti ve kudret helvası indirmişti.[41] Şerhlerimizde bu hadisin, indirilen etlerin biriktirilmesi nedeniyle bozulmasına işaret ettiği üzerinde durulmaktadır. Kendilerine verilen bıldırcın etini (selvâ) biriktirmeleri yasaklandığı halde İsrail Oğulları'nın buna aldırış etmeden biriktirmeye kalkıştıkları, neticede Allah tarafından cezalandırıldıkları anlatılmaktadır. O zamana kadar bozulmayan et, verilen bu ceza sonucu bozulmaya başlamıştır. Başka bir izaha göre de, 'onlar böyle bir adet ortaya koymasalardı, et bozulmayacaktı' denilmekte ve böyle kötü bir çığır açtıkları için buna onların sebep oldukları anlatılmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277), etin kokmasıyla ilgili olarak alimlerin, İsrail Oğulları'nın bıldırcın etlerini biriktirmelerinin yasaklandığını, ancak onların bu etleri biriktirdiklerini, neticede etin bozulduğunu, koktuğunu ve bundan sonra da böyle devam ettiğini söylediklerini nakletmektedir.[42]

Diğer bir görüşe göre ise onlar, kendilerine indirilen sofradaki yiyecekleri biriktirdikleri için yiyecekler bozulmaya başlamıştır. Nitekim Tirmizî'nin rivayetine göre, gökten ekmek ve etten oluşan bu sofra indirildiğinde, onlar ertesi gün için yiyecek biriktirmemek ve ihanet etmemekle emrolunmuşlardı. Fakat hainlik yapmışlar, ertesi gün için yiyecek ayırmışlar ve bu yüzden de maymunlara ve domuzlara dönüştürülmüşlerdir.[43]

Dikkat edilirse hadiste, genel bir ifade kullanılmakta, yemeğin bozulması ve etin kokması durumunun, İsrail Oğulları yüzünden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Şayet, burada konu sadece İsrail Oğulları'nın bıldırcın etini veya gökten inen sofradaki yiyecekleri biriktirmeleri söz konusu olsaydı, bunu şöyle anlayabilirdik: Eğer onlar o yiyecekleri biriktirmeselerdi, gelen bu ilahi ikram kesintiye uğramadan her gün gelmeye devam edecek, günlük geldiği için taze olacaktı ve asla bozulmayacaktı. Fakat onların aç gözlülüğü, yasağı ihlal etmeleri sebebiyle, verilen

---

[39] Buhârî, Enbiya, 1, 25; Müslim, Radâ', 63; Ahmed, Musned, II. 315.
[40] Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" maddesi, DİA, XXIII. 193-5.
[41] Bkz: Bakara, 2/57; Kitab-ı Mukaddes, Çıkış 13, 21; 16, 13-15.
[42] Nevevî, el-Minhâc, X/ 59.
[43] Bkz: Tirmizî, Tefsir 6, no: 3061, V. 260.

nimetler kesildiği gibi, biriktirilenler de bozuldu. Fakat kanaatimizce hadisin metnini esas aldığımızda, bu izah da mümkün ve yeterli değildir.

Oysa Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) nakledilen bir rivayet, bazı kutsal kitaplarda Yüce Allah'ın لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخزنه الأغنياء عن الفقراء "Şayet ben yiyeceklerin bozulmasını takdir etmeseydim, zenginler onu biriktirir ve fakirlerden esirgerlerdi" buyurduğunu nakletmektedir.

Aslında bu ifade, Yüce Allah'ın eşyaya, dünyaya koymuş olduğu kevnî kanunları yansıtmaktadır. Yeryüzündeki sıcaklık, rutubet, hava, bakteriler vb. sebepler yüzünden bitki, insan ve hayvan olsun, her canlının belli bir yaşama süresi vardır. Hz. Adem'in yeryüzüne indirilişinden kıyamete kadar geçerli olan bu tabiat kanunları sebebiyle, -alınan bazı koruyucu tedbirler dışında- meyveler, sebzeler, yiyecek ve içecekler belli bir süre sonra bozulacaktır. Hz. Adem ile başlayan bu kevnî kanunlar, insanlık tarihi boyunca mevcut olduğu gibi kıyamete kadar da devam edecektir. Dolayısıyla etin kokması ile yemeğin bozulması, tarihin belli bir döneminde yaşamış olan Hz. Yakup sonrası İsrail Oğulları'nın yaptıkları bir yanlış tavır yüzünden ortaya çıkmıştır diyemeyiz. Sanki Hz. Yakup öncesinde et ve yemek hiç bozulmuyormuş da, İsrail Oğulları ilk defa buna sebep olmuştur denilemez.

Hadisçilerin yapmış olduğu tashifler hakkında müstakil bir eser yazan Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) hadisteki ولم يخنز اللحم ifadesinin, bazı rivayetlerde ولم يخزن اللحم yani "et depolanmazdı" şeklinde geçtiğini kaydetmektedir.[44] Ancak biz, Şâmile I ve II'de yapmış olduğumuz taramada hadisin herhangi bir kaynakta bu ifade ile rivayet edildiğini tespit edemedik. Dolayısıyla, Askerî'nin naklettiği bu tashifin, rivayeti kurtarma adına yapılmış bilinçli bir tevil ve tashih olması muhtemeldir.

Rivayetin Havva ile ilgili kısmını da bu haliyle anlamak ve kabullenmek mümkün değildir. Zira, Havva'nın, kocası Hz. Adem'e karşı hiçbir ihanetinden söz edilemez. Tevrat'taki bilgilerin aksine, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'in ilk günahı kadının teşvikiyle işlediğine dair hiçbir ifade yoktur. Nitekim Tevrat'ta yılanın Havva'yı, Havva'nın da Adem'i kandırdığı belirtilirken,[45] Kur'an'da şeytanın ikisinin içine vesvese soktuğu,[46] ikisine de hata işlettiği[47] bildirilmektedir. Hatta bazı ayetlerde sadece Hz. Adem'den söz edilerek şeytanın Adem'e vesvese verdiği, bunun üzerine ikisinin de yasak ağaçtan yedikleri anlatıldıktan sonra daha açık bir ifade ile *"Adem Rabbine âsî oldu ve yolunu şaşırdı"* denilmektedir.[48] Dolayısıyla

[44] Askerî, Tashifâtu'l-Muhaddisîn, I. 223-4.
[45] Bkz: Tekvin, 3.
[46] Araf 7/20.
[47] Bakara 2/36.
[48] Taha 20/115-121.

Kur'an, Havva'nın adını hiç zikretmezken, onun bu yasağı çiğnemesi şeklindeki herhangi bir ihanetine dair bir imada bulunmamaktadır.

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde Havva ayartıcı ve baştan çıkarıcı olarak takdim edilirken,[49] Kur'an'a göre insanlığın ilk çiftinin her birinin cennetten kovulmasıyla sonuçlanan olaydan erkek ve kadın eşit bir şekilde sorumlu tutulmuştur.[50]

Hadisin klasik şerhlerdeki izahlarında ise, Kur'an merkezli bir yorum yerine, maalesef Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki yaklaşımların açık etkisi görülür. Mesela İbn Hacer şöyle der: "Havva, şeytanın kendisine süslü gösterdiği yasak ağaçtan yemeyi kabul ettiği gibi, bunu Adem'e de süslü göstermiştir. İşte buradaki hıyanetin anlamı budur. Haşa, fuhuş vb. bir ihanet söz konusu değildir. O, bütün kızların da annesi olunca, ondaki bu tavır, genetik olarak her kadına intikal etmiştir. Dolayısıyla hiçbir kadın sözlü veya fiili olarak kocasına ihanetten kurtulamaz…"[51]

Netice itibarıyla, Kur'an'dan hareketle en fazla söyleyebileceğimiz şudur: Şeytanın vesvesesine uyarak yasak ağaçtan tatma şeklindeki ilk yanlışta, Havva annemiz, Hz. Adem ile aynı hatayı birlikte yapmışlardır ve ikisi birlikte tövbe etmişlerdir. Bu hususta Kur'an'da sadece Havva'yı suçlayan herhangi bir ifade ya da işaret bulunmamaktadır. Bu nedenle, isnadı ve kaynakları bakımından hadis sahih olsa da, böyle bir metin ve muhtevanın Allah Rasulü'ne aidiyeti tartışılır olmaktan kurtulamayacaktır.

Örnek III.

Üçüncü örneğimiz de yine müttefakun aleyh olan diğer bir rivayet üzerine yapılan şerhler olacaktır:

جاء ملك الموت إلى موسى فقال له : أجب ربك ، قال : فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها ، قال : فرجع الملك إلى الله عز وجل فقال : إنك أرسلتني إلى عبد لك لا يريد الموت وقد فقأ عيني ، قال : فرد الله عينه ، قال : ارجع إلى عبدي فقل له : الحياة تريد ؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة ، فإنك تعيش بها سنة ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم تموت : قال : فالآن من قريب ، قال : رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : » لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر

"Ölüm meleği (Azrail) Hz. Musa'ya gelerek:

49 Geniş bilgi için Harman, Ömer Faruk, "Havva" maddesi, DİA, XVI. 543-5.
50 Araf 7/19-23.
51 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VI. 376.

- "Rabbinin davetine uy!" dedi. Bunun üzerine Musa, bir tokat vurarak ölüm meleğinin gözünü çıkardı. Melek hemen Allah Teâlâ'ya döndü ve:

- "Gerçekten sen beni ölmek istemeyen bir kuluna göndermişsin, o benim gözümü çıkardı!" dedi. Allah da gözünü ona iade etti ve:

- "Kuluma dön de ona: 'Hayatı mı istiyorsun?' diye sor. 'Eğer hayatı istersen, elini bir öküzün sırtına koy ve elin ne kadar kılın üzerini kaplarsa o kadar sene yaşayacaksın!' de. Musa:

- "Sonra ne olacak?" diye sordu. O:

- "Sonra yine öleceksin!" dedi.

- "O halde şimdi yakınken öleyim. Ey Rabbim! Beni Arz-ı Mukaddese'ye bir taş atımı mesafeye yaklaştır!" dedi.

Sonra Rasûlüllah (sav):

"Vallahi onun (kabrinin) yanında olsaydım, yolun kenarında kırmızı kum tepesinin yanındaki kabrini size gösterirdim" buyurdular."[52]

İsnadı itibarıyla sahih olan bu hadis, asırlar boyu özellikle hadis ve kelam alimleri arasında, manası itibarıyla kulun Allah'a mutlak manada teslimiyeti açısından İslam'ın ruhuna zıt olduğu gerekçesiyle çeşitli tartışmalara sebep olmuş, bu konuda muhtelif şüpheler izhar edilmiş ve bunlara bazı alimler tarafından cevaplar verilmiştir. Bu hususta şu soruları sorabiliriz:

1. Bir peygamber olarak Hz. Musa'nın ölüme ve ölüm meleğine karşı bu tavrı nasıl izah edilecektir?

2. Hz. Musa, Rabbinden gelen bu daveti derhal kabul edeceğine, ölüm meleğine neden vurmuştur?

3. Ölüm meleğinin gerçekten gözü çıkmış mıdır?

4. Bu olay, gerçekten yaşanmış bir olay mıdır? Yoksa temsilî bir anlatımdan mı ibarettir?

Şarihlerimiz bu hadiste anlatılanları birer hakikat olarak almışlar ve çeşitli dönemlerde hadise yöneltilen eleştirileri de cevaplamaya çalışmışlardır. Yapılan bazı yorumlara göre, Allah, meleği ilk önce kesin bir emirle değil, onu imtihan için veya onu haberdar etmek için göndermiştir. Ölüm Meleği, Musa'nın tanımadığı bir surette gelmiş ve kıskanç olan Hz. Musa evinde tanımadığı bu adamı görünce ona bir tokat atıp gözünü çıkarmıştır. Eve izinsiz birinin girmesi durumunda onun

[52] Abdurrazzâk, XI. 274-5; Buhârî, Enbiya, 31, Cenâiz 69; Müslim, Fadâil, 158; Ahmed, Musned, II. 315.

gözünün çıkarılmasında da fıkhen bir sakınca yoktur. Nitekim Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in bu hususta şöyle buyurduğunu söylemektedir: "Her kim, izinleri olmaksızın birilerinin evine bakarsa, onun gözünü çıkarmaları helal olur."[53] Dolayısıyla Hz. Musa'nın da bunu yapması mübahtır.

Bazıları ise, meleğin Musa'nın canına kastettiğini ve onun kendini savunma adına bunu yaptığını söylemektedir. Kimisi ise, bir peygamber olarak ona muhayyerlik teklifi yapmadan doğrudan canını almaya kalkıştığı için onun gözüne vurduğu görüşündedir.

"Kafee aynehû" ifadesinin, aslında "onun delilini boşa çıkardı" anlamına geldiği de söylenmişse de, bu görüş, hadiste ifade edilen "gözün tekrar iade edilmesi" ifadesiyle derhal reddedilmiştir.

Gerek "Ölüm Meleği" temasının Yahudi kutsal kitaplarında bir figür olarak bulunuşu, gerekse Ölüm Meleği ruhunu almak üzere Hz. Musa'ya geldiğinde Musa'nın onu reddettiğinin ve Musa'nın ruhunun Tanrı tarafından alındığı hadisesinin Yahudi geleneğinde yer alması göz önüne alınacak olursa, Hz. Musa ile Ölüm Meleği arasındaki, hadislerde daha ayrıntılı bir şekilde anlatılan hadisenin, Yahudi kutsal kitap ve kültüründeki olay ile paralelliği kurulabilir. İbn Kuteybe, hadis hakkında "hasen" değerlendirmesi yaptıktan sonra "geçmişe ait haberlerde (el-ahbâru'l-kadîme) onun aslının bulunduğunu sanıyorum" diyerek, hadisi geçmiş kültürlerle irtibatlandırmıştır.[54]

Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul edilmesi halinde, bu hadisin temsilî bir anlatımla izah edilmesi daha isabetli olacaktır. Birçok kıssa ve darb-ı meselde olduğu gibi, Allah Rasulü'nün bu hadisinde de Hz. Musa ve Ölüm Meleği figürünü kullanmak suretiyle ölüm gerçeği karşısında insanın tepkisini dile getirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İlk etapta Hz. Musa'nın bile ölümü istemediğinin altı çizildikten sonra, er veya geç ölümün geleceği ve bundan kimsenin kurtulamayacağı gerçeğinden sonra Allah'ın emrine teslim olunması gerektiği şeklinde mesajlar verilmektedir. En doğrusunu bilen Allah'tır.

Örnek IV.

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir rivayete göre Rasulullah (s) "Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta" buyurmuştur. Ancak Hz. Aişe buna şu şekilde itiraz etmiştir:

---

[53] Muslim, Âdâb 43, II. 1699; Ahmed, Musned, II. 266.

[54] Hıdır, Özcan, Yahudi Kültürü ve Hadisler, s. 582-3; Kılavuz Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, DİA, IV. 350-1.

a. "Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, zira o girdiğinde, Hz. Peygamber "Allah Yahudileri kahretsin! Onlar, "Uğursuzluk, üç şeydedir" derler" buyurmuş, fakat Ebû Hureyre hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur."[55]

b. "Kur'an'ı Ebû'l-Kâsım'a indiren (Allah'a) yemin ederim ki, O (s) böyle söylemiyordu. Fakat Allah'ın Peygamber'i şöyle buyurmuştu: "Câhiliyye insanları şöyle derlerdi: "Uğursuzluk, kadında, evde ve attadır."[56]

Hz. Aişe'nin bu itirazları yeterince dikkate alınmamış olmalı ki, çok erken dönemlerde bu rivayetin anlaşılmasına ilişkin ilginç yorumlar yapılmıştır. Mesela Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) rivayetin anlaşılması adına şu bilgiyi vermektedir:

قال معمر: وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول : شؤم المرأة إذا كانت غير ولود ، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله ، وشؤم الدار جار السوء.

"Ben bu hadisi tefsir eden/leri şöyle derken işittim: Kadının uğursuzluğu, doğurgan olmamasıdır, atın uğursuzluğu Allah yolunda binilmemesidir, evin uğursuzluğu ise kötü komşudur."[57]

Daha sonraki alimlerimiz, kısırlığın kadının uğursuzluğu olduğu yolundaki kim tarafından yapıldığı bilinmeyen işbu "tefsiri" tartışacakları veya itiraz edecekleri yerde sanki müsellem bir hakikatmişçesine maalesef nakletmeyi tercih etmişlerdir. *"Ve kad kîle"* diyerek de olsa Hattâbî bu tefsiri tekrarlayan ilk şarihimizdir.[58] Beyhakî (ö. 458/1066), Sunen'inde Ma'mer'in bu rivayetini aynen nakletmiştir.[59] Kadının uğursuzluğunu şerh edenlerden Nevevî, doğurgan olmamasının yanına, dilinin uzunluğu ile şüpheye hedef olması gibi maddeleri de eklemiştir.[60] İbn Hacer ve Azimâbadî (1857-1911) Ma'mer'in naklettiği rivayeti aynen nakletmişler, herhangi bir değerlendirme yapmamışlardır.[61]

Aynı gerekçeyi tekrar eden Münâvi (ö. 1031/1622), kısırlığın yanına "musallat olma" durumunu da ilave etmiştir.[62] Mubârekfûrî ise Nevevî'nin yukarıdaki izahını aynen alıntılamıştır.[63]

Oysa şarihlerimiz, yapılan bu garip tefsire en azından birkaç açıdan itiraz edebilir ve bu yorumun yanlışlığını ortaya koyabilirlerdi:

1. Kur'an-ı Kerim, kısırlığı asla uğursuz saymadığı gibi, aksine açık bir şekilde kısırlığın da Allah'ın bir yazgısı olduğunu ifade etmiştir:

---

[55] Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Musned, s. 215, no: 1537, Haydarâbâd-1321.
[56] Ahmed, Musned, VI. 246, 150, 240.
[57] Abdurrazzâk, Musannef (Ma'mer'in Câmii) X. 411.
[58] Hattâbî, Meâlimu's-Sunen, IV. 218.
[59] Beyhakî, Sunen, VIII. 140.
[60] Nevevî, el-Minhâc, VII. 382. (وَشُؤْم الْمَرْأَة عَدَم وِلَادَتهَا ، وَسَلَاطَة لِسَانهَا ، وَتَعَرُّضهَا لِلرَّيْبِ)
[61] Fethu'l-Bârî, VIII. 484; Avnu'l-Ma'bûd, VIII. 448.
[62] Münâvî, Feydu'l-Kadîr, II. 710.
[63] Mubarekfûrî, Tuhfetu'l-Ahfezî, VII. 140.

"Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocuk, dilediğine de erkek çocuk verir. Yahut hem kız hem erkek çocuk verir, dilediğini de kısır kılar. O, bilendir, her şeye kadirdir."[64]

2. Tecrübeye dayanarak, kısırlık illetinin sadece kadına özgü olmadığı, erkeklerin de kısır olabildiği gerçeğinden hareketle böyle bir yorum derhal reddedilebilirdi.

3. Önceki din ve inançların aksine, İslam ve onun elçisi Hz. Peygamber genel olarak uğursuzluk inancına karşı çıkmış, batıl inançlara ve hurafelere karşı hayatı boyunca mücadele vermiştir. Kısacası İslam'da "uğursuzluk" diye bir şeyin olmadığı gerçeğinden hareketle de söz konusu tefsire itiraz edilmeliydi.

4. Kadını aşağılayıp suçlayan diğer dinlerin aksine İslam ve onun peygamberi, kadına hak ettiği saygınlığı vermiş, bunu bizzat yaşayarak göstermiştir. Dolayısıyla ne Hz. Peygamber kadını "uğursuz" sayabilirdi, ne de kadının uğursuzluğu "kısırlık" şeklinde yorumlanabilirdi.

5. Hiç olmazsa rivayetteki eksik nakli düzelten Hz. Aişe annemizin de çocuğunun olmadığı dikkate alınarak yine bu yanlış yorum reddedilebilirdi.

Aslında şerhçilik adına yukarıdaki tefsiri nakletmeyi ihmal etmeyen şarihlerimiz, saydığımız bu hususları bilmiyor değillerdi. Fakat "geçmişi tekrar" ve Hz. Peygamber döneminden kısa süre sonra yeniden ortaya çıkan "kadına yönelik olumsuz bakış", adı geçen şarihlerimizi tevarüs ettikleri malumatı sorgulamadan nakletme kolaycılığına sevk etmiştir. Oysa böyle bir bilgi, şayet şerhlerimizde yer alacaksa, ancak itiraz etmek için, doğru olmadığını açıklamak için nakledilebilirdi. Ma'mer b. Râşid'den başlayarak, bu tefsiri nakleden hiçbir alim, böyle bir bilgiyi nakletmek mecburiyetinde değildi. İslam'ın ikinci asrının başında dahi böyle bir tefsirin bulunduğunu bizlere ulaştırması bakımından bu rivayet elbette önem arz etmektedir. Ancak ayet değil, hadis değil, sahabe kavli değil, kim tarafından söylendiği belli olmayan böyle bir söz, en azından İslam'ın sâbiteleri, temel ilkeleri açısından değerlendirilmeliydi. Oysa şerhçilik adına ortaya konulan mezkur izahlar, maalesef eksik bir rivayetin yanlış bir yorumunu tekrarlamaktan öteye geçmemiştir.

Örnek V.

Kaynaklarımızda, Hz. Peygamber'e vefat öncesi ve vefat ettiği gün ne kadar çok vahiy indiğini bildiren Enes b. Malik'ten nakledilen bazı rivayetler bulunmaktadır. Buhârî'nin rivayetini verdikten sonra şarihlerimizin açıklamalarına geçeceğiz.

