İSLÂMÎ İLİMLER
ARAŞTIRMA VAKFI

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLÂM MEDENİYETİNİN KURUCU NESLİ

SAHABE III

-SAHABE ve DİRAYET İLİMLERİ-

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

Sakarya, 30 Eylül - 01 Ekim 2017

المؤتمر الدولي

الجيل المؤسس للحضارة الإسلامية :الصحابة – 3

"الصحابة وعلوم الدراية"

(30 أيلول – 1 تشرين الأول 2017، صكاريا – تركيا)

TEBLİĞ ÖZETLERİ

ملخصات

İstanbul, Eylül 2017

Toplantı Koordinatörü

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Toplantı Tertip Heyeti

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) (Başkan)
Prof. Dr. Mahmut KAYA (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdinç AHATLI (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Saim YILMAZ (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Muhammed M. DÜNDAR (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İrfan İNCE (Sakarya Üniversitesi)
Arş. Gör. Ömer Faruk AKPINAR (Sakarya Üniversitesi)
Arş. Gör. Gülsüm KORKMAZER (Sakarya Üniversitesi)
Arş. Gör. Zübeyde ÖZBEN (Sakarya Üniversitesi)
Sabri ÖZPALA - Ahmet YILDIZ (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı)

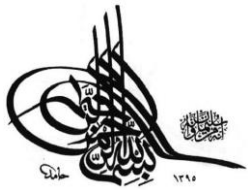
Editörler

Hayati YILMAZ - Ömer Faruk AKPINAR
İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Sayfa Tertibi
Arş. Gör. Ömer Faruk AKPINAR

İRTİBAT ve YAZIŞMA ADRESLERİ
1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ozanlar Kampüsü 54040 Adapazarı / Sakarya
Tel: 0 264 295 3834 - Fax: 0 (264) 295 67 36
sahabesempozyumu@gmail.com; if@sakarya.edu.tr

2. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV)
Kıztaşı, Kâmil Paşa Sokak, 5 Fatih/İstanbul
Tel : (+90 212) 523 54 57 Fax : 0212 523 65 37
E-Mail: isav@isavvakfi.org, isav@isav.org.tr



İSLÂM MEDENİYETİNİN KURUCU NESLİ

SAHÂBE-III

– Sahâbe ve Dirâyet İlimleri –

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

Sakarya, 30 Eylül - 01 Ekim 2017

المؤتمر الدولي

الجيل المؤسس للحضارة الإسلامية :الصحابة – 3

"الصحابة وعلوم الدراية"

(30 أيلول – 1 تشرين الأول 2017، صكاريا – تركيا)

TEBLİĞ ÖZETLERİ

ملخصات

İstanbul, Eylül 2017

Toplantıyı Tertipleyenler:

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Ozanlar Kampüsü-Adapazarı / SAKARYA
Tel: (0264) 274 30 60 – 277 40 02 Faks: 277 98 32
E-posta: if@sakarya.edu.tr

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI(İSAV)
Kıztaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih–34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: http://www.isavvakfi.org – isav.org.tr
e–posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

İÇİNDEKİLER / الفـهـرس

مسلك الصحابيات في فهم السنة النبوية 6
التنافس العلمي بين طبقة صغار الصحابة وطبقة التابعين: 10
ابن عباس وفهمه للنص القرآني 22
القياس والمصلحة المرسلة عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – دراسة أصولية تحليلية 26
السياسة الشرعية عند الصحابة: قراءة في التصورات المبدئية، والأسس المنهجية 27
أثر فقه المآل في ممارسة السلطة عند الصحابة رضي الله عنهم "الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنموذجا ... 31
أثر السياق في الكشف عن مقصد الصحابي من تفسيره 37
المصلحة العامة عند الصحابة رضي الله تعالى عنهم: مقاربة تأسيسية للمنهج 42
الصحابة وعلم الكلام: نظر مستأنف في مسألة المشروعية على ضوء مواقف الصحابة الكرام 49
منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الفكر الوافد -عمر بن الخطاب أنموذجاً 53
الصحابة وفقه الحضارة العمران- إسهامات الخليفة عمر بن الخطاب نموذجا 56
اختلاف فهمِ الصَّحابةِ للسُنَّةِ في ميزان نبيِّ الأمَّةِ 61
مناهج الصحابة في تأسيس اليقين في الإيمان بالغيب وأثره في استدلالات المتكلمين على مسائل الاعتقاد 65
الصحابة والسلطة: "رصيد التاريخ وخصوصية التجربة" 69
منهج الإفتاء عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه 73
İbn Hazm'da Efdaliyet ve Sahâbî Kavli 78
Sahâbe Döneminde İcma 85
Şâfiî Mezhebinde Sahabî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fıkhî Konulara Yansıması 90
Sahabenin Siyasal Bir Sorun Olarak Nifak ve Fiten Olgularına Yaklaşımı
-Huzeyfe b. el-Yemân Örneği- 95
Sahabenin Din Eğitimi Uygulamalarının Karakteristik Özellikleri 102
Übey b. Ka'b'ın (Ö. 22/643) Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler 107
Teftâzânî'ye Göre "Büyük Sahâbîler"e Dayanan Âhâd Haberlerin Bilgi Değeri 112
İsnâaşeriyye İmâmiyye'sine Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları 118
Fakih Sahabilerden Abdullah b. Ömer'in İçtihad Anlayışı 124
Tartışmalı Bazı Hadisleri Ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakîhliği Meselesi. 129
Sahabenin Birbirlerine Kullandıkları Eleştirel İfadelerin Anlam Boyutu 134
Sahâbe Neslinin Ehl-i Hadîs'in Dirâyet Anlayışına Tesiri: Zeyd b. Sâbit'in Ashâbı Örneği139

1

مسلك الصحابيات في فهم السنة النبوية

انيسة الكَرَكَاري

الدكتوراه في التفسير، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان

مقدمة

لقد غرست التربية النبوية القرآنية في المرأة القوة الإيمانية الإرادية والفضائل الأخلاقية كما الرجل ووعدهما القرآن الكريم سوية بالمراتب العالية في درجات الآخرة، ودخلت في الولاية العامة مع الرجل ولها فيها المسؤولية العظمى تأكيدا على مكانتها في واجب السهر على دين الله وحمل العبء ودعم البناء قال تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ التوبة 71، فأنتجت هذه التربية جيل الصحابيات الصالحات العالمات المجاهدات الصانعات مستقبل الأمة، وصنعت من الضعف البشري بإذن الله تعالى القوة والكمال، كانت الصحابية حاضرة أقوى حضور في بيتها ومجتمعها، ولها في فقه سنة رسول الله النصيب الوفير للمشاركة في نشر دعوة الله تعالى .

إن فقه السنة على منهج الصحابة في فهم نصوص السنة وحسن فقههم لأهدافها مدخل عظيم لتجاوز مشاكل استبدت بالأمة وهيمنت، نتيجة سوء التأويل وتعطيل علاقة تبعية السنة للكتاب الذي أنتج المنهجية النصوصية الحرفية في التعامل مع السنة برد الأحداث إلى الأحاديث وتحكيم نصوص مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما استجد من أحداث، فتوقف إعمال العقل في النص واستحضار روح المقاصد.

إشكالية البحث:

إن غياب الفهم العميق والمتجدد للسنة النبوية أنتج سيادة العقلية النصية والحرفية، وقصورا عن استيعاب الخطاب النبوي الخالد الصالح لكل زمان ومكان، وقطعا للأوصال بين الكتاب الكريم والسنة النبوية. وساد الفقه المنحبس المنحسر الذي أهان المرأة وأسكتها بعد إفصاح وألجمت بعد انطلاق، ورسخ فيها على مر العصور الانحطاطية الشعور بالدونية والعجز وكسرَ ثقتها بنفسها وبربها.

إذن تلزمنا قراءة متوازنة شاملة لمواقف الصحابيات، لنستلهم ونستمد النموذج من الجيل الباني ذو الإرادة الجامعة الفاعلة، المشارك الحي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أهداف البحث:

يروم البحث إلى الوقوف عند الصحابيات الفاضلات دراسة واستكشافا لنستوحي النموذج الأمثل للفهم السديد لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولنقرأ درسا تربويا تطبيقيا من هدي المصطفى صلى الله عليه وسلم، ولدرء أحكام مجردة معممة سطحية مستوحاة من السنة النبوية كانت وليدة عصور التقليد وانحباس الفقه الإسلامي.

كما يطمح إلى تصور تجديدي يغترف من حياة الصحابيات لا من فقه سد الذرائع واتقاء الفتنة الذي حشر المسلمة المتمسكة بدينها في ركن حرج مرج، وبتر منها حاسة المسؤولية خارج نطاقها الضيق، ليكون ذلك مفتاحا لرؤية تجديدية في فهم السنة النبوية المتعلقة بقضايا المرأة ووظيفتها، وتأصيلا لمنهج صحابيات رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلقيهن للأحاديث النبوية.

وهكذا سأعالج موضوع البحث في مبحثين اثنين على النحو الآتي:

المبحث الأول: الصحابيات وفقه السنة المتعلقة بوظيفة المرأة "بين القرار في البيت والمشاركة في تعبئة الأمة"

أمامنا نموذج الصحابيات رضي الله عنهن نستلهم منه الولاء لسنة رسول الله، فعن دورهن في اقتحام العقبة إلى الله تعالى، وعن حظهن من المساهمة في بناء الأمة بفقه روح سنة نبيها صلى الله عليه وسلم سأتحدث في هذا المبحث، والقصد من وراء ذلك دراسة العديد من النصوص الحديثية بوضعها في سياقها الاجتماعي من أجل الوقوف على ذلك التفاعل الحي، الذي حصل في المجتمع الإسلامي في عصر الرسالة، بين الوحي المنزل ومجتمع المؤمنين آنذاك. إذ أن العديد من النصوص قد يعطيها الفرد أبعادا لا تناسبها ويستمد منها أحكاما لا تقصدها، إذا لم يضع بين يديه كيفية تفاعل الصحابة معها، وكيف كانوا ينزلون النصوص حسب فهمهم على الواقع الذي يعيشونه.

أولا: أم عطية الأنصارية رضي الله عنها وحديث "خروج النساء للعيدين"

يبدو أن سنة خروج النساء وبخاصة العواتق إلى المسجد ما لبثت أن توارت واندثرت بعد عهد رسول الله وزحف عليها عرف فاسد حبس المرأة باسم عفة وقائية ضامنها القفل، فقامت أم عطية تراجع الناس وتنادي بإحياء سنة رسول الله في خروج النساء للعيد كما جاء في حديث حفصة بنت سيرين، تصحح ما انحرف من فهم وما انحبس من فقه حين انصاع العلماء لواقع مضطرب سائب فاسد لم يجدوا له صلاحا وتغييرا إلا بمنع البنات من المسجد.

جملة القول في الحديث إن أم عطية شهدت فساد زمان أدركها فخشيت ضياع السنة النبوية، وصححت المسار وأخبرت بخروج العواتق، لأن تغيير الواقع الفاسد لا يتأتى بتجهيل النساء وتعطيلهن عن المشاركة في الحياة العامة وحبسهن عن المسجد الذي يمثل مركز حياة المسلمين الروحية والاجتماعية والسياسية، المكان الاستراتيجي حيث تعقد العقود مع الله تعالى توبة وعزما وجهادا.

ثانيا: أم سلمة رضي الله عنها وحديث "إني من الناس"

أرادت أم سلمة رضي الله عنها أن تعلم معاشر النساء حديثها جملة من المعاني منها:

– خرجت راغبة في طلب لعلم ومستجيبة لنداء رسول الله غير متباطئة لا يؤخرها شغل ولا يحبسها حابس، ملزمة نفسها بالسماع من رسول الله لتتعلم من وحي النبوة، موقنة بحظ المرأة في الأخذ عن رسول الله.

– تجسد أم المؤمنين أم سلمة نموذج المرأة الراعية والمسؤولة الحريصة على أداء واجب الدعوة والتسلح بالعلم إذ المرأة معنية أول من يعنون بتبليغ الميراث النبوي كما الرجال، استجابت ووعت وحفظت وبلغت، فكان الناس يقصدونها للسؤال والفتيا.

– أبان الحديث عن علو إرادة أم سلمة في طلب الكمال العلمي والإيماني، لم تنتظر أن يأتيها رسول الله لتسأل لأنها زوج النبي، بل خرجت لإيمانها بحق النساء مشاركة الرجال المسجد وبضرورة حضورهن للتفاعل مع واقع الأمة زمن التنزيل.

ثالثا: وافدة النساء أسماء بنت يزيد رضي الله عنها وحديث "حسن التبعل"

مشهد الحديث يصور لنا امرأة جزلة جاءت تسأل رسول الله في ملإ من الرجال بجرأة واستحياء، مبلغة عن النساء ومعبرة عن صوتهن في زمن ما زال التشريع ينزل غضا من السماء يعالج الواقع ويؤسس لشريعة سمحاء معتدلة، وكأنها تريد أن يسمع الرجال شكواها لرسول الله وسؤالها حول وظيفة المرأة، أدرك رسول الرحمة المقصد فأشرك الرجال في الحوار منوها ليعلموا وليتعلموا من الموقف الرفق بالمرأة وحسن تقديرها.

من هذا المشهد يمكن أن نستخرج جملة من الفوائد والدلالات التي تضمنها حوار أسماء بنت يزيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي كالآتي:

– لم تُقْبِلْ أسماء على رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه متأففة متذمرة شاكية، بل محبة رفيعة الذوق والأدب مع رسول الله، ملمة بقضيتها ومعبرة عن وعي النساء بطبيعة وظيفتهن وتهممهن بسلوكهن إلى الله وحظهن من الله تعالى ، وهذا يدل على تحرير إرادة المرأة وفاعليتها في مجتمع الإسلام أنذاك.

– أرادت وافدة النساء أن تحصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم على تصريح واضح في مجمع من الصحابة الكرام رضي الله عنها وعنهم أجمعين أن المرأة والرجل أكفاء في شريعة الله تعالى بميزان العدل، لا ترجح كفة أحدهما إلا بالتقوى ، لكنهما يختلفان في طبيعة الوظيفة كما جاء في الذكر الحكيم على لسان أم مريم ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ آل عمران 36، خلقة ووظيفة وعملا، لأن الاختلاف في الفطرة والخلقة الجسدية والنفسية نتج عنه التفاوت في التكاليف والمهمات، هي خصوصية تنفرد بها المرأة وتميز سلوكها إلى الله وليس دونية وعجز عن بلوغ مقام الرجال

المبحث الثاني: استدراكات أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها على الصحابة

كانت رضي الله عنها نموذجا حيا في بيت رسول الله لتبليغ الدين ونشر السنة النبوية بين الناس وبخاصة بين النساء، فقيهة عالمة يجد السائل عندها جوابه والمستفتي فتواه والشاك يقينه كما ورد في شهادة أبي موسى الأشعري قال" ما أشكل علينا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علما".

عدت عائشة رضي الله عنها من أكابر المحدثين وحفاظ السنة، وتميزت بقوة الضبط وإتقان الحفظ حتى إنها لتراجع الصحابة في مروياتهم كما يروي الإمام الذهبي " كان أبو هريرة يجلس إلى حجرة عائشة فيحدث ثم يقول: يا صاحبة الحجرة أتنكرين مما أقول شيئا ؟. "

أرجو من خلال هذا المبحث دراسة نماذج لاستدراكات عائشة رضي الله عنها، توضح منهجها في إعمال الرؤية القرآنية في النصوص وفي فقها للسنة النبوية، وهي التي لم تقبل الحديث المرفوع إلى رسول الله على عواهنه لأن صحابيا رواه، بل تنظر إلى الرواية من خلال الرؤية القرآنية التي اكتسبتها من استيعابها لمعاني القرآن الكريم ومقاصده، ولم تتردد في رد جملة من الأحاديث أو تأويلها عند تعارضها مع المبادئ القرآنية الثابتة، دون أن يغيب عنها الأدب الرفيع والتعظيم الظاهر لأكابر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

من أهم استدراكاتها على الصحابة : ردها رواية أبي هريرة رضي الله عنه حول الطيرة في المرأة، وتوضيحها سياق حديث ولد الزنا شر الثلاثة، ومراجعتها لعبد الله بن عمر رضي الله عنه فيما رواه عن تعذيب الميت ببكاء أهله عليه.

خاتمة

وختاما لابد من تسجيل جملة من الملاحظات والاستنتاجات أجمل الحديث عنها فيما يلي :

– ضربت لنا أم المؤمنين أم سلمة وأم المؤمنين عائشة، والأنصاريتان أم عطية وأسماء النماذج الأروع للحافظية في أكمل صورها، بحرصهن على فهم سنة رسول الله وتمثل معانيها، وتصحيح ما انحرف وانحبس من فهم وتصور يعم المرأة .

– أبانت الصحابيات عن فاعلية المرأة وعلو همتها في خدمة السنة النبوية الدفاع عنها بفهم أصيل مقاصدي منسجم مع الرؤية القرآنية ومعبر عن روح السنة النبوية.

– ضرورة فهم نصوص السنة النبوية وفق الرؤية القرآنية وباستحضار مقاصد الشريعة بعيدا عن سوء التأويل وضيق الفهم وحرفية النص، والتتلمذ مباشرة على النموذج الصحابي لإحياء ما اندرس من سنة رسول الله صلى الله علية وسلم المتعلقة بشؤون النساء وتحرير إرادتهن وبث الفضائل الخلقية والقوة الإيمانية فيهن وتعزيز مكانتهن في المجتمع .

– إن الحاجة ملحة في عصرنا إلى اجتهاد يستنبط الأحكام من أصولها، ويشرك الصالحات القانتات إلى جنب الرجال في تدبير الشأن العام للأمة اقتداء بسير الصحابيات في جهاد العلم والكلمة والبناء وصناعة التاريخ.

وفي إطار التوصيات أشير إلى مقترحين إجرائيين هما:

– إنشاء مرصد تابع للجامعة يعنى بدراسة الثروة العلمية الموروثة عن جيل الصحابة، والاستفادة منها وتوظيفها في سياق اجتهادي مقاصدي يبصر الأمور في شمولها لحل مشكلات الإنسان المعاصرة.

– توجيه بحوث الطلبة نحو الاهتمام بقضايا المرأة من خلال توظيف ما بلغنا عن سير الصحابيات الجليلات من مواقف وآراء على الرغم من شحّ مادتها وندرتها، والنظر إليها بمنظار تجديدي.

والحمد لله رب العالمين

2

التنافس العلمي بين طبقة صغار الصحابة وطبقة التابعين:
دراسة تحليلية للمناقشات العلمية بين ابن عباس رضي الله عنه وبعض التابعين

أحمد صنوبر

استاذ مساعد الدكتور، جامعة 29 مايو بإسطنبول

بسم الله الرحمن الرحيم

فهذه وريقات في قضية هامة تأتي في سياق توضيح العلاقة العلمية بين طبقة الصحابة وطبقة التابعين، إذ إن المعروف عن طبقة التابعين تسليمها المطلق لطبقة الصحابة، واتباع آرائهم واجتهاداتهم، فجاء هذا البحث ليظهر فكرة مخالفة لذلك وهي أن طبقة كبار التابعين لم يكونوا على هذا التسليم المطلق للصحابة لا سيما لطبقة صغار الصحابة الذين قد يفوقونهم سنا وعلما، مع الإبقاء على تعظيمهم وتبجيلهم واحترامهم.

فتذكر الورقة أمثلة وشواهد لذلك وتتخصص بكبار التابعين في مدينة الكوفة وعلاقتهم بالصحابة عموما، ثم تنتقل إلى المدن الأخرى، وتركز بعد ذلك على المناقشات التي دارت بين التابعين وابن عباس رضي الله عنه، فتذكره نموذجا من صغار الصحابة، معروفٍ بالعلم والتحديث والرواية والفقه والتفسير، ومع هذا فلم يكن التسليم له بالمطلق وتذكر الورقة شواهد على ذلك.

ثم تنتقل الورقة إلى تحليل هذه المناقشات ومحاولة فهم ما وراءها من علاقات وأفكار، قد تفيدنا في البناء التاريخي الفكري للعصر الأول.

وتكمن أهمية هذا البحث في دفع النظرة السطحية التي تسيطر على كثير من الباحثين للمجتمع العلمي آنذاك، سواء أكانت نظرة للعلاقة بين الفقه والرواية في الصدر الأول المبكر، لا سيما النظرة التي ترى التلازم بينهما، أو كانت النظرة السطحية الأخرى التي دفعت بعض الباحثين إلى القول بأن الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم كان منتشرا في تلك الحقبة، حقبة الصحابة والتابعين، أو كانت نظرة تبجيلية تنظر إلى طبقة الصحابة بنوع من التقديس وغاية من التعظيم المبالغ فيه.

إن الدراسة الدقيقة لتلك المنافسات العلمية تنتج فهما أوسع لتاريخ علاقة الفقه بالرواية وفهما أوضح لطبيعة المجتمع العلمي النقدي في تلك الحقبة، وبذلك تتمحص كثير من الدعاوى حول ذلك العصر.

المبحث الأول: التنافس العلمي بين الصحابة وكبار التابعين:

لم تزل مكانة كبار الصحابة رضي الله عنهم عظيمة في الصدر الأول من المسلمين، فقد صحبوا النبي صلى الله عليه وسلم وقتا طويلا وتمتعوا بملكة فقهية علمية نادرة أهلتهم لتلك المكانة الرفيعة، لكن الحال اختلف قليلا مع انقضاء عصر كبار الصحابة وتصدي صغار الصحابة للفتوى والتعليم والتحديث، وأعني بصغار الصحابة من

صحب النبي صلى الله عليه وسلم في آخر حياته وتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو صغير نسبيا، فلم يكن جل تلقيه على النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ عن كبار الصحابة الشيء الكثير، مثل ابن عمر وابن عباس وجابر وأبي سعيد الخدري وغيرهم من الأجلاء، فإن الباحث في تاريخ الصدر الأول، يجد فرقا بين تعامل التابعين مع كبار الصحابة وتعاملهم مع صغار الصحابة، بل ويجد فرقا في نظرة صغار الصحابة للتابعين، فإن العلاقة بينهم أقرب ما تكون إلى صحبة وصداقة أكثر منها تلمذة وأخذا للعلم، وهو طبيعي من جهة أن دراسة ابن عمر مثلا على والده عمر رضي الله عنهما لن تختلف عن دراسة علقمة على عمر رضي الله عنه، فتقارب السن واشتراك التلقي كان له أثر كبير في اختلاف النظرة، ويمكن ذكر شواهد عديدة لذلك فمنها:

أولا: العلاقة بين صغار الصحابة وبين تابعي الكوفة الكبار:

يمكن القول إن أكثر مدينة نبغ فيها أعيان من طبقة التابعين تمكنوا من مجاراة الصحابة رضي الله عنهم علميا كانت الكوفة، ونلاحظ هذا من النسبة الكبيرة للكوفيين في تلك الطبقة، فقد أحصيت من ذكرهم الحافظ الذهبي في تذكرة الحافظ في طبقة كبار التابعين فوجدتهم 42 حافظا، جلهم من الكوفيين، 19 حافظا، أي ما يقرب من نصفهم، ويتوزع الباقون على الشام والمدينة والبصرة ومكة ، ويمكن عزو ذلك النبوغ إلى جهتين:

الأولى: النشاط العلمي القوي الذي أسسه الصحابي الجليل ابن مسعود فيها، حيث انتقل إليها عام 18 للهجرة بأمر من عمر رضي الله عنه، وبقي فيها معلما هاديا حتى سنة 32 للهجرة حين وفاته رضي الله عنه، وقد ملأ الكوفة علما، وخرج طبقة من العلماء لا يكاد يدانيها طبقة في الفقه والعلم في التابعين، قال الشعبي: «لم يكن قوم بعد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أفقه من أصحاب ابن مسعود» .وقال ابن سيرين: ما رأيت قوما سود الرؤوس أفقه من أصحاب عبد الله .

وقد كان ابن مسعود من أجلاء فقهاء الصحابة الذين يحسنون التعليم وصناعة الفقهاء: فعن مسروق قال: ما شبهت أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا كالإخاذة يجتمع فيها الماء الإخاذة تكفي الراكب والإخاذة تكفي الراكبين والإخاذة تكفي أكثر من ذلك والإخاذة تكفي الفئام من الناس وقد سألت عمر وعثمان وعليا فلما لقيت عبد الله كفاني .