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ـ رضى الله عنه ـ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَابَعَ عَلَىرَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم
قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ أَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْىُ، ثُمَّ تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بَعْدُ

64 Şûra, 42/49-50.

"İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik (r) şöyle haber verdi: "Yüce Allah, Rasûlü'ne vefatı öncesinden vefatına kadar peşpeşe öyle vahiyler indirdi ki, vahyin en çoğu o zamanlardaydı. Bundan sonra Rasûlullah (sav) vefat etti."[65]

Buhârî şarihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057), bu rivayete hiçbir açıklama getirmemiştir.[66] Kirmânî (ö. 786/1384), sadece "tâbea" kelimesinin anlamı üzerinde durmuş ve "Yani Yüce Allah vahyi peş peşe ardı ardına öncesinden daha çok indirmiştir ve bu da Hz. Peygamberin vefatına yakın zamanda olmuştur" demektedir.[67]

Aynî, bu rivayetle ilgili olarak, onun bab başlığıyla münasebetinin açık olduğunu belirttikten sonra, sadece "tâbea" kelimesinin anlamı ile "ba'du" kelimesinin okunuşunu açıklamakla yetinmiştir.[68]

İbn Hacer ise, bu rivayet ile ilgili açıklamasında şöyle demektedir:

Yani, en çok vahiy indirmesi, O'nun vefatına yakın olmuştur. Bundaki sır ise, Mekke'nin fethinden sonra gelen heyetler çoğalmış, onların hükümler hakkındaki soruları da artmış ve bu sebeple de vahyin inişi de çoğalmıştır. Ayrıca ben Enes'in bunu rivayet etme sebebini de ed-Derâverdî rivayetinden elde ettim. Buna göre Zuhrî, Enes b. Malik'e "Hz. Peygamber vefat etmeden önce vahy kesildi mi?" diye sordum, o da "(Aksine) çok daha fazlası (indi)" diye cevap verdi. Bunu İbn Yunus, Târihu Mısr'da zikretmiştir. Bu, önceki durumun aksine, son zamanlardaki durumdur. Zira vahiy, bi'setin başında bir süre kesilmiş, sonra artmıştır. Mekke'de vahiylerin inişi esnasında uzun surelerden çok az inmiştir. Hicretten sonra ise, çoğu hükümleri içeren uzun sureler inmiştir. Şu kadar var ki, Hz. Peygamber'in hayatının son zamanları, daha önce zikredilen sebeple en çok vahyin indiği zamanlar olmuştur. Bu hadisin vahyin nüzul keyfiyetine işaret etmesi sebebiyle bab başlığıyla olan münasebeti böylece ortaya çıkmaktadır.[69]

Muslim'in rivayeti ise şu lafızlarladır:

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَابَعَ الْوَحْىَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تُوُفِّىَ وَأَكْثَرُ مَا كَانَ الْوَحْىُ يَوْمَ تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم

"İbn Şihâb'dan: Bana Enes b. Mâlik şunu haber verdi: "Yüce Allah vahyi Rasûlüllah'ın (sav) vefatından önce birbiri ardına indirmiştir. Hatta en fazla vahiy, Resûlüllah'ın (sav) vefat ettiği gün inmiştir."[70]

Muslim rivayetinin şerhlerine bakıldığında da durum aynıdır. Zira gerek Kâdî Iyâz, gerekse Nevevî, bu rivayet üzerine bir tek kelime sarf etmeden, hiçbir

[65] Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an, 1.
[66] İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, X. 215.
[67] Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XIX. 4.
[68] Aynî, Umdetu'l-Kârî, XX. 13-14.
[69] İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, IX. 8.
[70] Müslim, Tefsir, 2; Nesâî, es-Sunenü'l-Kübrâ, V. 4; Ahmed, Musned, III. 236.

açıklama yapmadan geçmişlerdir.[71] Ahmed Davudoğlu da muhtemelen İbn Hacer'den istifade ederek benzer hususları yazmıştır.[72]

Muslim'in Sahîh'inde yer alan ve sadece 40 hadisten oluşan Kitâbu't-Tefsîr'deki bu ikinci rivayete göre Allah Rasulü'nün son günlerinde inen vahiyler oldukça yoğunlaşmış ve nihayet en çok vahyin inişi de vefat ettiği gün gerçekleşmiştir. Oysa biz diğer rivayetlerden öğreniyoruz ki, en son indiği söylenen bazı ayetler Veda Haccı esnasında inmiştir. Yine biliyoruz ki Allah Rasulü, Veda Haccı'ndan sonra yaklaşık 2-3 ay kadar daha yaşamış ve bu süre içerisinde –ihtilaflı olmakla birlikte- bir-iki ayetten fazla ayet inmemiştir. Bu durumda acaba bu rivayet mi yoksa diğer rivayetler mi doğrudur? Şayet bu rivayet doğru ise, O'nun son günlerinde ve bilhassa vefat ettiği gün inen ayetler veya sureler nelerdir? Ve bu vahiyler nerededir?

Bu ve buna benzer sorular, özellikle de bazı Râfızî grupların Ehl-i Beyt ve Hz. Ali hakkında inen bazı surelerin gizlendiği, Mushaf'a alınmadığı şeklindeki iddialarının bulunduğu kültür tarihimizde acaba şerhlerimizde yeterince cevaplanmış mıdır? Maalesef ulaşabildiğimiz şerhlerin hiçbirisi bu problemleri ve soruları sormamışlardır. Kısmen açıklama yapan şarihler de ibareyi "Medine döneminin son yılları" şeklinde izah ederek geçiştirmişlerdir. Oysa ibare açıkça Hz. Peygamber'in vefat öncesinden ve vefat ettiği gün inen birçok vahiyden söz etmektedir. Bu durumda şarihe düşen görev, ya bu konuda varid olan ve bu hadisle çelişen "son inen ayet ve surelerle ilgili" diğer rivayetleri değerlendirmek, ya da bu ibarenin ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair izahlar yapmaktı.

Sonuç

Hadis ve rivayetlerin açılması, açıklanması bakımından azımsanmayacak önemde bir işlev gören onlarca hacimli eserleri bizlere kazandıran şarihlerimizin, bu vazifeyi yerine getirirken çeşitli faktörlerden bağımsız oldukları elbette düşünülemezdi. Onlardan her birinin, içinde bulunduğu zaman-mekan, sosyo-kültürel ve psikolojik faktörlerin yanı sıra, nass telakkisi ve nassın gücü, hadis imamlarının otoriteleri ve eserlerinin karizmaları, tevatür, telakki bi'l-kabûl, muttefakun aleyh ve sahih görmeleri, fıkhî olsun, kelamî olsun müntesibi olduğu mezhebin usûl ve ictihadına göre değerlendirmeleri gibi birçok husus, şerhleri etkileyen başlıca faktörlerden sadece birkaçıdır.

Daha önce sunmuş olduğum bir bildiride de zikrettiğim bu ve buna benzer etkenlerden dolayı muteber kaynaklara girmiş makbul bir rivayetin yorumunda hadis şarihlerimizde genel olarak tenkid yerine tevil, tahkik yerine taklid, tahlil yerine tahmil (ihtimale hamletme), tesebbüt yerine tekerrür, taakkul yerine taassub, illet yerine hikmet tespiti, mana yerine lafzı esas alma, tartışma yerine uzlaşma,

[71] Nevevî, el-Minhâc, XVIII. 152; Kâdî Iyâz, İkmâlu'l-Mu'lim, VIII. 578.
[72] Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, XI. 500.

sorgulama yerine savunma, mazi yerine müstakbeli görme, aykırı yorum yerine aşırı yorum yapma gibi eğilimler sıkça görülmektedir.[73]

Oldukça zengin olan hadis kültürünün anlaşılmasında gayet önemli katkıları olan şerh edebiyatında, teslimiyetçi bakışın yol açtığı aşırı yorum ve savunmacılık hemen her asırda ve her coğrafyada görülen bir durumdur. Kendi dönemleri itibariyle fark edilen ve "müşkil" olarak görülen hususlar, müstakil birçok eserin vücuda gelmesine sebep olmuşsa da, bu değerli çalışmalarda dahi eleştirel bakış yerine, aşırı yorum ve tevil ağır basmaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin Sahihayn'daki müşkil konular üzerine kaleme aldığı fevkalade yararlı bir eser olan Keşfu'l-Muşkil bunun en tipik örneğini oluşturur. Zira İbnu'l-Cevzî, kendi döneminde birçok problemi görmüş, tespit etmiş ve bunlarla ilgili cevaplar vermeye çalışmıştır. Maalesef, İbnu'l-Cevzî'nin cevaplarına bakıldığında, problemleri tespitteki kadar başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.[74]

Elbette biz tarihin farklı dönemlerinde yaşayan şarihlerimizden, asrımızın bakışını sergilemelerini, günümüzün problemlerini ele almalarını bekleyerek anakronizme düşecek değiliz. Ancak ilk iki asra daha yakın olmaları hasebiyle onlar, o dönemlerin meselelerini daha farklı ele alabilirler, yaşadıkları zaman-mekan itibariyle de problem teşkil eden konuları daha cesur bir şekilde açabilirler, açıklayabilirlerdi.

Şu halde bir şarihin, şerh eylemindeki sınırları neler olmalıdır?

1. Öncelikle rivayetin sübut problemini dikkate almalıdır. Rivayetin sadece isnadı değil, metin ve muhteva açısından da sabit olup olmadığını tartışmalıdır.
2. Metnin delaletine girişmeden evvel, o konudaki diğer versiyonları ve rivayetleri de göz önünde bulundurarak ibareyi anlamaya ve açıklamaya girişmelidir. Rivayetlere bütüncül yaklaşmalı, aralarında tenakuz olduğu sanılan rivayetler mutlaka birlikte değerlendirilmelidir.
3. Metin ile Kur'an'ın sarih ayetleri arasında çelişki olup olmadığına bakmalı, şerh ederken sarih ayetlere ters düşmemelidir.
4. Arapça dil kurallarını ve Arabın kullanımlarını esas almalı ve sırf tevil adına bunun dışına çıkmamalıdır.
5. Problemli rivayetleri meşru, makul ve makbul hale getirebilmek için ibarede hiçbir karine olmadığı, herhangi bir ipucu bulunmadığı halde akla gelen her ihtimali serdetmemelidir. İhtimalin de belli bir ölçüsü ve sınırı olmalıdır.

---

[73] Erul, Bünyamin, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi,* Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.

[74] Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.

6. Rivayetle çok uzak ilgiler kurarak sıhhat ve sübûtundan emin olmadığı çok zayıf hatta uydurma rivayetleri, tutarsız ve isabetsiz kavilleri, tefsir ve şerhleri tekrarlama cihetine gitmemelidir.

7. Gerek geçmişte, gerek zamanında ve gerekse muhtemelen kendisinden sonra yanlış anlaşılacak, yanlış yorumlanacak işkâlleri iyi tespit edip, olabildiğince o problemleri çözmeye, çelişkileri gidermeye çalışmalıdır. Problemleri bildiği halde görmemezlikten gelmemeli, zayıf yahut basit izahlarla geçiştirmemelidir.

8. Problemi gördükten sonra, yeterli şerh ve izah ortaya koyamasa dahi, en azından birkaç soru sorarak probleme dikkat çekebilmelidir. Hatta bazen müşkili çözmede yetersiz kaldığını itiraf da edebilmelidir. Zira şayet gerekli sorular sorulur ve sorunlar ortaya konulursa, muhtemelen daha sonra gelen ilim adamları o soru(n)lara yeterli cevaplar bulabileceklerdir.

9. Şarihler, hadisleri genellikle Arapça ve İslamî ilimlerdeki kişisel birikimlerini kullanarak şerh etmişlerdir. Oysa hadisin konusuna göre tıp, tarih, ziraat, coğrafya vb. özel alan bilgisi gerektiren konularda, o sahanın mütehassıslarından mutlaka yararlanmalıdırlar.

10. Şarihler, genellikle önceki şerhleri aynen tekrarlamaktadırlar. Özellikle son asırda yazılan şerhlere bakıldığında şerh olarak yazılan bilgilerin genellikle Hattâbî'den, İbn Hacer'den ve Aynî'den iktibas edildiği açıkça görülmektedir. İbn Hacer ve Aynî'nin de çoğunlukla, İbn Battâl, İbnu'l-Muneyyir, Kirmânî vb. çeşitli şerhlere dayandığı anlaşılmaktadır. Bu noktada şerhlerimizin ne kadar orijinal, ne kadar tekrar niteliği taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün artıları ve eksileriyle hadis şerhlerinin hadis sahasıyla ilgilenenler için zengin birer arşiv niteliğinde olduğunda şüphe yoktur. Oldukça hacimli olan şerhlerimizdeki mevcut malumattan bigane kalamayacağımız gibi, oradaki her malumatı da "kesin bir bilgi" gibi görmemiz de mümkün değildir. Mevcut şerhlerden müstağni kalamayacağımız gibi, oralarda şerhçilik adına verilen birçok malumattan da mutmain olamayacağız. Şu halde geleneksel şerhleri de belli bir tenkid süzgecinden geçirecek, onları ilmî kriterler çerçevesinde değerlendirecek özgün şerhlere ve yorumlara eskisinden daha fazla ihtiyaç olduğu aşikardır ve bu konuda ilim adamlarımıza hayli sorumluluk düşmektedir. Günümüzde telif edilecek şerhler, bir taraftan modern sorunlara cevap verebilecek, diğer taraftan da asrın idrakini dikkate alacak nitelikte olmalıdır. Ağırlıklı olarak metin ve muhteva merkezli yorumların çok yazarlı komisyonlar tarafından kaleme alınması, mutlaka akademik, metodik, sistematik, problematik ve analetik olması elzemdir.[75]

---

[75] Birkaç yıl önce ülkemiz hadis hocalarının çoğunun değerli katkılarıyla hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 7 cilt olarak neşredilen *"Hadislerle İslam"* adlı çalışma, bu niteliğe en yakın örnek olarak burada anılabilir.

KAYNAKÇA

• Abdurrazzâk ibn Hemmâm, es-San'ânî, *el-Musannef,* tah. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut ty., el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.

• Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned,* İstanbul 1982, I-VI.

• Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan İbn Abdillah İbn Said, Tashifâtu'l-Muhaddisîn, tah. Mahmud Ahmed Meyra, Kahire 1982, 1. baskı, el-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadise, I-IV.

• Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd ibn Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî,* Kahire 1972, Halebi baskısı, I-XX.

• Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd, Şerhu Sunen-i Ebî Dâvûd,* Beyrut 1979, Dâru'l-Fikr, I-XIV.

• Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed ibn İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh,* İstanbul 1981.

• Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh ibn Abdurrahmân, *es-Sunen*, İstanbul 1981.

• Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980.

• Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen,* İstanbul 1981.

• Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 45 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 2004, s. 314-319.

• __________, Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin YorumaEtkisi, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 97-114.

• Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.

• Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" maddesi, *DİA*, XXIII. 193-5.

• __________, "Havva" maddesi, *DİA*, XVI. 543-5.

• Hattâbî, Ebû Suleymân, *Meâlimu's-Sunen,* Ebû Dâvûd'un *Sunen'i* ile birlikte, İstanbul 1981, Çağrı Yay.

• İbn Battâl, Ebû el-Hasan Ali ibn Halef İbn Abdilmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* tah. Ebû Temîm Yasir ibn İbrahim, Riyad 2003, 2. baskı, Mektebetu'r-Ruşd, I-X.

• İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh ibn Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musannef,* tah. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1989, I-VII.

• İbn Hacer, Ahmed ibn Alî ibn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî, tah.* Muhibbuddîn el-Hatîb, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire 1407, 3.

baskı, I-XIII.

• İbn Mâce, Muhammed ibn Yezîd el-Kazvinî, *es-Sunen,* tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.

• Kâdî Iyâz, Ebû'l-Fadl Iyâd ibn Mûsâ el-Yahsubî, *İkmâlu'l-Mu'lim*, tah. Yahya İsmail, Mansûra 1998,1. baskı, Dâru'l-Vefa, I-IX.

• Kılavuz, Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, *DİA*, IV. 350-1.

• Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ibn Yusuf İbn Ali, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, Beyrut 1981, Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, I-XXV.

• Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr ibn Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, tah. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut 2006, 1. baskı, er-Risâle, I-XXIV.

• Mâlik ibn Enes, *el-Muvatta',* tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.

• Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî,* Beyrut-t.y., Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, (I-XXX)

• Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ *Tefhîmu'l-Kur'an*, İstanbul 2005, İnsan Yayınları, I- VII.

• Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman İbn Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî,* Beyrut 1990, 1. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X.

• Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim ibn Haccâc, *es-Sahîh,* tah. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.

• Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunen,* İstanbul 1981.

• Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed ibn Şu'ayb, *es-Sunenü'l-Kübrâ*, tah. Hasan Abdulmunim Şelebî, Beyrut 2001, 1. baskı, Müessesetü'r-Risâle, I-XII.

• Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ İbn Şeref İbn Mürî, *el-Minhâc,* Kahire 1929, el-Matbaatu'l-Mısriyye bil-Ezheri, I-XVIII.

• Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed ibn Muhammed, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr,* tah. Şu'ayb el-Arnavût, Beyrut 1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV).

• Tayâlisî, Ebû Dâvud, *Musned*, Haydarâbâd-1321.

• Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed ibn Îsâ, *es-Sunen,* İstanbul 1981, I-V.

• Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd İbn Ömer İbn Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf*, Beyrut 2006, 1. baskı, Dâru'l-Kitâbı'l-Arabî, I-IV.

Limits of the Hadith Interpretations*

Bünyamin ERUL **

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early the ages and continues with commentaries of the fundamental hadith sources. It is evident that such studies, written in different times and places, contribute to the multi-dimensional interpretations of hadiths. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic, by critically reviewing studies by well-known hadith commentaries. It aims to trace commentators' style and methodology through various important cases. It has been observed that commentators, from time to time, force the limits of interpretation by addressing fewer probable cases, repeating former commentators, or not commenting on the core issue; rather than undertaking a detailed investigation of problematic cases. In this article, the challenges with commenting on tradition are addressed and some solutions are presented.

Keywords: Hadith, commentary, interpretation, text

Hadis Yorumunun Sınırları

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunmagayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile

* This paper is the English translation of the study titled "Hadis Yorumunun Sınırları" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi*. (Bünyamin Erul, "Hadis Yorumunun Sınırları", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 1-24.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Department of Hadith, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Ankara University, berul@ankara.edu.tr

şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Yorum, Metin

Introduction

The efforts to understand and interpret the hadith and the sunnah, which are the most definitive references besides the Quran for Muslims and Muslim communities, dates back to the first addressees, namely, from the companions. The companions of the prophet commented on the hadith and the sunnah through the process of listening-observing, understanding-explaining and commentating. Titles of the chapters and brief notes either inside the texts or as footnotes placed later on during the processes of narration, codification, or classification of narratives represent the first examples of the hadith commentaries. Branching into different sub-fields, such as gharib al-hadith, mushkil al-hadith, mukhtalif al-hadith, and fiqh al-hadith, these commentaries have become and developed as a new field of science with the influence of independent works composed by Al-Khattabi and subsequent commentators.

This paper dwells upon limits of the hadith interpretations with reference to well-known commentaries written during the classical period. What do the commentators focus on in interpretation of the texts? What are their approaches in explaining and annotating the narrated texts? What are the constants, criteria or fundamental principles upon which they predicated their commentaries? To what extent are rules of the Arabic language, Arabic rhetoric and pattern, literary arts and performances in Arabic, logic, reasoning, judgment, and most importantly, the verses of the Qur'an, determinative of the commentaries? Are charisma of the interpreted hadith, authority of the author, accuracy of references or narratives, the sect followed by the commentator etc. definitive at all? To what extent are explanations and possibilities given by the commentator to clarify the complexities in narratives and to accommodate the contradictions consistent with each other? What should the authorities and the limits of commentators be in terms of protecting the text and its content and presenting them as reasonable and acceptable, when there is no single marker for interpretation? In other words, could a commentator use every possibility produced by his imagination or recalled from his memory in his commentaries? Could the verses of the Qur'an ignore the specific rules of the Arabic language, as well as sense, reasoning, and judgment? Is narrating a number of possibilities one after the other to accommodate, manipulate, or gather the contradictions in relevant texts considered to be interpretation?

What should the attitude and place of a commentator be between the wording and meaning in the interpretation of the narratives? In this duality of words and meaning, which of them should the commentator prioritize? An attitude

which ignores the meaning in order to salvage the words and the explicit sides? Or an approach that focuses on the meaning and prioritizes the content?

Another question, how should a commentator approach different problem identified in the narratives? There are two distinctive approaches seen in the commentaries we have examined: Occasionally, explicit problems are ignored and avoided. On the other hand, the large quantity of information and narratives which are propounded with a motive to avoid the problem, may result in new problems, contradictions, and conflicts. Should a commentator keep silent in such situations? Or should he defend the objections and criticisms regarding the problem with a motivation to offer answers? Or else, if there is a real problem, should he find a solution through explanation and examination of this complexity to a sufficient extent?

With reference to a few texts of hadith narratives, this study will focus on certain issues in commentaries such as the limits of the hadith interpretation, dependence on words, approaches to contradictions, submissive attitudes, dilemmas caused by an instinct to defend, and the ignorance towards the problems.

Before further analysis, it should be noted that we are aware that the commentators conduct a number of significant services such as the analysis of language and grammar use in the texts, explanation of unknown words, reference to different version and narratives on a specific topic, use of various resources that have not survived to the present day, representation of the scholars in their own periods as well as of former scholars, supporting the hadith, achieving judgments and regulations out of them, obtaining information about narrators, referencing different versions of chapters in a single resource, and narrating the reasons behind the hadith, together with further additional information. Commentaries on hadiths serve as an archive or information bank that narrates all related narratives, regardless of their levels of accuracy, through the information obtained throughout the interpretation process. This resembles the classification of information sheets created in modern practices without sufficient interpretation, analysis, and evaluation. Although this information brings undeniable benefits in the collation of relevant knowledge on a specific topic, we should still question whether this approach is a genuine "interpretation of the hadith" or to what extent it meets the requirements of hadith interpretation.

The cases analyzed in this paper were chosen purposefully as they are more conspicuous and may assist in drawing attention to certain problems in hadith interpretation.

Case I.

The chief of the Banu Khazraj tribe and the so-called leader of the Munafiqun (hypocrites), Abdullah bin Ubai bin Salul died 9 years after the Islamic Hegira (migration). When the Prophet wanted to say the funeral prayer for him, he faced a firm objection by ʻUmar. There are different narratives relating to this incident:

1. Narrated by ʻUmar bin Al-Khattab: When Abdullah bin Ubai bin Salul died, Allah's Messenger (peace be upon him) was called upon to offer his funeral prayer. When Allah's Messenger stood up to offer the prayer, I got up quickly and said, "O Allah's Messenger! Are you going to pray for Ibn Ubai? And he said so and so on such and such occasions, and started mentioning all that he had said. Allah's Messenger smiled and said, "O ʻUmar! Go away from me." When I talked too much he said,

إني خيرت فاخترت لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها

"I have been given the choice and so I have chosen (to offer the prayer). Had I known that he would be forgiven by asking for Allah's forgiveness more than seventy times, surely I would have done so."

ʻUmar added: Allah's Messenger offered his funeral prayer and returned. After a short while, the two verses of Surat Bara were revealed: *"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient."*[1]

ʻUmar added, "Later, I was astonished at my courage before Allah's Messenger on that day. And Allah and His Messenger know better."[2]

2. Narrated Ibn ʻUmar: "When Abdullah Ibn Ubai died, his son Abdullah bin Abdullah came to Allah's Messenger who gave his shirt to him and ordered him to shroud his father in it. Then he stood up to offer the funeral prayer for the deceased, but ʻUmar bin Al-Khattab took hold of his garment and said, "Do you offer the funeral prayer for him though he was a hypocrite and Allah has forbidden you to ask forgiveness for hypocrites?" The Prophet said:

وسأزيده على السبعين إنما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة

"Allah has given me the choice (or Allah has informed me), saying, "*Whether you, O Muhammad, ask forgiveness for them, or do not ask forgiveness for them, even if you ask forgiveness for them seventy times, Allah will not forgive them.*" Then he added, "*I will (appeal to Allah for his sake) more than seventy times.*" "ʻUmar said, "But he (Abdullah bin Ubai) is a hypocrite!"

---

[1] At-Tawbah, 9/84.
[2] Al-Bukhari, Cenâiz, 84; Tafsir 9/12; Al-Nasa'i, Cenâiz 69; Ahmad, Musnad, I. 16.

The narrator added: "So Allah's Messenger offered the funeral prayer for him and we too, offered the prayer along with him. Then Allah revealed: *"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient."*[3][4]

However, another version narrated by Bukhari says:

فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال - أو أخبرني -إنما خيرني الله سأزيده على سبعين

"But Allah has given me the choice (or Allah has informed me)..."

Although Ibn Hajar (d. 852/1449) says that this uncertainty does not exist in other narrations and the narrated phrase is often "hayyeranî"[5], this hesitation between the narrators is important for us.

3. When Abdullah Ibn Ubai (the chief of hypocrites) died, his son came to the Prophet and said: "O Allah's Messenger! Please give me your shirt to shroud him in, offer his funeral prayer and ask for Allah's forgiveness for him." So Allah's Messenger (peace be upon him) gave his shirt to him and said, "Inform me (when the funeral is ready) so that I may offer the funeral prayer." So, he informed him and when the Prophet intended to offer the funeral prayer, 'Umar took hold of his hand and said, "Has Allah not forbidden you to offer the funeral prayer for the hypocrites?" The Prophet said,

أنا بين خيرتين قال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم

"I have been given the choice, for Allah says: *"(It does not avail) Whether you (O Muhammad) ask forgiveness for them (hypocrites), or do not ask for forgiveness for them. Even though you ask for their forgiveness seventy times, Allah will not forgive them."*[6] So the Prophet offered the funeral prayer and then the revelation came: *"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient."*[7][8]"

On the other hand, in another narration by Al-Bukhari, which was made through a scholar called *Sadaqa*, there is no statement similar to "I have been given the choice":

Narrated by Abdullah bin 'Umar: "When Abdullah bin Ubdi (bin Salul) died, his son came to Allah's Messenger and said,

---

[3] At-Tawbah, 9/84.
[4] Al-Bukhari, Tafsir, 9/13; Muslim, Fedâilu's-Sahâbe, 25, Munâfikîn, 3.
[5] Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, VIII. 338.
[6] At-Tawbah, 9/80.
[7] At-Tawbah, 9/84.
[8] Al-Bukhari, Cenâiz, 22; Tirmidhi, Tafsir, 9/13; Cenâiz 40; İbn Mâce, Cenâiz 31; Ahmad, Musnad, II. 18.

"O Allah's Messenger! Give me your shirt so that I may shroud my fathers body in it. And please offer a funeral prayer for him and invoke Allah for his forgiveness." The Prophet gave him his shirt and said to him,

"Inform us when you have finished (and the funeral procession is ready), call us." When he had finished he told the Prophet and the Prophet proceeded to offer his funeral prayers but 'Umar stopped him and said,

"Didn't Allah forbid you to offer the funeral prayer for the hypocrites?" He said:

"Whether you (O Muhammad) ask forgiveness for them or ask not for forgiveness for them, (and even) if you ask for forgiveness for them seventy times, Allah will not forgive them."[9] Then this message was revealed: *"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient."*[10] Thenceforth the Prophet did not offer the funeral prayers for the hypocrites."[11]

Before further discussion on the narrators' interpretations of these narratives, we have to remember two groups of verses which are relevant to this subject:

سَوَاء عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا عَلَى مَنْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنفَضُّوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"It is all the same for them whether you ask forgiveness for them or do not ask for forgiveness for them; never will Allah forgive them. Indeed, Allah does not guide the defiantly disobedient people. They are the ones who say, "Do not spend on those who are with the Messenger of Allah until they disband." And to Allah belongs the depositories of the heavens and the earth, but the hypocrites do not understand. They say, "If we return to al-Madinah, the more honored [for power] will surely expel there from the more humble." And to Allah belongs [all] honor, and to His Messenger, and to the believers, but the hypocrites do not know."[12]

اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

[9] At-Tawbah, 9/80.
[10] At-Tawbah, 9/84.
[11] Al-Bukhari, Libas, 8.
[12] Al-Munafiqun, 63/6-8.

"Ask forgiveness for them, [O Muhammad], or do not ask forgiveness for them. If you should ask forgiveness for them seventy times - never will Allah forgive them. That is because they disbelieved in Allah and His Messenger, and Allah does not guide the defiantly disobedient people."

"And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died - ever - or stand at his grave. Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger and died while they were defiantly disobedient."[13]

Regarding the aforementioned verses and narratives, we ask the following questions:

1.Could one correctly interpret the situation upon reading the words, *"sevâun"* and *"ev"*?

2.Could we interpret "If you should ask forgiveness for them seventy times" as "more than seventy times"?

3.Does the verse saying, *"Fe len yağfirallâhu lehum"* leave any chance or possibility for those to be forgiven?

4.Could 'Umar interpret the verses better than the Prophet?

5.Is it certain in these narratives that the Prophet uttered these statements? Could these statements be only interpretations or commentaries from the narrators?

6.Is it certain in these narratives that the Prophet did offer the funeral prayer?

7.Were there objections suggested in the past against the accuracy and certainty of these narratives?

1. *Could one correctly interpret the situation upon reading the words, "sevâun"* and *"ev"*?

In his interpretation of the Surah at-Tawbah, Al-Qurtubi (d. 671/1273), points out the controversies among narrators who interpreted these verses. According to some of these narrators, the phrases, *"len yağfirallâhu lehum"* and *"seb'îne merraten"* in these verses refer to despair. On the other hand, a group of scholars, including Urve b. ez-Zubeyr (d. 94/713), Hasan al-Basri (d. 110/728) and Qatada (d. 117/735) were of the opinion that the Prophet's utterance, "I have been given the choice and so I have chosen" refers to a freedom of choice.[14]

Al-Zamakhshari (d. 538/1144), on the other hand, propounds that the phrases, *"sevâun aleyhim"* refers to equality between the existence and the absence of forgiveness as they would not approach it of their own accord. Or it refers to a

[13] At-Tawbah, 9/80, 84.
[14] Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, X. 321.

fact that "Allah will never forgive them" despite the Prophet asking for their forgiveness.[15]

When it comes to the interpretation of the hadith, the scholars have never asked, "How could the Prophet understand freedom of choice from these verses?", as according to our research, the narratives are accurate and cited in reliable resources.

2. *Could one correctly interpret the situation upon reading the words, "sevâun"* and *"ev"*?

Those who support the approach to interpret the numbers given in verses as numerical values espoused this narration. Could the Prophet have perceived asking for forgiveness more seventy times as different from seventy, and said, "I will more than seventy times." However, those who objected to this approach of interpretation (of numbers) responded to the former group with the following part of this narration and stated that this interpretation could not refute the evidence. Because, if there was no evidence showing that *"seb'în"* refers to an abundance, it could be interpreted as a number and the reasoning could be understood in this way.[16]

Ibn Hajar states that the utterance, "I will more than seventy times", causes a problem, as higher quantities are also judged the same way. Some of the scholars suggest that "I will more than seventy times" was uttered to win the hearts of his tribe and does not refer to a possibility of forgiveness if asked for more than the given quantity, thus one of the narratives presents this expression as, "Had I known that he would be forgiven by asking for Allah's forgiveness..." However, the "I will more than seventy times" utterance is proven and his promise is true. Particularly the phrase, *"le ezîdenne"* was uttered to express consolidation and reinforcement. Some of the scholars responded to these statements by stating that: He must have done so considering the situation they were involved in. Because, the possibility of forgiveness with a higher quantity of prayers (for forgiveness) had been a proven fact before the revelation of this verse. Ibn Hajar also finds this response reasonable.[17]

3. *Is it certain in these narratives that the Prophet did offer the funeral prayer?*

Ibn Hajar explains the Prophet's approval to offer the funeral prayer for that hypocrite by stating that He probably judged the situation on face value and wished to do this as a favor for his son, a way to establish rapport with his tribe, and to mitigate their mischievous characteristics. Accordingly, previously being ordered to be patient regarding the tortures of the *mushriq*, the Prophet maintained an attitude that upholds forgiveness for those who claim to have converted to

[15] Al-Zamakhshari, Kashshaf, II. 221.
[16] Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 336.
[17] Ibid, VIII. 338.

Muslim in order to further attract them to Islam even after an order to fight against them, and to prevent any negative claim by society, such as "Muhammad kills his companions." Besides, the Prophet offered the funeral prayer before he was forbidden to pray for the hypocrites.[18]

Al-Khattabi, (d. 388/998) relates the Prophet's acceptance to offer that funeral prayer with his compassion for those associated with religion in some way, his attempt to win his son's heart, who was a virtuous person, together with those of the whole tribe, as he was their leader and says: "If the Prophet had not responded to his son's request and explicitly refused to offer the funeral prayer before any clear prohibition, this could be a reason for curses upon that man and embarrassment for his tribe. Allah's Messenger chose the best of two choices until it was explicitly forbidden.[19]

Ibn Hajar and Al-'Ayni (d. 855/1451), focus on the contradiction between the hadith narrated by Ibn 'Umar, which includes, "Please give me your shirt to shroud him in", and the one narrated by Jabir b. Abdullah saying, "Allah's Apostle came to the grave of Abdullah b. Ubayy, brought him out from there, placed him on his knee and put his saliva in his mouth and shrouded him in his own shirt"[20], and compile them as follows:

فأعطاه أي أنعم له بذلك فأطلق على العدة اسم العطية مجازا لتحقق وقوعها

Here, *"a'tâhu"* means "he did a favor to him in this way", and this favor was expressed with the word "giving" as it is a reliable promise that it will happen. Ibn al-Jawzi (d. 597/1201), on the other hand, tries to explain this incident by saying that he probably gave two shirts to him.[21]

Interestingly, Ibn Hajar focuses on the shirt used to enshroud him but does not mention the contradiction between this narrative and the others, such as the one narrated by Jabir, which states that there is no evidence about the Prophet's attendance at the funeral, but instead suggests that there was no funeral prayer as he was directly put into his grave. Accordingly, Al-Tahawi (d. 321/933) considers Jabir's narrative as evidence indicating that he did not say the funeral prayer.[22]

Based on the reliability of these narratives, those who accept that the Prophet said the funeral prayer for Ibn Ubai argue that the verse mentioned in this hadith refers to freedom of choice, and explains the Prophet's choice to say the funeral prayer by stating that the Prophet relied upon his disclosure of converting to Islam,

[18] Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 336.
[19] Ibid.
[20] Allah's Apostle came to the grave of Abdullah b. Ubayy, brought him out from there, placed him on his knee and put his saliva in his mouth and shrouded him in his own shirt, and Allah knows best. Muslim, Munâfikîn 2; Abd al-Razzaq, Musannaf, VI. 40.
[21] Aynî, Umdet al-Qari, VIII. 54; Fath al-Bârî, III. 139.
[22] Al-Tahawi, Sharh Mushkil al-Athar, I. 75.

wished to win the heart of his son, who was a righteous Muslim, and to build rapport with the Banu Khazraj tribe, who lost their leader through this death, and to mitigate their mischievous characteristics.[23]

In our opinion, the Prophet intended to offer the funeral prayer for Ibn Ubai despite the objection from 'Umar due to political reasons based on various reflections and deliberations, however, he did not realize this offer because of the verses 73-84 of the Surah at-Tawbah, which were revealed about the hypocrites and initiated a new age and a new policy.[24] Accordingly, some of the narratives do not believe that he actually offered the funeral prayer.[25]

Some scholars from *Ahl al-Hadith* (The people of hadith) are of the opinion that Abdullah b. Ubai's conversion to Islam was accurate as the Prophet offered his funeral prayer, and they ignore the verses and the hadiths that contradict this or explicitly disclose his characteristics.

4. *Could 'Umar interpret the verses better than the Prophet?*

According to Ibn Hajar, relying upon a common understanding and a common usage in Arabic, 'Umar interpreted the word *"ev"* as a reference to grading rather than freedom of choice, which equalizes the outcomes of asking and not asking forgiveness. Similarly, 'Umar considered *"seb'îne merraten"* to be a hyperbole rather than a numerical value like 70, and thought that forgiveness was impossible regardless of how many times it was asked for. He did not even consider that these utterances might refer to the apparent face of the situation due to his firm belief in the religion and toughness against the heathen and the hypocrites.[26]

'Umar's warning to the Prophet about the prohibition of praying for the hypocrites is considered as an apprehension of the narratives by some scholars, while some others think that 'Umar was aware of a special prohibition. Al-Qurtubi is of the opinion that 'Umar might believe this due to his own inspiration or that he likely interpreted a relevant verse which says, *"It is not for the Prophet and those who have believed to ask forgiveness for the polytheists..."*[27] in this way. This suggestion from Al-Qurtubi is found to be more reasonable by Ibn Hajar.[28]

Accordingly, Al-Zamakhshari asks the following question of himself and offers the following response: "If you ask me, how could the meaning of this number (given in this verse) which refers to the fact that "forgiveness is impossible

[23] See: Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 186-190.
[24] For a similar study, see: Meududi, *Tefhîm*, II. 258.
[25] Al-Bukhari, Cenâiz 78, II. 95; Muslim, Munâfikîn 2, III. 2140; Al-Nasa'i, Cenâiz 92, IV. 84; Ahmad, III. 371. For the narratives mentioned by Al-Tahawi, stating that the Prophet also did not offer the funeral prayer for those who had stolen, committed suicide, or died with debt and so, he likely did not offer it for the leader of the hypocrites, see: Sharh Mushkil al-Athar, I. 74-81.
[26] Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 335.
[27] At-Tawbah, 9/113.
[28] Ibn Hajar, ibid, VIII. 334.

no matter how many times it is asked" be ambiguous for someone (the Prophet) who is the master of rhetoric and most acquainted with patterns and representations in the language, I will answer you with this: "It was not ambiguous to (hidden from) him but his words intended to manifest his mercy and compassion for the people he has been sent to." However, Ibn Hajar is not satisfied with this response.[29]

Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) and some other scholars criticize his idea by saying: "It is not permissible to associate what he said to the Prophet. Because, Allah has already revealed that he will never forgive the disbelievers. As they will never be forgiven, it is impossible to ask for forgiveness for them. And it is not possible that the Prophet can ever ask something impossible."

According to some others: "The prohibition of forgiveness for those who died as polytheists does not mean that it is also forbidden for those who apparently showed that they are Muslim. Because, in the latter there is a possibility of trueness in belief." Ibn Hajar finds this response reasonable too.[30]

5. Were there objections suggested in the past against the accuracy and certainty of these narratives?

Although these narratives are mentioned by reliable sources such as Al-Bukhari and Muslim, they have been criticized by a number of scholars based on the fact that it is impossible for the Prophet to have made this sense out of Verse 80 in the Surah at-Tawbah, and thus it is impossible for him to offer Ibn Ubai's funeral prayer based on this verse in the Qur'an. Some scholars, including Abu Ja'far al Dawudi (d. 402/1012), Al-Baqillani (d. 403/1013), Al-Juwayni (d. 478/1085), Al-Ghazali (d. 505/1111), and Al-Qushayr (465/1072) do not regard these narratives as reliable[31]. While Al-Tahawi (d. 321/933) suggests that Ibn Abbas' narration is more reasonable due to the words he uses, but it is a fact that the Prophet did not offer this funeral prayer.[32]

Ibn Hajar states that the freedom of choice inferred from this verse causes a problem, and a group of notable scholars criticize the accuracy of this hadith, although the number of narratives is considerable, *the Sheikhein* agree in this regard, and some other scholars regard it as reliable and narrate it to others. He also suggests that the facts that its narrators are less known and they do not have sufficient information about the hadith leave the narratives wide open to refute its

---

[29] Ibn Hajar, ibid, VIII. 339; Mubarakpuri narrates this exact explanation in his Tuhfat ul-Ahwazi. See: VIII. 395

[30] Ibn Hajar, ibid, VIII. 339.

[31] See: Ibn Hajar, ibid, VIII. 189; Qurtubi, Ahkam al-Quran, VIII. 219; Al-Zamakhshari, Kashshaf, II. 164; Maraghi, Ahmad Mustafa, Tafsir al-Maraghi, Beirut, nd., Daru Ihyai Turas al-Arabi, (I-XXX), X. 176.

[32] Al-Tahawi, Abu Jafar Ahmad b. Muhammad, Sharh Mushkil al-Athar, ed. Shuaib Al Arna'ut, Beirut-1987, Muessesetu'r-Risâle, (I-XV), I. 70-81.

accuracy. "(Lots of) feet slipped for interpretation of this verse. Even Al-Baqillani refused the accuracy of this hadith and said, "It is not permissible to accept this and it cannot be true that Allah's Messenger said this." Ibn Hajar narrates Al-Baqillani's expression by saying, "This hadith is one of the *ahad* news, which are not fully known in terms of certainty." On the other hand, Mukhtasar, Al-Juwayni states that, "This hadith is not examined in *Sahih*", while according to Burhan, "Ahl al-Hadith do not regard it as accurate." In addition, Al-Ghazali states in his *al-Mustasfa* that, "It is understood that this hadith is not accurate." According to Abu Ja‵‵far al Dawudi, "I have been given the choice for..." is not a reserved statement. Because it contradicts with the reserved one narrated by Anas[33]. In his narration, Anas says that "Umar said, 'Didn't Allah forbid you to offer the funeral prayer for the hypocrites?'" and added, "On that the revelation came: "*And do not pray [the funeral prayer, O Muhammad], over any of them who have died..."*[34]"[35] Again Ibn al-Munayyir states that, "There is no doubt among the experts of rhetoric that the given number did not refer to a numerical value."[36]

Moreover, Ibn Hajar suggests that the reason leading some scholars to reject this aforementioned hadith is their disbelief that, "*Indeed, they disbelieved in Allah and His Messenger*", was revealed together with *"Whether you (O Muhammad) ask forgiveness for them or ask not for forgiveness for them."*[37] Indeed, this part was revealed later on. This information resolves the aforementioned problem. In this case, evidence of those who suggest that the number given in this narrative should be interpreted as a numerical value is accurate. Also, there is no doubt regarding the Prophet's adherence to the apparent situation in a legitimate way to adjudge in certain situations until prohibitive evidence is revealed. Adding, "All praises to Allah who inspired and taught this (commentary) to me", Ibn Hajar admits that the author of *Hilyat al-awliya'*, Abu Nu`aym (d. 430/1083) wrote a chapter about this issue, gathered the relevant hadiths in this chapter and discussed their meaning, while he only summarized the chapter by Abu Nu`aym.[38]

Case II

The second case consists of the following narrative, which is considered in the category of Muttafaqun Alaihi:

لولا بنو إسرائيل لم يخبث الطعام ، ولم يخنز اللحم ، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر

[33] We could not find the narrative from Anas in our references.
[34] At-Tawbah, 9/84.
[35] See: Aynî, Umdet al-Qari, VIII. 55.
[36] Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 338.
[37] At-Tawbah, 9/80-84.
[38] Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VIII. 339.