الثاني: الهمة العالية والانشغال القوي بالعلم الذي تمتعت به هذه الطبقة، حيث يظهر من تراجمهم علاقاتهم العلمية الواسعة بالمدينة فقد رحل بعضهم ليتفقه على عمر رضي الله عنه، وكان لهم علاقة وثيقة بالسيدة عائشة رضي الله عنه، وكانت تجلهم إجلالا كثيرا.

ومن أعيان طبقة طلاب ابن مسعود رضي الله عنه الذين نافسوا الصحابة علميا:

علقمة بن قيس النخعي، وكان من كبار أصحاب ابن مسعود وبه تفقه وتخرج، أخذ العلم عن عدد من كبار الصحابة في الكوفة وفي المدينة، منهم عمر وعائشة وغيرهما، وكان يفتي والصحابة متوافرون ، بل كان بعض الصحابة يسأله! ويستفتيه، فعن قابوس بن أبي ظبيان، قال: قلت لأبي: لأي شيء كنت تأتي علقمة وتدع أصحاب النبي صلى

الله عليه وسلم؟ قال: رأيت أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يسألون علقمة ويستفتونه» ، ولعل من هؤلاء الصحابة الذين كانوا يستفتونه: أنس بن مالك الصحابي الجليل، كما جاء في بعض الروايات عن أبي حنيفة .

وإذ كان بعض الصحابة يرجع إليه بالسؤال فإن منزلته العلمية عندهم تتجاوز كونه من التابعين الذين تلقوا العلم على ابن مسعود رضي الله عنه وحسب، وفي ما أخرجه ابن عساكر عنه ما يدل على أن بعض الصحابة الفضلاء المعروفين شهدوا له بالعلم والفضل والفقه: فعن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: كنت جالسا مع حذيفة وأبي مسعود في بهو المسجد فجاء رجل فسألهما عن فريضة فنظر أحدهما إلى صاحبه وسكتا فقلت إن شئتما أنبأتكما بما كان ابن مسعود يقول فيها فقالا نعم فأخبرنا فأخبرتهما فقالا ظننا أنها كذلك ولكن خفنا أن نكون نسينا وقال حذيفة إن فيكم رجالا يحفظون قول عبد الله فقلت نعم فكأنه غبطنا بذلك.

ومن كبار التابعين من طلاب ابن مسعود رضي الله عنه: مسروق الهمذاني، فقد رجع إلى قوله ابن عباس في مسألة ذبح الولد كما تذكر بعض الروايات ، ولولا الأهلية العلمية الكاملة عنده لما اعتمد عليه صحابي جليل في رتبة ابن عباس.

ومنهم عبيدة السلماني، الذي كان يظهر رأيه في مقابل رأي علي بن أبي طالب رضي الله عنه أحيانا، فعنه قال: قال علي: اجتمع رأيي ورأي عمر على أن أمهات الأولاد لا يبعن , قال: ثم رأيت بعد أن تباع في دين سيدها وأن تعتق من نصيب ولدها , فقلت: رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك في الفرقة، وفي رواية القاسم بن الفضل قال: حدثت محمد بن علي يعني أبا الجعفر، قلت: زعم أهل الكوفة أن عبيدة السلماني قال لعلي: رأيك ورأي عمر إذا اجتمعتما أحب إلي من رأيك إذا انفردت به , فقال رجل من بني هاشم: أو كان ذاك؟ فقال محمد: قد كان ذلك .

ويلحق بهؤلاء الكبار: القاضي شريح الذي استقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة عام 18 للهجرة على ما تذكر بعض الروايات، وبقي هناك قاضيا مدة تزيد على 60 سنة، وله مواقف معروفة في القضاء على بعض الصحابة رضي الله عنه، ولولا أنه كان أهلا لمجاراتهم لما أرسله عمر رضي الله عنه ولما استطاع أن يقضي وكثير من الصحابة متوافرون معروفون ، بل كان يقضي بحضرة علي رضي الله عنه وبطلب منه، ويثني علي رضي الله عنه على قضائه ، وجاء في بعض الروايات أن عليا خوصم أمام شريح فقضى شريح للخصم ولم يقض لعلي رضي الله عنه !

ولاعتداد أصحاب ابن مسعود به وبمدرسته فقد كانوا لا يروون عن صغار الصحابة ممن نزل الكوفة، مثل زيد بن أرقم، وجابر بن سمرة، وسليمان بن صرد وأبي جحيفة .

بل كانت لهم مواقف فيها منافسة قوية لصغار الصحابة، فعن مَسْرُوقٍ قَالَ: أَرْسَلَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى عَلْقَمَةَ، وَأَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ فجعل يسأل فيخطىء وَيُصِيبُ، فَيَفْحُشُ فِي أَنْفُسِنَا أَنْ نَرُدَّ عَلَيْهِ، وَنَحْنُ عَلَى طَعَامِهِ .

وفي التاريخ الكبير للبخاري في ترجمة الضحاك بن قيس ت64هـ الصحابي الصغير، عن أبي إسحاق أن الضحاك سجد في: (ص) في الخطبة، وعلقمة وأصحاب عبد الله وراءه، فلم يسجدوا .

ولم يقتصر الأمر على كبار أصحاب ابن مسعود، فقد كان لغيرهم من تابعي الكوفة شأن عظيم، فقد بزغ نجم أبي عبد الرحمن السلمي في إقراء القرآن بالكوفة مع توافر الصحابة، فقد أقرأ بها القرآن من خلافة عثمان إلى إمرة الحجاج .

وكان لسعيد بن جبير شأن كبير فيها، حتى إن ابن عمر رضي الله عنه كان يحيل بعض السائلين إليه، فقد أخرج ابن سعد: أن رجلاً جاء إلى ابن عمر، فسأله عن فريضة، فقال: ائت سعيد بن جبير؛ فإنه أعلم بالحساب مني، وهو يفرض منها ما أفرض .

وكان ابن عباس يتعجب من سؤال الكوفيين له في الحج وفيهم سعيد بن جبير، فعن جَعْفَرُ بْنُ أَبِي المُغِيرَةِ: «كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنهُ بَعْدَ مَا عَمِيَ إِذَا أَتَاهُ أَهْلُ الْكُوفَةِ يَسْأَلُونَهُ رَضِيَ اللهُ عَنهُ يَقُول: تَسْأَلُونِي وَفِيكُمْ ابْنُ أُمِّ دَهْمَاء «يَعْنِي سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ رَحِمَهُ الله» .

وأوضح من ذلك ما جاء في ترجمة الشعبي عن عبد الملك بن عمير، قال: مر عبد الله بن عمر على الشعبي وهو يحدث بالمغازي فقال شهدت القوم ولهو أحفظ بها وأعلم مني . وعن أبي بكر، قال: قال لي محمد بن سيرين: الزم الشعبي فلقد رأيته يستفتى وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكوفة .

فكل هذه الأمثلة تظهر ما كان عليه التابعون في الكوفة من الرتبة العالية في العلوم التي جعلت بعض الصحابة يحيلون إليهم ويرجعون، ويشهدون لهم بالعلم والمعرفة.

ثانيا: العلاقة بين صغار الصحابة وتابعي الأمصار الأخرى: مكة والمدينة والبصرة والشام:

لعل العلاقة بين كبار التابعين في المدن الأخرى مع صغار الصحابة لم تشهد التنافس الذي شهدته الكوفة، ويمكن إرجاع ذلك إلى المركزية العلمية المتمثلة في ابن مسعود بالكوفة برضي الله عgنه التي أورثت ذلك الاعتداد عند طلابه بخلاف الحجاز الذي لم يكن التلقي فيه مركزيا، ويمكن كذلك إرجاعها إلى النشاط العلمي لمجموعة من طبقة التابعين، تمتاز عن غيرها باجتماعها لا بفرديتها.

وعلى أي حال فإن من التابعين الذين برزوا في المدينة: سعيد بن المسيب، وليس هو من كبار التابعين، لكنه نافس بعض الصحابة الصغار علميا، فعن نافع: أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ سُئِلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَأَجَابَ فِيهَا، فَأُخْبِرَ ابْنُ عُمَرَ بِجَوَابِهِ، فَعَجِبَ ابْنُ عُمَرَ مِنْ فُتْيَا ابْنِ الْمُسَيِّبِ، ثُمَّ قَالَ ابْنُ عُمَرَ: أَلَيْسَ قَدْ أَخْبَرْتُكُمْ عَنْ هَذَا الرَّجُلِ- يُرِيدُ ابْنَ الْمُسَيِّبِ- وَهُوَ وَاللَّهِ أَحَدُ الْمُفْتِينَ» . وَقَالَ مَالِكٌ: كَانَ يُقَالُ لابْنِ الْمُسَيِّبِ «رَاوِيَةُ عُمَرَ» ، فَإِنَّهُ كَانَ يَتْبَعُ أَقْضِيَةَ عُمَرَ يَتَعَلَّمُهَا، ، وإِنْ كَانَ عَبْد اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لَيُرْسِل إِلَى سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّب يَسْأَلُهُ عَنِ الْقَضَاءِ مِنْ أَقْضِيَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ. .

ونبغ أيضا عروة بن الزبير، وهو الذي أنكر على أخيه عبد الله بن الزبير —وهو صحابي صغير- صلاته الكسوف، جاء في البخاري: «وقال الأوزاعي، وغيره، سمعت الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها، أن الشمس خسفت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبعث مناديا: بالصلاة جامعة، فتقدم فصلى أربع

ركعات في ركعتين، وأربع سجدات، وأخبرني عبد الرحمن بن نمر، سمع ابن شهاب مثله، قال الزهري: فقلت: «ما صنع أخوك ذلك عبد الله بن الزبير ما صلى إلا ركعتين مثل الصبح، إذ صلى بالمدينة، قال: أجل إنه أخطأ السنة»، فيرى عروة هنا أن أخاه عبد الله أخطأ السنة، ومن المعلوم أن عروة أعلم من أخيه عبد الله لكثرة ما تلقى من الفقه على يد السيدة عائشة وعلى يد الصحابة الآخرين.

ونبغ في مكة عطاء بن أبي رباح، فجاء عن ابن عمر أنه لما قدم مكة سألوه، فقال: تجمعون لي المسائل وفيكم عطاء بن أبي رباح؟.

ونبغ في البصرة الحسن البصري، وفقد أخرج ابن سعد في طبقاته أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ سُئِلَ عَنْ مَسْأَلَةٍ قَالَ: عَلَيْكُمْ مَوْلانَا الْحَسَنَ فَسَلُوهُ. فَقَالُوا: يَا أَبَا حَمْزَةَ نَسْأَلُكَ وَتَقُولُ سَلُوا مَوْلانَا الْحَسَنَ! فَقَالَ: إِنَّا سَمِعْنَا وَسَمِعَ فَحَفِظَ وَنَسِينَا .

ونبغ كذلك جابر بن زيد فعن عطاء أن ابن عباس قال لو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد، لأوسعهم علما عن كتاب الله عزوجل. وربما قال عما في كتاب الله عزوجل. وكان ابن عباس يقول هو أحد العلماء – يعني جابر بن زيد–. وعن الرباب قال سألت ابن عباس عن شئ فقال: تسألوني وفيكم جابر ابن زيد .

وفي الشام بز عبد الرحمن بن غنم أقرانه، فقد بعثه عمر إلى الشام ليفقه الناس هناك سنة 18 للهجرة مع توافر الصحابة والكبار ، وتفقه به «عامة التابعين بالشام» .

فكل هذه الأمثلة شاهدة على المكانة الجليلة التي تمتع بها هؤلاء التابعون في زمانهم بين الصحابة، فإحالة ابن عمر الأسئلة على ابن المسيب وسؤاله عن أقضية أبيه عمر رضي الله عنه شاهد قوي على ما بلغ بعض التابعين من منزلة في العلم، والحال نفسه في الحسن البصري وغيره من التابعين.

المبحث الثاني: التنافس العلمي بين التابعين وابن عباس رضي الله عنه (ت68هـ):

ليس تخفى منزلة ابن عباس رضي الله عنه بين الصحابة كبارهم وصغارهم، فقد جاء فيه الحديث: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» ، وأثنى عليه كبار الصحابة كثيرا، وله مواقف كثيرة مشهودة مع علي رضي الله عنه، لكن منافسة كبار التابعين له كانت ظاهرة من بين الصحابة الآخرين، إذ لم نجد تلك المنافسة لابن عمر ولا لأبي سعيد ولا لجابر بن عبد الله رضي الله عنهم.

فمن مظاهر تلك المنافسة:

أولا: بين ابن عباس وكبار أصحاب ابن مسعود:

قدمت قبل قليل أن كبار أصحاب ابن مسعود كانوا معتدين بعلومهم التي أخذوها عن كبار الصحابة، وفي القصة المذكورة آنفا ما يدل على ذلك دلالة واضحة: عن مَسْرُوقٍ قَالَ: أَرْسَلَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى عَلْقَمَةَ، وَأَصْحَابِ عَبْدِ اللَّهِ فجعل يُسأل فيخطىء وَيُصِيبُ، فَيَفْحُشُ فِي أَنْفُسِنَا أَنْ نَرُدَّ عَلَيْهِ، وَنَحْنُ عَلَى طَعَامِهِ .

فيظهر من هذه القصة المنافسة العالية بين تابعي الكوفة وبين ابن عباس، يدعوهم إلى طعامه، فيُسأل في الفقه فيخطئ في رأيهم، ويمنعهم من تصحيحه أنهم مدعوون في بيته وعلى طعامه، وإلا لتجرؤوا، مما يظهر أنهم لم

يكونوا ينظرون إليه نظرهم لابن مسعود أو عمر رضي الله عنه، ويظهر هذا واضحا في عدم روايتهم عنه أي حديث، فلم يرو مسروق بن عبد الرحمن الهمداني (ت61هـ) ولا علقمة بن قيس النخعي (ت62هـ) ولا الأسود بن يزيد (ت74هـ) عن ابن عباس أي حديث، ولا يقال إن الصراع الكوفي الحجازي كان سببا في ذلك، لأنهم رووا عن عمر وعن عائشة رضي الله عنهم، وكانوا يفتخرون بذلك، لكن السبب هو اعتدادهم بما قد أخذوه عن الكبار، ومثل علقمة الذي كان يفتي والصحابة متوافرون كما تقدم، وكان هو وابن مسعود يصفان الناس صفين عند أبواب كندة في الحج «فيقريء عبد الله رجلا ويقريء علقمة رجلا آخر، فإذا فرغا تذاكرا أبواب المناسك وأبواب الحلال والحرام» ، مما يعني أنه كان كبيرا في العلم مع وجود شيخه ابن مسعود= لن يشعر بأنه تلميذ لابن عباس لا بد أن يأخذ عنه العلم بقدر شعوره بأنه عالم في مقابل عالم.

بل الغريب أن طلاب أصحاب ابن مسعود، ممن أخذ عنهم ولم يلق ابن مسعود، مثل إبراهيم النخعي لم يرو عن ابن عباس أيضا أي حديث، وليس عندي تفسير لذلك إلا الاعتداد بالمدرسة الكوفية وعلمائها.

ثانيا: بين ابن عباس وأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، التابعي المشهور:

أبو سلمة هو بن عبد الرحمن بن عوف، من أجل تابعي المدينة ت 94 هـ، ولي القضاء في المدينة عام 48 وعزل عنه عام 54 هـ، روى عن عائشة وابن عمر وابن عباس وأبي هريرة وجابر وزيد بن ثابت وغيرهم .

كان يرى نفسه منافسا لابن عباس رضي الله عنه، وجاءت روايات كثيرة في أنه كان ينازعه ويماريه، قال الزهري: وكان أبو سلمة يماري ابن عباس فحرم بذلك علما كثيرا ، وفي رواية عنه قال: «وكان أبو سلمة ينازع ابن عباس في المسائل ويماريه، فبلغ ذلك عائشة فقالت: إنما مثلك يا أبا سلمة مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح معها»، يعني أنك لم تبلغ مبلغ ابن عباس وأنت تماريه .

ولذلك جاء عنه: لو رفقت بابن عباس لأفدت منه علماً كثيراً .

ونجد أحيانا شيئا من الانزعاج من ابن عباس رضي الله عنه في هذه المماراة، فجاء في بعض الروايات أنه كان يخزن عنه علمه حين يسأله ، وجاء عنه تعجبه من قول أبي سلمة: أنا أفقه من بال! فقال ابن عباس: أجل! في المباول!وعجب من قوله .

ويظهر أنه كان معتدا بعلمه في الروايات السابقة، ومن ذلك الاعتداد ما جاء عن الشعبي، قال: لقيت أبا سلمة فقلت: دلني على أعلم رجل بالمدينة، قال: لا عليك أن تعدو رجلا وأنت عنده، فسألته عن أربع مسائل فأخطأ فيهن كلهن .

ومن المسائل التي ظهر فيها الاختلاف بين ابن عباس وأبي سلمة: ما رواه البخاري في صحيحه: عن أبي سلمة، قال: جاء رجل إلى ابن عباس وأبو هريرة جالس عنده، فقال: أفتني في امرأة ولدت بعد زوجها بأربعين ليلة؟ فقال ابن عباس: آخر الأجلين، قلت أنا: {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن}قال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي – يعني أبا سلمة – فأرسل ابن عباس غلامه كريبا إلى أم سلمة يسألها، فقالت: «قتل زوج سبيعة الأسلمية

وهي حبلى، فوضعت بعد موته بأربعين ليلة، فخطبت فأنكحها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أبو السنابل فيمن خطبها».

ويمكن ملاحظة عدة قضايا من هذا الحديث:

أولا: الجرأة العالية التي تمتع بها أبو سلمة في مجلس ابن عباس رضي الله عنه، فإن السائل جاء يسأل ابن عباس، وكان تدخل أبي سلمة في المجلس واضحا.

الثاني: وقوف أبي هريرة مع أبي سلمة مخالفا لرأي الصحابي، مما يعني أن خلاف التابعين للصحابة سائغ مقبول، بل ويمكن أن يكون رأيهم أقوى من رأي الصحابة.

الثالث: أن استدلال ابن عباس على رأيه كان بدليل خارجي وهو سؤال أم سلمة وأن جوابها كان مخالفا لرأيه موافقا لرأي أبي سلمة وأبي هريرة رضي الله عنه.

ولعله لمثل هذه الفتاوى كانت الجرأة العلمية لبعض التابعين على ابن عباس متكررة، إذ إن بعضهم خالف ابن عباس ووقف صحابة آخرون في صفه.

ورواية مسلم للحديث توضح الخلاف أكثر: فعن سليمان بن يسار، أن أبا سلمة بن عبد الرحمن، وابن عباس، اجتمعا عند أبي هريرة، وهما يذكران المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال، فقال ابن عباس: عدتها آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: قد حلت، فجعلا يتنازعان ذلك، قال: فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي – يعني أبا سلمة – فبعثوا كريبا مولى ابن عباس، إلى أم سلمة، يسألها عن ذلك، فجاءهم فأخبرهم، أن أم سلمة قالت: «إن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال، وإنها ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمرها أن تتزوج» .

ففي هذه الرواية ما يوضح أن التنازع والاختلاف كان في المجلس أمام أبي هريرة.

وعلى أي حال فإن أبا سلمة لم يتعرض لابن عمر رضي الله عنه ولا لغيره من صغار الصحابة بالمماراة والمناقشة، ولذلك أسباب كثيرة أفضلها بعد قليل.

ثالثا: توهيم سعيد بن المسيب لابن عباس:

روى البخاري ومسلم عن ابن عباس رضي الله عنه قوله:« أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم». و روى أبو داود ، ومن طريقه البيهقي عن محمد بن بشار، عن عبد الرحمن بن مهدي، بن سفيان، عن إسماعيل بن أمية، عن رجل، عن سعيد بن المسيب، قال: وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم .

وأخذ كثير من العلماء بقول سعيد بن المسيب في توهيمه لابن عباس، قال الأثرم: قلت لأحمد: إن أبا ثور يقول بأي شيء يدفع حديث بن عباس؟ أي مع صحته قال: فقال: الله المستعان ابن المسيب يقول وهم بن عباس وميمونة تقول تزوجني وهو حلال .

فابن المسيب هنا لا يعترض على مسألة فقهية على ابن عباس وإنما يعترض على روايته، ويراه أخطأ فيها، ويوافقه عدد من أهل العلم، مع أن السيدة ميمونة خالته، فهو أعرف بها، لكن هذا لم يمنع ابن المسيب ولا غيره من توهيم ابن عباس ولهم أدلة كثيرة في ذلك.

السبب في كثرة الاعتراضات على ابن عباس رضي الله عنه: لعل ابن عباس رضي الله تعالى عنه كان من أكثر الصحابة الذين تعرضوا إلى منافسات من قبل التابعين، ويمكن عزو ذلك إلى قضيتين:

الأولى: صغر سنه عندما توفي النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم سماعا عددا غير كبير من الأحاديث، قيل: عشرة، وقيل تسعة ، ورجح ابن حجر أنها تنوف على الأربعين حديثا . وقد توفي النبي صلى الله عليه وسلم وعمره ثلاث عشرة سنة على أصح الأقوال، وقيل في بعضها: عشرة ، وكان جل تلقيه على كبار الصحابة وقصته في ذلك معروفة مشهورة ، وقد قال معمر: عامة علم ابن عباس من ثلاثة: عمر وعلي وأبي بن كعب، رضي الله عنهم أجمعين .

وإذا كان جل التلقي عند كبار التابعين على كبار الصحابة رضي الله عنهم، فإنه من هذه الجهة من أقرانهم، درس معهم، وجلس في مجالس التلقي وسأل مستفهما، وعورض في المجلس من قبل الطلاب الآخرين، فأي داع بعد ذلك كله إلى عدم الاعتراض على أقواله ومخالفتها من قبل كبار التابعين، وهم يرونه أقرب إلى الصديق منه إلى الشيخ، بل لعل في أصحاب ابن مسعود من كان يكبره بسنوات، فالأسود بن يزيد وعلقمة بن قيس مخضرمان، أدركا الجاهلية والإسلام ، فهما أكبر من ابن عباس، وقد جاء أنهما كانا يسافران مع أبي بكر وعمر ، وكذلك كان مسروق من المخضرمين ، وكان كبير القدر جدا في زمانه، قال ابن المديني: ما أقدم على مسروق أحدا من أصحاب عبد الله، صلى خلف أبي بكر، ولقي عمر وعليا، ولم يرو عن عثمان .

أما أبو سلمة فليس من كبار التابعين بل من أوساطهم، وابن عباس أكبر منه بأكثر من خمس وعشرين سنة ، فكأن اعتداده بطلبه وعلمه وفقهه كان الدافع له إلى هذه المناقشات، وقد كان أبو سلمة يرى أبا سعيد الخدري صديقا له كما جاء في بعض الروايات، قال: تذاكرنا ليلة القدر في نفر من قريش فأتيت أبا سعيد الخدري وكان صديقا لي فقلت اخرج بنا إلى النخل فخرج وعليه خميصة له... ، فلعله قصد به العلاقة الجيدة مع هذه الطبقة من الصحابة وإلا فهو أكبر منه بنحو ثلاثين سنة.

الثانية: أن ابن عباس رضي الله عنه كان يميل إلى الرأي والاجتهاد، وكان مكثرا من ذلك، وجريئا فيه، «والحق أن ابن عباس رضي الله عنه كان أكثر هؤلاء الصحابة الأربعة الذين ذكرناهم –عائشة وابن عباس وأبو هريرة وابن عمر– إعمالا للرأي وأشدهم عناية بالمعنى، وكان علمه باللغة والشعر وتمرسه بأساليب العرب خير معين له على الفهم والتذوق وإدارك المقصود من الألفاظ وما وراء الألفاظ» وأما «جرأته على الإفتاء بما يؤديه إليه اجتهاده حتى ولو خالف الرأي الشائع المعمول به بين الصحابة فقد أثر عنه ما لم يؤثر عن زملائه المكثرين من رواية الحديث» ، وقد جاء عن سليمان بن يسار قوله: كنت أقسم نفسي بين ابن عباس وابن عمر فكنت أكثر

ما أسمع ابن عمر يقول: لا أدري، وابن عباس لا يرد أحدا فسمعت ابن عباس يقول :عجبا لابن عمر ورده الناس ألا ينظر في ما يشك فإن كانت مضت به سنة قال بها وإلا قال برأيه ، مما يؤكد طريقته في الرأي والاجتهاد، فابن عمر رضي الله عنه كان أقرب إلى الإفتاء بالنص وابن عباس أميل إلى الاجتهاد والرأي .

ومقابلة الاجتهاد بالاجتهاد متيسرة بخلاف مقابلة الاجتهاد بالنص، فإن الإقدام حينها أصعب وأوعر، ولذلك كثر المنافسة العلمية لابن عباس دون ابن عمر رضي الله عنهما، لشدة احتياطه وتورعه في الفتوى بالرأي.

المبحث الثالث : الدراسة والتحليل:

بعد ذكر كل هذه الأمثلة لمحاراة التابعين العلمية لبعض الصحابة أقف عند بعض القضايا التي يمكن التوسع فيها:

أولا: بين رواية الحديث وفقهه في عصر الصحابة والتابعين:

تظهر كثير من الأمثلة التي تقدمت أن العلاقة بين صحبة النبي صلى الله عليه وسلم والتحديث عنه من جهة والفقه والتفقه من جهة أخرى لم تكن علاقة تلازم، بل تؤكد الأمثلة السابقةُ الفكرةَ المشهورةبأن بعض من صحب النبي صلى الله عليه وسلم وروى عنه أحاديث لم يكن فقهيا، وهم عدد كبير، بل جل الصحابة كذلك، وتؤكد بأن بعض من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرو عنه شيئا كان فقيها كبيرا، أخذ عنه بعض الصحابة أمور دينهم، وكان كثير من الصحابة يرجعون إليهم الناس ويدلون عليهم. ولعل علقمة بن قيس من أوضح الأمثلة على ذلك، فقد كان الصحابة يستفتونه، ولعل منهم أنس بن مالك رضي الله عنه الصحابي الجليل، فقد جاء عن أبي حنيفة قوله في أنس إنه كان يستفتي علقمة ولذلك لم يلجأ إلى فتاواه .

ويشهد لذلك أيضا ما جاء عن الزهري: نشأت وأنا غلام ، لا مال لي ، ولا أنا في ديوان ، وكنت أتعلم نسب قومي من عبد الله بن ثعلبة بن صعير ، وكان عالما بذلك وهو ابن أخت قومي وحليفهم . فأتاه رجل ، فسأله عن مسألة من الطلاق فعي بها وأشار له إلى سعيد بن المسيب . فقلت في نفسي : ألا أراني مع هذا الرجل المسن يذكر أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– مسح رأسه ، ولا يدري ما هذا ؟ ! فانطلقت مع السائل إلى سعيد بن المسيب ، وتركت ابن ثعلبة ، وجالست عروة ، وعبيد الله ، وأبا بكر بن عبد الرحمن حتى فقهت» ، فالفقه شيء ورواية بعض الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء آخر.

ويشهد لهذا أيضا أن عمر رضي الله عنه أرسل شريحا قاضيا على الكوفة سنة 18 للهجرة وكان الصحابة متوافرون بالمدينة، ولم يسمع شيئا من النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت جل دراسته عند معاذ بن جبل وعند الصحابة في المدينة عندما رحل إليها، وكذلك أرسل عبد الرحمن بن غنم الأشعري إلى الشام ليفقه أهلها، وتفقه عليه التابعون هناك، ولعل ذلك راجع إلى قوة فقههم مع عدم تلقيهم على النبي صلى الله عليه وسلم، إذ الفقه لا يشترط فيه سماع الأحاديث من النبي صلى الله عليه وسلم، وابن عباس رضي الله عنه في هذا مثال قوي مع قلة سماعه وقوة فقهه.

وقد يفهم من اهتمام بعض التابعين بالتفقه اهتماما يفوق كثيرا من الصحابة أنهم كانوا يحاولون تعويض الفوت العظيم الذي لم يحصلوا عليه وهو شرف الرؤية والصحبة لسيد الخلق بالاجتهاد الشديد في تتبع آثاره

وأحاديثه والتفقه فيها، فكان اجتهادهم مضاعفا كبيرا، ويشهد لذلك موقف بعض التابعين مع حذيفة رضي الله عنه فعن محمد بن كعب القرظي قال : قال فتى منا من أهل الكوفة لحذيفة بن اليمان : يا أبا عبد الله ، رأيتم رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبتموه ؟ قال : نعم يا ابن أخي ، قال : فكيف كنتم تصنعون ؟ قال : والله لقد كنا نجهد ، قال : والله لو أدركناه ما تركناه يمشي على الأرض ، ولجعلناه على أعناقنا ، قال : فقال حذيفة : يا ابن أخي ، والله لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخندق، ثم ساق قصته الشهيرة في ذلك . فواضح أنهم يشعرون بخسارة كبيرة جدا في ذلك الفوت وينظرون إلى تلك الحقبة بمنظرو مثالي للغاية.

ولعل إرسال عمر رضي الله عنه بعض التابعين الفقهاء وإيثاره إياهم على بعض الصحابة نابع من طريقته في تغليب التفقه على رواية الحديث، فكان يفضل إرسال التابعين المقلين من الرواية المكثرين للتفقه، على إرسال بعض الصحابة المعروفين بالتحديث بطريقة لا يكاد يرضى عنها عمر رضي الله عنه كثيرا.

ثانيا: أثر التابعين في تعزيز مكانة صغار الصحابة:

إن ما مضى من مظاهر تنافس علمي صدر من بعض التابعين لصغار الصحابةيشير إلى أن مكانة التابعين العلمية كانت مكانة عالية في ذلك الوقت، ولم يكن لها تبعية مطلقة لطبقة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على جلالتهم، ورجوع الصحابة لهم وإرجاعهم الناس لهم، وقبولهم مخالفاتهم ومناقشاتهم يدل دلالة واضحة على ذلك.

وإذا كانت منزلة التابعين على هذا النحو فإن في ذلك تأكيد على منزلة طبقة صغار الصحابة، ذلك أن الصورة السالفة الذكر تشير إلى أن المجتمع العلمي آنذاك كان مجتمعا نقديا ليس فيه تقديس لأقوال دون استدلال ولا تعظيم مبالغ فيه، فآراء الصحابة قابلة للنقاش والاعتراض، ورواياتهم كذلك، بل رواياتهم الخاصة كما في قصة ابن عباس وميمونة رضي الله عنهما، مما يشير إلى مجتمع نقدي قوي العارضة، يدقق ويتتبع وينقد ويحلل، فسهولة تفشي الخطأ والخطل فيه ليست سهلة فضلا عن تفشي الكذب والوضع، وإذا كانوا قد اعترضوا على فكرتين أو ثلاثة أو عشرة فهذا يعني قبولهم عموما للباقي، مما يؤكد قوة تناقل الموروث الفقهي والحديثي، فإن ابن المسيب إذا كان قد وهّم ابن عباس في زواج خالته فإن ذلك يعني تتبعه لرواياته وتفحصه لها ويعني قابليته لنقده فيما دون ذلك.

وكذلك الحال في أبي سلمة الذي كان يعارض ابن عباس فقهيا، ويناقشه في ذلك ويبالغ، مما يعني أن فكرة التعظيم المبالغ فيه منفية هنا، ومما يعني قوة النقد في المجتمع العلمي آنذاك.

وهذا يقودنا إلى الشك في أقوال كثير من الباحثين في الشرق والغرب الذين يرون إمكانية كذب بعض الصحابة على النبي صلى الله عليه وسلم لأغراض سياسية أو اجتماعية، أو كذب من بعدهم من التابعين، ناظرين إلى المجتمع العلمي آنذاك بنظرة سطحية، وكأن دخول تلك المشكلات العلمية كان ميسورا سهلا، والناظر في هذه الأمثلة يدرك خطأ ذلك، فإن المجتمع العلمي آنذاك إذا كان على هذه الدرجة من النقد والتتبع لمن هم في نظره أهل الشرف والفضل برؤية النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف بهم إذا كان هناك من يختلق حديثا أو يزور مسألة، أو كيف بهم لمن هم دون أولئك في الفضل والشرف.

ويقودنا كذلك إلى رد فكرة عدم الوثوق ببعض من روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة لاحتمال أن يكونوا من المنافقين الذين لم يعرفوا، فإن النبي صلى الله عليه وسلم توفي ولم يصرح بأسماء المنافقين، ويكون رد هذه الفكرة بما ذكرت سابقا من أن هؤلاء التابعين الذين كانوا على هذا القدر من العلم والنقد والتتبع والمراجعة والإعراض عن بعض صغار الصحابة استغناء عنهم بالكبار لن يلجؤوا إلى رواية الحديث عن أي رجل ليس لهم كل الثقة به وبحديثه، لا سيما إن كان «مغموصا عليه النفاق» كما جاء في حديث كعب بن مالك الشهير، بل إنهم عادة ما يختارون الكبار العظماء المعروفين المشهورين، ويشير إلى هذا أن عدد الرواة المكثرين من الرواية في الصحابة قليل مقارنة بأعدادهم الكثيرة، فإن من رأى النبي صلى الله عليه وسلم كان أكثر من 100 ألف صحابي، ومن روى عنه سواء ثبتت الرواية أم لا كانوا ألفا وخمسمئة صحابي، وجلهم —إن صحت رواياتهم– رووا حديثا أو حديثين، وفيهم كثير من أصحاب العشرات، أما أصحاب الألوف فسبعة وأما أصحاب المئين فعشرة، وهولاء السبعة عشر رووا أكثر أحاديث الإسلام، ما يقرب من ثلثي الروايات ، أما الباقي من أصحاب العشرات والذين رووا الحديث والحديثين فعادة ما لا تتعلق تلك الأحاديث بقضايا دينية رئيسة، وإذا تعلقت فإن التفرد فيها يكون غريبا، مما يعني أن للتابعين أثر كبير في اختيار من يروون عنهم من الصحابة وأنهم لم يكونوا يروون عن كل أحد، وإنما ينتقونهم انتقاء وإلا لكانت الأعداد أضعاف ذلك.

وقد ذهب بعض الحنفية إلى تأكيد أثر التابعي في قبول رواية الصحابي غير المعروف عندما قرروا أن رواية المجهول من الصحابة —ويعنون به من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما عرف بحديث أو حديثين– إذا قبل التابعون روايته واشتهرت بينهم وجوزوا النقل عنه فهو بمنزلة المشهورين من الصحابة «لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بعدالته وحسن ضبطه أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروي عنه» ، ومثلوا لذلك بحديث صحابي غير معروف اختلف فيه علي وابن مسعود، فقالوا: «فلما اختلفوا فيه في الصدر الأول أخذنا بروايته لأن الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلا بقبول الفقهاء روايته» .

فالشواهد المذكور السابقة تؤكد هذه القول تأكيدا واضحا قويا، وهي أن هذه الطبقة من التابعين كانت في غاية الحرص على الدين والرواية فروايتهم عن رجل واعتمادهم له ولحديثه أمر معتبر به.

ثالثا: الاعتداد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة:

تؤكد الأمثلة السابقة –لا سيما مناقشات بعض التابعين لابن عباس رضي الله عنه– ما ذهب إليه كثير من الأصوليين من أنه «إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد، لم ينعقد إجماعهم إلا به» . مستدلين بأن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة، والحجة إجماع الأمة وذكر

بعضهم مثالا لذلك هو: قول أبي حنيفة: لا يثبت إجماع الصحابة في الإشعار؛ لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه، وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم بدون قوله .

وانتقد المحققون من الأصوليين القول بأن «إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعي معهم في السبب الذي استحقوا به زيادة الكرامة، وذلك صحبة رسول الله عليه السلام ومشاهدة أحوال الوحي، ولهذا لم نجعل التابعي الذي أدرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله فكذلك لا يقدح قوله في إجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة في إجماعهم، ولأن صاحب الشرع أمرنا بالاقتداء بهم وندب إلى ذلك بقوله عليه السلام: «بأيهم اقتديتم اهتديتم» وهذا لا يوجد في حق التابعي وإن أدرك عصرهم فلا يكون مزاحما لهم وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم».

لكنهم اختلفوا بعد ذلك فاشترط بعضهم انقراض العصر وقال: لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان من أهل الاجتهاد حالة إجماعهم أو صار مجتهدا بعد إجماعهم لكن في عصرهم، ولم يشترط الآخرون انقراض العصر فقالوا: إن كان من أهل الاجتهاد قبل انعقاد إجماع الصحابة فلا يعتد بإجماعهم مع مخالفته وإن بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة لا يعتد بخلافه. قال الآمدي: والمختار أنه إن كان من أهل الاجتهاد حالة إجماع الصحابة لا ينعقد إجماعهم دون موافقته.

والمذكور من الأمثلة تؤكد الرأي القائل بأن خلاف التابعي معتد به، وهو ما يوافق رأي جمهور الأصوليين.

الخاتمة: يمكن القول بعد هذا كله إن أهم ما يمكن أن يخرج به هذا البحث هو:

أولا: لم تكن تبعية طبقة التابعين للصحابة تبعية مطلقة بل كانت هناك نقاشات ومنافسات علمية واضحة، لا سيما بين طبقة كبار التابعين وطبقة صغار الصحابة.

ثانيا: كان لطبقة كبار التابعين أثر كبير في الحركة النقدية في المجتمع العلمي في تلك الحقبة وبعضهم قد يتفوق على بعض الصحابة علميا ولذلك أسباب كثيرة.

ثالثا: كانت لطبقة التابعين في الكوفة خصوصا أثر كبير في الحياة العلمية في الصدر الأول، وذلك لما تميزوا به من اجتهاد ولما تميز به شيخ المدرسة الكوفية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من علم وحسن تعليم.

رابعا: كانت المناقشات والمنافسات قوية لابن عباس رضي الله عنه دون غيره من الصحابة ولعل ذلك راجع إلى صغر عمره عندما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وإلى ميله إلى الاجتهاد ميلا قويا.

خامسا: لا تلازم بين رواية الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والتفقه، فقد يكون يروي بعض الصحابة الأحاديث ويتفوق عليهم بعض التابعين بالفقه والعلم.

سادسا: كانت الحركة العلمية النقدية قوية في تلك الحقبة محافظة على الموروث العلمي محافظة قوية، يظهر هذا من قوة نقداتها ومناقشاتها للأجلاء.

سابعا: كان للتابعين أثر كبير في الصحابة رضي الله عنهم، توثيقا وتعديلا وقبولا وتعظيما.

3

ابن عباس وفهمه للنص القرآني

أحمد علي حسين العزي – ساكن تاش

طالب الدكتوراه في قسم التفسير بجامعة سكاريا – أستاذ معيد في كلية الالهيات بجامعة سكاريا

كان النبي صلى الله عليه وسلم يبين للصحابة ما يحتاجون إلي بيانه في فهم القرآن الكريم، وما أشكل عليهم فيه رجعوا إليه فيسألوه، وكانت تقع أحداث ووقائع فيأتي القرآن مبينا لها وموضحاً أحكامها. تأتى الأعراب، ويأتي أهل الكتاب سائلين النبي صلى الله عليه وسلم عن أشياء فينزل القرآن مُجيباً عن تلك الأسئلة، ومفصلاً لتلك الأحكام.

ولهذا فهم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وتدبروا آياته وعملوا بأحكامه فصار القرآن مِنهاج حياة لهم، عملاً وتطبيقاً. ولقربهم من النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا فيه كاختلاف من جاء بعدهم، فأصبح فهمهم للقرآن الكريم ركيزة أساسية، ومحلاً للنظر والدراسة لمن جاء بعدهم ممن أراد فهم معاني وأحكام القرآن الكريم.

ولم يكن الصحابة على مستوى واحد في فهم القرآن؛ فبرع بعضهم في تفسير القرآن، وبعضهم في الفقه والقضاء، والبعض الآخر في المواريث والسير. وكان ممن تميز في فهم القرآن وتفسيره ابن عباس فصار يلقب بترجمان القرآن لما منحه الله من ملكة في الفهم وبركة دعاء النبي عليه الصلاة والسلام له في التفقه في الدين وحرصه على ملازمة كبار الصحابة ،خاصةً الخلفاء الراشدين منهم.

لقد حظي الإرث التفسيري الذي تركه ابن عباس بالكثير من الدراسات التي اتخذت اشكالاً عدة كمروياته في التفسير وقراءاته، وتفسيره لغريب القرآن، ودراسات تتعلق بترجمته والطرق التي نقلت تفسيره إلينا. لكننا ما زلنا بحاجة إلى دراسة هذا الكم الكثير الذي وصل إلينا من تفسيره رضي الله عنه بنوع من التمحيص والتدقيق، وكذلك فهم المنهج والطريقة التي سلكها ابن عباس من خلال الروايات الواردة إلينا في التفسير فهما دقيقاً غير مجتزئ، لنستخرج نتائج قيمة نستفيد منها في دراساتنا القرآنية، وما جدَّ علينا من وقائع وأحداث. ولهذا جاءت دراستنا تستهدف كشف بعض السمات التي تتميز بها تفسير ابن عباس وأثارها على من جاء بعده من المفسرين.

لقد نشأ ابن عباس في بيت النبوة بضع سنوات وكان صاحب همة عالية في طلب العلم، وذا أدب رفيع ، ولسانه السؤول، وقلبه العقول، وحفظه لأشعار العرب وأيامهم؛ كل هذا كان من أسباب نبوغه في العلم وتضلعه به.

أما المنهج الذي صار عليه ابن عباس في فهم النص القرآني فقد اعتمد على بيان النص القرآني بنص مثله وكذلك أيضا اعتمد على السنة النبوية في بيان النص القرآني؛ وهو من أكثر الصحابة دعوة إلى التماس معاني

القرآن من شعر العرب وكلامهم. وكان للعقل والرأي الذي يعتمد على أصول التفكير الصحيح ولا يتعارض مع أصول الدين ومسلمات اللغة حضورٌ بارزٌ في فهم ابن عباس للنص القرآني؛ وقد ورد عن ابن عباس أنه كان يمنع النقل عن أهل الكتاب، ورُوي عنه أيضاً أنه كان يأخذ عن أهل الكتاب في فهمه للنص القرآني واعتُذر له بأنه إنما كان يأخذ عن من أسلم منهم ككعب الأحبار وعبد الله بن سلام وكذلك أنه كان يحذر لئلا يسأل من ليس بأهل فيقع في شك أو حيرة، في حين أن العالم المتمكن الذي لا يُخشى عليه من ذلك، له أن يسأل مستفيدا من الرخصة التي أذن فيها النبي عليه الصلاة والسلام في الأخذ عنهم.

والسمات والخصائص التي تميز بها تفسير ابن عباس جعلت من تفسيره وفهمه للنص القرآني أهمية بالغة، فلا يخلوا كتاب تفسير من فهمه ولا كتاب فقه أو فتوى من رأيه وهذه السمات على النحو الآتي:

اهتمامه بالمفردة القرآنية

اهتم ابن عباس اهتماماً بالغا لفهم المفردة القرآنية حال كونها غير مرتبطة بسياق أو سباق لمعرفة أصلها ومشتقاتها ومعرفة مرادفاتها حتى يكون عند المفسر إحاطة بهذه الكلمة ودلالتها ومدى ارتباط هذه الكلمة بمعانيها المختلفة. وهذا يقتضي الرجوع إلى العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فيستعمل المعاني التي كانت تستعمل أثناء نزول الوحي، ومن أهم ما يلفت انتباه القارئ في تفسيره نقله بعض معاني النصوص القرآنية من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية؛ وبالفعل فإن هذا ما اعتمد عليه ابن عباس في فهمه للنص القرآني فهو الذي دعا الى التماس معاني القرآن الكريم من الشعر العربي وكان له في هذا الجانبِ النصيبُ الأوفر في تفسير كثير من غريب القرآن الكريم، ويعتبر من أكثر الصحابة الذين ورد عنهم بيان وجوه ونظائر الكلمات القرآنية.

النظرة الشمولية للنص

كان ابن عباس رضي الله عنه ينظر للنص القرآني وكأنه أية واحدة، وجزء لا يتجزأ بعضه من بعض، يرد أوله إلى آخره وآخره إلى أوله؛ وبهذه الطريقة يمكن للناظر في نصوص الشريعة أن تتبين له فهم النصوص فيعرف مطلقها من مقيدها وعامها من خاصها وسباقها وسياقها وناسخها من منسوخها ومحكمها من متشابهها، وبهذه النظرة أيضا يسلم الشخص من اجتزاء النصوص والتباسها وتعارضها عليه، وبها يكون آمنا من تحليل محرم أو تحريم مباح.

معرفة المقصد العام من النص

وهذا يظهر من خلال الموازنة بين ظاهر النص ومقصده بين مبناه ومعناه، يعرف أحوال نزوله والمخاطبين به عند نزوله. وهذا ما امتاز به ابن عباس في فهمه للنص القرآني ،وقد أكد عليه قائلا وهو يخاطب عمر بن الخطاب عندما سأله قائلا: " كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة وكتابها؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين: إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما أنزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإن كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا كان كذلك اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا.... فعرف عمر قوله

وأعجبه." فكان علمهم بمقاصد نزوله وجهل من جاء بعدهم هو الفارق بين الصحابة ومن جاء بعدهم ممن جهل مقاصد القرآن وملابسة نزوله.

الفهم في تنزيل النص على الواقع

وهو يتطلب معرفة النص وعلته ومعرفة الواقع المراد تنزيل النص عليه معتمدا بميزان المصالح والمفاسد معتبرا بمعيار الشرع الكلي والجزئي ومعيار العقل الفاحص في كل قضية وهو ما يسميه علماء الأصول بتحقيق المناط، وهذا يتطلب رسوخا في العلم وبصيرة في الفهم، وابن عباس كان من الصحابة الذين يُرجع إليهم في مثل هذه الأمور التي تحتاج إلى تمحيص وتدقيق.

أما الأثر الذي تركه ابن عباس على من جاء بعده من المفسرين فإنه الصحابي الذي روي عنه تفسير القرآن كاملاً، لكن العلماء اختلفوا في مقدار ما وصل إلينا منه. فالشافعي يرى أن المقدار الذي وصل إلينا من تفسير ابن عباس لا يتجاوز مائة حديث، ولعل في هذا إيماء من الشافعي إلى أن الروايات الواردة عنه في التفسير قد دخلها الضعف فجعلت محل اشتباه، أو قد يكون قصده أحاديث آيات الأحكام لانشغال الشافعي بالفقه وأحكامه، أو الأحاديث المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقط؛ وذلك لأن المتأمل في الكم الواصل إلينا من تفسير ابن عباس برواية علي ابن أبي طلحة فقط يفوق العدد الذي ذكره الإمام الشافعي. إضافة إلى ذلك، فأن تلاميذ ابن عباس تركوا لنا أثراً واضحا في التفسير كمجاهد وسعيد بن جبير وغيرهما، فمروياتهم لا تخلوا منها كتب التفسير وجلُّ استفادتهم إنما هي من ابن عباس، الذي فسر القرآن كاملا كما روي عنه. وإن كان لم يصل إلينا ككتاب مستقل إلا أنه متوزع في كتب التفسير. فلا تجد تفسيرا من التفاسير إلا وأقوال ابن عباس مذكورة فيه.

كما أن ابن عباس يعتبر المؤسس للمدرسة المكية في التفسير التي تخرج منها أكابر علماء التفسير كسعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، وطاووس بن كيسان، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم من المفسرين، وللمدرسة البصرية أثر ملموس في تأثرهم في ابن عباس خاصة في الفترة التي مكث فيها واليا عليها بأمر علي بن أبي طالب.

وقد ساهم ابن عباس في تشكل فن غريب القرآن حيث أنه استخدم الشعر العربي في تعيين معاني المفردات، وبهذا أهدى لمن تبعه من المفسرين قاعدة تفسيرية لا تخلو التفاسير منها.

كان ابن عباس من أوائل من أسس الحلقات التخصصية في العلوم؛ فيدخل عليه مجموعة من الناس فيعلمهم التفسير، ويدخل آخرون فيتدارس معهم غريب القرآن، ويأتي آخرون فيتدارسون الفقه، وفي هذه الطريقة التي سار عليها ابن عباس في التدريس، والتي يمكن من خلالها للمتعلم أن يلُم بالنص من جميع جوانبه أو ما يعرف الآن بمنهجية التخصص في العلم.