"But for the Israelis, meat would not decay and but for Eve, wives would never betray their husbands."[39]

Israel is a biblical name given to Jacob, and both in the Torah and the Qur'an, sons of the Prophet Jacob and their descendants are called Israelites.[40] As it is known, Allah Almighty sent down manna and quails from the skies to the Israelites.[41] In the commentaries we analyzed, it is emphasized that this hadith refers to the possibility that the meat sent by Allah decayed as it was laid aside. Here it is narrated that although it was forbidden to lay these quails aside, the Israelites ignored this prohibition and attempted to lay the meat aside, and then they were punished by Allah. And the meat did not start to decay until this punishment. In another explanation, it is stated that, "the meat would not decay if they did not have such a habit", and that they were led to this conclusion by finding a new way. Al-Nawawi (d. 676/1277) states that the scholars explain this incident, claiming that the Israelites laid the quail meat sent to them aside although it was forbidden, and then the meat decayed, stank, and it continued to do so thereafter.[42]

According to another opinion, their food started to decay after they laid the food sent to them aside. Accordingly, at-Tirmidhi narrates that when they were sent the meal of bread and meat, they were ordered not to lay the food aside for the following day and not to betray these instructions. However, they disobeyed and kept their food for the following day, and thus were transformed into monkeys and pigs.[43]

It is understood that in this hadith some general terms are used and the reason for the decaying of the food and the stinking of the meat is because of the acts of the Israelites. If the issue here was only that the Israelites hid the quails or the food sent from the sky, we could interpret the incident as follows: If they had not done so, this divine treat would continue every day without interruption. It would be fresh as would be sent daily and would never decay. However, the blessings were interrupted because of their greed and disobedience, and the hidden food decayed. In our opinion, when we base our interpretation upon the text of this hadith, this explanation is also not possible nor satisfactory.

Indeed, a narrative by Wahb ibn Munabbih (d. 114/732) states in some holy scriptures that Allah Almighty says, لولا أني كتبت الفساد على الطعام لخزنه الأغنياء عن الفقراء "If I did not let the food to decay, the rich would hide them and the poor would begrudge them."

[39] Al-Bukhari, Enbiya, 1, 25; Muslim, Radâ', 63; Ahmad, Musnad, II. 315.
[40] Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" chapter, DİA, XXIII. 193-5.
[41] See: Al-Baqarah, 2/57; The Bible, Exodus 13, 21, 16, 13-15.
[42] Al-Nawawi, al-Minhaj, X/ 59.
[43] See: Tirmidhi, Tafsir 6, no: 3061, V. 260.

Indeed, this statement indicates the scientific rules Allah Almighty established for all beings and the Earth. All plants, human beings, and animals, all creatures in short, have a specific duration to live due to certain reasons such as the temperature, humidity, air, bacteria, etc. that exist on Earth. Due to these rules of nature, which have been valid since the time Adam was banished to Earth and will be until the resurrection, except for some protective measures, fruits, vegetables, other food, and beverages decay over time. Could these physical rules, that were initiated with the banishment of Adam, last until the end of human history and the day of resurrection? Therefore, we cannot claim that the stinking and decaying phenomena of the meat and the food is not associated with the unfavorable manner of the Israelites after the Prophet Jacob. We cannot say that the meat and food had never decayed before Jacob and that the Israelites caused this problem.

In his independent work about the revisions conducted by the hadith scholars, Abu Hilal al-Askari (d. after 400/1009) states that the expression, ولم يخنز اللحم in this hadith is mentioned as ولم يخزن اللحم, which means, "the meat would not be stored" in some other narratives.[44] However, we could not find the narrative of this given hadith during our review in Shamila One and Two. Therefore, this revision mentioned by Al-Askari is probably an interpretation and a revision which was deliberately conducted to preserve the narrative.

It is also not possible to understand and accept the part of this narrative about Hawwa as is. Likewise, it is impossible to attribute any betrayal of Hawwa against her husband, the Prophet Adam. In contrary to the narrations in the Torah, the Qur'an doesn't relate the first sin of the Prophet Adam to any solicitation from a woman at all. The Torah narrates that Hawwa was fooled by a snake, in the same way Adam was fooled by her,[45] while the Qur'an says both of them were misled by Satan,[46] and both of them committed the sin.[47] In some verses, it is even mentioned that the Prophet Adam that Satan misled Adam and then both of them ate the fruit of the forbidden tree. After that, they explicitly state that, *"And Adam disobeyed his Lord and erred."*[48] Thereby, the Qur'an never cites the name of Hawwa and neither implies her betrayal in this violation of the rules.

In Jewish-Christian traditions, Hawwa is presented as tempting and seductive,[49] while the Qur'an holds both the man and the woman accountable for the incident that caused their banishment from Heaven.[50]

The classical commentaries explain this hadith, unfortunately, under the effect of the approaches in Jewish-Christian traditions, instead of adopting a

[44] Askari, Tashifât al-Muhaddisîn, I. 223-4.
[45] See: Genesis, 3.
[46] Al-A'raf 7/20.
[47] Al-Baqarah 2/36.
[48] Taha 20/115-121.
[49] For more information: Harman, Ömer Faruk, "Havva" chapter, DİA, XVI. 543-5.
[50] Al-A'raf 7/19-23.

Qur'anic interpretation. For instance, Ibn Hajar says: "Hawwa not only agreed to eat the fruit of the forbidden tree, which was illustrated as embellished by Satan, she also misled Adam. This is the meaning of the betrayal implied here. Adultery and other kinds of betrayals are out of the question. As she is the mother of all women, this attitude of her has genetically been transferred to every woman. Therefore, no woman can avoid either oral or actual betrayal against her husband..."[51]

The best comment we can make regarding this incident based on Qur'anic realities is: Mother Hawwa made the mistake of eating the fruit of the forbidden tree as she was misled by Satan together with the Prophet Adam, and both of them repented immediately afterwards. In this regard, the Qur'an does not include any utterance or sign that puts the blame solely on Hawwa. For this reason, although it is accurate in terms of the basis and references, it is inevitable to question whether this text and content actually belong to Allah's Messenger.

Case III.

The third case we will analyze consists of commentaries on another narrative which is considered by Muttafaqun Alaihi:

فرجع الملك : فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها ، قال : أجب ربك ، قال :جاء ملك الموت إلى موسى فقال له
ارجع إلى : فرد الله عينه ، قال : إنك أرسلتني إلى عبد لك لا يريد الموت وقد فقأ عيني ، قال :إلى الله عز وجل فقال
الحياة تريد ؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة ، فإنك تعيش بها سنة :عبدي فقل له
وقال رسول . رب أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر : فالآن من قريب ، قال : قال : ثم تموت : ثم مه ؟ قال :، قال
لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر« :الله صلى الله عليه وسلم

"The Angel of Death came to Moses and said:

- "Respond (to the call) of Allah (i. e. be prepared for death)." Moses (peace be upon him) sent a blow to the eye of the Angel of Death and knocked it out of place. The Angel went back to Allah (the Exalted) and said:

- "You sent me to your servant who would not like to die and he knocked my eye out of place." Allah restored his eye to its proper place (and revived his eyesight) and said,

- "Go to My servant and say: Do you want life? And in case you want life, place your hand on the body of the ox and you will live the

[51] Ibn Hajar, Fath al-Bârî, VI. 376.

number of years as the (number of) hairs your hand covers." He (Moses) said,

- "What, then?" He said,

- "Then you would die", whereupon

- he (Moses) said, "Then why not now?" (He then prayed): "Allah, cause me to die close to the sacred land."

Allah's Messenger said,

"Had I been near that place I would have shown his grave by the side of the path at the red mound."[52]"

As an accurate hadith in terms of its basis, this narrative has been controversial particularly among hadith and kalam scholars. It's meaning is considered contradictory to the spirit of Islam, which necessitates an absolute submission. This contradiction has led to various other discussions, scholars have revealed several doubts about it, while some others have responded to these claims. In this respect, we can ask the following questions:

1. How can this attitude of Moses, as a prophet, against death and the Angel of Death be explained?

2. Could Moses beat the Angel of Death instead of accepting the call immediately?

3. Was the eye of the Angel of Death really knocked out of place?

4. Did this incident really happen? Or is it only an imaginative narration?

The commentaries we analyzed considered each incident narrated in this hadith a reality and made efforts to address the criticisms presented in different time periods. According to some of these commentaries, Allah sent the angel not with a certain order, but as a test or to inform him. The Angel of Death approached Moses in a shape that he couldn't recognize and Moses, who was a jealous man, hit this stranger in his home and put his eye out of place. Moreover, according to Islamic law, it is alright to knock a stranger's eye if he/she enters a house without permission. Besides, Abu Huraira reported Allah's Messenger as saying: "If a person were to cast a glance in your (house) without permission, and you had in your hand a staff and you thrust that in his eyes, there is no harm for you."[53] Therefore, there is no harm for the Prophet Moses to do this.

Some scholars suggest that the angel intended to kill Moses and he did this as a manner of self-defense. Some others are of the opinion that he hit the angel's

---

[52] Abd al-Razzaq, XI. 274-5; Al-Bukhari, Enbiya, 31, Cenâiz 69; Müslim, Fadâil, 158; Ahmad, Musnad, II. 315.
[53] Muslim, Âdâb 43, II. 1699; Ahmad, Musnad, II. 266.

eye as the angel tried to take his soul without offering his a choice, which is against the common case for prophets.

Although *"Kafee aynehû"* was also interpreted as "negated his testimony", this suggestion was immediately refused as the hadith includes "restored his eye to its proper place."

Considering that the "Angel of Death" is a character in Jewish holy scriptures and it is a known fact in Jewish traditions that when the Angel of Death came to Moses to take his soul, Moses rejected the angel and his soul was taken by God. The incident of Moses and the Angel of Death, which is narrated in greater detail in several hadiths, is associated with the one narrated in the Jewish holy scripture and Jewish traditions. Ibn Qutaybah finds this hadith "favorable" and associates it with narrated cultures by saying, "I think that the original narrative was mentioned in past news."[54]

Could In relation to the Prophet, it would be more accurate to explain this hadith with a representation. As is in many anecdotes and proverbs, it is highly possible that Allah's Messenger expressed the reaction of human beings towards the phenomenon of death by means of the Prophet Moses and the Angel of Death. First of all, it is emphasized that even the Prophet Moses does not accept death, and then it is given as a message that death will come sooner or later for everyone and no one can escape it, and submission to the will of Allah is inevitable. Allah knows best.

Case IV.

According to a narrative by Abu Huraira, Allah's Messenger (p. b. u. h.) said, "If there is bad luck, it is in the house, and the wife, and the horse." However, Aisha objected this statement by saying:

a. "Abu Huraira didn't memorize it well. Because when he entered, the Prophet said, "May Allah confound the Jews! They say, "If there is bad luck...", but Abu Huraira did not hear the beginning of this hadith, but only its end."[55]

b. "I swear to the One (Allah) who revealed the Qur'an to Abu Al-Qasim that he (p. b. u. h.) did not say this in this way. But Allah's Messenger said that, "People of the days of ignorance used to say: "Bad luck is in the house, and the wife, and the horse""[56].

---

[54] Hıdır, Özcan, Yahudi Kültürü ve Hadisler, p. 582-3; Kılavuz Ahmet Saim, "Azrail" chapter, DİA, IV. 350-1.
[55] Abu Dawud at-Tayalisi, Musnad, p. 215, no: 1537, Hyderabad-1321.
[56] Ahmad, Musnad, VI. 246, 150, 240.

It is possible that Aisha's objection was not taken into significant consideration because commentators offered interesting explanations regarding this narrative during the very early period. For instance; Ma'mar ibn Rashid (d. 153/770) provides the following information to help this narrative be understood:

قال معمر: وسمعت من يفسر هذا الحديث يقول : شؤم المرأة إذا كانت غير ولود ، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله ، وشؤم الدار جار السوء.

"I heard those interpreted this hadith saying: The bad luck of a woman is her infertility, the bad luck of a horse is its use out of the path of Allah, and the bad luck of a house is a bad neighbor."[57]

Subsequent scholars did not discuss nor object to this "interpretation", claiming that infertility is the bad luck of women, whose commentator is unknown, but unfortunately chose to narrate it as an apodictic fact. Al-Khattabi is the first commentator who repeated this interpretation, although he added *"it was said that"* to it.[58] Al Baihaqi (d. 458/1066), narrated Ma'mar's narrative in his Sunan without any modification.[59] Al-Nawawi also commentated on the bad luck of women and added some other characteristics such as impudence and mistrust to infertility.[60] Ibn Hajar and Azimabadi (1857-1911), also narrated Ma'mar's narrative without any change or further interpretation.[61]

Repeating the same rationale, Al-Munawi (d. 1031/1622), added "bothering" next to infertility.[62] Mubarakpuri, on the other hand, cited Al-Nawawi's aforementioned explanation with no change.[63]

In fact, the commentators could object to this interpretation in at least a few of its aspects and express its inaccuracy:

1. The Qur'an does not see infertility as bad luck. On the contrary, It states that infertility is a fate ordained by Allah:

"To Allah belongs the dominion of the heavens and the earth; He creates what he wills. He gives to whom He wills female [children], and He gives to whom He wills males. Or He makes them [both] males and females, and He renders whom He wills barren. Indeed, He is Knowing and Competent."[64]

2. This interpretation could immediately be denied due to the fact that the problem of infertility is not peculiar to women but men can also be infertile.

---

[57] Abd al-Razzaq, Musannaf (Ma'mer'in Câmii) X. 411.
[58] Al-Khattabi, Meâlimu's-Sunen, IV. 218.
[59] Al Baihaqi, Sunen, VIII. 140.
[60] Al-Nawawi, al-Minhaj, VII. 382. (وَشُؤْم الْمَرْأَة عَدَم وِلَادَتهَا ، وَسَلَاطَة لِسَانهَا ، وَتَعَرُّضهَا لِلرِّيَبِ)
[61] Fath al-Bârî, VIII. 484; Avn al-Ma'bûd, VIII. 448.
[62] Al-Munawi, Fayd al-Kadîr, II. 710.
[63] Mubarakpuri, Tuhfetu'l-Ahfezî, VII. 140.
[64] Ash-Shuraa, 42/49-50.

3. Unlike previous religions and beliefs, Islam and its Messenger objected to superstitious beliefs in general and the Prophet fought against superstitions throughout His life. In brief, the scholars had to refuse this interpretation based on the fact that there is nothing called "bad luck" in Islam.

4. Unlike other religions which humiliate and condemn women, Islam and its Messenger ensured that women earn the reputation they deserve, and the Prophet became a living model of this principle. Therefore, it is not possible that the Prophet considered women to be "bad luck" or interpret their bad luck as "infertility."

5. At least, this incorrect comment could be rejected if the fact that Mother Aisha also had no child was taken into consideration.

In fact, these commentators who did not neglect narrating the aforementioned interpretation so as to perform their duties were aware of these issues outlined above. However, the habit of "repetition of the past" and the "negative approach toward women", which emerged soon after the Prophet's rule, led the forenamed commentators to benefit from the ease of narrating the inherited information without question. In fact, such information, if required to be included in commentaries, could only be so for the purpose of demonstrating an objection and exposing its inaccuracy. Beginning with Ma'mar ibn Rashid, none of the scholars who narrated this interpretation had to report this information at all. The fact that such an interpretation survived to the second century of Islam and has been narrated up to the present day, is certainly a significant matter. However, it is not a verse from the Qur'an, neither a hadith or words of the companions. It is an expression whose narrator is unknown. Thus, at least it has to be evaluated in terms of the fundamentals and basic principles of Islam. However, the aforementioned explanations made to fulfill the duty of being a commentator, which are based on an incomplete narrative in this case, has been nothing but repetition of an incorrect interpretation.

Case V.

In the resources we refer to, there are some narratives from Anas bin Malik, which show the frequency of revelations before the Prophet's death and on the day he passed away. We will discuss the explanations made by the commentators after the narratives cited by the Al-Bukhari.

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَابَعَ عَلَىرَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم - رضى الله عنه -عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ
قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ أَكْثَرَ مَا كَانَ الْوَحْىُ، ثُمَّ تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بَعْدُ

"From Ibn Shihab: Narrated Anas b. Malik: "Allah sent down His Divine Inspiration to His Apostle continuously and abundantly during the period

preceding his death till He took him unto Him. That was the period of the greatest part of the revelation; and Allah's Messenger died after that."[65]

Ibn Battal, one of the commentators of the Bukhari (d. 449/1057), did not interpret this narrative at all.[66] Al-Kirmani (d. 786/1384), however, only dwelled upon the word of "tabea" and therefore says that, "Allah sent subsequent revelations, more frequent than ever, and at this time corresponded to the time when the death of the Prophet was closer."[67]

Regarding this narrative, Ayni states that its relation to the chapter's title is obvious, but correlated with the explanation of "tâbea" in meaning and "ba'du" in spelling.[68]

In his explanation of this narrative, Ibn Hajar says:

It means that the highest number of revelations were given in a time which was close to his death. The mystery behind this is that the number of delegates coming to the city increased after the conquest of Mecca and therefore, their questions about the judgments also increased. Thus, the frequency of revelations increased. Moreover, I understood the reason behind Anas's narration of this hadith reading the Ad-Darawardi. Accordingly, Al-Zuhri responded to Anas b. Malik saying that, "I asked the Messenger whether the revelations had come to an end. (But) He said that there were more than ever." Ibn Yusuf mentions this in Târih-u Misr. Unlike the previous situation, this reflects the recent conditions. Accordingly, the revelations stopped soon after the bi'tha for a while and than increased in frequency. In Mecca, only a few long surahs (chapters) were sent during the revelations. The relatively longer chapters which include a number of significant judgments were revealed only after the Hijra. However, the last days of the Prophet's life saw more revelations than ever due to the abovementioned reasons. The relation between this hadith and the title of the relevant chapter is revealed by its reference to the conditions of the revelations.[69]

Muslim narrates the incident with the following words:

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَابَعَ الْوَحْىَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَبْلَ وَفَاتِهِ حَتَّى تُوُفِّىَ وَأَكْثَرُ مَا كَانَ الْوَحْىُ يَوْمَ تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم

"From Ibn Shihab: Anas bin Malik reported that Allah, the Exalted and Glorious, sent the revelations to Allah's Messenger just before his death in quick succession until he left for his heavenly home, and the day when he died, he received the revelations profusely."[70]

---

[65] Al-Bukhari, Fedâilu'l-Kur'an, 1.
[66] Ibn Battal Sharh Sahih al-Bukhari, X. 215.
[67] Al-Kirmanî, al-Kevâkibu'd-Derârî, XIX. 4.
[68] Ayni, Umdet al-Qari, XX. 13-14.
[69] Ibn Hajar, Fath al-Bârî, IX. 8.
[70] Müslim, Tafsir, 2; Al-Nasa'i, es-Sunenu'l-Kübrâ, V. 4; Ahmad, Musnad, III. 236.

The narrative is the same when we look at the commentaries on Muslim's narration. Accordingly, neither Qadi `Iyad, nor Al-Nawawi commented on this narrative. Both of them skipped this part without any explanation.[71] Probably, Ahmed Davudoğlu also wrote similar points by referring to the works of Ibn Hajar.[72]

According to this second hadith of the Kitâbu't-Tefsîr, which is a part of Sahih Muslim and composed of only 40 hadiths, the revelations sent to Allah's Messenger increased in his last days and the highest number of revelations was witnessed on the day he died. However, we learn from other narratives that some of these verses, which were claimed to be the last revelations, had been revealed during the Farewell Sermon. We also know that Allah's Messenger lived for around 2-3 months after the Farewell Sermon and, arguably, no more than one or two verses were revealed in this period of time. In this case, which one is true? This narrative or the others? If this narrative is true, what are the verses or chapters revealed in his last days and particularly on the day he died? Where are these revelations?

Has this question, and similar others, been answered in the commentaries made throughout the history of our culture, during which time some groups, particularly of the Rafida (rejectionists), claimed that certain chapters about Ahl al-Bayt and Ali had been hidden and not been included in the Qur'an? Unfortunately, none of the commentaries we could access discuss these problems and ask these questions. Even the commentators who made partial explanations avoid giving clear information by referring to this period as "the last years of the Madina period." However, the given expression explicitly mentions a huge number of revelations made in the last days of the Prophet's life and on the day he died. In this case, the duty that falls upon a commentator is to examine the other narratives related to the "revelation of the last verses and chapters" which contradict this hadith, or to offer explanations about how to interpret this expression.

Conclusion

The commentators, who have generated volumes of work that unravel and interpret the hadiths and narratives, fulfill a substantial need. However, we cannot simply think that they were independent from all other factors while performing this duty. Besides the time and the place they were in, and the socio-cultural and psychological factors, a number of other issues, such as considerations on and the power of nass, the authority of narrator imams and the charisma of their works, tawatur, general acceptance (talaqqi), the narratives regarded as muttafakun alaih

[71] Al-Nawawi, al-Minhaj, XVIII. 152; Qadi Iyad, Ikmâl al-Mu'lim, VIII. 578.
[72] Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, XI. 500.

and sahih, evaluations based on the methodology and opinion of the sects (either within jurisprudence or in kalam) they followed, are only a few examples of the main factors that have influenced the commentaries.