لم يكن أثر ابن عباس في التفسير وفهم النصوص مقتصراً على مدرسة أهل السنة والجماعة فحسب، بل تعدى أثره ليشمل بعض الفرق الإسلامية التي كان لها نظرٌ وفكر يخصها فيما يتعلق بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أمثلة ذلك أثره الواضح في المدرستين الإباضية والشيعية. وأخيراً فإن ما وصل إلينا من تفسير ابن عباس

كان محل عناية لكثير من الباحثين وذلك لما له من أهمية في معرفة معاني القرآن الكريم، واتخذ هذا الاهتمام جوانب مختلفة، ولكنها تتركز في غالبيتها على نقل الروايات الواردة عنه سواء في فهم النصوص وتفسيرها، أو بيان مفردات القرآن الكريم وغريبها.

لكن الذي يحتاج إليه الإرث الذي تركه ابن عباس هو تمحيص تلك الروايات من حيث صحتها وضعفها، وبيان ما تضمنته من فقه في فهم النص للوصول إلى السمات والمميزات التي جعل ابن عباس حبر الأمة وترجمان القرآن.

لقد حاولنا التطرق إلى بعض تلك السمات من خلال تتبع بعض الروايات الواردة عنه وتبين لنا كيف كانت نظرته الشاملة للنصوص وما جعله أولوية في دراسة المفردة القرآنية، وكيف جعل من النظر في سياق النص وسباقه والموازنة بين مبناه ومعناه هدفاً للوصول إلى المقصد العام للنص، مراعيا المصالح والمفاسد ،ناظراً للواقع وباحثاً عن علة الحكم ليتحقق له تحقيق المناط وإلحاق الفرع بالأصل وتطبيق النص على الواقع. ولكن دراستنا تبقى ناقصة وتحتاج إلى مزيد من القراءة والبحث في النصوص الصحيحة الواردة عنه للخروج بنتائج شاملة كاملة، ومنهجٍ يُمكن الاستفادة منه في القراءة المنهجية للنصوص القرآنية.

كما أن النظرات المختلفة لفهم ابن عباس قبل الفرق الاسلامية تختلف، وقد لا تصح ما تنسبه إليه تلك المذاهب، فتحتاج تلك الآثار إلى دراسة مقارنة للوصول إلى أسباب وقوع هذا الاختلاف.

4

القياس والمصلحة المرسلة عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – دراسة أصولية تحليلية

أحمد محمد عزب موسى

أستاذ مساعد بكلية الشريعة وأصول الدين، قسم أصول الفقه، بجامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية

اشتمل فقه الصحابة – رضي الله عنهم – على اجتهاد مبني على القياس والمصلحة والمرسلة ، وأكثر الصحابة شهرة في هذا المجال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب- رضي الله عنه – والواقع أن كثيرا من اجتهاداته رضي الله عنه بنيت على هذا الأصلين المقررين من أصول الشريعة –حفظها الله – القياس والمصلحة المرسلة .

وسيشتمل هذا البحث على فصلين الفصل الأول في القياس عند أمير المؤمنين على بن أبي طالب، ويشتمل على مبحثين مبحث نظري فيه الكلام عن تعريف القياس لغة واصطلاحا وأركانه الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة، وشروطه، والفرق بين القياس الشرعي والقياس الأصولي ومبحث تحليلي وهو عبارة عن جمع اجتهادات الإمام في هذا الشأن والعروج عليها بتحليلها وبيان وجه القياس فيها مع بيان أركان القياس وبيان حجية القياس وقد جاءت الأقيسة المأثورة عن الإمام في أبواب شتى من أبواب الفقه كالعبادات والميراث والطلاق والجنايات والحدود وأمثلة ذلك كثيرة كقياس الجماعة على الواحد في الجنايات وقياس المتسبب على المباشر، وقياس شارب الخمر على القاذف بالزنا اجتهاده بقياس اللوطى على الزانى، وقياس اللواط بالمرأة على اللواط بالرجل ، وتنصيف النكاح والطلاق والعدة والحيض للرقيق قياسا على حده .

أما الفصل الثاني ففي المصالح المرسلة عند أمير المؤمنين على بن أبي طالب، ويشتمل هذا الفصل على مبحثين، المبحث الأول مبحث نظري في الكلام عن المصالح المرسلة من حيث تعريفها في اللغة وفي عرف الأصوليين، وتقسيم المصالح إلى مصالح حقيقية ومتوهمة وكذلك تقسيمها من حيث الاعتبار إلى مصالح معتبرة، ومصالح ملغاة، ومصالح مرسلة وكذلك تقسيمها من حيث العموم والخصوص، وكذلك تقسيمها من حيث القوة، ثم تعريف المصلحة المرسلة عند الأصوليين، ثم الكلام عن حجية المصالح المرسلة واعتبارها دليلا شرعيا يرجع عند عدم النص على الحكم المطلوب معرفة حكم الله فيه .

المبحث الثاني، وهو مبحث تحليلي لاجتهادات الإمام علي بن أبي طالب –رضي الله عنه- المبنية على المصلحة المرسلة ، وهي كثيرة، منها ما يكون في العبادات، ومنها ما يكون في المعاملات والأمثلة في هذا الشأن كثيرة مثل كراهة القراءة من المصحف فى الصلاة، وبطلان صلاة من تكلم فى الصلاة عامدا أو ناسيا ، والمعاملات كتعلم أحكام التجارة قبل الخوض فيها ، تضمين الصناع، عدم جواز ادخار أربعة آلاف درهم فأكثر.

وأخيرا: إن أصحاب رسول الله أعلم الناس بالشرع وأسراره وأدلته، بل وكانوا أفهم خلق الله له لنصوصه وكيفية تطبيقها في واقع الحياة . والله أسأل القبول والتوفيق

5

السياسة الشرعية عند الصحابة: قراءة في التصورات المبدئية، والأسس المنهجية

بنعُمر لخصاصي

استاذ مساعد الدكتور، أستاذ التعليم العالي مساعد في كلية أصول الدين بتطوان

كانت لحظة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، لحظة فارقة وجد فيها الصحابة أنفسهم، أمام سيل من النوازل والأحداث والتحديات دون الوحي المباشر المصوب أو المخطئ.

وكانت النوازل السياسية، في طليعة هذه المستجدات، نظرا لطابعها الاستعجالي، وتعلقها بعموم الأمة، وخطورة آثارها المآلية، وحساسية مواقفها. وكان من شأن التقاعس عن الاستجابة لها بالاجتهاد المنضبط والمنفتح – في الآن نفسه – أن يعصف بوحدة الأمة، وبدورها الحضاري باعتبارها شاهدة على الناس.

ولذلك استجاب الصحابة، لنداء الواجب، وشمروا عن ساعد الجد للاجتهاد السياسي السديد؛ الذي أنقد الأمة من خطر الفناء، وحفظ استمرارية الدين.

وقد وضعت لهذا البحث تمهيدا بينت فيه علاقة السياسة الشرعية بالاجتهاد بالرأي، إذ مناطها على المصلحة الشرعية المنضبطة بالنصوص الشرعية من جهة، والمتأثرة بسرعة التغيرات الواقعية وتشابك المصالح والمفاسد من جهة ثانية، واعتمادها – في أغلب الحالات – على القواعد الكلية من جهة ثالثة، وما تحتاجه من دقة في الفهم وبراعة في التنزيل.

وقد تأسست الاجتهادات السياسية للصحابة على مجموعة من المنطلقات التصورية، خصصت لها المبحث الأول، وقد جعلتها في ثلاثة مبادئ:

1مبدأ تغطية النصوص الشرعية لكل القضايا الإنسانية:

تنوعت أشكال استدلال الصحابة بالنصوص الشرعية. فتارة يستدلون بلفظ النص الشرعي، وتارة بقياس عليه، وتارة أخرى عن طريق الأصول الكلية والقواعد الشرعية المستقرأة من مجموع النصوص الشرعية. ولذلك فإن النصوص الشرعية عندهم محصورة من حيث الألفاظ ممدودة من حيث المعاني، فلا يُتصور قصورها عن قضايا الواقع.

2مبدأ التمييز بين أنواع تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، والتبصر بالنتائج التشريعية لكل نوع.

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان المبلغَ عن الله عز وجل، وكان المبين لأحكامه، وكان أيضا الإمام الذي يسوس شؤون الدولة والمجتمع، وكان القائد العسكري الذي يدير شؤون الحرب، وكان القاضي الذي يفصل بين الناس، والمشاوَر والمشَفع في قضايا خاصة. ومن تعامل مع المروي عنه – صلى الله عليه وسلم – تعاملا واحدا دون تمييز، لاشك أنه سيتعرض لاختلال منهج الاستنباط، وللتناقض في النتائج، فيُعطي الخاص حكم العام أو العكس.

ومن أهم نتائج هذه النظرة، التمييز بين ما له صفة الثبات، وما له صفة التأقيت. ولا شك أن ما كان متعلقا بالسياسة الشرعية يرجع في غالبه للنوع الثاني؛ فهو محكوم بالنصوص الشرعية من حيث القيم والمبادئ والمقاصد والمآلات؛ وخاضع في الآن نفسه للمعطيات الواقعية المتغيرة، وفي ذلك إعمال للاجتهاد أيما إعمال.

وبهذا الفهم لم يعتبر الصحابة قضية طريقة انتقال الحكم، واختيار الخليفة؛ مسألة ثابتة دائمة وإنما أعملوا فيها الاجتهاد، ويشهد لذلك اختلاف طريقة انتقال الحكم في عهدهم.

3 مبدأ التمييز بين الأحكام التعبدية، والأحكام المعللة:

و لذلك نجد الصحابة ابتداء من أبي بكر الصديق لا يحيدون عن النص إذا وضح لهم معناه و ثبتت روايته و لا يميلون عنه قيد أنملة، ومن أمثلة ذلك إصرار أبي بكر على إنفاذ جيش أسامة، فرغم تبدل الظروف وظهور ملابسات جديدة من شأنها أن تجعل الخليفة الجديد يؤجل خروجه، أو يعوضه بغيره؛ ولكن ذلك لم يحدث لما تبين من قطع الرسول صلى الله عليه وسلم وعزمه على بعث أسامة.

وفي مقابل هذه المنهجية، نرى الصديق نفسه، يجول بعقله في استخراج العلل من النصوص الشرعية، ويدير الأحكام مع عللها أنى دارت، حين تسمح النصوص نفسها بذلك ومثال هذا النهج تحديده – رضي الله عنه – من يستحق القتال و من لا يستحقه، دورانا مع علة القتال ومقصده، فظاهر من كلامه وتصرفاته أن القتال غير مناط بالكفر، و إنما مناطه النكاية بالمسلمين والعداوة لهم.

4 – مبدأ اعتبار الواقع والمتوقع:

إن بوصلة الاجتهاد السياسي هي المصلحة الشرعية؛ ولكنها ليست أمرا مجردا وإنما يتم تحديدها بالنظر في المعطيات الواقعية والمتوقعة، على ضوء المبادئ والقيم الشرعية.

فقد وقع خلاف كبير بين الصحابة في عهد عمر بن الخطاب، حيث رأى أن لا يقسم الأرض المفتوحة؛ لتكون وقفا على المسلمين ومصالحهم الدينية والدنوية في المستقبل؛ وقد عارض هذا القرار عدد من الصحابة وتشبثوا في ذلك بقسمة عمر لأرض خيبر.

فقال عمر بن الخطاب للأنصار العشرة الذين شاورهم: " .. رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، .. وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فينا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم. .

أرأيتم هذه الثغور؟ لا بد لها من رجال يلزمونها.

أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر؟ لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم.

فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟

فقالوا جميعا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال، ويجرى عليهم ما يتقوون به، رجع أهل الكفر إلى مدنهم."

أما المبحث الثاني فجعلته في الأسس المنهجية لاجتهاد الصحابة السياسي. وهي الآتية:

1 – المصالح المرسلة:

المنفعة إذا شهد لها الشرع بالاعتبار فهي مصلحة معتبرة، وإذا شهد عليها بالإلغاء كانت مصلحة ملغاة، ولا كلام ولا مدخل للعقل في الحالتين؛ أما إذا سكت الشرع عن اعتبار أو إلغاء منفعة ما ، ولكنها كانت ملائمة لتصرفات الشارع، داخلة في جنس وعموم المنافع التي اعتبرها؛ فهي المصالح المرسلة التي تعتبر حجة عند عدد كبير من العلماء – بشروط – فكل منفعة ملائمة لتصرفات الشارع؛ مناسبة لمقاصده الكلية القطعية؛ لا يشهد لها بالاعتبار ولا بالإلغاء دليل معين؛ هي من المصالح المرسلة.

و المتأمل لتراث الصحابة الفقهي يكتشف كم كانوا يرجعون إلى هذه المعاني الكلية في اجتهاداتهم ، و من ذلك : استخلاف أبي بكر الصديق لعمر .

2 – سد الذريعة في اجتهاد الصحابة السياسي:

إن هذا المنهج الاجتهادي من نتائج مبدأ مراعاة الواقع والمتوقع، إذ إن كثيرا من الأمور تكون مباحة، بأصلها، ولكن بسبب واقع معين، أو متوقع راجح؛ تصير وسيلة لارتكاب الحرام . ولذلك رأى العلماء – مع اختلاف بينهم في الشروط – أن يُمنع المباح إذا أدى إلى حرام؛ ويُعبر عن هذا المسلك بسد الذرائع. وفي اجتهادات الصحابة ما يدل على أنهم أئمة هذا الشأن وفاتحو بابه لمن أتى بعدهم؛ ومن أمثلة ذلك، ما أخرجه البيهقي عن أبي سريحة يعني حذيفة بن أسيد الغفاري ، قال : " أدركت أبا بكر و عمر لا يضحيان ، في بعض حديثهم : كراهية أن يُقتدى بهما. قال الشافعي : يعني فيظن من رآهما أنها واجبة . "

كما نهى علي بن أبي طالب موظفي الدولة عن الجمع بين الإمارة والتجارة: قال رضي الله عنه لأحد موظفيه يوصيه برعيته: " إذا قدمت عليهم فلا تبعن لهم كسوة شتاء ولا صيفا، ولا رزقا يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها. "

–3– تأويل الظواهر في اجتهاد الصحابة السياسي:

إن التأويل الذي نتكلم عنه هنا ، هو التأويل الشرعي ، فهو منطلق من أهداف شرعية ، معتمد على معان شرعية ، و هو الذي يعرفه الغزالي قائلا : " التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر " [1]

و نحن إذ نرجع إلى تراث الصحابة السياسي ، نجدهم قد سلكوا هذا المسلك الاجتهادي كلما دعت الحاجة إلى ذلك ، و من ذلك :

---

[1] المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي: 2 / 49 . تحقيق وتعليق الدكتور: محمد سليمان الأشقر.ط1: 1417 هـ / 1997م ؛ مؤسسة الرسالة.

ما أخرجه ابن حبان عن قيس بن أبي حازم قال : قرأ أبو بكر هذه الآية : (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) ثم قال : إن الناس يضعون هذه الآية على غير موضعها ، ألا وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول : (إن القوم إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ، و المنكر فلم يغيروه عمهم الله بعقابه " [2]

إن هذا النص يبين لنا أن سياسة العدل في المجتمع – عند أبي بكر – أمر مشترك بين الناس، عليهم جميعا أن يشاركوا فيه، ضمانا لبقاء الدولة، وصلاح الأمة؛ ولما رأى أن الآية أعلاه يُمكن أن تُتخذ ملجأ يفر منه المسلمون من واجب إقامة العدل في المجتمع، بين أن هذا خلل في الفهم وتشبث بالظاهر لا مُسوغ له، ولذلك لجأ للتأويل الشرعي بدفع الظاهر الموهم.

وقد سلك منهج التأويل عمر بن الخطاب، ولذلك رأى أن يُقر ما أجراه رسول الله صلى الله عليه وسلم من جواز تملك الأرض من طرف من أحياها، وجواز إقطاع الأراضي لمن يعمرها، ولكن قيد ذلك بما يضمن المقصد الأصلي لرسول الله صلى الله عليه وسلم من هذه التصرفات، فقال (من أحيا أرضا ميتة فهي له و ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين)

لقد توصل هذا البحث إلى أن السياسة الشرعية عند الصحابة كانت منضبطة أشد الانضباط، بالنصوص الشرعية، فلا تنتقل إلى مجال الاجتهاد إلا إذا سمحت النصوص ذاتها بذلك، وأن الاجتهاد السياسي لا يتصادم مع النص، بل ينسجم ويتناغم معه، وبذلك أثبتوا عمليا، صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

وانطلاقا من هذه المعطيات، فإنني أوصي بما يلي:

- ضرورة تدريس علوم الصحابة لناشئتنا وطلابنا؛ تدريسا يقوم على التمكين المنهجي، وعدم الاكتفاء بالذكر المنقبي وسرد أقوالهم المجردة؛ لأن بمنهجهم القائم على النقل الصحيح والفقه العميق المتين، أقاموا دولة الإسلام على أقوم أركان. ولا مطمع في نهوض الأمة إلا بهذا المنهج. من جديد إلا بإحياء منهجهم الأصيل الذي أثبت نجاعته، وفرض نفسه على التاريخ.

- ضرورة رفع الخصومة المفتعلة بين العقل والنقل، والاقتداء بالصحابة؛ بالاحترام الصارم لقطعيات الدين، وتحريك العقل فهما وتنزيلا في ظنياته؛ وقد أثبت الصحابة نجاعة،هذه الازدواجية المثمرة . ومن شأن تربية الأجيال على هذه العقلية، تجنيب الأمة خطر طرفي الانحلال والغلو، فما هذا الخطر إلا من تهميش النقل لصالح " العقل المدَّعى، أو تهميش العق لصالح " النقل " المدَّعى.

- ضرورة اعتبار التشبث بمناهج الصحابة في علوم الدراية، قيمة حضارية، يجب على المسلمين أن يقتدوا بهم فيها.

[2] – صحيح ابن حبان : 1 / 539 . تحقيق شعيب الأرنؤوط. ط2: 1414 هـ / 1993 م، مؤسسة الرسالة.

أثر فقه المآل في ممارسة السلطة عند الصحابة رضي الله عنهم "الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنموذجا

جواد حطي

طالب الدكتوراه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بالمغرب

المبحث الأول (دراسة نظرية) : فقه المآل عند الصحابة "دراسة في: المفهوم، والوظيفة، والأهمية والمصادر، ومعالم الممارسة في السلطة.

المطلب الأول: مفهوم المآل في اللغة

✓المعنى الأول: "الأول الرجوع. آل الشيء يؤول أولا ومآلاً: رجع[1]

✓المعنى الثاني: المرجع والعاقبة "ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك في قوله تعالى: { هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ }. [الاعراف، جزء من الآية:53]. يقول : ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم.

المطلب الثاني: مفهوم المآل في الاصطلاح

✓أولا: تعريف الشاطبي في كتابه الموافقات.

حيث قال: "أما في اصطلاح أبي إسحاق فهو:

أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل، بما يُناسب عاقبته المتوقعة استقبالا"[2].

✓ثانيا: تعريف الدكتور فريد الأنصاري في كتابه المصطلح الأصولي.

قال بعد أن ذكر تحليلا طويلا لماهية هذا المصطلح:

"فاعتبار المآل يعني في نهاية المطاف اعتبار المستقبل، في تنزيل الحكم على الواقع"[3] بمعنى أنه علم مستقبلي هدفه الانطلاق من الأدلة الشرعية، واستشراف المستقبل في تنزيل الأحكام.

المطلب الثالث: وظيفة فقه المآل

✓الوظيفة الأولى: "تكييف الحكم مع الواقع، أو تنزيله على وفاقه، ولكن باعتبار ما سيؤول إليه حاله استقبالا"[4]...

---

[1] أنظر لسان العرب ص:32 ج:11

[2] المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي ص:428

[3] المرجع نفسه ص: 433

✓الوظيفة الثانية: المنهجية في مواكبة الحكم الشرعي استنباطا وتنزيلا على الواقع...

✓الوظيفة الثالثة: التقويم والتتبع للحكم الشرعي...

المطلب الرابع: أهمية فقه المآل عند العلماء في استنباط الأحكام الشرعية وممارسة السلطة.

الفرع الأول: أهمية فقه المآل في استنباط الأحكام الشرعية.

- أولا: المساعدة على تحديد المصالح والمفاسد.
- ثانيا: بيان وجه المناسبة بين الدليل الشرعي، والحكم الشرعي وَالواقع...
- ثالثا: رصد حركة الواقع وفهم الواجب في الواقع.
- رابعا: المساعدة على حسن النظر في أحوال المكلفين.
- خامسا: المساعدة على حسن تصور القضايا المراد الحكم عليها، تصورا سليما.
- سادسا: القدرة على كشف المقاصد الفاسدة أو الصالحة عند المكلفين.
- سابعا: فتح الذرائع أو سدها من خلال استحضار مآلات الحكم المستنبط من دليله المناسب.
- ثامنا: إتاحة القدرة على استحضار الأولويات التشريعية أثناء الاستنباط.
- تاسعا: رصد حركية الواقع، وقياس التغيرات الخاصة بالمكلفين.

الفرع الثاني: أهمية فقه المآل في ممارسة السلطة وتسيير شؤون الدولة.

- أولا: يساعد على تحديد توجهات الدولة داخليا وخارجيا...
- ثانيا: يساعد على افتراض وتقدير حجم المصالح والمفاسد أثناء التنزيل.
- ثالثا: منهج رصين لكشف الأولويات، وترتيب المصالح عند التزاحم.
- رابعا: مُقَدِّرٌ شَرعي لحاجيات الدولة والرعية، وضمان الحقوق عند ممارسة السلطة.
- خامسا: معين على استشراف المستقبل، والعمل على تحقيق الأهداف النافعة للأمة.
- سادسا: منهج شمولي مؤطر للعمل والممارسة السياسية...

المطلب الخامس: مصادر استلهام ـ الصحابة رضي الله عنهم ـ فقه المآل.

أولا: القرآن الكريم

- قوله تعالى: { وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ }.[الأنعام الآية 108]

[4]أنظر المرجع السابق ص: 433

وجه الدلالة من الآية أن الله عز وجل نهى عن سب آلهة الكفار، مع أنه أمر مشروع لما فيه من إعزاز للدين، وذود عن حياضه وإعلاء لكلمة الحق...، ووجه النهي أن السب سيؤول إلى سبهم لله عز وجل عدوانا وتجاوزًا عن الحق وجهلا منهم"[5]

ثانيا: السنة النبوية المشرفة

● "عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي المِسْجِدِ، فَقَامُوا إِلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ تُزْرِمُوهُ» ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصُبَّ عَلَيْهِ[6].

فهذا دليل واضح منه صلى الله عليه وسلم على استحضار فقه المآل من وجوه عديدة:

الوجه الأول: أن قطع بولة الأعرابي في المسجد ستؤدي إلى انتشار البول في أماكن أخرى من المسجد.

الوجه الثاني: أن قطع البول كما هو معلوم فيه مشقة وضرر على الأعرابي.

الوجه الثالث: أن قيام الصحابة للأعرابي قد يزيده نفورا من الدين...

المطلب السادس: معالم فقه المآل في ممارسة السلطة عند بعض الصحابة رضي الله عنهم "نماذج وقضايا"

● تصرف الخليفة الأول رضي الله عنه مع أهل الردة

وفي الحديث أن أبا بكر رضي الله عنه حارب المرتدين في جزيرة العرب يوم خلافته[7].

وانطلاقا من هذا التصرف، يتضح أن الخليفة الأول رضي الله عنه استعمل فقه المآل من وجوه عديدة:

❖ الوجه الأول: إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أدرك أن ترك قتال المرتدين سيهدد دولة الإسلام في أول بداية عزها...

❖ الوجه الثاني: أن عدم قتال المرتدين من جزيرة العرب يُطْمِعُ العدو الخارجي في دولة الإسلام، وَيُذهِب هيبتها...

❖ الوجه الثالث: تنصيصه رضي الله عنه عن بعض علل القتال بالتفرقة بين الصلاة والزكاة وهما قرينان في الرتبة والشرف والأجر...

المبحث الثاني(دراسة تطبيقية): أثر فقه المآل عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ممارسة السلطة "نماذج وقضايا"

المطلب الأول: إشارته على الخليفة أبي بكر رضي الله عنه، بجمع القرآن[8]

---

[5] اعتبار مآلات الأفعال وتطبيقاته في فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ص: 9

[6] صحيح البخاري، باب الرفق في الأمر كله، ص: 12 ج: 8

[7] أنظر الحديث كاملا في مسند أحمد، ص: 358 ج: 1 مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه

[8] صحيح البخاري، باب جمع القرآن، ص:183 ج:6

أعمل فقه المآل من أوجه واضحة منها:

❖ الوجه الأول: أن الصحابة الحفظة والقراء المهرة، التحقوا بصفوف القتال في حرب الردة، وقد قتل منهم خلق كثير باليمامة، الشيء الذي ينذر بتلف كثير من القرآن.

❖الوجه الثاني: أن عمر بن الخطاب استند في هذا الرأي إلى: فقه الاحتياط في الدين.

المطلب الثاني: إحصاء عمر رضي الله عنه مال من يوليه في أول الولاية وفي آخرها

"عَنِ الشَّعْبِيِّ أَنَّ عُمَرَ كَانَ إِذَا اسْتَعْمَلَ عَامِلاً كَتَبَ مَالَهُ"[9]

بعض الأوجه المآلية في تصرفه:

❖ الوجه الأول: من منهج عمر من الخطاب في الحكم الاحتياط من خلال استشراف المآل...

❖ الوجه الثاني: أنه كان يخشى أن يزداد مال الولاة زمن ولايتهم عن المعقول.

❖ الوجه الثالث: أنه منع بهذا التصرف الحِيَلَ المشْرُوعَةَ المفضِيَةَ إلى الفساد استقبالا.

المطلب الثالث: عزله لخالد بن الوليد ومثنى بني شيبان رضي الله عنهما.

"عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: لأَعْزِلَنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ وَالْمُثَنَّى مُثَنَّى بَنِي شَيْبَانَ حَتَّى يَعْلَمَا أَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا كَانَ يَنْصُرُ عِبَادَهُ وَلَيْسَ إِيَّاهُمَا كَانَ يَنْصُرُ"[10].

أثر فقه المآل في هذا التصرف:

❖ الوجه الأول: تعليمُ النَّاسِ أن النصر من عند الله.

❖ الوجه الثاني: تذكير منه لخالد بن الوليد ومثنى بني شيبان، أن النصر من الله وحده، وأن العباد لا يَتَعَدَّونَ فِعْلَ أَسْبَابِ النصر المطلوبة.

المطلب الرابع: رجوعه عن الشام عند علمه بانتشار الوباء فيها[11]

أثر فقه المآل في هذا التصرف:

❖ الوجه الأول: إعماله لفقه الموازنة بين المصالح والمفاسد في تحديد المآل.

❖ الوجه الثاني: أن الأمور التي كان يريد النظر فيها في الشام مع ولاتها وأهلها لم تعد لها أدنى فائدة بعد أن فتك الطاعون بالناس.

❖ الوجه الثالث: إدراكه أن القصد الشرعي في مثل هذه النازلة هو الرجوع لأن الوباء مُعْدٍ فلا ينبغي لمن وقع عليهم أن ينتشروا به في الأرض، ولا أن يأتي إليه من لم يصلهم ضرره، لأن الضرر مرفوع، وأن مآل الإقدام عليه ممنوع.

---

[9] الطبقات الكبرى، ص:307 ج:3

[10] الطبقات الكبرى،ص:274 ج:3

[11] أنظر الحديث كاملا في صحيح البخاري، باب الطاعون والطِّيَرَةُ والكَهَانَةُ وغيرها، ص:130 ج:7

المطلب الخامس: امتناعه رضي الله عنه عن إرسال جند الفتح عبر البحر[12]

ويظهر أثر فقه المآل من وجوه:

❖ الوجه الأول: أنه خاف أن يخاطر بالجند في بداية أوج الدولة.

❖ الوجه الثاني: أن العرب يومها لم تكن لهم الخبرة الكافية، والتجربة المتكاملة في ركوب البحر.

المطلب السادس: امتناعه رضي الله عنه عن إعطاء العطايا لقرابته وخاصة بيته[13]

أثر المآل في هذا التصرف:

❖ الوجه الأول: أنه في مقام خلافة الأمة، والنيابة عن رب العالمين في الحكم، وقصده من قرابته للمال، له مآل مشبوه.

❖ الوجه الثاني: تنبيه منه لباقي قرابته بأن مصير التصرف معهم واحد، فلا يطمع أحد بحجة القرابة والمصاهرة.

المطلب السابع: امتناعه رضي الله عنه عن قبول الهدايا كما رد هدية أبي موسى الأشعري إلى أهله عمر[14]

و انطلاقا من ردة فعل عمر بن الخطاب مع أبي موسى الأشعري رضي الله عنه نخلص إلى أوجه مبينة لأثر فقه المآل في المسألة:

❖ الوجه الأول: أن الهدية في أصلها مندوب مُرَغَّبٌ فِيهَا من قبل الشارع الحكيم، ولكن الهدايا للولاة والحكام فيها مآلات مشبوهة، ومفاسد ممنوعة إن فتحت لها أبواب الذرائع وتُسُهِّلَ في أمرها.

❖ الوجه الثاني: تأديبه رضي الله عنه لنسائه من تلك الواقعة كي لا يَفْتَحَ البَابَ لِلنَّاس بالهدايا لأهل بيته.

خلاصات ونتائج:

- فقه المآل مستند الصحابة رضي الله عنهم في ممارستهم للسلطة.
- فقه المآل له النصيبُ والحظ الأوفر في فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
- فقه المآل أشد مستند في اختيارات عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند ممارسة السلطة.
- فقه المآل فقه تنزيلي بالدرجة الأولى، وهو ما يجعله فقها حيا يواكب مستجدات الأزمنة، والأمكنة بمختلف أقطارها...
- فقه المآل بوصلة موجهة لدفة الاجتهاد الفقهي التنزيلي...

---

[12] الطبقات الكبرى، ص:275 ج:3

[13] المصدر نفسه، ص:303و304 ج:3

[14] الطبقات الكبرى، ص:308 ج:3

- فقه المآل فقه يستمد مشروعيته من الكتاب والسنة ونهج الخلفاء الراشدين، وعمل الصحابة رضوان الله عليهم.
- فقه المآل منهاج مؤطر لسياسة الدولة وممارسة السلطة.
- فقه المآل خير معين على الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التعارض أو عند تزاحم المصالح مع بعضها أو المفاسد مع مثيلاتها.
- فقه المآل مَنْهَجٌ لقياس حركة الواقع، ومعرفة الثابت و المتغير.
- فقه المآل خير معين على كشف مقاصد المكلفين تُجاه الأحكام الشرعية.

مآلات البحث المستقبلية

- تعميق البحث في فقه المآل واستثمار قواعده في ممارسة السلطة وتداول الحكم، فهو محدد قوي لما يُحتاج إليه في السياسة والقيادة، لا سيما في العالم الإسلامي، وما يقع فيه من إشكالات على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم...
- إعمال منهج فقه المآل كعلم للمستقبليات، والذي من شأنه تحديد حاجيات الأمة عسكريا، واقتصاديا، واجتماعيا...، فقواعده خير معين على ما ينبغي بحثه، وحصول نتائجه مستقبلا...
- استثمار فقه المآل في معرفة أولويات الدولة والأمة الإسلامية، على مستوى الداخل والخارج معا.
- إدخال قواعد فقه المآل في رصد نضج العقل الإسلامي، وما ينبغي تَعَلُّمُهَ ومعرفةُ تَقْنِيَتِهِ مُسْتَقْبَلاً عَلَى مُسْتَوَى المَنْهَجِ والمضمونِ معاً.

7

أثر السياق في الكشف عن مقصد الصحابي من تفسيره

شاكر محمود حسين الأعظميّ

أستاذ مساعد الدكتور في كلية الإمام الأعظم (رحمه الله) الجامعة ببغداد

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ، على النبيِّ محمدٍ وعلى آله وصحبِهِ أجمعين، اللّهُمَّ لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنّك أنت العليم الحكيم، اللَّهُمَّ علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، وزدنا علما.

أمّا بعد...

فإنّ مَن نظر في القرآن الكريم عَلِم عِلْمَ اليقين فضل الصحابة ومكانتهم ومنزلتهم التي ذُكرت في آيات عدّة، كيف لا وقد صحبوا أفضل رُسُل الله، وتلقوا الوحي غضًّا طريًّا، فبلغوا بذلك أعلى درجات الإيمان والتقوى والصدق والإخلاص والإيثار والشجاعة، وأوسع درجات العلم والفهم والفقه في كتاب الله، فضلًا عن كونهم أهل اللسان، فكانوا بحقٍّ خير مَن حمل رسالة السماء إلى البشرية جمعاء، فأسسوا لكلّ مَن جاء بعدهم سبل الإصلاح والهداية والمعرفة لبناء الإنسان عقيدةً وأخلاقًا وأحكامًا، ولبناء المجتمع على نظم التعاون والعدل والإحسان، ليرتقي في سُلّم الحضارة فيأخذ بأسباب الخلافة على الأرض؛ لذا مدحهم سبحانه وتعالى في كثير من آياته، قال تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) [آل عمران:110]، وقال تعالى: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ) [الفتح:29].

موضوع البحث:

فكرة البحث هي أنّ لسلف الأمة ولا سِيَّما الصحابة أقوالًا عدّة مختلفة في تفسير الآية، أو العبارة، أو اللفظة الواحدة، وقد بيّن العلماء أنّ هذه التفسيرات هي اختلاف تنوع، لا اختلاف تضاد، فمنها التفسير بالمثال، أو بجزء المعنى، أو بلازمه، وهي كلُّها صحيحة، إلّا أنّه عند إمعان النظر في قول الصحابي يتبيّن لنا أنّ وراءه مقصدًا التقطه الصحابي من بعض سياقات القرآن، وأنّ هذا المقصد له أثر كبير في فهم الآية، ومعرفة المقاصد الدقيقة للقرآن الكريم وهداياته.

لذا كان هدف البحث الأول هو الكشف عن مقصد الصحابي من تفسيره الذي لم يصرح به من خلال السياقات القرآنية، وإثبات أنّ الصحابة هم الجيل المؤسس لعلم السياق في ضوء تطبيقهم العملي في تفسير نصوص الكتاب الكريم، وأنّهم حجة على مَن جاء بعدهم.

فجاءت خطة البحث على ثلاثة مباحث تسبقها مقدمة وتعقبها خاتمة:

المبحث الأوّل: أفردته للسياق القرآني، وفيه مطلبان:

الأوّل: خصصته لتعريف السياق القرآني: وقد دلّت التعريفات اللُّغوية لمادة (سوق) أنّها بمجموعها تدلُّ على: **انتظام الشيء وتتابعه في الحركة دون انفصال، وقيادته لبلوغ غاية محددة**.

أمّا التعريفات الاصطلاحية فقد تنوعت، وممّا اخترناه أنّ السياق القرآني هو: **تتابع معاني الآيات القرآنية، وربط بعضها ببعض، من خلال سياقاته؛ لبلوغ المقصود منها**

أمّا المطلب الثاني: فذكرت فيه أنواع السياق القرآني:

وهما نوعان متلازمان: السياق اللُّغوي، والسياق غير اللُّغوي (سياق الموقف).

والسياق اللغوي: يأتي في القرآن على أربعة أشكال:

أولًا: سياق الآية.

ثانيًا: سياق المقطع.

ثالثًا: سياق السورة.

رابعًا: السياق القرآني العام.

أمّا المبحث الثاني: فتناولت فيه تفسير الصحابة ، وفيه مطلبان:

أفردت المطلب الأوّل: لبيان أهمية تفسير الصحابي وحجيته، والتي ترجع إلى عوامل عدّة، منها:

أولًا: تزكية القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة لهم.

ثانيًا: لأنّهم شاهدوا التنزيل وعرفوا أحواله.

ثالثًا: لأنّهم أهل اللسان الذي نزل به القرآن.

رابعًا: حسن فهمهم.

أمّا المطلب الثاني: فخصصته للكشف عن أساليب تفسير الصحابة ، قال ابن القيم (رحمه الله): "وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول: تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، وتفسير على المعنى، وهو الذي يذكره السلف، وتفسير على الإشارة والقياس، وهو الذي ينحو إليه كثير من الصوفية وغيرهم".

ولمّا كان المعنى هو ما تنصرف إليه عناية مفسري الصحابة فقد تنوعت أساليبهم في إيضاحه والدلالة عليه، فتارة يفسرون: بلازم المعنى، وتارة أخرى يفسرونه بجزء المعنى، وتارة ثالثة يزيدون في إيضاحه بذكر مثال، أو أكثر من الأمثلة الداخلة تحته.

وهذان المبحثان حاولت جاهدًا أن اختصرهما لأنّهما كانا تمهيدًا وتأسيسًا قبل الولوج في أصل فكرة البحث. التي جاءت **في المبحث الثالث**، وعنوانه: الكشف عن مقصد الصحابي من تفسيره، الذي تضمّن تسعة

مطالب، ذكرتُ في كلّ واحد منها آيةً واحدةً، اختلفت الأقوال في تفسيرها، ومن ثَمَّ وجّهتُ قول الصحابي كاشفًا عن مقصده، مستعينًا بالسياقات القرآنية.

إنّ من يتدبّر أقوال الصحابة في تفسيرهم لآي القرآن الكريم يلحظ أنّ لهم مقصدًا مُهمًّا التقطوه من السياقات القرآنية، أرادوا به تنبيه السائل، أو السامع، أو القارئ، أو إرشاده إلى أهمية هذا المثال، أو هذا الجزء من المعنى، أو لازمه.

وهذا المقصد تارة يفهم من تصريح الصحابي به، وتارةً أخرى لا يصرح بمقصده، وهنا مدار بحثنا في الكشف عن ذلك المقصد اعتمادًا على السياق القرآني، فمن ذلك :

المثال الأول: قوله تعالى: (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) [البقرة:196] ، اختلفت أقوال الصحابة في تفسير الهدي:

- القول الأول: قال ابن عباس (رضي الله عنهما): (شاة).
- القول الثاني: قال ابن عمر، وعائشة : (بدنة) وجعلوه من صغار البدنة وكبارها.

نلحظ أنّ كلَّ واحد منهم قد ذكر مثالًا، يكون داخلًا في عموم ذلك اللّفظ المُفَسَّر، لكن عند إنعام النظر في هذه الأمثلة – وبعيدًا عن مفهوم التخصيص والحصر الذي يقصر اللّفظ على إحدى دلالته – نجد أنّهم قد فهموا، والْتَمسوا مَقْصَدًا الْتَقطوه من السياق، فابن عباس(رضي الله عنهما) نظر إلى سياق الآية، منطلقًا من معنى التيسير في قوله تعالى: (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) فقال: (شاة) وهي أيسر الهدي، أمّا قول ابن عمر وعائشة فقد نظرا إلى عظمة المكان المهدى إليه، وهي الكعبة، فقالا: (بدنة) وهذا ما يرشد إليه سياق الموقف (السياق غير اللّغوي)، وقوله تعالى في الموضوع نفسه : (ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ) [الحجّ:32]، وهذا يمثل السياق القرآني العام أي: (تفسير القرآن بالقرآن)، أمّا معنى التيسير فيظهر في قولهم: (من صغار البدنة وكبارها).

فذكرهم لمثالٍ معينٍ دون غيره من الأمثلة التي يحتمل مراده، واندراجه ضمن عموم اللّفظ المُفَسَّر لم يكن اعتباطيًا، وإنّما له غاية ومقصد فرضها السياق القرآني، وهي إرشاد الفقهاء إلى التيسير في الأحكام، وفي الوقت نفسه حثّ المكلف على تعظيم شعائر الله ومنها البيت الحرام.

المثال الثاني: قوله تعالى: (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) [التكوير:5].

اختلفت أقوال السلف في المراد من قوله تعالى: (حُشِرَتْ) على أقوال:

- القول الأول: قال أُبيُّ بن كعب : حُشِرت: اختلطت.
- القول الثاني: قال ابن عباس(رضي الله عنهما): حشر البهائم: موتها.
- القول الثالث: قال قتادة: حُشِرت: جمعت.

قال الطبري شيخ المفسرين معقبًا على هذه الأقوال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى حشرت: جمعت، فأميتت لأنّ المعروف في كلام العرب من معنى الحشر: الجمع؛ ومنه قول الله (وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً) [ص: 19] يعني: مجموعة. وقوله تعالى: (فَحَشَرَ فَنَادَى) [النازعات: 23] وإنما يحمل تأويل القرآن على الأغلب الظاهر من تأويله، لا على الأنكر المجهول".

إنّ قراءة في قول الإمام الطبري (رحمه الله) يتبيّن لنا أنّه جمع بين قولين، الثاني: موتها، وهو من التفسير باللّازم، والثالث: جمعها، وهو من التفسير بجزء المعنى[1]، إلّا أنّه أعرض عن القول الأول: اختلطت، بقوله: "وإنما يحمل تأويل القرآن على الأغلب الظاهر من تأويله، لا على الأنكر المجهول"، لكن من دون أن يردَّ القول.

إنّ قراءة فاحصة لقول الصحابي الجليل أُبي بن كعب يظهر لنا مقصده الذي لا يتعارض مع القولين الآخرين، وذلك من خلال النظر في سياق المقطع، وسياق السورة.

قال سيد قطب(رحمه الله) في بيان سياق السورة: "والإيقاع العام للسورة أشبه بحركة جائحة. تنطلق من عقالها، فتقلب كلّ شيء، وتنثر كلّ شيء وتهيج الساكن وتروع الآمن وتذهب بكل مألوف وتبدل كل معهود"... ثم بيّن سياق المقطع فقال: "هذا هو مشهد الانقلاب التام لكلّ معهود، والثورة الشاملة لكلّ موجود. الانقلاب الذي يشمل الأجرام السماوية والأرضية، والوحوش النافرة والأنعام الأليفة".

فتفسير أُبيِّ بنِ كعبٍ جاء ليؤكد على مقصد مهم، هو التحذير من هول القيامة وشدّتها وحثّ الناس على الاستعداد لها، في ضوء إشارته إلى أنّ الوحوش السباع التي تخوّف ما حولها، هي خائفة مرعوبة، بل إنّها تخلّت عن طبائعها وغرائزها، فاجتمعت واختلطت، وماج بعضها في بعض، تاركة كلّ ما فُطِرت عليه.

أمّا الخاتمة: فقد ذكرت فيها أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، وهي كالآتي:

أولًا: النتائج الخاصة بالصحابة :

إنّ الصحابة أول الناس بعد رسول اعتمادًا على السياق القرآني، وأكثرهم إشارة إليه، فهم مؤسسو نظرية السياق التي ظهرت عند المتأخرين والمعاصرين، من العرب، وغيرهم، وهم أحسن الناس فهمًا لمقاصد القرآن الكريم، في إصلاح الفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة.

ثانيًا: النتائج الخاصة بتفسير الصحابة :

1- قلّة الخطأ في تفسيرهم، وسلامتهم من الأهواء.

2- عدم تعارض تفسيراتهم، إلّا نادرًا.

3- دقّة تفسيرهم، وعمق نظرتهم في اختيار الألفاظ المُفَسِّرة للنص القرآني.

---

[1] قال ابن فارس: حشر: "هو السوق والبعث والانبعاث، وأهل اللغة يقولون: الحشر الجمع مع سوق، وكل جمع حشر"، معجم المقاييس: 266

4- تفسيرهم للآية في الغالب يكون شموليًا، إذ تراعى فيه السياقات القرآنية كلّها، فالصحابي لا يفسِّر الآية إلّا وهو ناظر إلى كلّ النصوص القرآنية، أي: السياق اللُّغوي، ولا سِيّما النصوص التي تشارك الآية في موضوعها، وإلى كلّ الظروف المحيطة بالخطاب الكريم، أي: السياق غير اللُّغوي (سياق الموقف).

5- طرق تفسير الصحابة وأساليبهم هي قواعد ومناهج للمفسرين في كيفية فهم النصوص القرآنية فهمًا صحيحًا بعيدًا عن الخطأ والانحراف.

ثالثًا: النتائج الخاصة بمقاصد التفسير عند الصحابة : تنوعت مقاصدهم التي التقطوها من السياقات القرآنية، وهم يذكرون مثالًا من الأمثلة الداخلة في عموم النص، أو أحد لوازم المعنى، أو أجزائه، فمن هذه المقاصد:

1- الحثّ على أفضل أنواع الخير، والتنبيه على اغتنام أفضل الأوقات.

2- التمسك بالدين، وبالجماعة، والابتعاد عن الفرقة.

3- أهمية الإحسان، وأثره في إصلاح الفرد، الأسرة، والمجتمع.

4- التنبيه على فضل الصحابة في نشر الإسلام والدفاع عنه، وأنّ كلّ مَن جاء بعدهم مدين بالفضل لهم.

5- ضرورة التمسك بالنصوص القرآنية (السياق اللغوي) فهي السيف القاطع في الردِّ على أهل الزيغ والباطل.

6- الحثّ على الأعمال الصالحة وأثرها على المؤمن يوم القيامة.

7- التحذير من الاتصاف بصفات المنافقين، وأهمية التمسك بصفات التعاون وحبّ الخير.

8

المصلحة العامة عند الصحابة رضي الله تعالى عنهم: مقاربة تأسيسية للمنهج

عبد الكريم بناني

الدكتور، رئيس جمعية البحث في الفكر المقاصدي بالمغرب.

عضو في بنية المعاملات المالية والمجتمع لمختبر الدراسات والأبحاث في المالية الإسلامية والتنمية؛ بجامعة سيدي محمد بن عبد الله؛ كلية الشريعة بفاس/سايس

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على مولانا رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

لقد اعتنى الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالأصول الاجتهادية –على غرار اعتنائهم بالأصول النقلية– في فتاويهم وأقضيتهم، انطلاقا من فهمهم لمعاني أسرار التشريع وغاياته، والتي تؤكد على ربط الأحكام بالنظر السليم المبني على أصول كلية شرعية، تنضبط للمعاني التشريعية العامة، وتتعمق في فهم الوقائع والمستجدات.

ومن هذه الأصول التي أسس عليها الصحابة فتاواهم وأقضيتهم: أصل رعاية المصلحة العامة؛ الذي ثبت بالاستقراء مراعاة الشارع الحكيم له؛ لمحافظته على مقصود الشرع، ولما يتأسس عليه من منافع للمسلمين؛ تتحقق على مستوى مواقع الوجود، ولكونه يمثّل مصلحة الأغلبية؛ لذلك قَصَد الشارع الحكيم التوجيه إليه والإذعان له عند تنزيل النصوص.

وبما أن القواعد المرتبطة بهذا الأصل هي قواعد قابلة للتغير والتبدّل؛ لأن المصلحة العامة لا تستقر إلا في بعض الأمور التي ضبط بها الشرع المصالح: كوجوب الواجبات؛ وتحريم المحرّمات؛ وتقدير الحدود؛ لذلك تغيرت أنظار الصحابة رضي الله تعالى عنهم تبعا لتغير هذه المصالح؛ وتنوعت مدارك اجتهادهم بناء على هذا المنهج.

ولأهمية مَدرَك المصلحة العامة في هذا العصر؛ ولحاجة الأمة الإسلامية اليوم إلى فهم فكر الصحابة رضي الله تعالى عنهم، للإفادة من مناهجهم أوّلا، وردّ الشبهات التي يريد أعداد الدّين إلصاقها بفكر الصحابة في تطاول على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، جاءت هذه الدراسة تروم توضيح الأسس التي قام عليها فكر الصحابة في فهمهم وتأسيسهم للبنات المصلحة العامة، وتبيين الضوابط المرعية التي ساروا عليها، من خلال القضايا التي عرضت لهم، والتي تمثل نماذج وافية لفهم فكرهم، والإفادة من منهجهم .