As expressed in a previous statement, when commentating on an acceptable narrative which is included in reliable resources, due to the reasons mentioned above and many others, the hadith commentators have often showed strong tendencies to interpret instead of criticize, taqlid (imitate) instead of scrutinize, offer possibilities instead of examination, repeat instead of be consistent, identify mysteries instead of problems, rely on wording rather than meaning, assent instead of discuss, defend instead of question, see the future instead of the past, comment excessively rather than contradictorily, etc.[73]

The exaggerated comments and advocacy seen in the literature of commentaries, which have a significant place in the rich culture of the hadiths, is a condition that has emerged in almost every century and every geographical region due to a submissive approach. Although the issues identified in different periods and considered as "problems" have brought about the composition of several independent works, even these notable compositions have been dominated by excessive explanations and heavy interpretation, instead of critical approaches. Ibn al-Jawzi's Kashf Al-Mushkil, which is a remarkably useful piece of work about the arguable topics mentioned in the Sahihayn, is the most typical example of this. Ibn al-Jawzi realized, identified and responded to questions about a number of problems in his period. However, it is not quite possible to say that the responses given by Ibn al-Jawzi were as successful as his ability to identify problems.[74]

Of course, here we will not fall to anachronism by expecting from these commentators, who lived in different ages of history, to have the understanding of the modern era and the capacity deal with today's problems. However, as they were closer to the first two centuries, they could handle the issues of their time in a disparate way and clarify and explain the issues that caused problems in their time and place more intrepidly.

In that case, what should the limits of a narrator be in the act of commentating?

1. A narrator should initially take the problem of certainty in a narrative. Not only the reference of a narrative, but also its text and content should be discussed in terms of consistency.

[73] Erul, Bünyamin, *Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi*, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 May 2004/Bursa, 2005, p. 97-114.

[74] Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, v. 45, no: 1, Date of Publication: 2004, p. 314-319.

2. Before denotation of a text, expressions should be understood and explained in consideration of its different versions and other related narratives. Narratives should be examined from a holistic perspective and those considered contradictory should certainly be analyzed together.

3. Possible contradictions between these texts and the expressed verses of the Qur'an should be looked through and opposition to the verses should be prevented.

4. Commentaries should be grounded in the language rules of Arabic and usages in Arabic societies. These rules should not be violated only for the sake of interpretation.

5. None of the inappropriate possibilities that come to mind should be propounded for the sake of justification of and glossing over problematic narratives without any relevant expression or clue. Possibilities should also be measured and limited.

6. Weak and even fabricated hadiths, inconsistent and inappropriate words, interpretations, and commentaries should not be repeated without any evidence of accuracy and certainty by referring to irrelevant resources.

7. Complexities that were misinterpreted in the past and in the present, and could be misunderstood in the future, should be identified and efforts should be made to find necessary solutions and to correct misunderstandings. These problems should not be ignored or glossed over with unsatisfactory explanations.

8. After identification of a problem, at least some questions should be asked to draw attention to it, even when it is not possible to offer a satisfactory comment or explanation. Moreover, the inadequacies of the commentator to solve problems should be admitted. Asking necessary questions and disclosing the identified problems will probably open a way for subsequent scholars to find satisfactory answers to these questions or problems.

9. Commentators have often interpreted the hadiths using their knowledge of the Arabic language and personal experience in Islamic sciences. However, interpretation of the hadiths that require proper knowledge of different fields, such as medicine, history, agriculture, and geography, should be discussed with specialists of these fields.

10. In general, commentators tend to reiterate previously propounded commentaries. It is clearly seen that particularly the commentaries written in the last century are directly quoted from Al-Khattabi, Ibn Hajar, and Al-Ayni. Moreover, it is seen that Ibn Hajar and Al-Ayni also frequently referred to the commentaries of Ibn Battal, Ibn al-Munayyir, Al-Kirmani, and other scholars. At this point, authenticity of commentaries and the repetitions should also be taken into consideration.

With their pros and cons, there is no doubt that every commentary on a hadith serves as a repository for those interested in the science of the hadith. We can neither be indifferent to the current knowledge presented by the available and notably voluminous commentary works, nor consider all information they offer to be "certain." We can never contend with the presented commentaries, nor will we be satisfied with a significant amount of inaccurate information written just for the sake of commentating. Now then, it is evident that the need for genuine commentaries and interpretations, which will filter the traditional commentaries through criticism, is more urgent than ever. And the largest responsibility falls upon the scholars. Modern commentaries should not only respond to modern problems, but should also be built upon the understanding of this century. It is essential to ensure that text, and content-oriented commentaries be written by committees with multiple authors and undoubtedly be academic, methodology-based, systematic, problem-solving, and analytical.[75]

REFERENCES

• Abd al-Razzaq, ibn Hemmam, as-San'ani, *al-Musannaf,* ed. Habiburrahman al-A'zami, Beirut n.d., al-Meclisu'l-İlmi, I-XI.

• Abu Dawud, Suleiman ibn Ash'as as-Sicistani, *as-Sunan,* İstanbul 1981.

• Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad,* Istanbul 1982, I-VI.

• Askari, Abu Ahmad al-Hasan ibn Abdillah ibn Said, *Tashifat al-Muhaddisîn*, ed. Mahmud Ahmed Meyra, Cairo 1982, 1st edition, al-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadise, I-IV.

• Ayni, Bedruddin Abu Muhammad Mahmûd ibn Ahmed, *Umdet al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari,* Cairo 1972, Halebi Pub., I-XX.

• Azimabadi, Abu at-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avn al-Ma'bûd, Sherhu Sunen-i Abi Dawud,* Beirut 1979, Dâru'l-Fikr, I-XIV.

• Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail, *al-Jami as-Sahih,* Istanbul 1981.

• Darimi, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdurrahman, *as-Sunan,* Istanbul 1981.

• Davudoğlu, Ahmed, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, Sönmez Pub., Istanbul 1980.

[75] The study prepared with the valuable contributions of many of the hadith scholars of our country and published as 7 volumes by the Presidency of Religious Affairs a few years ago can be mentioned here as the example closest to this quality.

• Erul, Bünyamin, *Keşful-muşkil min Hadisi's-Sahîhayn*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, v. 45 no: 1, p. 314-319.

• __________, Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 May 2004/Bursa, 2005, p. 97-114.

• Harman, Ömer Faruk, "İsrail (Benî İsrail)" maddesi, *DİA*, XXIII. 193-5.

• __________, "Havva" chapter, *DİA*, XVI. 543-5.

• Hıdır, Özcan, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İnsan Pub., Istanbul 2006.

• Ibn Battal, Abu al-Hasan Ali ibn Halef ibn Abdilmelik, *Sharh Sahih al-Bukhari*, ed. Abu Temim Yasir ibn İbrahim, Riyadh 2003, 2nd edition, al-Maktabat al-Rushd, I-X.

• Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr Abdullah ibn Muhammad, *al-Kitâb al-Musannaf,* ed. Kemal Yûsuf el-Hût, Beirut 1989, I-VII.

• Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bârî bi Sharh Sahih al-Bukhari*, ed. Muhibbuddin al-Khatib, al-Maktabat as-Selefiyye, Cairo 1407, 3rd edition, I-XIII.

• Ibn Majah, Muhammad ibn Yezid al-Qazvini, *Sunan,* ed. M. Fuad Abdulbaki, Istanbul 1981.

• al-Khattabi, Abu Suleyman, *Mealimu's-Sunan,* with *Sunan* of Abu Dawud, Istanbul 1981, Çağrı Pub.

• Kılavuz, Ahmet Saim, "Azrail" maddesi, *DİA*, IV. 350-1.

• Kirmani, Abu Abdillah Shamsud-din Muhammad ibn Yusuf ibn Ali, *al-Kevakibu'd-Derari*, Beirut 1981, Daru Ihyai Turas al-Arabi, I-XXV.

• Malik ibn Anas, *al-Muwatta,* ed. M. Fuad Abdulbaki, Istanbul 1981.

• Maududi, Abul Ala, *Tefhimu'l-Kur'an*, İstanbul 2005, İnsan Pub., I- VII.

• Meraghi, Ahmad Mustafa**,** *Tafsir al-Maraghi*, Beirut, n.d., Daru Ihyai Turas al-Arabi, I-XXX.

• Mubarakpuri, Muhammad Abdurrahman ibn Abdurrahim, *Tuhfatul-Ahwadhee*, Beirut 1990, 1st edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, I-X.

• Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih,* ed. M. Fuad Abdulbakî, Istanbul 1981.

• Nawawi, Abu Zakaria Yahya ibn Sharaf ibn Muri, *al-Minhaj*, Cairo 1929, al-Matbaat al-Mısriyye bil-Ezheri, I-XVIII.

• Nesai, Abu Abd ar-Rahman Ahmad ibn Shuayb, *Sunen,* Istanbul 1981.

- __________, *as-Sunan al-Kübra,* ed. Hasan Abd al-Munim Shelebi, Beirut 2001, 1st edition, Muessesetu'r-Risale, I-XII.

- Qadi Iyad, Abu al-Fadl Iyad ibn Musa al-Yahsubi, *Ikmal al-Mu'lim,* ed. Yahya İsmail, Mansoura 1998, 1st edition, Dar al-Wafa, I-IX.

- Qurtubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farah, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, ed. Abdullah ibn Abdulmuhsin al-Turki, Beirut 2006, 1st edition, al-Risale, I-XXIV.

- Tahawi, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad, *Sharh mushkil al-athar,* ed. Shuaib Al Arnaout, Beirut 1987, Muessesetu'r-Risale, I-XV.

- Tayalisi, Abu Dawud, *Musnad*, Hyderabad 1321.

- Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa, *Sunen,* Istanbul 1981, I-V.

- Zamakhsari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar ibn Muhammad al-Khwarazmi, *Kashshaf*, Beirut 2006, 1st edition, Dar al-Kitab al-Arabi, I-IV.

حدود شرح الحديث*

أ.د. بنيامين أرول

جامعة أنقرة – كلية الإلهيات، قسم العلوم الإسلامية؛ فرع الحديث: berul@ankara.edu.tr

الخلاصة:

استمرت الجهود العلمية المبذولة في فهم الحديث والسّنة بدءاً من عصر الصحابة في العصور المبكّرة واللاحقة عن طريق تأليف الكثير من الشروح المهمّة حول مصادر الحديث الأساسية. ومن المعلوم للجميع أنّ هذه الشروح الّتي كُتبت في أزمنةٍ وأمكنةٍ مختلفةٍ، قد أضافتِ الكثير من الجوانب على شرح الحديث وتفسيره.

حاولنا في هذا البحث المتواضع الحجم الوقوف على حدود شرح الحديث بعينٍ نقديّةٍ عبر الاستفادة من المؤلّفات المشهورة في شرح الحديث. وجرى العمل على تتبع أثر ميول وتوجهات الشُّرّاح والسلوك الذي اتّبعوه في شرح الأحاديث؛ وذلك عن طريق أمثلةٍ عدّة مثيرةٍ للانتباه، حيث يُلاحظ أنّ الشُّرّاح يلجؤون بين الحين والآخر في مجال الإشكالات التي تظهر في متون الحديث أو مضامينها إلى إيراد احتمالاتٍ غريبةٍ وبعيدةٍ جدًّا مُصعّبين بذلك ماهية الشرح، بدلاً من مناقشة الإشكال بعيداً عن العاطفة وإيجاد حلٍّ منطقيٍّ وعقلانيٍّ. ويكرّرون تفسيرات الشُّراح السابقين، ويوردون تأويلاتٍ مختلفةً بغية الدفاع عن الرواية، أو يلتزمون الصمت مكتفين بتقديم معلوماتٍ غير مباشرةٍ بشأن الإشكال عوضاً عن تناوله بالبيان والتوضيح. وسيتمّ خلال المقالة لفت الأنظار إلى مشكلاتٍ مختلفةٍ حول التأويل الموجود في تراث الشروح، مع إيراد بعض المقترحات.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشّرح، التّفسير، المتن

HADİS YORUMUNUN SINIRLARI

Özet

Sahabeden itibaren başlayan hadis ve sünnetin anlaşılmasına dönük ilmî çabalar, erken asırlardan itibaren temel hadis kaynakları üzerine telif edilen birçok önemli şerhin yazılmasıyla devam etmiştir. Farklı zaman ve zeminlerde kaleme alınan bu şerhlerin, hadislerin yorumuna çok yönlü katkısı olduğu herkesin malumudur.

Sınırlı hacme sahip olan bu çalışmada, meşhur hadis şerhlerinden faydalanılarak eleştirel bir gözle hadis yorumunun sınırları üzerinde durulmuştur. Dikkat çekici birkaç örnek üzerinden, hadisleri yorumlama faaliyetinde şarihlerin takındıkları tavır ve temayülün izi sürülmeye çalışılmıştır. Şarihlerin hadis metin ve muhtevalarında görülen müşkilatı serinkanlılıkla tartışarak makul bir şekilde çözmek yerine, zaman zaman yorum sınırlarını çok zorlayarak hayli uzak ihtimalleri sıraladıkları, önceki şarihlerin açıklamalarını tekrarladıkları, rivayeti savunma gayretiyle çeşitli teviller getirdikleri yahut müşkili izah yerine o hususta dolaylı malumat vererek sessiz kaldıkları görülebilmektedir. Makale ile şerh geleneğindeki yoruma dair çeşitli sorunlara dikkat çekilmekte ve bazı teklifler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Yorum, Metin

*هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان"Hadis Yorumunun Sınırları"التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بنيامين أرول، حدود شرح الحديث، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١-٢٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

LIMITS OF THE HADITH INTERPRETATION

Abstract

Scholarly works, which aim to understand hadith, starts from early ages and continue with commentaries of the fundamental hadith sources. It is obvious that such studies written on different times and places contribute to multi-dimensional hadith interpretations. In this limited study, limits of hadith interpretations are the topic by critically reviewing studies of famous hadith commentaries. It is aimed to trace commentators' style and methodology by various important cases. It can be seen that commentators, time to time, force the limits of interpretation by pointing fewer probable cases, repeating former commentators or not commenting on the real issue; instead of, preferring detailed investigation on problematic cases. In this article, the problems of commenting tradition are held and some solutions to them are presented.

Keywords: Hadith, commentary, interpretation, text

مدخل:

تُعدّ أحاديث رسول الله وسننه أهمّ العوامل المُحدِّدة والحاسمة إلى جانب القرآن الكريم بالنسبة للفرد والمجتمع المسلم على حدٍّ سواء. وقد بدأت عملية فهم السّنن والأحاديث وتفسيرها مع الصحابة الذين يُعدّون أوائل المخاطبين بها، حيث قام الصحابة الكرام أثناء الاستماع والمشاهدة والفهم والبيان والنقل والرّواية بنوعٍ من التّفسير للأحاديث والسّنن. وتُشكِّل التوضيحات المقتضبة التي نراها -سواء في عناوين أبواب المؤلّفات التي كُتبت لاحقاً خلال عملية نقل، وتدوين، وتصنيف الروايات، أو ضمن المتن، أو في نهايته- النماذج والأمثلة الأولى لشروح الحديث. ثمّ أصبح بعد ذلك شرح الحديث الذي بدأ بالتّطوّر على شكل فروعٍ مختلفةٍ مثل غريب الحديث، ومختلف الحديث، ومشكل الحديث، وفقه الحديث فرعاً متميزاً من خلال المؤلفات المستقلة التي كتبها الخطّابي، ومن جاء بعده من شراح الحديث.

سوف يتمُّ في هذا البحث التوقف على حدود شرح الحديث بناءً على الشروح المشهورة في العصر الكلاسيكي. فما هي الأمور التي ينتبه إليها الشراح عند تفسيرهم المتن؟ وما هي مقارباتهم الأساسية بصدد شرح متن الرّواية؟ وما هي الثّوابت أمام المتن، والمعايير أو المبادئ الأساسية التي التزموا بها أثناء الشّرح؟ وما الدور الذي أسهم فيه أثناء الشرح كل من القرآن الكريم، وقواعد اللغة العربية، وأساليب الخطاب والكلام لدى العرب وسليقتهم، والفنون الأدبية والبلاغية في اللغة العربية واستعمالاتها، ومعطيات المحاكمة، والمنطق والعقل السليم؟ وهل كان يوجد في هذا الموضوع دورٌ مؤثّرٌ لأمورٍ مثل مكانة مؤلف كتاب الحديث الذي يتمّ تناوله بالشرح؟ ومرجعية المصنِّف؟ وإسناد الرّواية أو صحتها؟ ومذهب الشارح؟ وما مدى تفعيل مبدأ

الانسجام وعدم التعارض في التوضيحات الّتي أوردها الشارح؟ وفي الاحتمالات التي ذكرها من أجل التوفيق بين التناقضات؛ وذلك أثناء قيامه ببيان الإشكالات التي واجهها في متون الرّوايات؟ وما هي صلاحيات الشارح وحدوده في معرض قيامه بإيضاح النّص أو محتواه، أو تقريبه ولو جزئيًّا إلى المنطق والعقلانية رغم عدم وجود أيّ حجةٍ أو دليلٍ في النّص؟ وبعبارةٍ أخرى هل يمكن أن يُقحم الشارح قوة خياله، ثمّ يعتبر كلّ احتمال يرد في عقله شرحاً؟ وهل يمكن أن يتجاهل الآيات القرآنية الصّريحة، وقواعد اللّغة العربية المتفق عليها؟ والعقل، والمنطق، والمحاكمة والاستنتاج؟ وهل يُعدّ شرحاً إيراد الكثير من الاحتمالات بغية التوفيق بين التناقضات التي تظهر في النّصوص، وتأويلها وجمعها؟ وكذلك ما هو موقع، ومكانة، وموقف الشارح بين اللّفظ والمعنى عند شرح وبيان متون الرّواية؟ وأي العنصرين يقدّمه الشّارح في ثنائية اللّفظ والمعنى؟ هل هو موقفٌ يتمثّل بإهمال المعنى بدعوى صحة اللّفظ والظاهر؟ أو موقف يقدّم المعنى، والمضمون؟ وكذلك ما هو الموقف الذي ينبغي على الشارح اتخاذه بصدد المشكلات المختلفة التي تعاني منها الرّواية؟ حيث يُلاحظ في شروحنا موقفان مختلفان في هذه المسألة: فأحياناً يتمّ تجاوز مشكلةٍ بارزةٍ وواضحةٍ للغاية بتجاهلها. وأحياناً يتمّ سرد روايات ومعلومات بدافع إزالة الإشكال، وهذه الروايات والمعلومات قد تفتح الباب أمام إشكالاتٍ وتساؤلاتٍ، ومعضلاتٍ جديدة. فهل مهمّة الشارح هنا هي التزام الصمت؟ أم الدفاع والرد على الاعتراضات والانتقادات الواردة بشأن تلك المشكلة؟ أم تناول الإشكال بالشّرح والتّحليل وإيجاد حلٍّ معيّنٍ للمشكلة إنْ كانت هناك مشكلةٌ حقيقيّةٌ فعلاً؟

إذاً؛ سوف نتناول في هذه المقالة ومن خلال عدّة أحاديث بعض مشكلات الشّرح، مثل: حدود تفسير الحديث، والتمسك باللفظ، الموقف من التناقضات، الموقف التسليمي، تجاهل الإشكالات والمعضلات التي يسببها التوجه الدفاعي.

ولا بدّ من التوضيح مسبقاً أنّ شُرّاحنا وكما هو معلوم للجميع قد قدّموا الكثير من الخدمات الجليلة والمهمة، وذلك مثل: الإعرابات والتحليلات اللغوية والقواعدية للكلمات الواردة في المتون، وشرح الكلمات الغريبة، والإشارة إلى الفروقات الواردة بشأن النسخة الواحدة وإلى الرّوايات المختلفة في تلك المسألة، والاستفادة والاقتباس من مختلف المصادر التي لم تصل إلينا، وتقديم المفاهيم والأفكار التي كانت سائدةً في عصرهم والعصور السابقة، ونقل ما كان سائداً في الماضي من نقاشات وجدالات، واستخراج الفوائد، والقواعد، والحكم من الأحاديث، وعلم الرجال، والتنويه إلى صِيَغ الرواية الواردة في أقسام الكتاب المختلفة، وما يتعلّق بالرواية من سبب الورود، والسياق، وغير ذلك من المعلومات. فالمعلومات التي وفّروها بشأن الرواية التي تناولوها بالتفسير، وشروحات الحديث التي تضمّنت نقل الكثير من الروايات التي رأوها متعلقةً

بالمسألة بغضّ النظر عن صحتها تمثل أرشيفًا، أو بنكاً غنياً بالمعلومات. وهذه الحالة تشبه إيراد قوائم المعلومات المتحصَّل عليها في الدراسات والأبحاث الحديثة تحت عناوين معينة دون إخضاعها للتفسير، والتحليل، والتقييم بشكلٍ كافٍ. ومع أنه لا يمكن إنكار دور وفائدة هذه البيانات في الوصول إلى المعلومات المتعلقة بموضوع ما، إلا أنّ مسألة ما إن كانت تُعد بالفعل «شرحاً للحديث» تحتاج إلى بحثٍ وتحقيق.

وقد تَمَّ اختيار الأمثلة المتناولة في هذه المقالة في معالجة الموضوع؛ لأنّها لافتة أكثر من أجل الإشارة إلى بعض مشكلات شرح الحديث.