وتبعا لذلك جاءت الدراسة منتظمة في تمهيد وخمسة مباحث، يجمعها خيط ناظم، وهو بيان المقاربة التأسيسية وتوضيح المرتكزات المنهجية التي شكّلت معالم النظر المصلحي العام عند الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

فالتمهيد، خصصته لتوضيح مصطلح ومفهوم المصلحة العامة؛ لأن من أهمّ الطرق الموصلة إلى العلم "معرفة اصطلاحات أهله"، وأن المصطلح هو "اللبنة الأولى من كل علم، بما هو مدار كل علم، به يبدأ وإليه ينتهي"، ولأن هذا المفهوم يمثل مقوّما اجتهاديا يتم تناوله في العديد من القضايا الطارئة والمستجدة؛ لذلك بينت المراد منه كمركب يتكون من كلمتين "المصلحة-العامة"، فإذا كان المراد من المصلحة في اصطلاح العلماء، المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم؛ ونفوسهم وعقولهم؛ ونسلهم؛ وأموالهم؛ وَفق ترتيب معين فيما بينها، فإن ربطها بالعامة، يبين أن هذه المنفعة تتعلق بمصلحة الخلق كافة أو بمصلحة الأغلب، وهذا يرد فهم بعض الباحثين الذي ميزوا بين المصلحة العامة والغالبة، ومثّلوا للأولى بما جاء عن الغزالي في قتل المبتدع الداعي إلى بدعته إذا غلب على الظن ضرره؛ وللثانية بتضمين الصناع الذي يحقق مصلحة أصحاب السلع وليس كل الأمة؛ فإن ما يردّ هذا الفهم؛ هو تعذر تنزيل المنفعة على جميع الخلق دون استثناء، فلا بد أن تتحقق في غالب الخلق، فحتى تضمين الصناع فيه مصلحة العامة؛ في زجر الناس عن حفظ الأمانات التي تحت أيديهم؛ فينصلح حالهم؛ وبصلاحهم تنتفع الأمة.

وفي المبحث الأول الذي وسمته بأثر ملازمة وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم في ظهور معالم النظر المصلحي عند الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بينت في شقه الأول، أثر ملازمة الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم، وتأثير ذلك على فكرهم وفهمهم لنصوص الشرع، لأن النبي صلى الله عليه وسلم حرص على توجيههم بما يقيم صلاَح أحوالهم؛ وصلاَح أحوال من يعلّمونه أو يفتونه من الناس سواء في جلوسهم للعلم والمدارسة أو في ممارستهم لقضايا ومهام الدولة التي تقوم على التبيّن والنظر، وفي الشق الثاني للمبحث، بينت القضايا التي أقرّ النبي صلى الله عليه وسلم فيها للصحابة، والمرتبطة أساسا بالنظر المصلحي العام، وهو تعبير صادق عن فطرتهم السليمة والصادقة التي مكنتهم من فهم التشريع في معانيه وأصوله الكلية، فكان إقرار النبي صلى الله عليه وسلم، بداية تأسيس لمنهج مقاصدي يعتمد مسالك النظر المصلحي في الاجتهاد والتنزيل على الوقائع، كإقراره عليه الصلاة والسلام لأبي عبيدة في أكل ميتة البحر، ولعلي رضي الله عنه في قضائه باليمن في حادثة الزبية، وغيرها.

أما المبحث الثاني، فخصصته لبيان أثر توظيف المنهجية الأصولية والمقاصدية في تأسيس لبنات المصلحة العامة، فقد كان للصحابة رضي الله تعالى عنهم اعتناء بالمنهجين، باعتبار تكاملهما، خاصّة أن نظرهم قائم على أساس فِطري ينطلق من أدوات استنباطية سليقية حاضرة في ذهنهم؛ كالعناية بأصل القياس؛ وبمبدأ التعليل؛ وبسد الذرائع؛ وغيرها من الأصول التي تحقق البناء المصلحي العام للناس، فقد قام نظرهم في إعمال المصلحة العامة؛ على الارتباط الوثيق بقواعد الأصول؛ كالقياس بمعناه الأوّلي العام، والذي يظهر في قضية استخلاف أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؛ بناء على تقديم النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر رضي الله عنه في الصلاة؛ رعاية منهم لمصلحة الأمة في تعيين خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم؛ يتولى قيادة الأمة، ومنه أيضا حرص أبي بكر الصديق على توثيق خلافة سيدنا عمر رضي الله عنه؛ وتنصيصه على ذلك

في كتابٍ وختمه في حياته؛ وموافقة عثمان رضي الله تعالى عنه؛ وذلك سداً لذريعة الفتنة التي قد تقع بسبب ترك ذلك؛ ورعاية لمصلحة الأمة في توثيق الخلافة؛ ودفع ما يترتب عن تركها من خلافات وشقاق ورجوع عنها؛ فتضيع وحدة الأمة؛ وتنكسر شوكتها.

أما المبحث الثالث، فتناولت فيه أثر توظيف المنهج التدرجي في رعاية المصلحة العامة عند الصحابة رضي الله تعالى عنهم، انطلاقا من كونه منهجا مهما في تتبع مراحل تغير الأحكام؛ تبعا لتغيّر فعل الناس؛ الذي ينتقل من فعل محدود إلى متطور ثم إلى منتشر؛ فالأمر ينحصر في بداية نشأته قبل أن يتطور ثم ينتشر؛ فإذا انتشر استقرّ؛ وباستقراره يتغير نظر الصحابة في الحكم الإنشائي له؛ مادام في ذاته مقبولا؛ ولا ضرر يحيط به، حيث ظهر فهمهم لهذا المنهج في قضايا كثيرة منها: مسألة حد شارب الخمر، حيث نظر سيدنا عمر في أمر شارب الخمر مرتين؛ ليتبع الحكم منهجا تدريجيا يراعي أحوالهم وأحوال أفعالهم؛ وضررها وما يتحقق من الحكم من منافع ومصالح على مستوى التنزيل؛ فجلدهم أولا أربعين ثم صارت آخر عهده ثمانين.

ومثله أيضا؛ اجتهاد سيدنا عثمان في بيع ضوال الإبل؛ بعد التعريف بها وإعطاء ثمنها لصاحبها إذا سأل عنها؛ لأنه رأى أن ترك الإبل على حالها كما كان الأمر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وإلى زمن عمر؛ يعرضها للضياع؛ بعد أن تغيرت أخلاق الناس؛ وأصبحوا يمدّون أيديهم إلى ضوال الإبل؛ فرأى أن يقطع عليهم الطريق بما فعل، ومنه اتخاذ السجون لمصلحة عامة ترتبط بتنفيذ العقوبات الزجرية؛ وتتوخى إصلاح وتهذيب نفوس المجرمين والمعتدين.

وفي المبحث الرابع، الذي خصّصته لتأسيس منهج رفع التعارض بين المصلحة العامة والخاصة، بينت فيه أن ديدن الصحابة تبيين منهج رفع التعارض بين المصلحة العامة والخاصة بتقديم ما ترعاه المصلحة العامة أو الغالبة باعتبارها تهمّ مجموع المسلمين؛ وقد ظهر ذلك في جملة قضايا ومسائل، منها، ما أمر به سيدنا عمر رضي الله عنه، من مرور وادي العريض بأرض محمد بن مسلمة رغم معارضته، لما يحققه هذا المرور لماء السيول من منافع لكل أرض يمرّ بها.

ومنه أيضا؛ رؤية سيدنا عمر الخاصة في تعيين الولاة؛ وفي تعاملهم مع أموالهم الخاصة وأموال المسلمين؛ في منعهم من الدخول في التجارة خشية أن يكون هذا العمل سببا في إهدار مال المسلمين والتعدّي عليه؛ وإحصاؤه لأموال العمال والولاة قبل الولاية ليحاسبهم على ما زادوه بعد الولاية مما لا يدخل في عداد الزيادة المعقولة.

وأما المبحث الخامس والأخير، فوسَمته بتأسيس منهج رفع التعارض بين المصالح العامة والمفاسد العامة، انطلاقا من أن الفِكر الفقهي عموما اقتبس من المقاربات التأسيسية لمنهج الصحابة الاجتهادي في رفع التعارض والتي قامت عندهم على مقومات علمية؛ تعمل على تقديم درء المفاسد إذا كانت أشدّ أو مساوية للمصالح؛ أما إذا كانت المصالح أقوى فإنها تقدّم على المفاسد؛

حيث ظهر هذا المنهج جليا في قضايا الصحابة، كعدم قسمة الأراضي المفتوحة عنوة؛ في عهد سيدنا عمر؛ بعلّة وقفها على من يأتي بعدهم من المسلمين وللأيتام والأرامل؛ بترجيحه بين المصالح العامة والمفاسد العامة؛ لأنه كان يرى أن في الأراضي لو وزعت مفسدة عظيمة وعامّة، فيجب إبقاؤها في أيدي أصحابها الأصليين وأن يفرض عليهم خراج سنوي يؤدّى إلى بيت مال المسلمين .

ومنه أيضا؛ عدم تعيين الخليفة بعد طعن سيدنا عمر؛ وترك الأمر شورى بعده في ستة ممن توفّي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض وهم: عثمان بن عفان؛ وعلي بن أبي طالب؛ وطلحة بن عبيد الله؛ والزبير بن العوام؛ وسعد بن أبي وقاص؛ وعبد الرحمن بن عوف؛ بعد ترجيح سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه ترك مبدأ التعيين الفردي، وجعله محصورا بين الستّة لمصلحة الأمة.

ومنه أيضا إسقاط سيدنا عمر الحدّ عام المجاعة؛ لتقديمه درأ المفاسد المتوقعة من تطبيق الحد في ظل هذا الوضع، بعد ترجيحه مع ما يحققه تطبيق الحد من منافع على الأمة.

لقد أبانت مباحث الدراسة، عن سَعة أفق الصحابة في تأسيس نظرهم على المصلحة العامة، وتنوعت المناهج والأسس التي تبناها عملهم بها؛ لتشمل مناهج اجتهادية تكونت منها قواعد إنشائية وتأسيسية استفاد منها العلماء بعد ذلك.

أما التوصيات المرتبطة بنتائج الدراسة فجاءت كالآتي :

-أن الحديث عن المصلحة العامة في فكر الصحابة عامة؛ هو مطلب علمي؛ ينبغي الاعتناء به ومدارسته وتوجيه الباحثين إلى طرحه في بحوثهم العلمية بإجمال أو تفصيل.

-صدور الصحابة عن منهج تكاملي يجمع بين المنهجين الأصولي والمقاصدي؛ وهو الأمر الذي يتطلب دراسة مستقلة؛ تقوم على أساس فهم آليات الاستنباط وربطها بالمقاصد الشرعية المتمثلة في التنزيل على واقع الناس.

-نظر الصحابة فيما يرتبط بأسس رفع التعارض بين المصالح العامة والخاصة؛ والمصالح والمفاسد؛ نظر علمي؛ له أبعاد ترتبط بالفهم السليم لقضايا المقاصد الشرعية؛ وهذا النظر بمثابة اللبنات التي نسج العلماء اللاحقون الخيوط على منوالها؛ فوجب إعطاء الأهمية لهذا النظر؛ واستحضار هذه المعاني التأسيسية عند الاستدلال على قضايا الكليات. ابن عباس وفهمه للنص القرآني

كان النبي صلى الله عليه وسلم يبين للصحابة ما يحتاجون إلي بيانه في فهم القرآن الكريم، وما أشكل عليهم فيه رجعوا إليه فيسألوه، وكانت تقع أحداث ووقائع فيأتي القرآن مبينا لها وموضحاً أحكامها. تأتى الأعراب، ويأتي أهل الكتاب سائلين النبي صلى الله عليه وسلم عن أشياء فينزل القرآن مُجيباً عن تلك الأسئلة، ومفصلاً لتلك الأحكام.

ولهذا فهم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وتدبروا آياته وعملوا بأحكامه فصار القرآن مِنهاج حياة لهم، عملاً وتطبيقاً. ولقربهم من النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا فيه كاختلاف من جاء بعدهم، فأصبح فهمهم للقرآن الكريم ركيزة أساسية، ومحلاً للنظر والدراسة لمن جاء بعدهم ممن أراد فهم معاني وأحكام القرآن الكريم.

ولم يكن الصحابة على مستوى واحد في فهم القرآن؛ فبرع بعضهم في تفسير القرآن، وبعضهم في الفقه والقضاء، والبعض الآخر في المواريث والسير. وكان ممن تميز في فهم القرآن وتفسيره ابن عباس فصار يلقب بترجمان القرآن لما منحه الله من ملكة في الفهم وبركة دعاء النبي عليه الصلاة والسلام له في التفقه في الدين وحرصه على ملازمة كبار الصحابة ،خاصةً الخلفاء الراشدين منهم.

لقد حظي الإرث التفسيري الذي تركه ابن عباس بالكثير من الدراسات التي اتخذت اشكالاً عدة كمروياته في التفسير وقراءاته، وتفسيره لغريب القرآن، ودراسات تتعلق بترجمته والطرق التي نقلت تفسيره إلينا. لكننا ما زلنا بحاجة إلى دراسة هذا الكم الكثير الذي وصل إلينا من تفسيره رضي الله عنه بنوع من التمحيص والتدقيق، وكذلك فهم المنهج والطريقة التي سلكها ابن عباس من خلال الروايات الواردة إلينا في التفسير فهما دقيقاً غير مجتزئ، لنستخرج نتائج قيمة نستفيد منها في دراساتنا القرآنية، وما جدَّ علينا من وقائع وأحداث. ولهذا جاءت دراستنا تستهدف كشف بعض السمات التي تتميز بها تفسير ابن عباس وأثارها على من جاء بعده من المفسرين.

لقد نشأ ابن عباس في بيت النبوة بضع سنوات وكان صاحب همة عالية في طلب العلم، وذا أدب رفيع ، ولسانه السؤول، وقلبه العقول، وحفظه لأشعار العرب وأيامهم؛ كل هذا كان من أسباب نبوغه في العلم وتضلعه به.

أما المنهج الذي صار عليه ابن عباس في فهم النص القرآني فقد اعتمد على بيان النص القرآني بنص مثله وكذلك أيضا اعتمد على السنة النبوية في بيان النص القرآني؛ وهو من أكثر الصحابة دعوة إلى التماس معاني القرآن من شعر العرب وكلامهم. وكان للعقل والرأي الذي يعتمد على أصول التفكير الصحيح ولا يتعارض مع أصول الدين ومسلمات اللغة حضورٌ بارزٌ في فهم ابن عباس للنص القرآني؛ وقد ورد عن ابن عباس أنه كان يمنع النقل عن أهل الكتاب، ورُوي عنه أيضاً أنه كان يأخذ عن أهل الكتاب في فهمه للنص القرآني واعتُذر له بأنه إنما كان يأخذ عن من أسلم منهم ككعب الأحبار وعبد الله بن سلام وكذلك أنه كان يحذر لئلا يسأل من ليس بأهل فيقع في شك أو حيرة، في حين أن العالم المتمكن الذي لا يُخشى عليه من ذلك، له أن يسأل مستفيدا من الرخصة التي أذن فيها النبي عليه الصلاة والسلام في الأخذ عنهم.

والسمات والخصائص التي تميز بها تفسير ابن عباس جعلت من تفسيره وفهمه للنص القرآني أهمية بالغة، فلا يخلوا كتاب تفسير من فهمه ولا كتاب فقه أو فتوى من رأيه وهذه السمات على النحو الآتي:

1- اهتمامه بالمفردة القرآنية

اهتم ابن عباس اهتماماً بالغا لفهم المفردة القرآنية حال كونها غير مرتبطة بسياق أو سباق لمعرفة أصلها ومشتقاتها ومعرفة مرادفاتها حتى يكون عند المفسر إحاطة بهذه الكلمة ودلالتها ومدى ارتباط هذه الكلمة بمعانيها المختلفة. وهذا يقتضي الرجوع إلى العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فيستعمل المعاني التي كانت تستعمل أثناء نزول الوحي، ومن أهم ما يلفت انتباه القارئ في تفسيره نقله بعض معاني النصوص القرآنية من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية؛ وبالفعل فإن هذا ما اعتمد عليه ابن عباس في فهمه للنص القرآني فهو الذي دعا الى التماس

معاني القرآن الكريم من الشعر العربي وكان له في هذا الجانبِ النصيبُ الأوفر في تفسير كثير من غريب القرآن الكريم، ويعتبر من أكثر الصحابة الذين ورد عنهم بيان وجوه ونظائر الكلمات القرآنية.

-2النظرة الشمولية للنص

كان ابن عباس رضي الله عنه ينظر للنص القرآني وكأنه أية واحدة، وجزء لا يتجزأ بعضه من بعض، يرد أوله إلى آخره وآخره إلى أوله؛ وبهذه الطريقة يمكن للناظر في نصوص الشريعة أن تتبين له فهم النصوص فيعرف مطلقها من مقيدها وعامها من خاصها وسباقها وسياقها وناسخها من منسوخها ومحكمها من متشابهها، وبهذه النظرة أيضا يسلم الشخص من اجتزاء النصوص والتباسها وتعارضها عليه، وبها يكون آمنا من تحليل محرم أو تحريم مباح.

-3معرفة المقصد العام من النص

وهذا يظهر من خلال الموازنة بين ظاهر النص ومقصده بين مبناه ومعناه، يعرف أحوال نزوله والمخاطبين به عند نزوله. وهذا ما امتاز به ابن عباس في فهمه للنص القرآني ،وقد أكد عليه قائلا وهو يخاطب عمر بن الخطاب عندما سأله قائلا: " كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة وكتابها؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين: إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما أنزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإن كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا كان كذلك اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا.... فعرف عمر قوله وأعجبه." فكان علمهم بمقاصد نزوله وجهل من جاء بعدهم هو الفارق بين الصحابة ومن جاء بعدهم ممن جهل مقاصد القرآن وملابسة نزوله.

-4الفهم في تنزيل النص على الواقع

وهو يتطلب معرفة النص وعلته ومعرفة الواقع المراد تنزيل النص عليه معتمدا بميزان المصالح والمفاسد معتبرا بمعيار الشرع الكلي والجزئي ومعيار العقل الفاحص في كل قضية وهو ما يسميه علماء الأصول بتحقيق المناط، وهذا يتطلب رسوخا في العلم وبصيرة في الفهم، وابن عباس كان من الصحابة الذين يُرجع إليهم في مثل هذه الأمور التي تحتاج إلى تمحيص وتدقيق.

أما الأثر الذي تركه ابن عباس على من جاء بعده من المفسرين فإنه الصحابي الذي روي عنه تفسير القرآن كاملاً، لكن العلماء اختلفوا في مقدار ما وصل إلينا منه. فالشافعي يرى أن المقدار الذي وصل إلينا من تفسير ابن عباس لا يتجاوز مائة حديث، ولعل في هذا إيماء من الشافعي إلى أن الروايات الواردة عنه في التفسير قد دخلها الضعف فجعلت محل اشتباه، أو قد يكون قصده أحاديث آيات الأحكام لانشغال الشافعي بالفقه وأحكامه، أو الأحاديث المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقط؛ وذلك لأن المتأمل في الكم الواصل إلينا من تفسير ابن عباس برواية علي ابن أبي طلحة فقط يفوق العدد الذي ذكره الإمام الشافعي. إضافة إلى ذلك، فأن تلاميذ ابن عباس تركوا لنا أثراً واضحا في التفسير كمجاهد وسعيد بن جبير وغيرهما، فمروياتهم لا تخلوا منها كتب التفسير

وجلُّ استفادتهم إنما هي من ابن عباس، الذي فسر القرآن كاملا كما روي عنه. وإن كان لم يصل إلينا ككتاب مستقل إلا أنه متوزع في كتب التفسير. فلا تجد تفسيرا من التفاسير إلا وأقوال ابن عباس مذكورة فيه.

كما أن ابن عباس يعتبر المؤسس للمدرسة المكية في التفسير التي تخرج منها أكابر علماء التفسير كسعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، وطاووس بن كيسان، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم من المفسرين، وللمدرسة البصرية أثر ملموس في تأثرهم في ابن عباس خاصة في الفترة التي مكث فيها واليا عليها بأمر علي بن أبي طالب.

وقد ساهم ابن عباس في تشكل فن غريب القرآن حيث أنه استخدم الشعر العربي في تعيين معاني المفردات، وبهذا أهدى لمن تبعه من المفسرين قاعدة تفسيرية لا تخلو التفاسير منها.

كان ابن عباس من أوائل من أسس الحلقات التخصصية في العلوم؛ فيدخل عليه مجموعة من الناس فيعلمهم التفسير، ويدخل آخرون فيتدارس معهم غريب القرآن، ويأتي آخرون فيتدارسون الفقه، وفي هذه الطريقة التي سار عليها ابن عباس في التدريس، والتي يمكن من خلالها للمتعلم أن يلُم بالنص من جميع جوانبه أو ما يعرف الآن بمنهجية التخصص في العلم.

لم يكن أثر ابن عباس في التفسير وفهم النصوص مقتصراً على مدرسة أهل السنة والجماعة فحسب، بل تعدى أثره ليشمل بعض الفرق الإسلامية التي كان لها نظرٌ وفكر يخصها فيما يتعلق بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أمثلة ذلك أثره الواضح في المدرستين الإباضية والشيعية.

وأخيراً فإن ما وصل إلينا من تفسير ابن عباس كان محل عناية لكثير من الباحثين وذلك لما له من أهمية في معرفة معاني القرآن الكريم، واتخذ هذا الاهتمام جوانب مختلفة، ولكنها تتركز في غالبيتها على نقل الروايات الواردة عنه سواء في فهم النصوص وتفسيرها، أو بيان مفردات القرآن الكريم وغريبها.

لكن الذي يحتاج إليه الإرث الذي تركه ابن عباس هو تمحيص تلك الروايات من حيث صحتها وضعفها، وبيان ما تضمنته من فقه في فهم النص للوصول إلى السمات والمميزات التي جعل ابن عباس حبر الأمة وترجمان القرآن.

لقد حاولنا التطرق إلى بعض تلك السمات من خلال تتبع بعض الروايات الواردة عنه وتبين لنا كيف كانت نظرته الشاملة للنصوص وما جعله أولوية في دراسة المفردة القرآنية، وكيف جعل من النظر في سياق النص وسباقه والموازنة بين مبناه ومعناه هدفاً للوصول إلى المقصد العام للنص، مراعيا المصالح والمفاسد ،ناظراً للواقع وباحثاً عن علة الحكم ليتحقق له تحقيق المناط وإلحاق الفرع بالأصل وتطبيق النص على الواقع. ولكن دراستنا تبقى ناقصة وتحتاج إلى مزيد من القراءة والبحث في النصوص الصحيحة الواردة عنه للخروج بنتائج شاملة كاملة، ومنهجٍ يُمكن الاستفادة منه في القراءة المنهجية للنصوص القرآنية.

كما أن النظرات المختلفة لفهم ابن عباس قبل الفرق الاسلامية تختلف، وقد لا تصح ما تنسبه إليه تلك المذاهب، فتحتاج تلك الآثار إلى دراسة مقارنة للوصول إلى أسباب وقوع هذا الاختلاف.

9

الصحابة وعلم الكلام: نظر مستأنف في مسألة المشروعية على ضوء مواقف الصحابة الكرام

عمر مبركي

الدكتور، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين

ما زال الحديث عن مشروعية علم الكلام متداولا بين الباحثين والمهتمين بالدرس العقدي، وما زال الخلاف مستمرا بين فريق يعلي من شأن هذا العلم، ويحث على تعلمه، وبين فريق يحط من قدره ويبالغ في الإزراء به. وبين الفريقين طرف ثالث رام التوسط، فعده من جملة الفروض التي يكفي أن يضطلع بها طائفة من أهل النظر والاستدلال لتسقط عن الباقين من جماهير الأمة وعوامها... ويتكئ كثير من القائلين بعدم جواز الاشتغال بهذا العلم على فكرة رئيسة مفادها: أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يشتغلوا به ولم يتعلموه، وأنهم سكتوا عنه مع معرفتهم بحقائقه، وما سكتوا إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر والضلال... ويسوق هؤلاء طائفة من الأقوال المأثورة عن الصحابة في هذا الأمر، وفيها نهي واضح عن الجدال في الدين وتوعد صريح بالثبور والهلاك للمجادلين... وفي المقابل، سعى المنتصرون لهذا العلم إلى تفنيد هذه الفكرة، فقالوا: إن الصحابة تكلموا وناظروا في المسائل العقدية، فقد ناظر عمر من يقول بالقدر، وناظر ابن عباس الخوارج وفند شبههم بالأدلة النقلية والعقلية كما تحكي ذلك كتب التاريخ.

يهدف هذا البحث إلى تقليب النظر في المواقف التي ذكرناها، وإلى تحرير مواقف الصحابة من مسألة الكلام في المسائل الاعتقادية.. وذلك بالإجابة عن جملة من الأسئلة، من قبيل: كيف تعامل الجيل المؤسس مع المشكلات العقدية التي كانت من الأسباب الرئيسة لنشأة علم الكلام؟ وما موقف الصحابة الكرام من الكلام في المسائل العقدية التي ليس تحتها عمل؟ وهل نهي الصحابة عن الكلام، إن صح، نهي مطلق أم هو مقيد بضوابط وبأحوال معينة؟ وكيف يمكن أن نستفيد من مواقف الصحابة الكرام في بناء موقف وسطي معتدل من هذا العلم؟

لقد حاول البحث أن يجيب عن هذه الأسئلة من خلال العناصر الآتية:

أولا – تمهيد في منهج الصحابة في تلقي العقائد والاستدلال عليها

كان النبي الكريم المرجع الأول للصحابة الكرام في مختلف شؤونهم، وكان عليه أزكى الصلاة والتسليم يخاطب عقولهم ويداوي قلوبهم بدواء القرآن الشافي، الجامع للأدلة النقلية الواضحة والبراهين العقلية القطعية.. بعيدا عن اللجاج والمراء الذي لا طائل منه.

وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والتحاقه بالرفيق الأعلى، مضى صحابته الكرام على هديه في ذم المراء والجدال في الدين، والوقوف عند النص الثابت بالوحي، وقد ذكرت كثير من المصادر التي نقلت بعض الإشارات

عن منهج الصحابة في تلقي العقيدة، أن هؤلاء الأكابر لم يتوسعوا في المسائل التي ليس تحتها عمل: كمسألة الذات والصفات والأفعال والقدر.. وأن منهجهم فيها هو التسليم بما جاء في القرآن والسنة، والإيمان به إيمانا قاطعا لا تشوبه شائبة.

ولا ينبغي أن يعتقد، أن الصحابة أضربوا عن الخوض في ذلك بالكلية، فإن المصادر نقلت إلينا بعض الأخبار والوقائع التي تدل على خلاف ذلك.

وعلى كل حال، فسواء سلمنا بأن الصحابة قد خاضوا في المسائل العقدية أو جادلنا في ذلك، فإن الأمر الذي لا يسع أحدا إنكاره، هو أن هذه المسائل العقدية لم تأخذ في زمانهم أي طابع نظري أو فلسفي تجريدي، فقد تميز زمانهم بالبساطة في تقرير القواعد الدينية والوضوح في بيان العقائد الإلهية.

ثانيا – بسط دعوى القول برفض الصحابة لعلم الكلام

مضت الإشارة إلى أن الرافضين لهذا العلم، تمسكوا بحجة قوية بزعمهم، مُفادها: أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يتكلموا في هذا العلم ولم يخوضوا فيه، فعُلم من ذلك أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرا لما فاتهم ولتكلموا فيه. هذه حجتهم إجمالا، أما تفصيلا فبيانها في الآتي:

– يرى هؤلاء أن الصحابة لم يعرفوا الكلام، ولم يرو عن أحد منهم من هذا النمط حرف واحد فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد، فدل ذلك على أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب المتكلمين، وسلكوا غير طريقتهم.

– أنه لم ينقل عن الصحابة والسلف الصالحين خوضهم في الأدلة الدالة على حدوث العالم، وإثبات الصانع، وبيان كونه عالما لكل المعلومات ودلالة المعجزات على الصدق... فلما ثبت أنهم ما كانوا خائضين في هذه المباحث، كان الخوض فيها بدعة، وكل بدعة حرام بالأدلة المشهورة.

– أن ما يتذرع به المجوزون للكلام في العقائد، من أن الصحابة لم يزاولوا الأبحاث الكلامية بسبب أن الشبه لم تقع في زمانهم، والنحل والأهواء لم تظهر في عصورهم أمر غير صحيح، يجاب عليه بما حاصله:

– أن الصحابة لو لم يعلموا علما يقينيا أن الكلام في هذه المسائل غير جائز، لفصلوا فيها كما فصلوا في مسائل الفرائض وغيرها، ثم إن الأهواء والنحل كانت في زمانهم، فقد كان اليهود بينهم، وكانت العقائد النصرانية نافقة حواليهم، لكنهم لم يستبدلوا أدلة القرآن بغيرها في مجادلة هؤلاء وفي الرد عليهم.

– أن الصحابة الكرام لم يزاولوا هذا العلم ولم يخوضوا فيه، امتثالا للآيات والأخبار الذامة للجدل والخصام في الدين، الناهية عن المراء مطلقا.

– أن الصحابة لم يسكتوا عن هذا العلم، مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح في ترتيب الألفاظ من سائر الخلائق إلا لما يتولد منه من الشر. ومن جملة الشر المترتب عنه: إثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم والتنطع في الدين.

– أن الصحابة نهوا عن الكلام فيما لا تحته عمل، واكتفوا في العقائد بالدليل الجملي الموجب للحجة القاطع للعذر .. وكلام الصحابة في إثبات هذا المعنى ونحوه كثير جدا.

– أن نهي الأئمة كالشافعي وأحمد ومالك رضي الله عنهم، عن الخوض في علم الكلام، إنما تلقوه من الرعيل الأول من الصحابة الكرام الذين لم يخوضوا في هذا العلم ولم يمهدوا له قاعدة. فلو علموا أنهم تكلموا في هذا العلم واشتغلوا به ما وسعهم النهي عنه.

إن الحجج التي ذكرناها، والتي يتمسك بها هؤلاء الرافضون لهذا العلم المبدعون لأهله، كلها تتفرع عن الحجة الإجمالية الأولى، وهي أن الصحابة لم يتكلموا في هذا العلم ولم يشتغلوا به، فوجب الحكم بكونه بدعة وحراما.

ثالثا – رد دعوى القول برفض الصحابة لعلم الكلام

في مقابل الرأي الذي بسطناه أعلاه، فإن طائفة من الإسلاميين ترى أن هذا العلم من أشرف العلوم الدينية وأفضلها، بل هو من فروض الكفايات، وقد يعد فرض عين في حق من اعتراه شك في العقائد الإيمانية.

ويسوق هذا الفريق طائفة من الحجج لرد دعوى المخالفين وإثبات عكسها، وإثبات أن الصحابة لم يحرموا الكلام في مسائل الاعتقاد كما يزعم الأولون، وتفصيل ذلك في الآتي:

أ – أن الآيات والأحاديث الذامة للجدل والمراء في الدين، التي يستدل بها الرافضون لهذا العلم، محمولة على اللجاج والجدل الباطل، ولا يمكن حملها، البتة، على الجدل الحسن الذي يروم الذود عن العقائد الدينية والأركان الإيمانية.

ب – ذكرنا آنفا أن من أقوى ما يتمسك به الطاعنون في الكلام، المعرضون على أهله، قولهم: أنه لو جاز البحث والمحاجة في الأصول الدينية وما فيه اختلاف الأمة، لدخل فيه الصحابة كما دخلوا في المحاجة في الفروع الأحكامية، ونقل عنهم بالشهرة، ولما لم يثبت ذلك ثبت كونه من البدع المنهية، وكل بدعة حرام.

يجيب القائلون بمشروعية هذا العلم على ما ذكر بما ملخصه: أن الصحابة لم يدخلوا في المحاجة لأنهم لم يكونوا في حاجة لذلك، لعدم ظهور البدع والأهواء في زمنهم.. لكن لما ظهر في أواسط عصرهم أوائل أهل الأهواء، كشفت فقهاء الصحابة عن شبههم بالحجج الساطعة، وبينوا العقائد الحقة بالبراهين القاطعة. ثم إن الصحابة ناظروا أهل الأهواء وجادلوهم بالأدلة العقلية، والبراهين اليقينية، فقمعهم لأهل البدع أشهر من أن ينكر.

ج – أن ما روي عن الأئمة من النهي عن المناظرة في الكلام، فإنه يُحمل على المناظرة التي تكون بطريق التخطئة والإلزام، ومنهم من أجراه على المتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين.. وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات؟!.

د – أن عدم استعمال الصحابة لألفاظ المتكلمين، لا يلزم منه القدح في الكلام، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء، ولا يلزم منه القدح في الفقه.

هذه بعض الحجج التي يتمسك بها القائلون بمشروعية هذا العلم، وهي لا تخرج في الجملة عن الجواب على أدلة الفريق المقابل ورد إيراداته لإسقاط ما يدعيه من أن الصحابة لم يتكلموا في مسائل العقيدة، ولم يردوا على الفرق المخالفة وأهل الأهواء المردية.

خاتمة: تتضمن خلاصة البحث ونتيجته

يتحصل للناظر في الموقفين اللذين بسطناهما آنفا، أن للناس في هذا العلم غلوا وإسرافا في أطراف، فمن قائل بأنه بدعة وحرام، وأن العبد إن لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير أن يلقاه بالكلام، ومن قائل إنه واجب، وأنه أفضل الأعمال وأجل القربات، فإنه تحقيق للتوحيد، ونضال عن دين الله تعالى.

وإذا كان كل فريق يحتج بمواقف الصحابة وأقوالهم لتوهين مذهب الخصم ونسفه، إلا أن أيا منهما لا يمكن أن يكابر في الإقرار بالحقيقة التالية: أن الصحابة رضوان الله عليهم قد خاضوا في بعض المسائل العقدية، وجادلوا المبتدعة الذين ظهروا في زمنهم، لكنهم في المقابل، لم يوغلوا في البحث النظري المجرد، ولم يخوضوا فيما لا يتوقف عليه إثبات قواعد الدين وأصوله.

إن الوعي بهذه الحقيقة، يفضي بنا إلى بناء موقف وسطي من هذا العلم، موقف يستحضر أهميته في تحصين العقائد الدينية والذود عن حياضها أمام هجمات الملاحدة وأهل الأهواء التي صارت تشكل تهديدا حقيقيا لسلامة هذه العقائد، وفي الآن نفسه يحمي المؤمنين، خاصة العوام منهم، من الخوض في المراء المحرم والجدل الممنوع الذي يفضي بهم إلى الغرق في بحر الشبهات، ويخرجهم من الجزم والتصميم المطلوب في الاعتقاديات.

والمتأمل في أقوال الصحابة والتابعين والأئمة أجمعين، يرى أنهم كانوا يستصحبون هذا الموقف الوسطي، لذا فهم يقيدون المتكلم بطائفة من الضوابط والحدود، نشير إلى أهمها في الآتي:

أ – أن الكلام في الدين لا يجوز، إلا إذا دعت الحاجة والضرورة إليه، فالصحابة الكرام لم يتكلموا في العقائد إلا حين ظهر في عصرهم من يقول بمقالات أهل البدع وينشر آرائهم.

ب – أن يكون المتكلم من أهل العلم، حتى يستطيع رد شبه الخصوم وأباطيلهم.

ج – أن لا يتكلم في مسائل الاعتقاد بمذاهب المخالفين للسنة.

10

منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الفكر الوافد –عمر بن الخطاب أنموذجاً

محمد أحمد القضاة

إمام و خطيب في وزارة الأوقاف الأردنية

إنّ كلّ من قرأ كتاب الله وعاش في ظلال آيّه ليعلم أنّ الحق تبارك وتعالى قد أثنى على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورضي عنهم، وصدّقهم، ووعدهم الحسنى، وكلّ من له اتصال بسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدرك جليّاً صحيح الأحاديث والآثار التي جاءت بذكر مناقبهم وفضائلهم، وصدقهم في تبليغ دين الله، والتضحية في سبيله، ومَعَ إيماننا بأن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا أبرّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلّها تكلّفاً، وأقومها هدياً، إلّا أن الخلفاء الراشدين الأربعة– أبا بكر الصدّيق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفّان، وعلي بن أبي طالب — كانوا أقوم بكلّ خير في الدين والدّنيا من سائر الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً، وأكمل عقلاً وعلماً وفقهاً وفضلاً وديناً، فأبو بكر الصدّيق رضي الله عنه سيد الصديقين وخير الصالحين بعد الأنبياء والمرسلين، فهو أفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعلمهم وأشرفهم على الإطلاق، وقد توافرت فيه رضي الله عنه من الصفات ما جعلته أهلاً لقيادة الأمة بعد وفاة رسول الله، وسياستها إلى ما فيه الخير والصلاح، وأما عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخليفة الثاني وأفضل الصحابة الكرام بعد أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه ما عرفت البشرية حاكماً يشبهه في شجاعته و عدله و زهده و تقواه وورعه، وهو أعظم فاتح في التاريخ كلّه، حيث فتحت في عهده فارس كلّها وأرض الشام ومصر، وأما عثمان بن عفان رضي الله عنه الخليفة الثالث لرسول الله بعد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، وختن رسول الله على ابنتيه، بذل للدعوة الإسلامية ما يملك من طاقات ومواهب وأموال منذ تأسيس الدولة إلى نهاية خلافته، وأما علي بن أبي طالب رضي الله عنه الخليفة الرابع لرسول الله بعد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، شخصيته رضي الله عنه دون غيره من بني هاشم كانت الأبرز والأشد لصوقاً برسول الله صلى الله عليه وسلم، ظلّ عليّ رضي الله عنه ملازماً لرسول الله حتى وفاته، وبعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث رضي الله عنه طوال عهد الخلفاء الثلاثة وفيّاً على العهد، مستشاراً وموجّهاً، تولّى الخلافة رضي الله عنه في فترة راجت فيها الفتن والاختلافات في المجتمع الإسلامي، بذل جهده في سياسة المسلمين ولمّ صفّهم، إلّا أن مساحة انتشار الفتن ومسالكها كانت أكبر من أن يسيطر عليها رضي الله عنه.

وأمّا في الحديث عن فضل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم فلا أدلّ عليه من تولّيهم الخلافة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففي خلافتهم تمكنوا في البلاد، وفتحوا الفتوح، وغنموا الأموال، وأسلم في

خلافتهم خلق كثير ، فأعزّ الله دينه بخلافتهم، وظهر أمر الله ولو كره المشركون، وسنّوا للمسلمين السنن الشريفة، فكانت خلافتهم بركة على الأمة جميعها.

وأما بالنسبة لمفهوم الفكر الوافد في عهد الخلفاء الراشدين فإن المراد به هو كل ما صدر عن البلاد التي فتحها المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين مما له علاقة بأديان تلك البلاد وعقائدها ومنظوماتها الحضارية والثقافية، وبناء عليه فإن الفكر الوافد قسمان؛ القسم الأول: ما له علاقة بأديان ومعتقدات البلاد التي فتحها المسلمون، وهذا القسم تعامل معه الخلفاء بالرفض التام لنشره أو ترويجه؛ لأنه نشر للباطل وتحدّ للحق. والقسم الثاني: ما له علاقة بحضارة البلاد التي فتحها المسلمون وثقافتها، وهذا القسم تعامل معه الخلفاء بسياسة انتقائية حكيمة، حيث أخذوا ما فيه فائدة ومصلحة من شأنها الارتقاء بالمسلمين دون المساس بعقيدتهم أو ذوبان لهويتهم وشخصيتهم.

أما فيما يتعلق بتعامل الخلفاء الراشدين الثلاثة-أبي بكر وعثمان وعلي رضي الله عنه- مع الفكر الوافد فإن أبرز معالم منهجهم في ذلك اقتفاء منهج النبي صلى الله عليه وسلّم في مواصلة مسيرة الدعوة إلى دين الله، حيث انطلقوا رضي الله عنهم من قاعدة مهمة من قواعد دين الله وهي أن الأصل دعوة الناس إلى الإسلام، وتوضيحه لهم، لا مقاتلتهم وحربهم، فكان حرصهم رضي الله عنهم على البدء بالدعوة مقدّم على كل شيء، ظهر هذا الأمر جلياً في تعامل أبي بكر رضي الله عنه عند إنفاذه جيش أسامة بن زيد رضي الله عنه، إذ إن المقصد الأول هو الدعوة إلى دين الله ثم قتال من يقف في وجه تلك الدعوة، وظهر كذلك في تعامل عثمان رضي الله عنه عندما أذن لمعاوية بغزو البحر وإنشاء أسطول بحري فقد كان حرصاً منه رضي الله عنه على إيصال الدعوة إلى كل البلاد، وظهر كذلك في تعامل علي رضي الله عنه عند محاورته لمدّعي ألوهيته، حيث كان حريصاً على ردّهم إلى الجادّة لا قتلهم، ومن أبرز المعالم كذلك الحفاظ على دين الله، والحرص على سلامته ونقائه وصفائه وبقائه في المجتمع الإسلامي، وظهر هذا الأمر في تعامل أبي بكر مع حركة الردة ومع مصادر تمويلها ودعمها المتمثلة بفارس والروم، وظهر كذلك في تعامل عثمان في زمن الفتنة عندما حذر دعاتها من أنه بقتله ستنتشر الأفكار الوافدة التي ستنال من عقيدة المسلمين، وظهر كذلك في تعامل علي رضي الله عنه بتحريقه لمدّعي الألوهية، ومن أبرز معالم منهجهم رضي الله عنهم في التعامل مع الوافد الاستفادة منه فيما يتعلق بالحضارة المادية والتنظيمات الإدارية والشؤون العامة مما لم يكن موجوداً عند المسلمين، وكانت الأمة بحاجة إليه لتوسيع رقعة الإسلام، وللنهوض والارتقاء بحضارة المسلمين، وظهر هذا الأمر في تعامل عثمان رضي الله عنه في موافقته لمعاوية رضي الله عنه في إنشاء أسطول بحري للمسلمين يضاهي الأساطيل البحرية للروم، فقد رأى مدى حاجة المسلمين لمثل هذا الأمر في توسيع رقعة الإسلام على الأرض، ومحاربة أعداء الدين، وتحقيق مصلحة عامة تجارية وغيرها للمسلمين.

أما فيما يتعلق بمنهج عمر بن الخطاب في تعامله مع الفكر الوافد فإن من أهم ما يذكر فيه أن المرحلة التي ولي فيها عمر رضي الله عنه الخلافة كانت تتطلب رجلاً بصفاته ومؤهلاته القيادية رضي الله عنه؛ فالفتوحات لازالت مستمرة، والدنيا أقبلت على الناس، وأعداء الأمة يتربصون بها لإضعافها، بل لزوالها، فكان رضي الله عنه

يدرك خطورة التحوّلات الكبيرة التي بدأ يشهدها المجتمع الإسلامي في ظل حركة الفتوحات التي امتدت بالدولة شمالاً وشرقاً وغرباً مدة خلافته كلها وهي عشر سنوات، فقد فتحت في عهده أبرز روافد الفكر الوافد وهي بلاد فارس والشام ومصر، وشعوب تلك البلاد لها معتقداتها، وأفكارها، ومنظوماتها الحضارية الخاصة، ولابد من أن الاتصال والتداخل الحادث نتيجة الفتوحات مع تلك الشعوب سيؤدي إلى تبادل التأثيرات في جوانب الحياة كافة، فكان عمر رضي الله عنه على وعي بذلك، فأخذ ما فيه مصلحة للمسلمين دون أن يمسّ عقيدتهم أو هويتهم بشيء.

فبلاد فارس والشام ومصر بلاد ذات عقيدة ومذاهب مناقضة للإسلام، وبنفس الوقت تمتلك رصيداً حضارياً وثقافياً لا يُنكَر، فبعد أن دخلها الإسلام في عهد عمر حدث تأثير من الجانبين؛ العقدي والحضاري، تمثل العقدي بطرح بعض الشبهات والتشكيكات المناقضة للإسلام من خلال بعض الكتب التي وجدت في فارس، ومن خلال بعض نصارى الشام ومصر في طرحهم لمسألة القدر، فكان عمر رضي الله عنه يقظاً لهذا الخطر، صارماً في معالجته ؛ حفاظاً على عقيدة المسلمين، وتمثل التأثير الحضاري بالاستفادة من حضارة تلك البلاد بما يعود على المسلمين بالنفع والتقدم، كما في أخذه رضي الله عنه بفكرة تدوين الدواوين وقد اشتهر بها الفرس، وهي بمثابة سجلات تسجل فيها أمور الدولة ونفقاتها ومرتبات موظفيها واستحقاقاتهم، وأخذه رضي الله عنه بفكرة التقويم والتأريخ، فبعض من أشار على عمر قال له: شيء تفعله الأعاجم، والبعض الآخر قال له: الروم تفعله، إلا أنه رضي الله عنه مع أخذه بأصل الفكرة لما فيها من مصلحة ونفع للمسلمين لم يأخذ تواريخ الأعاجم والروم كما هي، فقد كانوا يؤرخون لميلاد ملوكهم أو لحكمهم أو لوفاتهم، إنما استشار أصحابه رضي الله عنهم جميعاً في اختيار ما يعبّر عن خصوصيتهم وهويتهم الإسلامية، فوقع الاختيار على التأريخ من هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي موافقته رضي الله عنه لعمرو بن العاص في الاستفادة من خبرة الأقباط في مصر في قضايا الخراج والجزية وتنظيم الشؤون المالية دليل على تحرره الفكري رضي الله عنه، وفهمه لجوهر التشريع، وسعيه في تقدم المسلمين وازدهارهم.

ومن أهم معالم منهجيته رضي الله عنه والتي كانت بارزة في تعامله مع الفكر الوافد: الحفاظ على هيبة الدولة الإسلامية وقوتها وإظهار ذلك أمام أعدائها، وظهر هذا الأمر في موقفه رضي الله عنه مع الجاثليق عندما عنفه، ومع رسول كسرى كذلك، ومن المعالم أيضاً إقراره لمبدأ الحرية الدينية، فلم يكره أحداً على اعتناق الإسلام، بل ترك من يريد البقاء على دينه مقابل الجزية، وعقد معهم المعاهدات، فكان لهذا المعلم أثراً في الحد من انتشار الفكر الوافد المعارض لدين الله، ومن المعالم أيضاً الحرص على تحقيق الأمن الفكري في المجتمع الإسلامي، المتمثل بالحفاظ على تصورات الإسلام وعقيدته وسلوكه من التحريف والتشويه، وتمييزه عمّا عداه من التصورات الوافدة من خلال محاربة كل محاولات المساس بالعقيدة بشتى وسائل المحاربة، سواء الرد المبني على العلم والثقة بالمعتقد كما في قصته مع الجاثليق، أو بالشدة من خلال الحرب بالسيف والسنان أو باليد واللسان كما في تعنيفه وضربه لمن تكلم بمضمون كتب الفرس، ومن المعالم أيضاً الواقعية والمرونة،وذلك في الاستفادة من الفكر الوافد المتعلق بالحضارة المادية والتنظيمات الإدارية والشؤون المالية والعامة، والذي لم يكن موجوداً عند المسلمين، وكانت الأمة محتاجة إليه لتوسيع انتشار الإسلام، وللارتقاء والتقدم دون المساس بالعقيدة أو الهويّة التي شكّلها الإسلام.

11

الصحابة وفقه الحضارة العمران– إسهامات الخليفة عمر بن الخطاب نموذجا

محمد أمين مقراوي

أستاذ معيد بكلية الشريعة وأصول الدين–جامعة الجزائر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه، ومن اتبع هداه إلى يوم الدين، أما بعد..

فإن إسهامات الجيل المؤسس للحضارة الإسلامية من الصحابة الكرام كثيرة، جليلة، ومن أبرزها: مساهماتهم في ظهور فقه العمران، تأصيلا وتطبيقا، فقها وممارسة.

ولقد مثل الصحابة الكرام –رضوان الله عليهم– بإسهاماتهم الحضارية النموذج المثالي للخطاب القرآني الذي يحث على إيجاد المسلم الذي يحقق فقه العبادات وفقه الحضارة والعمران.

ولأن إسهامات الصحابة –رضوان الله عليهم– كثيرة فقد وقع الاختيار على الإسهامات الحضارية الكبرى للصحابي الجليل عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– لأسباب عديدة منها:

– أن القرآن الكريم وافقه تسعة عشر مرة ولا شك أن التوفيق الرباني لعمر –رضي الله عنه– استمر معه حتى بعد التحاق النبي – عليه الصلاة والسلام– بالرفيق الأعلى خاصة في تسييره لشؤون المسلمين.

–وباعتباره الخليفة الثاني للمسلمين بعد وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم– وتوسع الدولة الإسلامية في عهده وبلوغها حدود الصين.