المثال الأول:

لما مات رأس المنافقين وزعيم قبيلة الخزرج عبد الله بن أبي بن سلول عام تسعة للهجرة، وأراد النبي ﷺ إقامة صلاة الجنازة عليه وجد معارضةً شديدةً من عمر بن الخطاب. وتُذكر عباراتٌ مختلفةٌ في الروايات الواردة في هذه المسألة:

١- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: لما مات عبد الله بن أبي ابن سلول، دعي له رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فلما قام رسول الله ﷺ وثبت إليه، فقلت: يا رسول الله، أتصلي على ابن أبي وقد قال يوم كذا وكذا: كذا وكذا؟ أعدد عليه قوله، فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: «**أخِّر عني يا عمر**». فلما أكثرت عليه، قال: «**إني خُيِّرت فاخترت، لو أعلم أنّي إن زدتُ على السبعين يغفرْ له لزدت عليها**». قال عمر: فصلى عليه رسول الله ﷺ ثم انصرف. فلم يمكث إلا يسيراً، حتى نزلت الآيتان من براءة: ﴿**وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾**﴾ [التوبة]. قال عمر: «فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ﷺ يومئذٍ، والله ورسوله أعلم»[1].

٢- عن ابن عمر رضي الله عنهما أنّه قال: لما تُوفي عبد الله بن أبي، جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله ﷺ فأعطاه قميصه، وأمره أن يكفّنه فيه، ثم قام يصلي عليه فأخذ عمر بن الخطاب بثوبه (ثوب رسول الله)، فقال: تصلّي عليه وهو منافق، وقد نهاك الله أن تستغفر لهم؟ قال رسول الله ﷺ: «**إنما خيَّرني الله فقال: استغفرْ لهُم أو لا تستغفرْ لهم، إنْ تستغفرْ لهم سبعين مرّةً وسأزيد على سبعين**». قال عمر: إنّه منافق! قال الرّاوي: فصلى عليه رسول الله ﷺ، ثم أنزل الله عليه: ﴿**وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾**﴾»[2].

وأما الصيغة الأخرى التي يرويها البخاري فهي:

(١) البخاري، الجنائز، ٨٤، التفسير، ٩/ ١٢؛ النسائي، الجنائز، ٦٩؛ أحمد، المسند، ١، ١٦.
(٢) البخاري، التفسير، ٩/ ١٣؛ مسلم، فضائل الصحابة، ٢٥، المنافقين، ٣.

إنما خيَّرني الله – أو أخبرني – فقال: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾ [التوبة: ٨٠]، فقال سأزيده على سبعين.

وبيّن ابن حجر (٨٥٢/ ١٤٤٩) أنّ هذا الشكّ ليس بموجودٍ في أكثر الروايات الأخرى وإنَّ العبارة هي «خيّرني»(٣)، إلا أنّ شكَّ وتردد الراوي هنا مهمٌّ بالنسبة لنا.

٣- إنّ عبد الله بن أبي لمّا تُوفي جاء ابنه إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفنه فيه، وصلِّ عليه، واستغفر له. فأعطاه النبي ﷺ قميصه، فقال: «**آذني أصلي عليه**»، فآذنه، فلمّا أراد أن يصلي عليه جذبه عمر رضي الله عنه، فقال: أليس الله نهاك أن تصلي على المنافقين؟ فقال النبي ﷺ: «**أنا بين خيرتين، قال:** ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾ فصلّى عليه، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ ٨٤﴾»(٤).

وفي روايةٍ أخرى ينقلها البخاري عن شيخه صدقةٌ لا تُردّ عبارة: «**أنا بين خيرتين**»: فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: لما توفي عبد الله بن أبي، جاء ابنه إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفِّنه فيه وصلِّ عليه، واستغفر له. فأعطاه رسول الله قميصه، وقال: «**إذا فرغت منه فآذنا**»، فلما فرغ آذنه به، فجاء رسول الله ليصلي عليه، فجذبه عمر فقال: أليس قد نهاك الله أن تصلي على المنافقين؟!، فقال رسول الله: قال الله: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾، فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ ٨٤﴾ فترك – رسول الله – الصلاة عليهم(٥).

قبل الانتقال إلى الحديث عن كيفية فهم هذه الروايات من قِبَل الشُّرّاح، لا بدّ من التذكير بمجموعتين من الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع:

- ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ لَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٦ هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنۡ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْۗ وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَفۡقَهُونَ ٧ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعۡنَآ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ لَيُخۡرِجَنَّ ٱلۡأَعَزُّ مِنۡهَا ٱلۡأَذَلَّۚ وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ٨﴾ [المنافقون].
- ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٨٠﴾ [التوبة].
- ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ ٨٤﴾.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٨.
(٤) البخاري، الجنائز، ٢٢؛ الترمذي، التفسير، ٩/ ١٣، الجنائز، ٤٠؛ ابن ماجه، الجنائز، ٣١؛ أحمد، المسند، ٢، ١٨.
(٥) البخاري، اللباس، ٨.

وبعد هذه الآيات والأحاديث من المناسب طرح الأسئلة الآتية:

١. هل يمكن استنتاج التخيير بعد عبارتي ﴿سَوَآءٌ﴾ و﴿أَوْ﴾ الواردتين في الآيات المذكورة؟
٢. هل يمكن أن يُفهم «أكثر من سبعين» من عبارة ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾؟
٣. هل يبقى احتمالٌ وإمكانيةٌ للعفو عنهم بعد عبارة ﴿فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾؟
٤. هل يمكن أن يفهم عمر -رضي الله عنه- الآيات القرآنية أفضل من رسول الله ﷺ؟
٥. هل ذِكرُ رسول الله ﷺ هذه العبارات يقينيٌ حسب الروايات؟ وألا يمكن أن تكون هذه العبارات من تفسير الرواة أو تدخلهم وتصرفهم؟
٦. هل إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنازة هذه يقينية حسب الروايات؟
٧. هل يوجد في الماضي اعتراضاتٌ بشأن صحة هذه الروايات وثبوتها؟

١- هل يمكن استنتاج التخيير بعد عبارتي ﴿سَوَآءٌ﴾ و﴿أَوْ﴾ الواردتين في الآيات المذكورة؟

يشير القرطبي (٦٧١/ ١٢٧٣) في تفسير الآيات الواردة في سورة التوبة إلى اختلاف العلماء في تأويل هذه الآيات. فبحسب آراء بعضهم، فإنّ عبارتي ﴿لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ و﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ تفيد اليأس وانقطاع الأمل. وذهب علماء آخرون، مثل: عروة (٩٤/ ٧١٣)، والحسن البصري (١١٠/ ٧٢٨)، وقتادة (١١٧/ ٧٣٥) إلى أنّها تفيد التخيير بناء على قول النبي ﷺ: «إني خُيِّرت فاخترت»[٦]. وأمّا الزمخشري (٥٣٨/ ١١٤٤) فيرى أن عبارة ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ إمّا تعني أنّ وجود الاستغفار وعدمه سيّان بالنسبة إليهم بسبب إعراضهم عن الاستغفار. أو تعني «أنّ الله لن يغفر لهم» حتّى وإن أراد النبي ﷺ الاستغفار لهم[٧].

وأمّا بالنسبة لشُرّاح الحديث، فإنهم وحسب البحث الذي قمنا به لم يروا أنّ هناك مشكلةً تتمثّل بـ«كيف للنبيّ استنتاجُ التخيير من هذه الآيات؟ وذلك بسبب صحّة الأسانيد وورودها في مصادرَ معتبرةٍ».

٢- هل يمكن أن يُفهم «أكثر من سبعين» من عبارة ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾؟

من ذهب إلى استنتاج وفهم رقمٍ محدّدٍ من الأرقام الواردة (في النصوص) تمسّك بهذه القصة واستدلّ بها. ووجه الدّلالة، أنّ النبي ﷺ استنتج أو فهم أنّ الاستغفار أكثر من سبعين مرّةً مختلفٌ عن سبعين مرة، فقال: «**سأزيده على سبعين**». وأمّا من أنكر القول بالمفهوم المذكور وعارضه فقد أجاب بما وقع في بقيّة القصة، وليس ذلك بدافعٍ للحُجّة؛ لأنّه لو لم يقم الدليل على أنّ المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقياً[٨].

ويقول ابن حجر: فأشكل قوله: «**سأزيد على السبعين**» مع أن حكم ما زاد عليها – على سبعين مرّةً –

(٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠، ٣٢١.
(٧) الزمخشري، الكشاف، ٢، ٢٢١.
(٨) ابن حجر، فتح الباري، ٨/ ٣٣٦.

حكمها – أي حكم الحالتين سواء– وقد أجاب بعض المتأخرين عن ذلك بأنّه إنّما قال: «سأزيد على السبعين» استمالةً لقلوب عشيرته، ولم يُرد إن زاد على السبعين يُغفر له، ويؤيّده تردده في ثاني حديثي الباب حيث قال: «**لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت**». لكن قدّمنا أنّ الرواية ثبتت بقوله: «**سأزيد**» ووعده صادقٌ، ولا سيّما وقد ثبت قوله: «**لأزيدنّ**» بصيغة المبالغة في التأكيد. وأجاب بعضهم باحتمال أن يكون فعل ذلك استصحاباً للحال؛ لأنّ جواز المغفرة بالزيادة كان ثابتاً قبل مجيء الآية فجاز أن يكون باقياً على أصله في الجواز. وحسّن ابن حجر هذا الجواب(٩).

٣- هل يبقى احتمالٌ وإمكانيّةٌ للعفو عنهم بعد عبارة ﴿فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾؟

يذهب ابن حجر إلى تفسير إقامة النبي –ﷺ– صلاة الجنازة على ذلك المنافق بأمورٍ، مثل: إجراءً له على ظاهر حكم الإسلام، واستصحاباً لظاهر الحكم، ولما فيه من إكرام ولده الّذي تحقّق صلاحه، ومصلحة الاستئلاف لقومه ودفع المفسدة. حيث كان النبي ﷺ في أول الأمر يصبر على أذى المشركين ويعفو ويصفح، ثمّ أمر بقتال المشركين فاستمرّ صفحه وعفوه عمَّن يُظهر الإسلام ولو كان باطنه على خلاف ذلك لمصلحة التأليف وعدم التنفير عنه؛ ولذلك قال: «لا يتحدّث الناس أنَّ محمداً يقتل أصحابه!»... وقد كان أداء النبي ﷺ صلاة الجنازة عليه قبل نزول النهيّ الصريح عن الصلاة على المنافقين(١٠).

ويعلّل الخطّابي (٣٨٨/ ٩٩٨) إقامة صلاة الجنازة، بكمال شفقةٍ على مَنْ تعلّق بطرفٍ من الدين، وتطييب قلب ولده عبد الله الرجل الصالح، وتأليف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، ثم يقول: «فلو لم يُجب رسول الله ﷺ سؤال ابنه، وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح، لكان سُبّةً على ابنه وعاراً على قومه. فاستعمل النبي ﷺ أحسن الأمرين في السياسة إلى أن نُهِي فانتهى»(١١).

ويقف ابن حجر والعيني على التّضارب الحاصل بين عبارة «أعطني قميصك أكفّنه فيه» الواردة في رواية ابن عمر، وبين عبارة «فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه»(١٢) الواردة في حديث جابر بن عبد الله الذي رواه مسلمٌ في صحيحه، ويجمع بينهما بقوله: «فأعطاه أي أنعم له بذلك، فأطلق على العدة اسم العطية مجازاً؛ لتحقُّق وقوعه». وأمّا ابن الجوزي (٥٩٧/ ١٢٠١) فحاول إزالة هذا الإشكال بالقول إنّه ربما أعطاه قميصين(١٣).

والغريب أنّ ابن حجر هنا يقف مطوّلاً على مسألة إلباس القميص، لكنّه لا يتحدّث أبداً على التضارب

(٩) المرجع السابق، ٨/ ٣٣٨.
(١٠) ابن حجر، فتح الباري، ٨/ ٣٣٦.
(١١) المرجع السابق.
(١٢) «أتى النبي ﷺ قبر عبد الله بن أبي، فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه». فالله أعلم. مسلم، المنافقون؛ عبد الرزاق، المصنف، ٦، ٤٠.
(١٣) العيني، عمدة القاري، ٨/ ٥٤؛ فتح الباري، ٣، ١٣٩.

الأساسي الحاصل بين حديث جابر الذي يبيّن أنّ عبد الله أخرج من قبره، ومن ثمّ فلا يتضمن أيّ إشارةٍ حول إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنازة عليه، ونظراً لدفنه كما يُفهم من الحديث، فإنّه لم يؤدِ صلاة الجنازة، وبين الروايات الأخرى التي تتحدّث عن أدائه صلاة الجنازة. هذا ويذكر الإمام الطحاوي (٣٢١/ ٩٣٣) رواية جابرٍ دليلًا على عدم إقامة رسول الله ﷺ صلاة الجنازة(١٤).

وأمّا من يذهب إلى أنَّ النبي ﷺ أقام صلاة الجنازة على ابن أُبَي؛ نظراً لصحّة الروايات فإنهم يرون أنّه يمكن فهم الآيات المتعلّقة بالمسألة على أنها تدلُّ على التخيير، وأنّ النبيّ إنّما صلّى عليه أخذاً بظاهر إسلامه، وتطييباً لقلب ولده عبد الله الرجل الصالح، ورغبةً بتألّف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، وكذلك اتباعًا لسياسة دفع المفاسد التي قد تصدر عنهم في حال عدم الصلاة عليه(١٥).

وبرأينا فإنّ النبي ﷺ أراد إقامة الصلاة على ابن أبي بمقتضى سياسة المصلحة، ولاعتباراتٍ أخرى ورغم معارضة عمر بن الخطاب، إلا أنّه لم يُصلِّ عليه بموجب الآيات ٧٣ – ٨٤ من سورة التوبة التي أنزلها الله تعالى بشأن المنافقين، والتي رسمت ملامح مرحلةٍ وسياسةٍ جديدةٍ في التعامل معهم(١٦). حيث لم تذكر مسألة إقامة صلاة الجنازة صراحةً في بعض الروايات أيضاً(١٧).

وقد مال بعض أهل الحديث إلى تصحيح إسلام عبد الله بن أُبَي؛ بسبب إقامة النبي ﷺ صلاة الجنازة عليه، وتجاهلوا بذلك الآيات والأحاديث الصريحة الواردة بشأنه والمخالفة لتوجههم هذا.

٤- هل يمكن أن يفهم عمر رضي الله عنه الآيات القرآنية أفضل من رسول الله ﷺ؟

وفقاً لابن حجر فكأن عمر قد فهم من الآية المذكورة ما هو الأكثر الأغلب من لسان العرب من أنّ ﴿أَوْ﴾ ليست للتخيير بل للتسوية في عدم الوصف المذكور، أي أنَّ الاستغفار لهم وعدم الاستغفار سواءٌ. وفهم عمر أيضاً من قوله: ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ أنها للمبالغة وأنّ العدد المعيَّن لا مفهوم له، بل المراد نفي المغفرة لهم ولو كثر الاستغفار. وبسبب ما عُرف عنه من شدّة صلابته في الدين وكثرة بغضه للكفار والمنافقين، فإنّه لم يلتفت إلى احتمال إجراء الكلام على ظاهره(١٨).

وقد استشكل كلام عمر بن الخطاب لرسول الله حول حرمة الصلاة على جنازة المنافقين؛ حتّى ذهب

(١٤) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ١، ٧٥.

(١٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ٨، ١٨٦– ١٩٠.

(١٦) للاطلاع على توجهات مشابهة راجع: المودودي، تفهيم، ٢، ٢٥٨.

(١٧) البخاري، الجنائز، ٧٨، ٢، ٩٥؛ مسلم، المنافقين، ٢، ٣، ٢١٤٠؛ النسائي، الجنائز، ٩٢، ٤. ٨٤؛ أحمد، ٣، ٣٧١. وللاطلاع على الروايات والتقييمات التي يذكرها في هذا المجال الإمام الطحاوي الذي يقول إذا كان من سنة أن لا يصلي على من غل من أموال الغنائم، والمديونين، والمنتحرين من المؤمنين فمن باب أولى أن لا يصلي صلاة الجنازة على رأس المنافقين، راجع: شرح مشكل الآثار، ١، ٧٤– ٨١.

(١٨) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٥.

بعضهم إلى القول: إنّ هذا وهمٌ من بعض رواته، وحاول البعض الآخر تفسير ذلك بزعم أنّ عمر اطّلع على نهيٍّ خاصٍّ في ذلك. وقال القرطبي: لعلّ ذلك وقع في خاطر عمر فيكون من قبيل الإلهام، ويُحتمل أن يكون فهم ذلك من قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]. ويرى ابن حجر أنّ هذا الرأي الذي رآه القرطبي أقرب من الأول(١٩).

ويتناول الزمخشريّ المسألة من خلال طرح تساؤلٍ والإجابة عليه، حيث يقول: فإن قلت: كيف خفي على أفصح الخلق وأخبرهم بأساليب الكلام وتمثيلاته أنّ المراد بهذا العدد أنّ الاستغفار ولو كثر لا يجدي؟ قلت: لم يخفَ عليه ذلك، ولكنه فعل ما فعل وقال ما قال؛ إظهاراً لغاية رحمته ورأفته على من بُعث إليهم. ولا يرضى ابن حجر عن هذا الجواب(٢٠).

وأما ابن المنير (٦٨٣/ ١٢٨٤) وغيره فقد انتقدوا هذا الرأي، وقالوا: لا يجوز نسبة ما قاله إلى الرسول؛ لأنّ الله أخبر أنّه لا يغفر للكفار. وإذا كان لا يغفر لهم فطلبُ المغفرة لهم مستحيلٌ، وطلب المستحيل لا يقع من النبي ﷺ.

ومنهم من قال: إنّ النهي عن الاستغفار لمن مات مشركاً، لا يستلزم النهي عن الاستغفار لمن مات مظهراً للإسلام، لاحتمال أن يكون معتقده صحيحاً. واستحسن ابن حجر هذا الجواب(٢١).

٥- هل يوجد في الماضي اعتراضاتٌ بشأن صحّة هذه الرّوايات وثبوتها؟

رغم أنّ هذه الروايات موجودةٌ في مصادر صحيحةٍ وموثوقةٍ مثل صحيح البخاري ومسلم، إلّا أنّها لاقت انتقاداتٍ من كثيرٍ من العلماء، وخاصّةً من ناحية استحالة فهم النبي ﷺ التخيير بهذا الشكل من الآية ٨٠ من سورة التوبة، ومن ثَمّ إقامة الصلاة على جنازة ابن أبي بالاستناد إلى هذه الآية. فقد رأى علماء مثل: أبو جعفر أحمد بن سعيد الداودي (٤٠٢/ ١٠١٢)، والباقلاني (٤٠٣/ ١٠١٣،)، وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨/ ١٠٨٥)، والغزالي (٥٠٥/ ١١١١)، والقشيري (٤٦٥/ ١٠٧٢)(٢٢)؛ أمّا الطّحاوي (٣٢١/ ٩٣٣) فيرى أنّ رواية ابن عباس أقرب وأوْجه من حيث ألفاظها، إلّا أنّه يذهب إلى أنّ النبي ﷺ لم يُقم صلاة الجنازة(٢٣).

ويذكر ابن حجر أنّه استشكل فهم التخيير من الآية حتّى أقدم جماعةٌ من الأكابر على الطعن في صحة

---

(١٩) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٤.
(٢٠) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩. وينقل المباركفوري الأمر ذاته في «تحفة الأحوذي»، راجع: ٨، ٣٩٥.
(٢١) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩.
(٢٢) راجع: ابن حجر، فتح الباري، ٨، ١٨٩؛ القرطبي، أحكام القرآن، ٨، ٢١٩؛ الزمخشري، الكشاف، ٢، ١٦٤؛ المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، بيروت، بلا تاريخ، دار إحياء التراث العربي، (١- ٣٠)، ١٠، ١٧٦.
(٢٣) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة، (١- ٢٥)، ١، ٧٠- ٨١.

هذا الحديث مع كثرة طرقه، واتفاق الشيخين وسائر الذين خرّجوا الصحيح على تصحيحه. ويتابع وذلك ينادي على منكري صحّته بعدم معرفة الحديث، وقلّة الاطلاع على طرقه. وينقل عن ابن المنير قوله: «مفهوم الآية زلّت فيه الأقدام»، حتّى أنكر القاضي أبو بكر صحة الحديث وقال: «لا يجوز أن يُقبل هذا ولا يصح أن الرسول قاله». ويورد ابن حجر لفظ القاضي أبي بكر الباقلاني في التقريب «هذا الحديث من أخبار الآحاد التي لا يعلم ثبوتها». ويقول إمام الحرمين في مختصره: «هذا الحديث غير مخرّجٍ في الصحيح»، وقال في البرهان: «لا يصحّحه أهل الحديث». وقال الغزالي في المستصفى: «الأظهر أنّ هذا الخبر غير صحيحٍ». وقال أبو جعفر أحمد بن سعيد الداودي: هذا اللّفظ أعني قوله: «**أنا بين خيرتين**» غير محفوظ؛ لأنّه خلاف ما رواه أنس[٢٤]، وأرى رواية أنس هي المحفوظة؛ لأنه قال هناك عن عمر: «أليس قد نهاك الله تعالى أن تصلي على المنافقين؟»، ثم قال: فنزلت: ﴿**وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا**﴾[٢٥]. ويقول ابن المنير: «ليس عند أهل البيان تردد أن التخصيص بالعدد في هذا السياق غير مراد»[٢٦].

وكذلك يذكر ابن حجر: وإذا تأمّل المتأمّل المنصف وجد الحامل على من ردّ الحديث أو تعسّف في التأويل ظنه بأن قوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِۦ**﴾ نزل مع قوله تعالى: ﴿**ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ**﴾ أي نزلت الآية كاملة. وإلا فإذا فرض ما حرّرته أنّ هذا القدر نزل متراخياً عن صدر الآية ارتفع الإشكال. وإذا كان الأمر كذلك فحجة المتمسّك من القصة بمفهوم العدد صحيحٌ. وكون ذلك وقع من النبي ﷺ متمسّكًا بالظاهر على ما هو المشروع في الأحكام إلى أن يقوم الدّليل الصارف عن ذلك لا إشكال فيه. وبعد ذلك يقول ابن حجر: «فلله الحمد على ما ألهم وعلّم». ثمّ يبيّن أنّ أبا نعيم الحافظ صاحب حلية الأولياء قد كتب جزءًا في هذه المسألة جمع فيه طرق هذا الحديث وتكلّم على معانيه، وأنّه قام بتلخيصه منه[٢٧].

المثال الثاني:

وأمّا مثالنا الثاني فستكون الشروح التي وردت على هذه الرواية المتّفق عليها: «لولا بنو إسرائيل لم يَخْبُث الطّعام، ولم يَخنَز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدّهر»[٢٨].

إنّ إسرائيل هو الاسم أو اللقب ليعقوب عليه السلام، وبنو إسرائيل اسمٌ يُطلق في التوراة والقرآن على

(٢٤) لم نعثر على رواية أنس في مصادرنا.

(٢٥) راجع: العيني، عمدة القاري، ٨، ٥٥.

(٢٦) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٨.

(٢٧) ابن حجر، فتح الباري، ٨، ٣٣٩.

(٢٨) البخاري، الأنبياء، ١، ٢٥؛ مسلم، الرضاع، ٦٣؛ أحمد، المسند، ٢، ٣١٥.

أبناء يعقوب عليه السلام ومن جاء من نسلهم(٢٩). ومن المعلوم أنّ الله عزّ وجل قد أنزل على بني إسرائيل المنّ والسلوى من السماء(٣٠). ويتمّ في شروحنا التوقف على إشارة هذه الأحاديث إلى فساد اللحم المُنزل بسبب جمعه وادخاره. حيث يتم بيان أنّ بني إسرائيل أقدموا على ادّخار ما أنزل عليهم من السلوى رغم التحذير والنهي الإلهي عن ذلك، فتعرّضوا نتيجة ذلك للعقاب من الله تعالى. فبدأ اللّحم بالفساد الذي لم يكن معهوداً إلى ذلك الوقت، واستمرّ على ذلك. ويرد في شرحٍ أو تفسيرٍ آخر أنّه لولا هذه العادة التي أحدثوها لما فسد اللحم، ومن ثمّ فإنهم كانوا سبباً في بدء عهد سيّئ. ينقل النووي (٦٧٦/ ١٢٧٧) أقوال العلماء بشأن فساد اللحم أنّ بني إسرائيل نُهوا عن ادخار اللّحم، إلا أنهم عصَوا الأمر وادخروه في بيوتهم ففسد اللحم، واستمر على هذه الحال(٣١).

وحسب قولٍ آخر فقد بدأ الطّعام بالفساد؛ لأنّهم ادخروا الطعام الذي تحتويه المائدة المنزلة إليهم من السماء. فوفقاً لرواية الترمذي أنه لـمّا أُنزلت المائدة من السماء خبزاً ولحماً، وأُروا أن لا يخونوا ولا يدخروا لغدٍ، فخانوا وادخروا ورفعوا لغد، فمُسخوا قردةً وخنازير(٣٢).

إذا ما تأمّلنا الحديث نجد أنه يستخدم صيغةً عامّةً، ويُستنتَج منه أنّ فساد الطعام وإنتان اللحم؛ إنّما ظهر بسبب بني إسرائيل. ولو أنّ المسألة هنا كانت فقط مسألة ادّخار بني إسرائيل اللحم أو طعام المائدة المُنزلة عليهم من السماء، لكان من الممكن أن نفهم الأمر كالآتي: لو أنّهم لم يدّخروا ذلك الطعام، لاستمرت هذه المَكرُمة الإلهية بالنزول كل يوم دون انقطاع؛ ولأنّ هذا الطعام ينزل كلّ يوم، فإنه سيكون طازجاً ومن ثم لما فسد أبداً. إلا أنّ جشعهم وطمعهم، وخرقهم الحظر الإلهي تسبب بانقطاع النّعمة التي أكرموا بها، وبفساد ما ادّخروه منها في بيوتهم. وبرأينا أنّنا إذا ما اتخذنا متن الحديث أساساً، فإنّ هذا التفسير غير ممكنٍ وغير كافٍ أيضاً.

هذا ويروى عن وهب بن منبه (١١٤/ ٧٣٢) أنّه قال: وجدت في بعض الكتب – المقدَّسة – عن الله تعالى: «لولا أنّي كتبتُ الفساد على الطعام لخزّنه الأغنياء عن الفقراء».

وفي الحقيقة فإنّ هذه العبارة تعكس القوانين/ السنن الكونية التي فرضها الله عز وجل على الكون وما فيها من أشياء. حيث إنّ لكلِّ كائنٍ حيٍّ على وجه الأرض عمراً محدداً، سواء كان نباتاً، أو حيواناً، أو إنساناً، وتلعب أسبابٌ وعوامل كثيرةٌ في انتهائه، مثل: الحرارة، والرطوبة، والهواء، والجراثيم والميكروبات وغيرها. وبموجب هذه السنن/ القوانين الطبيعية السارية منذ هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض وحتى يوم القيامة

(٢٩) هارمان، عمر فاروق Harman. Ömer Faruk، مادة "إسرائل (بني إسرائيل)"، الموسوعة الإسلامية، ٢٣، ١٩٣-١٩٥.

(٣٠) انظر: البقرة، ٥٧؛ الكتاب المقدس، الخروج ١٣، ١٢؛ ١٦، ١٣- ١٥.

(٣١) النووي، المنهاج، ١٠/ ٥٩.

(٣٢) انظر: الترمذي، التفسير، رقم: ٣٠٦١، ٥، ٢٦٠.

فإنّ كلّ ما على الأرض من فاكهة، وخضراوات، وأطعمة وأشربة محكومةٌ بالفساد بعد مُضيّ مدّةٍ معينةٍ عليها – باستثناء تلك التي يتم حفظها بإجراءاتٍ وتدابير خاصة –. وهذه القوانين أو النواميس الكونية التي بدأت مع آدم عليه السلام، وكانت حاضرةً وساريةً على مرّ تاريخ البشرية سوف تستمر بالسريان في المستقبل حتى قيام الساعة.

لذا لا يمكن القول إنّ إنتان اللحم وفساد الطعام إنما ظهر بسبب خطيئةٍ ارتكبها بنو إسرائيل بعد يعقوب عليه السلام، الذي عاش خلال فترةٍ محددةٍ من فترات التاريخ البشري الطويل. إذ كأنه يراد القول إنّ الطعام واللحم لم يكن يفسد قبل عصر يعقوب عليه السلام، وظهر للمرة الأولى بسبب بني إسرائيل، وهذا مستحيل.

لقد ألّف أبو هلال العسكري (٤٠٠/ ١٠٠٩) كتاباً مستقلاً حول تصحيفات المحدِّثين، ويذكر هذا الحديث من ضمن الأحاديث التي وقع فيها تصحيف، حيث يقول: إنّ عبارة «ولم يخنز اللحم» ترد في بعض الروايات بصيغة «ولم يخزن اللحم»(٣٣). إلا أنّنا خلال عملية البحث التي أجريناها في النسخة الأولى والثانية من المكتبة الشاملة لم نعثر في أيّ مصدرٍ على رواية هذا الحديث بهذه الصيغة؛ لذا من المحتمل أن يكون هذا التصحيف الذي ذكره العسكري تأويلاً أو تصحيحاً مقصوداً بهدف إنقاذ الرواية.

وكذلك ليس من الممكن فهم القسم المتعلّق بحوّاء ولا القبول به على وضعه؛ لأنّه لا يمكن الحديث عن أي خيانةٍ صادرةٍ من حواء تجاه زوجها آدم. فليس في القرآن الكريم على عكس المعلومات الواردة في التوراة أيُّ حديثٍ يدور حول أنّ ارتكاب آدم عليه السلام لخطيئته الأولى إنما كان بتحريضٍ من حواء. فيرد في التوراة أن الحية أضلت حواء، وحواء أضلت آدم(٣٤)، بينما يُذكر في القرآن الكريم أن الشيطان وسوس لكليهما(٣٥)، وأزلهما ودفعهما إلى اقتراف المعصية(٣٦). وحتى إن بعض الآيات القرآنية تتحدث عن آدم وحده، فبعد بيان وسوسة الشيطان لآدم، وأكل كل من آدم وحواء من الشجرة المحرمة، تذكّر بعبارة أوضح ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴿١٢١﴾﴾ [طه] ومن ثم فإن القرآن لا يذكر اسم حواء أبداً، ومن جهةٍ أخرى لا يتضمن تلميحاً إلى أيِّ خيانةٍ تتمثّل بالعصيان وخرق الحظر المفروض بشأن الشجرة المحرّمة.

يتم تقديم حواء في التراث اليهودي والمسيحي على أنّها امرأةٌ غاويةٌ ومضلّةٌ ومغررة(٣٧)، أمّا القرآن فيساوي بين مسؤولية الرجل والمرأة عن الحادثة التي تسبّبت بطرد أوّل زوجين من البشر من الجنة(٣٨).

وأما بالنسبة للتفاسير والتوضيحات الواردة في الشروح الكلاسيكية للحديث فيبدو أنها وبكلِّ أسفٍ

(٣٣) العسكري، تصحيفات المحدثين، ١، ٢٢٣– ٢٢٤.
(٣٤) انظر: التكوين، ٣.
(٣٥) الأعراف، ٢٠.
(٣٦) البقرة، ٣٦.
(٣٧) للاطلاع على مزيد من المعلومات راجع: هارمان، عمر فاروق، مادة "حواء"، الموسوعة الإسلامية، ١٦، ٥٤٣– ٥٤٥.
(٣٨) الأعراف، ١٩– ٢٣.

تفاسير متأثرة بما ورد في التراث اليهودي والمسيحي، بدلاً من أن تكون قائمةً على القرآن الكريم. فمثلاً يقول ابن حجر: «إنها أي حواء قبلت ما زيَّن لها إبليس أي الأكل من الشجرة حتى زيّنته لآدم فأكل منها. ولما كانت هي أم بنات آدم أشبهها بالولادة ونزع العرق، فلا تكاد امرأةٌ تسلم من خيانة زوجها بالفعل أو بالقول. وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش حاشا وكلا، ولكن لما مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسَّنت ذلك لآدم عد ذلك خيانة له...»(٣٩).

وبالنتيجة فإنّ أقصى ما يمكننا قوله بناءً على القرآن الكريم هو: لقد اشتركت أمنا حواء وأبونا آدم عليهما السلام بالتساوي في الخطيئة المتمثّلة باتباع وسوسة الشيطان والأكل من الشجرة المحرمة، وكلاهما تابا عن الذنب الذي اقترفاه. وليس في القرآن الكريم أيُّ تصريحٍ أو تلميحٍ باتّهام حواء وحدها بشأن هذه القضية؛ ولهذا فإنّ الحديث حتّى وإن كان صحيحاً من ناحية إسناده ومصادره، فإنّ نسبة متن كهذا ومحتوى لا يمكن أن تخرج عن دائرة الجدل والشك.

المثال الثالث:

إن مثالنا الثالث سيكون أيضاً للشروح الواردة حول روايةٍ أخرى متفقٍ عليها: «جاء ملك الموت إلى موسى فقال له: أجب ربك، قال: فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها، قال: فرجع الملك إلى الله عزّ وجل فقال: إنك أرسلتني إلى عبدٍ لك لا يريد الموت وقد فقأ عيني، قال: فردَّ الله عينه، وقال: ارجع إلى عبدي فقل له: الحياة تريد؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فما وارت يدك من شعرة، فإنك تعيش بها سنة. قال موسى: ثمّ مه؟ قال ملك الموت: ثم تموت. قال موسى: فالآن من قريب، وقال: ربّ أدنني من الأرض المقدسة رمية بحجر. وقال رسول الله ﷺ: لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر»(٤٠).

إنّ هذا الحديث الصحيح إسناداً قد تسبب من حيث معناه بالكثير من الجدالات والخلافات وخاصةً بين علماء الحديث والكلام على مدى عصور طويلة؛ وذلك بسبب مخالفته روح الإسلام التي تتطلب من العبد التسليم المطلق لله عزّ وجل، وأبديت شبهاتٌ مختلفةٌ في هذه المسألة، وردّ عليها بعض العلماء. ويمكننا عرض عدة أسئلة بهذا الشأن:

١. كيف يُفسر سلوك موسى عليه السلام كنبيٍّ مع الموت ومع ملك الموت؟
٢. لماذا ضرب موسى عليه السلام ملك الموت، بدلاً من الإسراع إلى تلبية هذه الدعوة الموجّهة إليه من ربه في الحال؟
٣. هل فُقئت عين ملك الموت بالفعل؟
٤. هل جرت هذه الحادثة حقًّا أم أنها عبارة عن مثل؟

(٣٩) ابن حجر، فتح الباري، ٦، ٣٧٦.
(٤٠) عبد الرزاق، ١١، ٢٧٤- ٢٧٥؛ البخاري، الأنبياء، ٣١، الجنائز، ٦٩؛ مسلم، الفضائل، ١٥٨؛ أحمد، المسند، ٢، ٣١٥.

لقد تناول شُرّاحنا المجريات الواردة في هذا الحديث على أنها حقائق، وحاولوا الردّ على الشبهات والانتقادات الموجّهة إليه عبر عصورٍ مختلفة. فحسب بعض التفسيرات أنّ الله تعالى لم يرسل ملك الموت في البدء بأمرٍ قطعيٍّ، وإنما أرسله بهدف الامتحان، أو بصفته مخبراً. فجاء ملك الموت إلى موسى عليه السلام بصورةٍ لم يعرفه بها، ولما وجد موسى المشهور بغيرته على أهله رجلاً غريباً في بيته لكمه على وجهه وفقأ عينه. وفقهيًّا ليس هناك حرجٌ على من فقأ عين رجل دخل بيته دون إذنه. حيث يروي أبو هريرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: «**من اطّلع في بيت قوم بغير إذنهم، فقد حلّ لهم أن يفقؤوا عينه**»(٤١)، ومن ثم فإنّ ما فعله موسى عليه السلام أمرٌ مباح.

ويذهب بعضهم إلى أنّ ملك الموت باعتباره جاء بهيئة رجلٍ أراد قتل موسى عليه السلام، وأنّ ما فعله موسى إنما كان دفاعاً عن النفس. ويرى آخرون أن موسى ضرب ملك الموت وفقأ عينه؛ لأنّه حاول مباشرةً قبض روحه دون تخيير باعتباره نبي.

ويفسر أحد الآراء عبارة «فقأ عينه» بأنها معنوية، أي أنّه دفع حجته ودحضها، إلا أن الرأي يُرد بالعبارة الأخرى الواردة في الحديث وهي: "فرد الله عينه" والتي تدلّ على الحقيقة لا المجاز.

فإذا ما أخذ بعين الاعتبار سواءٌ ورود موضوع «ملك الموت» بشكلٍ تشخيصيٍّ في الكتب المقدسة اليهودية، أو ذكر حادثة مجيء ملك الموت إلى موسى لقبض روحه، وصدّ موسى له، وقبض روح موسى من قبل الله تعالى في التراث اليهودي، فيمكن إقامة موازاةٍ بين الحادثة التي جرت بين ملك الموت وموسى والتي وردت بشكلٍ أكثر تفصيلاً في الأحاديث وبين ما ذكر في الكتاب المقدس والثقافة اليهودية. فقد قام ابن قتيبة بعد تصنيفه الحديث في مرتبة «الحسن» بربطه بالثقافات القديمة؛ وذلك بقوله: «أظنّ أنّ له أصلًا في الأخبار القديمة»(٤٢).

إذا ما تم القبول بنسبة هذا الحديث إلى النبي ﷺ، فإنّه من الأصوب تفسير الحديث على أنه مثل. فمن المحتمل جداً أن يكون رسول الله قد استخدم شخصية موسى وملك الموت كمثلٍ لبيان موقف الإنسان وردة فعله تجاه الموت؛ وذلك كما هي عادته في بيان الأمور بضرب الأمثال، وذكر القصص. حيث بعث بهذا المثل عدة رسائل فبعد أن بيّن في المشهد الأول أّن الموت لا يريده أحدٌ حتى موسى عليه السلام، انتقل إلى حقيقة الموت الحتمية عاجلاً أم آجلاً، وأنْ لا أحد يقدر على الفرار منه، ثم بعد ذلك يبين ضرورة التسليم لأمر الله عز وجل. والله تعالى أعلم.

(٤١) مسلم، الآداب، ٤٣، ٢، ١٦٩٩؛ أحمد، المسند، ٢، ٢٦٦.

(٤٢) خضر، أوزجان، الأحاديث والثقافة اليهودية، ص، ٥٨٢- ٥٨٣؛ كلافوز أحمد صايم، مادة "عزرائيل"، الموسوعة الإسلامية، ٤، ٣٥٠- ٣٥١.

المثال الرابع:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: «**الشؤم في ثلاثة: في الدار، والمرأة، والفَرَس**». إلا أنّ السيدة عائشة رضي الله عنها اعترضت على ذلك فقالت: لم يحفظ أبو هريرة؛ لأنّه دخل ورسول الله ﷺ يقول: «**قاتل الله اليهود، يقولون إنّ الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس**»، فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله(٤٣). والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكنّ نبي الله ﷺ كان يقول: «**كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في المرأة والدار والدابة**»(٤٤).

لا بد أنّ اعتراضات السيدة عائشة هذه لم تؤخذ بعين الاعتبار كثيراً، حيث يوجد في العصور المبكّرة الأولى تفسيراتٌ وبياناتٌ غريبةٌ حول فهم هذه الروايات. فعلى سبيل المثال يقول معمر بن راشد (١٥٣/ ٧٧٠) عن فهم وتفسير هذه الرواية: «وسمعت من يفسّر هذا الحديث، يقول: شؤم المرأة إذا كانت غير ولود، وشؤم الفرس إذا لم يغز عليه في سبيل الله، وشؤم الدار جار السوء»(٤٥).

ومع الأسف فإنّ علماءنا اللاحقين عندما قاموا بالمناقشة أو الاعتراض على هذا «التفسير» الذي لا يُعرف من قام به من ناحية شؤم المرأة العقيم، اختاروا نقله وكأنه حقيقةٌ مسلّمة. وأول الشراح الذين يكررون هذا التفسير هو الخطابي، ولو أنه يقول: «وقد قيل»(٤٦). وينقل البيهقي (٤٥٨/ ١٠٦٦) في سننه رواية معمر هذه كما هي(٤٧). ويضيف النووي وهو أحد شُرّاح شؤم المرأة، يضيف إلى عدم الولادة أمورًا أخرى مثل سلاطة اللسان، والتعرض للشبه(٤٨). ونقل ابن حجر، والعظيم آبادي (١٨٥٧- ١٩١١) رواية معمر ذاتها، ولم يقوما بأي تقييمٍ بشأنها(٤٩).

أمّا المناوي (١٠٣١/ ١٦٢٢) الذي يكرر الحجة ذاتها، فيضيف إلى عدم الولادة سلاطة اللسان(٥٠). وأما المباركفوري فقد اقتبس شرح النووي الوارد في الأعلى(٥١).

والحال أنّه كان بإمكان شرّاحنا على الأقل الاعتراض على هذا التفسير الغريب وإظهار خطأه من عدة نواحٍ:

(٤٣) أبو داود الطيالسي، المسند، ص، ٢١٥، الرقم: ١٥٣٧، حيدر آباد ١٣٢١.
(٤٤) أحمد، المسند، ٤، ٢٤٦، ١٥٠، ٢٤٠.
(٤٥) عبد الرزاق، المصنف (جامع معمر)، ١٠، ٤١١.
(٤٦) الخطابي، معالم السنن، ٤، ٢١٨.
(٤٧) البيهقي، السنن، ٨، ١٤٠.
(٤٨) النووي، المنهاج، ٧، ٣٨٢ (وَشُؤْم الْمَرْأَة عَدَم وِلَادَتهَا، وَسَلَاطَة لِسَانهَا، وَتَعَرُّضهَا لِلرِّيَبِ).
(٤٩) فتح الباري، ٨، ٤٨٤؛ عون المعبود، ٨، ٤٤٨.
(٥٠) المناوي، فيض القدير، ٢، ٧١٠.
(٥١) المباركفوري، تحفة الأحوزي، ٧، ١٤٠.

١- فالقرآن الكريم لم يعد العقم وعدم الولادة شؤماً أبداً، بل على العكس فقد اعتبر وبشكل صريح أنّ العقم من تقادير الله عز وجل: ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الشورى].

٢- وكان بالإمكان ردُّ هذا التفسير بناءً على حقيقة أنّ العقم ليس بالعلة المخصوصة بالنساء، وإنما هناك رجالٌ يعانون من العقم أيضاً، والواقع شاهدٌ على ذلك.