–وباعتبار آخر هو قدرته على تسيير الرقعة الإسلامية الضخمة في عهده، بعد فتحه للعراق وبلاد فارس وللشام ووصوله الى مصر، ولا شك أن النجاح في تسيير هذه المساحة الجغرافية الهائلة والغنية بتنوع شعوبها ولغاتهم واعراقهم قد كان قائما على أسس حضارية.

–أن الاجتهاد الفقهي العمري يعد أحد أبرز الاجتهادات الفقهية في الجيل المؤسس للصحابة.

–ولأن عمر –رضي الله عنه– مارس الحكم والإدارة، وترك بصمته وأثره فيهما إلى اليوم.

–أن عمر –رضي الله عنه– اهتم بفقه المدن والبنى التحتية، وما يندرج تحتهما، كالمساجد، والأسواق وغيرها.

كما أبدع في فن وفقه الإدارة بأنواعه، كاهتمامه بقضايا الجيوش، والدواوين، وقضايا المال العام، ونظّم الفروض الكفائية التي تخدم فقه العمران، وفق الخطاب القرآني، وكان للزراعات، وفقه المياه عند عمر حظ من الاهتمام والتأصيل أيضا، بالإضافة إلى اهتمامه بالجانب التعليمي.

نشأة عمر –رضي الله عنه– وأثرها في شخصيته القيادية:

كان لطفولة عمر –رضي الله عنه– أثر كبير في تكوين شخصيته القيادية فقد رباه والده على تحمل الفروسية المسؤولية في سن مبكرة، كما كان شديدا عليه في مسألة إتقان العمل؛ حتى صار الإتقان من صفاته خاصة؛ أن والده كان يكلفه بالكثير من الأعمال الشاقة؛ وكل هذا ساهم في تشكيل هذه الاستعدادات القيادية؛ التي صقلها الإسلام فيما بعد، وجعل من عمر –رضي الله عنه– أحد أعظم الصحابة بل أحد أهم رجال الحضارة عبر التاريخ.

الإنجازات الإدارية العمرية:

قبل الخوض في هذه المسألة فإن أهميتها تقتضي ذكر حقيقة هامة، وهي: أن المجتمع النبوي الكريم قد عرف أسس الدولة مبكرا، حي تحققت أركان الدولة الأربع من: شعب، وإقليم، وسلطة، وسيادة، وفي هذا رد على من يدعي أن الإسلام لم يربي الصحابة على فقه الدولة والإدارة، حيث تعلم الصحابة الكرام إدارة مختلف دوائر الحياة، الكبرى والصغرى من الإسلام، وصار هذا مفهوما راسخا فيهم وفي حياتهم وممارساتهم.

واستمر هذا المفهوم بعد وفاة النبي –عليه الصلاة والسلام– وازدهر أكثر في عهد عمر –رضي الله عنه– وقد أبدع إبداعا كبيرا في الجانب التشريعي الاجتهادي، والإداري والقضائي والعسكري والاقتصادي.

ومن أهم إنجازات عمر –رضي الله عنه– في هذا الجانب تحقيقه لمفهوم الإدارة، والتي تعني حسب تتبعي لسياسته في هذا المجال: "التنظيم والتخطيط الرشيد للشؤون العامة، الصادر عن السلطة الحاكمة وفق تنسيق وتعاون مناسب، ورقابة مستقلة؛ لتحقيق غايات مشروعة توافق مقاصد الشريعة الإسلامية".

التخطيط الإداري

يعد التخطيط الإداري اليوم أحد أهم العناصر المكونة لعلم الإدارة، وقد أجاد عمر –رضي الله عنه– في هذا الجانب، فكان يهتم أولاً في تسيير شؤون المسلمين على الإعداد الإداري، بعد رصد الواقع المراد معالجته، ثم يهتم بجمع كافة المعطيات التي تساعده على حله، أو تنظيمه، ثم ينتقل إلى مرحلة تحليل الأسباب التي أنشأت هذا الواقع، وصولا إلى إصدار قرارات إدارية سديدة، تعتبر بمثابة خطة علاجية شاملة ومناسبة.

وعند الحديث عن التخطيط الإداري لابد من الإشارة إلى عنصر الزمن –الذي يشكل مبدأ حضاريا جليلا– عندما أحدث التأريخ الهجري، وأمر بالعمل به في الدولة.

الفرع الثاني: التنظيم الإداري:

وقد كان الخليفة عمر –رضي الله عنه– صاحب فكر إداري فذ في هذا المجال، فمع اتساع رقعة الدولة الإسلامية اهتدى إلى تنظيم شؤون الدولة وفق ترتيبات إدارية مناسبة، أهمها:

1/نظام الولايات: حيث قام بتقسيم الأراضي التي تصل إليها سلطته وفق نظام الولايات أو الأقاليم، حيث كان يضع على رأس كل ولاية واليا ينوب عنه في تسييرها في الأمور التنفيذية فقط ومن أهم الشروط التي وضعها عمر–رضي الله عنه– في توظيف الولاة والموظفين:

-الكفاءة والقدرة أو القوة.

-اللين والرحمة.

-الاستشارة والاختبار.

-التفرغ الوظيفي والاستمرارية الوظيفية.

2/ الدواوين:

وهي تعني الأوراق والدفاتر المستعملة في تسيير المصالح المختلفة في إدارة الدولة من إدارية وعسكرية ومالية، وتشمل الأماكن التي توجد بها هذه المصالح وموظفو الدولة.

لقد كان عمر –رضي الله عنه- صاحب نظرة ثاقبة عندما سن للمسلمين الدواوين، التي تعني اليوم وزارات المالية، التي تتولى إدارة المداخيل الثابتة وغير الثابتة للدولة، وحساب الميزانية، وجرد المستحقين، وتحيين التمويل.

3/إنشاء المرافق العامة:

وهذا أحد المباحث العظيمة التي تظهر من خلاله العبقرية العمرية نظرتها التأسيسية للبناء الحضاري، ولطول عناصره فإننا نكتفي بالإشارة إلى تنظيم عمر –رضي الله عنه- أمرين هامين، واحد متعلق بمعاش الناس، والآخر بعباداتهم:

أ-إنشاء الأسواق.

ب- إدارة الحج: من خلال إيجاد إدارة تسيير الحج، وإدارة إقامة الحج.

الفرع الثالث: الرقابة الإدارية

لم يكن عمر -رضي الله عنه- يكتفي فقط بالتخطيط الإداري وإصدار القرارات الإدارية، بل كان يتابعها، ويراقب نتائجها، وهذا يدل على عقلية إدارية فذة، مكنته من استباق مشكلات كثيرة.

وكانت الرقابة العامة في عهده تخضع لأشكال متنوعة أهمها:

الرقابة السنوية.

التقارير الدورية.

تعيين المراقبين وسن الجولات التفتيشية.

المطلب الثالث: المنجزات الاجتماعية

وهذا مبحث توفرت فيه مادة غنية من الآثار التي تؤكد تأسيسه لمنجزات اجتماعية ظلت خالدة إلى اليوم، ولكثرتها فإننا نكتفي بذكر ثلاثة عناصر، هي:

الفرع لأول: الحسبة:

هدفها الأول جعل الدولة خادمة للمجتمع، فإنه فكر أيضا في حماية الرعية من خلال وضع آليات اجتماعية تضمن لها الحياة الكريمة الفاضلة.

الفرع الثاني: الضمانات الاجتماعية

وهذه أحد مفاخر الحضارة الإسلامية، التي كان عمر أحد مؤسسيها الأوائل، حيث أنشأ ديوان العطاء، هدفه الأخير خدمة كل شرائح المجتمع وخاصة الفئات الضعيفة وذوي الاحتياجات الخاصة، وشمل حتى أهل الذمة.

الفرع الثالث: التنمية الاجتماعية:

فقد حث –رضي الله عنه– الرعية على العمل والكسب، والاعتماد على النفس ونبذ الكسل والخمول، وحض رعيته على الزواج، كما حرص على أن تكون الأطعمة والأشربة التي يتناولها الناس مما أباحه الله عز وجل.

المبحث الثالث: المنجزات المالية والقضائية والأمنية:

المطلب الأول: المنجزات الاقتصادية

عندما وضع عمر –رضي الله عنه– أسس الإدارة في الدولة، سهل عليه وضع السياسة المالية والاقتصادية، ومن أهم منجزاته ما يلي:

الفرع الأول: بيت المال:

ويقوم على فكرة تسلُّم الاموال المجتمعة من الزكاة والمغانم، والفيء والخراج للصرف منها في شؤون المسلمين، فهو الركن الأساسي للنظام المالي الإسلامي والاجتماعي والاقتصادي.

الفرع الثاني: الخراج:

وهو مقدار معلوم من المال يلتزم به المنتج أمام بيت المال، وقد ظهر عندما اتسعت رقعت الدولة في خلافة عمر، وازدادت نفقاتها، اهتدى عمر بعد تأمل واجتهاد إلى وقف الأراضي المفتوحة عنوة، وتأميمها، وجعلها حقا ووقفا لجميع المسلمين، وضرب على من قام بخدمتها وزراعتها خراجا معلوما فوافقه بعض الصحابة وخالفه آخرون في بداية الأمر ثم حصل الإجماع على ذلك.

وخلاصة القول أن عمر –رضي الله عنه– أول من فكر في وضع خطة مالية تضمن موارد ثابتة للدولة.

المطلب الثاني: المنجزات الأمنية

لا يمكن أن تستقيم أمور المجتمع والإدارة والاقتصاد، دون وجود نظام حماية؛ وقد وضع عمر رضي الله عنه، أسسا متينة لتوفير الأمن العام والخاص للمجتمع، نذكر أمثلة على ذلك:

الفرع الأول: نظام الحراسة أو العس:

وهو الطواف بالليل؛ لأنه مظنة الشر، وخروج أهل الريب، وأجمعت الروايات التاريخية على أن عمر –رضي الله عنه– أول خليفة سن العس، وأول من مارسه، مستعينا ببعض الصحابة.

الفرع الثاني: الحبس :

تشير الروايات إلى أن أول من اتخذ مكاناً للسجن هو عمر حين اشترى من صفوان بن أمية داره بمكة بأربعة آلاف درهم، وجعلها حبسًا، فكان أول حبس اتخذ في الإسلام .

الفرع الثالث: الشرطة:

وكان دورها حفظ النظام العام وتنفيذ الحدود وتوفير الأمن للمجتمع، وحماية ممتلكات الناس، ويرى ابن حجر أن عمر أول من اتخذ شرطة للأمن، وسود عليها ابن مسعود –رضي الله عنه–.

المطلب الثالث: منجزاته في القضاء

مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية في عهد عمر، –رضي الله عنه– وبعد أن أرسى النظام السياسي والإداري والاجتماعي والمالي، كان لابد من الالتفات إلى القضاء، لأن الاحتكاك بين مختلف دوائر العلاقات الاجتماعية سينجر عنه حتما خصومات واختلافات في بعض الأحيان، ما يستوجب وضع آليات قضائية للفصل بين الناس في الخصومات.

الفرع الأول: منهج عمر في القضاء:

ومنهجه واضح بينته رسالته إلى شريح: "إذا جاءك أمر فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يسنه رسول الله فاقض بما أجمع عليه الناس، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله، ولم يتكلم به أحد، فاختر أي الأمرين شئت، فإن شئت فتقدم واجتهد رأيك، وإن شئت فأخره، ولا أرى التأخير إلا خيرا لك".

الفرع الثاني: منجزاته في القضاء:

–تحديد مصادر الحكم القضائي.

–القضاء بالأدلة.

–سن الاستشارة والاجتهاد القضائي.

–الأولوية للصلح.

–وجوب ابتعاد القاضي عن المشوشات الذهني.

–عدم الرجوع عن الحكم المقضي فيه.

–التنفيذ الجبري.

–سن القضاء الاستعجالي.

–فصل القضاء عن باقي السلطات.

–تخصيص راتب للقاضي مع إلزامه بالتفرغ التام.

–تعيين قضاة الولايات.

–تحديد صفات القاضي: العلم، والتقوى، العدالة، الفراسة، القوة، الغنى والحسب

ختاما: إن إيمان عمر –رضي الله عنه– بشمولية الإسلام لكافة دوائر الحياة، كان سببا هاما ومباشرا في التأسيس الحضاري الإسلامي. وهذا ما فصلنا القول فيه في البحث

12

اختلاف فهمِ الصَّحابةِ للسُنَّةِ في ميزان نبيِّ الأمَّةِ

محمد حمدي الوالي

طالب الدكتوراه في العلوم الإسلامية بجامعة 9 ايلول بتركيا

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيهِ، وأشهدُ أن لا إله إلَّا الله وحدهُ لا شريكَ لهُ، وأنَّ محمَّدًا عبدهُ ورسولهُ، وبعد:

فإنَّ جِيلَ الصَّحابَةِ رِضْوانُ اللهِ عليهِمْ الذينَ شهدُوا الوحيَ والتنزيلَ، وعاشوُا معَ النبيِّ مؤتمرينَ بأمرهِ، مُنتهينَ بنهيهِ، مقتَفينَ لأَثَرِهِ، مقتدِينَ بهديهِ وسُنَّتِهِ، تبايَنَتْ عُقولهُمْ ومدَارِكُهمْ، وتفاوتَ عِلمُهُم؛ فِطرَةَ اللهِ التِي فطَرَ النَّاسَ عليهَا، وكَانَ لبعضِهِمْ فضلُ السَّبقِ، وطولُ الصحبةِ، وسعةً في العلمِ والحكمةِ والتفقُّهِ في الدينِ، فلهذَا ولأسبابٍ تأتِي، اختلفَتْ أفهَامُهُم للسُّنَّةِ ومقَاصِدِ هذَا الدينِ فِي وقْتِ التنزيلِ ووجودِ النَّبِيِّ الأمينِ، واجتهَدُوا كُلًّا بِمَا آتاهُمْ اللهُ مِنْ فضلٍ، فكَانَ الحكَمُ والميزانُ لاختلافِهِمْ فِي فهمِهِمْ رسولَ اللهِ، يجلِسُونَ بينَ يديهِ، ويرجِعُونَ إليهِ يستفتُونَهُ بأمرِهِمْ، ويسترشِدونَ بحكمِهِ، فَيُقِرَّ الصوابَ، وَيَرُدَّ الخطأَ، ويُرشدُهُمْ إلى الطريقِ السليمِ في الفَهْمِ والسلوكِ والاجتهَادِ، "فكَانَ اختِلافُهُمْ رحمةً للأمَّةِ"[1]، وسعةً بمَا آلَ إليهِ، ودَرْسًا في الفهْمِ والاجتهَادِ، وفقهًا في الاختلافِ وتعدُّدِ الآراءِ، ونموذجًا عمليًّا في إدارةِ الاختلافِ والتعاملِ معهُ، وهذَا مَا عَنَاهُ الخليفةُ الرَّاشِدُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، حيثُ قَالَ: "مَا يَسُرُّنِي بِاخْتِلافِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ حُمْرُ النَّعَمِ"[2].

كلُّ هذهِ المعانِي، والفوائد، حاوَلتُ الإشارةَ إليهَا في هذَا البحثِ الموسومِ بِ: "**اختلافُ فَهمِ الصحابة للسُّنَّةِ في ميزَانِ نبيِّ الأمَّةِ**"، وقدَّمتُ نَمَاذِجَ مُتنوعةً مِنْ اختِلافِهِمْ لنَكونَ علَى بصيرَةٍ فِي دعوتِنَا وحياتِنَا التِي نحياهَا معَ الكتابِ والسُّنَّةِ، والاقتِدَاءِ بسلفِ هذهِ الأمة، **وخلَصْتُ إلى هذه النتائج**:

أولًا: إنَّ الاخْتِلافَ الذِي وقعَ فيهِ الصحابةُ رَضِيَ اللهُ عنهُمْ سوَاءَ قبلَ وفاةِ النبيِّ أو بعدهُ مَا سَعَوا إليهِ أوْ طلَبُوهُ، وَمَا وقَعُوا فيهِ عَنْ قصدٍ، وإنَّمَا كَانَ أمرًا عَارِضًا، وكَانَ اجتهادُهُمْ توسعةً ورحمةً للأمةِ بمَا آلَ إليهِ، لَا ضَرَرَ فيهِ، واجتِهَادًا لَا ذَمَّ فيهِ ولَا لومَ علَى أحدٍ، وتَحَرِّيًا للحَقِّ، وهُمْ فيهِ بينَ مُخطِئٍ أو مصيبٍ. وكَانُوا يَتَجَنَّبُونَ الخلافَ المذمومَ، الذِي يُؤدِّي إلَى الفُرقةِ والبَغْضَاءَ، ويُحذِّرونَ منهُ، ولَا يَسعُهُمْ إلَّا أنْ يأتَمُّوا ببعضِهِمْ، نبذًا للخِلافِ، وجَمْعًا للأمَّةِ، وهوَ كمَا قالَ ابنُ حزمٍ: "لَا يلحقُ الصَّحَابةَ شيءٌ مِنْ هذَا –الاختلاف المذموم–؛ لأنَّ كلَّ امرِيءٍ منهُم

(1) رواهُ ابنُ سعدٍ فِي "الطبقات الكبرى" (144/5)، عَنْ القَاسِمِ بنِ مُحَمَّدٍ.

(2) المصدر السابق.

تَحَرَّى سبيلَ اللهِ، وَوِجهَةَ الحَقِّ، فَالمخطِىءُ منهُم مَأجورٌ أجرًا واحدًا؛ لنيَّتِهِ الجميلةِ فِي إرادةِ الخيرِ، وقدْ رفعَ عنهمْ الإثمَ فِي خَطَئِهِم؛ لأنَّهُم لمْ يَتعمَّدُوهُ ولَا قصدُوهُ، ولَا استهَانُوا بطلبِهِمْ، والمصيبُ مأجورٌ منهُم أجرَينِ"[3].

ثانيًا: الاختلاف الذي نعنِيهِ فِي فهمِ الصحابةِ للسنَّةِ النَّبويَّةِ هوَ اختلافهم بينَ يدي النَّبيِّ، وفِي زمنِ الوحيِ والتنزيلِ، يختلفُ تمَامًا عمَّا كانَ بعدَ وفاتِهِ من اجتهادِهِم فِي الفروعِ والأحكامِ والقضايا التِي تجدَّدت وتنوعَّتْ واقتضتهَا الضرورةُ الحاصلةُ باختلافِ أماكنِهِم وبلدانِهم وتفرقهم فيها، وكلٌّ يريدُ باجتهادِهِ وجهَ اللهِ تعالى، وهذهِ أهمُّ الفروقِ بينهُمَا وقدْ تقدَّمَ تفصِيلُهَا فِي البحثِ المطَوَّلِ، وأوردُهَا هنَا مختصرَةً علَى النحوِ التَّالِي:

1. الاحتكام للمرجعية: فِي زمنِ النبيِّ وعندَ حدوثُ أي واقعةٍ كانَ الصحابةُ يهرعونَ إلى النَّبيِّ يستفتونهُ بشأنهَا، أمَّا بعدَ وفاتِهِ، فيختلف الأمر، ويبقى اجتهادهم يحتملُ الخطأ والصواب، ويصعب الترجيح عندَ اختلافهم، ويتطلب الأمر اعتناءً وبحثًا عن القرائنِ والأدلةِ، واللهُ أعلم.

2.حجم الوقائع التي برز فيها الاختلاف وعددها: تكادُ تكونُ وقائع الاختلاف فِي عهدِ النبيِّ معدودةً ومحصورةً، لكنْ بعدَ وفاتِهِ كَثُرَتْ وتنوعَتْ المسائل والوقائع التِي اختلف فيها الصحابة فِي فهمهم للسنة، والاجتهادِ فيها.

3.مدة الاختلاف: فِي زمنِ النبيِّ يُحسم الاختلافُ فِي أي مسألة بمجردِ وصولها إليه، وينتهِي الحكم فِي تلك الواقعة بما يقره النبيُّ ويثبته، أمَّا بعدَ وفاتِهِ فالمسائل التِي اختلفوا بها طالَ الاختلاف فِي بعضِهَا حتَّى يومنا الحاضر.

4. اختلاف الوقائع وتنوعها: بعدَ وفاةِ النبيِّ، حدثت وقائع وفتن وأحداث لم يعهدهَا الصحابةُ مِنْ قبلُ، كحروبِ الردةِ، وفتنًا ومشاهدَ كالخوارج، وصفين، والجمل. فمثل هذا لم يحدث فِي أيِّ واقعةِ اختلافٍ زمنَ النبيِّ.

5. التقليد والاتباع: عندَ حدوثِ اختلافٍ فِي واقعةٍ زمنَ النبيِّ ينحصر الاختلاف بينَ الصحابة الذينَ حدثت معهم هذه الحادثة، وغالبًا تكونُ الواقعة بين اثنينِ فقط، ثمَّ يتفقوا بمجرد إعلامِ النبيِّ، أمَّا بعدَ وفاةِ النبيِّ فلكلِّ مجتهدٍ من الصحابةِ تبعٌ علَى اجتهادهِم، ومقلدونَ يسترشدونَ باجتهادهم، فيعمَّ الاختلاف ويتسعَ إلى الغير، ويتناقلهُ الخلفُ عنِ السلفِ، ويبلغُ الشاهدُ الغائبَ، ويأخذون بما وصَلَتْ إليهِم مِنْ فتواهم واجتهاداتهم.

ثالثاً: إنَّ الأسبابَ التِي أدَّت إلى اختلافِ الصحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم فِي فهمهم للسُّنَّةِ النبويةِ متعدِّدةٌ ومتنوعةٌ، يرجِعُ بعضُهَا إلى فطرةِ اللهِ التِي فطرَ الناسَ عليهَا بتفاوتِ مداركهم وقدراتهم العقلية، وهذهِ من الأسبابِ التي يشتركُ الناسُ فيهَا عمومًا إلى يومنَا الحاضر، وليستْ حصرًا على الصحابةِ، وأخرَى مكتسبةً ترجِعُ إلى تفاوتِهم فِي مدةِ صحبتهم للنبيِّ، وتفقههم وتعلمهم على يديه، وهذهِ خاصة بهم، ومِنْ هذهِ الأسباب:

1. تفاوت المدارك والقدرات العقلية لدى الصحابة: فَهذَا أبو بكرٍ الصديقُ تفرَّدَ فِي فهمِ دُنُوِّ أجلِ النبيِّ مِنْ بينِ الصحابةِ والنبيُّ يخطبُ على منبرِهِ، وفِي ذلكَ يَقُولُ أَبُو سَعِيدٍ الخُدْرِيُّ: "فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ هُوَ المخَيَّرَ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ هُوَ أَعْلَمَنَا بِهِ"[4].

---

(3) "الإحكام فِي أصولِ الأحكَامِ" لابنِ حزمٍ الظاهريِّ (456هـ) (68/5).

(4) صحيح البخاري (3904).

2. تفاوت منازلهم في تلقِّي السُّنَّةِ وملازمة النبيِّ. فقدِ اختلفت درجاتُ الصحابةِ رضوانُ اللهِ عليهم في طول صحبتهم للنبيِّ ، وشدةِ ملازمتهم لهُ، وإقبالهِم على العلمِ والتفقهِ في الدين في حضرتهِ، فليسَ منْ أسلمَ وَشهدَ النبيَّ منذُ بدايةِ دعوتهِ سرًّا وعلانيةً، وشدةً ورخاءً، ودعوةً وجهادًا، وهجرةً وفتحًا، وحصارًا ودولةً، ودَارًا ومسجدًا، كغيرهِ ممَّنْ أسلمَ بعدَهُ، وقلَّتْ ملازمتهُ للنبيِّ، وقصرتْ صحبتهُ، وهذَا ما بيَّنهُ أبُو هُرَيْرَةَ ، حينَ اختلَفُوا عليهِ[5].

3. تعارض الأدلة في عقلِ الصحابيِّ وَاختلافهم في فهمِ مرادِ الخطابِ. وهذَا التعارضُ لمْ يسلَمْ منهُ عمرُ، علَى فطنتهِ وذكائهِ، ففِي يومِ الحديبيةَ، لما أُشكِلَ عليهِ قولُ اللهِ تعالى:{**لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ**} [الفتح:س27] وفيهِ: قُلْتُ: أَوَلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي البَيْتَ فَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: «بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّا نَأْتِيهِ العَامَ»، قَالَ: قُلْتُ: لاَ، قَالَ: «فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ»[6