٣- لقد رفض الإسلام ونبيه ﷺ عقيدة الشؤم بصورةٍ عامّةٍ، وظلّ على مدى سنوات حياته يحارب مثل هذه المعتقدات والخرافات الباطلة، وذلك على عكس الأديان والعقائد السابقة. وباختصارٍ كان يمكن الاعتراض على التفسير المذكور بناءً على عدم وجود «الشؤم» في الإسلام.

٤- لقد أقرّ الإسلام ونبيه ﷺ بمكانة محترمة للمرأة، وقدّرها حقّ قدرها بخلاف الأديان الأخرى التي تتهم المرأة وتهينها، وأثبت ذلك بنفسه في معاملته لهنّ. ومن ثم فلا يمكن تصور أن يعتبر النبيّ المرأة «شؤماً»، ولا يمكن أن يُفسر شؤم المرأة بـ«العقم».

٥- أو على أقلّ تقديرٍ كان يمكن ردّ هذا التفسير الخطأ بناءً على كون السيدة عائشة التي صححت وعدّلت الرواية لم تُرزق بولد.

وفي الواقع إنّ شراحنا الذين لم يهملوا نقل التفسير المذكور بحجة الشرح لم يكونوا جاهلين بالأمور التي ذكرناها، إلا أنّ «تكرار الماضي» و«النظرة السلبية للمرأة» التي ظهرت بعد عهد النبي بفترةٍ قصيرةٍ دفعت بشراحنا الذين وردت أسماؤهم آنفًا إلى التساهل في نقل المعلومات التي توارثوها دون تحقيقٍ وتمحيص. والحال أنه كان بالإمكان عدم نقل وذكر مثل هذه المعلومة في شروحنا، إلا من أجل الاعتراض عليها، وبيان خطئها وعدم صحتها، حيث لم يكن أحدٌ من العلماء الذين نقلوا هذا التفسير ابتداءً من معمر بن راشد وغيره، لم يكن مجبراً على نقل مثل هذه المعلومة. وبالتأكيد إنّ هذه الرواية التي فُسِّرت بمثل هذا التفسير حتى في بداية القرن الثاني لظهور الإسلام تحمل بالنسبة لنا أهميةً خاصّةً من ناحية وصولها إلينا. إلا أنّه كان ينبغي إخضاع هذه المقولة التي ليست بآية قرآنية، ولا بحديثٍ نبويٍّ، ولا بقول صحابيٍّ، ولا يُعلم من قائلها، كان ينبغي إخضاعها للتمحيص والتقييم من ناحية الثوابت والمبادئ الإسلامية الأساسية على الأقل. ولكن مع الأسف فإنّ التفسيرات المذكورة التي جرت بدعوى الشرح لم تتجاوز كونها مجرّد تكرار تفسيرٍ خاطئٍ لروايةٍ يشوبها النقص والشك.

المثال الخامس:

يرد في مصادرنا بعض الروايات المنقولة عن أنس بن مالك رضي الله عنه تتحدث عن كثرة نزول الوحي على رسول الله ﷺ قبل وفاته ويوم وفاته. وسوف نذكر فيما يأتي روايةً وردت عند البخاري ثم ننتقل إلى ما قاله شراحنا.

عن ابن شهاب، قال: أخبرني أنس بن مالك رضي الله عنه: «أنّ الله تعالى تابَعَ على رسوله ﷺ الوحي قبل وفاته، حتّى توفاه أكثر ما كان الوحي، ثم توفي رسول الله ﷺ بعدُ»(٥٢).

إنّ ابن بطّال (٤٤٩/ ١٠٥٧) وهو من شُرّاح البخاري لم يعترض على تفسير هذه الرواية أبداً(٥٣). وأما الكرماني (٧٨٦/ ١٣٨٤) فقد توقف عند معنى كلمة «تابع» فقط، حيث قال: «أي أنزل الله تعالى الوحي متتابعاً متواتراً أكثر مما كان وذلك كان قريب وفاته»(٥٤).

وأما العيني، فبعد قوله عن الحديث إنّ مطابقته للترجمة واضحةٌ، والإشارة إلى وروده لدى محدِّثين آخرين في أبواب معينة، يكتفي ببيان معنى كلمة «تابع»، وكيفية قراءة كلمة «بعد»(٥٥).

أمّا ابن حجر، فيقول في تفسيره وشرحه لهذه الرواية: أي أكثر إنزاله قرب وفاته ﷺ. والسرّ في ذلك أنّ الوفود بعد فتح مكة كثروا وكثر سؤالهم عن الأحكام فكثر النزول بسبب ذلك. ووقع لي سبب تحديث أنس بذلك من رواية الدراوردي عن الإمامي عن الزهري: سألت أنس بن مالك هل فتر الوحي عن النبي ﷺ قبل أن يموت؟ قال: أكثر ما كان وأجمه. وأورده بن يونس في تاريخ مصر. وهذا الذي وقع أخيراً على خلاف ما وقع أوّلاً. فإنّ الوحي في أوّل البعثة فتر فترةً ثم كثر. وفي أثناء النزول بمكة لم ينزل من السور الطوال إلا القليل، ثم بعد الهجرة نزلت السور الطوال المشتملة على غالب الأحكام. إلا أنه كان الزمن الأخير من الحياة النبوية أكثر الأزمنة نزولاً بالسبب المتقدم. وبهذا تظهر مناسبة هذا الحديث للترجمة؛ لتضمنه الإشارة إلى كيفية النزول(٥٦).

ورواية مسلم هي: "عن ابن شهاب، قال: أخبرني أنس بن مالك، «أنّ الله عز وجل تابع الوحي على رسول الله -ﷺ- قبل وفاته، حتى توفي، وأكثر ما كان الوحي يوم توفي رسول الله ﷺ»(٥٧).

إذا نظرنا إلى شروح رواية مسلم نجد أنّ الوضع ذاته أيضاً. فلم يتعرّض لا القاضي عياض، ولا النووي لهذه الرواية بأيّ كلمة، وتجاوزاها دون أيّ تفسيرٍ وبيان(٥٨). ولعل أحمد داود أوغلو استقى من ابن حجر فكتب أموراً مشابهة(٥٩).

وحسب هذه الرواية الثانية الواردة في صحيح مسلم في كتاب التفسير المؤلَّف من أربعين حديثاً فقط فإنه

(٥٢) البخاري، فضائل القرآن، ١.
(٥٣) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ١٠، ٢١٥.
(٥٤) الكرماني، الكواكب الدراري، ١٩، ٤.
(٥٥) العيني، عمدة القاري، ٢٠، ١٣- ١٤.
(٥٦) ابن حجر، فتح الباري، ٩، ٨.
(٥٧) مسلم، التفسير، ٢؛ النسائي، السنن الكبرى، ٥، ٤؛ أحمد، المسند، ٣، ٢٣٦.
(٥٨) النووي، المنهاج، ١٨، ١٥٢؛ القاضي عياض، إكمال المُعلِم، ٨، ٥٧٨.
(٥٩) أحمد داود أوغلو، ترجمة وشرح صحيح مسلم، ١١، ٥٠٠.

كثر نزول الوحي وتتالى في الأيام الأخيرة لرسول الله ﷺ، وأكثر ما نزل من الوحي كان في اليوم الذي توفي فيه. هذا مع أننا نعرف حسب رواياتٍ أخرى أنّ الآيات التي يُقال إنّها آخر ما نزل على رسول الله ﷺ إنما نزلت في حجة الوداع. ومن المعروف أيضاً أنّ النبي ﷺ عاش بعد حجة الوداع قرابة الشهرين أو الثلاثة، ولم ينزل خلال هذه الفترة – رغم أن الأمر خلافيٌّ – سوى آية أو آيتين. وفي هذه الحالة يتبادر إلى الذهن التساؤل الآتي: فهل هذه الرواية صحيحة أو الروايات الأخرى؟ وإذا كانت هذه الرواية هي الصحيحة، فما هي الآيات والسور التي نزلت خلال الأيام الأخيرة، وخاصةً في اليوم الذي توفي فيه؟ وأين هذا الوحي؟

فهل تمّتِ الإجابة في شروحنا على هذا التساؤل وأمثاله من الأسئلة الواردة في تاريخنا الثقافي، وخاصةً الادعاءات التي يطرحها بعض الفرق الرافضية مثل: إنّه تمّ إخفاء بعض السور التي نزلت بشأن أهل البيت والإمام علي، ولم يتمّ ضمُّها إلى المصحف الشريف؟ مع الأسف لم يطرح أيّ من الشروح التي اطلعنا عليها هذه الإشكالات والأسئلة. وأما الشروح التي تطرقت إلى تفسيرها وبيانها جزئياً، فقد اكتفت بتفسير العبارة ب «السنوات الأخيرة للفترة المدنية». مع أنّ العبارة تتحدّث بشكلٍ واضحٍ وجليٍّ عن الكثير من الوحي الذي نزل قبل وفاة رسول الله ﷺ ويوم وفاته. وإنّ مهمة الشارح في هذه الحالة هي: إمّا دراسة وتقييم الروايات الأخرى «المتعلقة بآخر الآيات والسور التي نزلت» والمتعارضة مع هذا الحديث، أو إيراد توضيحات حول كيفية فهم هذه العبارة.

النتيجة:

لقد قدّم لنا الشُّراح الكثير من المؤلفات والتصانيف ذات المجلدات الضخمة التي لها دورٌ مهمٌّ وبارزٌ لا يمكن وصفه في تفسير الأحاديث والروايات وشرحها وبيانها، ومن المؤكّد أنّ هناك عوامل عديدةً ومختلفةً تركت أثرها عليهم وهم يقومون بهذه المهمة الجليلة، ولم يتمكنوا من التّحرر منها. فإلى جانب الظروف الزمانية والمكانية، والاجتماعية، والثقافية، والنفسية التي يوجد فيها الشراح هناك الكثير من العوامل الأخرى التي تؤثّر على كلّ واحدٍ منهم، ومن جملة هذه العوامل المهمة هي: تلقّي النّص وقوّته، مكانة أئمة الحديث وتأثير وجاذبية مؤلفاتهم، التواتر، مدى تقبّل النّاس لشرحه بالقبول، درجة الحديث من صحيحٍ أو متّفقٍ عليه، اتّباع اجتهادات وأصول المذهب الّذي ينتمي إليه سواءٌ كان مذهباً فقهياً أو كلامياً.

فبسبب هذه المؤثرات وأمثالها التي ذكرناها في أبحاثٍ سابقةٍ يُلاحظ أن شراحنا في معرض تناولهم لحديث مقبول وارد في المصادر المعتبرة بالتفسير والشرح قد توجّهوا بشكلٍ عامٍّ نحو: التأويل بدل النقد، والتقليد بدل التحقيق، والتحميل (أي وضع احتمالات) بدل التحليل، والتكرار بدل التثبت، والتعصب بدل العقلانية، واستخراج الحكمة بدل الوقوف على العلّة، واعتماد اللفظ بدل المعنى، والتوفيق بدل المناقشة،

والدفاع بدل التحقّق، ورؤية المستقبل بدل الماضي، والتفسير البعيد بدل التفسير المخالف(٦٠).

يُعد الموقف الدفاعي، والغلو في التفسير الذي سبّبته الرؤية التسليمية المتبعة في أدبيات ومدونات الشرح التي قدمت إسهاماتٍ مهمّةً للغاية في فهم تراث الحديث الغني، يُعد حالةً ظاهرةً وملموسةً في كل زمان ومكان تقريباً. فمع أنَّ الأمور التي تمّ الانتباه إليها في وقتها وعُدّت من المشكلات قد أدّت إلى ظهور الكثير من التصنيفات والمؤلفات المستقلة التي تناولتها، لكن من الملاحظ أنه حتى هذه المؤلفات القيّمة جنحت إلى الغلو في التفسير والمبالغة في التأويل بدل النظرة النقدية. وأبرز مثال على ذلك هو: كتاب ابن الجوزي "كشف المشكل" المهمّ للغاية الذي ألّفه حول المسائل المشكلة في الصحيحين. حيث إنّ ابن الجوزي رأى في عصره الكثير من الإشكالات، فكشف عنها وحاول تقديم الإجابات بشأنها. ولكن مع الأسف إذا ما نظرنا إلى ردود وإجابات ابن الجوزي فلا يمكن القول سوى أنّه نجح في كشف الإشكالات وتثبيتها لا أكثر(٦١).

لا شكّ أنّنا لسنا بوارد الوقوع في مفارقةٍ تأريخيّةٍ من خلال مطالبة شراحنا الذين عاشوا في مراحل تاريخية مختلفةٍ بتقديم وجهة نظرٍ منسجمةٍ مع عصرنا، وتناول مشاكلنا المعاصرة. ولكن كان بإمكانهم باعتبارهم أقرب إلى القرنين الأوليين تناول مسائل تلك الفترة بشكلٍ مختلفٍ أكثر، وكذلك كان بمقدورهم نظراً للزمان والمكان الذي عاشوا فيه طرح وتفسير الأمور الإشكالية بجرأةٍ أكبر.

إذاً؛ فما هي الحدود التي ينبغي أن يلتزم بها الشارح في عملية الشرح؟

١. يجب أولاً أن يأخذ بعين الاعتبار مشكلة ثبوت الرواية. فيجب أن يناقش ثبوت الرواية من حيث المتن، والمحتوى أيضاً، وليس من ناحية الإسناد فحسب.
٢. يجب قبل الدخول إلى موضوع دلالة المتن، محاولة فهم العبارة وتفسيرها بالاعتماد على الروايات والصيغ والطرق الأخرى الواردة في المسألة ذاتها. فينبغي تبنّي مقاربةٍ شموليّةٍ بشأن الروايات، ولا بد من دراسة وتقييم الروايات التي يُشك بوجود تعارض أو تناقض بينها معاً.
٣. ينبغي التأكيد على أنه إذا وجد تناقضٌ بين المتن وبين الآيات القرآنية الصريحة، فإنه لا يجب مخالفة الآيات الصريحة عند الشرح.
٤. يجب الالتزام بقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها، وعدم الخروج عنها بذريعة التأويل.
٥. يجب الابتعاد عن سوق الاحتمالات العشوائية من أجل شرعنة الروايات المشكلة وجعلها منطقيةً ومقبولةً، إذا لم تكن في المتن قرينة أو دليل يدعم ذلك. كما يجب أن يكون الاحتمال محدّداً وملتزماً بمعيار معين.

(٦٠) أرول بنيامين، العلاقة بين التفسير والرواية: إسهام التفسير في الرواية وتأثير الرواية على التفسير، فهم السنة في عصرنا [مباحثات وبيانات الندوة]، ٢٩- ٣٠، أيار ٢٠٠٤/ بورصة، ٢٠٠٥، ص، ٩٧- ١١٤.

(٦١) أرول بنيامين، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، المجلد: ٤٥، العدد: ١، تاريخ النشر: ٢٠٠٤، ص، ٣١٤- ٣١٩.

٦. يجب الابتعاد عن تكرار الكثير من الشروح والتفاسير، والأقوال المتناقضة وغير الصائبة، والكثير من الروايات الموضوعة والروايات الضعيفة التي يتمّ التأكد من عدم ثبوتها وصحتها.
٧. التثبت جيداً من الإشكالات المعرَّضة للفهم والتفسير الخاطئ سواء في السابق، أو في عصره، أو حتى لاحقاً، والعمل قدر المستطاع على حل الإشكال، وإزالة التناقض. فينبغي عدم تجاهل الإشكالات في حال الاطلاع عليها، وعدم تمريرها بتفسيرات ضعيفة أو بسيطة لا تزيل اللبس.
٨. إذا رأى الشارح الإشكال ولم يورد تفسيراً وشرحاً كافياً، فينبغي على الأقل الإشارة إلى المشكلة ولفت الأنظار إليها بطرح عدة تساؤلات حولها. وحتى عليه الاعتراف إذا لم يتمكن من حلّ الإشكال بشكلٍ كافٍ. لعلّ من يأتي لاحقاً من العلماء يتمكن من الإجابة على التساؤلات ويزيل الإشكال.
٩. لقد اعتمد الشراح في شرح الأحاديث بشكلٍ عامٍّ على ما لديهم من خبرات ومعلومات شخصية في علوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية. والحال أنّ الحديث إذا كان يتحدّث عن مسألة تستوجب علماً خاصاً في ميدان معين مثل الطب، أو التاريخ، أو الزراعة، أو الجغرافية...إلخ، فيجب الرجوع إلى المختصين في ذلك الميدان.
١٠. يقوم الشُّرّاح بشكل عام بتكرار الشروح السابقة ذاتها. وخاصة إذا أمعنا النظر في الشروحات التي تمّت خلال القرن الأخير، نجد أنّها عبارةٌ عن معلوماتٍ مقتبسةٍ من الخطّابي، وابن حجر، والعيني. ويتبين أيضاً أنّ ابن حجر، والعيني اعتمدا بدورهما على شروح ابن بطال، وابن المنير، والكرماني وغيرهم. وهنا يجب أيضاً إعادة النظر في الشروح التي بين أيدينا لنرى مدى أصالتها وتكررها.

لا شك أنّ شروح الحديث بغثها وثمينها تشكل أرشيفاً مهماً وغنياً للمهتمين بميدان الحديث. ولا يمكننا الاستغناء عن المعلومات الموجودة في الكتب المؤلفة بمجلدات ضخمة في مجال الحديث، ولكن ليس من الممكن أيضاً اعتبار كافة المعلومات الواردة فيها بمثابة «العلم اليقيني القطعي». فكما لا يمكننا الاستغناء عن الشروح الموجودة، فكذلك لا يمكننا الاطمئنان إلى كثيرٍ من المعلومات المقدَّمة هناك باسم الشرح. وبناءً على ذلك يبدو جليًّا أنّ هناك حاجةً ماسّةً أكثر من ذي قبل إلى إخضاع الشروح التقليدية للنقد والتمحيص، ودراستها ضمن إطار المعايير العلمية للوصول إلى شروح وتفسيرات أصيلة، وهذه مسؤولية كبيرة تقع على عاتق علمائنا الأفاضل. ويجب أن تكون مؤلفات الشروح الجديدة في عصرنا قادرةً من جهة على الإجابة عن التساؤلات الحديثة، ومن جهةٍ أخرى يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ظروف العصر ومستجداته. ومن الأجدر أن تتمّ كتابة التفاسير القائمة على المتن والمحتوى وذات الوزن من قِبَل لجنة من المؤلفين، وأن تكون أكاديميّةً، وممنهجةً، ومنظّمةً، وذات طرحٍ إشكاليٍّ وتحليليٍّ[٦٢].

(٦٢) يمكن اعتبار الكتاب «الإسلام من خلال الأحاديث» الذي تم إعداده قبل سنوات بمساهمة غالبية علماء الحديث في بلادنا، ونشرته رئاسة الشؤون الدينية على سبع مجلدات أقرب النماذج لهذا الذي نتحدث عنه.

المراجع:

- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، بلا تاريخ، المجلس العلمي.
- أحمد بن حنبل، المسند، إسطنبول ١٩٨٢.
- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد، تصحيفات المحدثين، تحقيق: محمود أحمد ميرة، القاهرة ١٩٨٢، الطبعة الأولى، المطبعة العربية الحديثة.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، القاهرة ١٩٧٢، الطبعة الحلبية.
- عظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود، شرح سنن أبي دواد، بيروت ١٩٧٩، دار الفكر.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، إسطنبول ١٩٨١.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- أحمد داود أوغلو، ترجمة وشرح صحيح مسلم، منشورات سونمز، إسطنبول ١٩٨٠.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- أرول بنيامين، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، المجلد: ٤٥، العدد: ١، تاريخ النشر: ٢٠٠٤.
- أرول بنيامين، العلاقة بين التفسير والرواية: إسهام التفسير في الرواية وتأثير الرواية على التفسير، فهم السنة في عصرنا [مباحثات وبيانات الندوة]، ٢٩- ٣٠، أيار ٢٠٠٤/ بورصة، ٢٠٠٥.
- خضر، أوزجان، الأحاديث والثقافة اليهودية، منشورات الإنسان، إسطنبول ٢٠٠٦.
- هارمان، عمر فاروق، مادة "إسرائل (بني إسرائيل)"، الموسوعة الإسلامية.
- هارمان، عمر فاروق، مادة "حواء"، الموسوعة الإسلامية، ١٦، ٥٤٣- ٥٤٥.
- الخطابي، أبو سليمان، معالم السنن، مع سنن أبي داود، إسطنبول ١٩٨١، منشورات جاغري.
- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض ٢٠٠٣، الطبعة الثانية، مكتبة الرشد.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٩.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة ١٤٠٧، الطبعة الثالثة.
- ابن ماجه، محمد ابن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، إكمال المعلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة ١٩٩٨، الطبعة الأولى، دار الوفاء.
- قلاووز أحمد صايم، مادة "عزرائيل"، الموسوعة الإسلامية.
- الكرماني، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن يوسف بن علي، الكواكب الدراري، بيروت ١٩٨١، دار إحياء التراث العربي.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت ٢٠٠٦، الطبعة الأولى، الرسالة.
- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، بيروت، بلا تاريخ، دار إحياء التراث العربي.

- المودودي، أبو الأعلى، تفهيم القرآن، إسطنبول ٢٠٠٥، منشورات الإنسان.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوزي، بيروت ١٩٩٠، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، إسطنبول ١٩٨١.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت ٢٠٠١، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المنهاج، القاهرة ١٩٢٩، المطبعة المصرية بالأزهري.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة.
- الطيالسي، أبو داود، المسند، حيد آباد ١٣٢١.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، إسطنبول ١٩٨١.
- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر بن محمد الخوارزمي، الكشاف، بيروت ٢٠٠٦، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي.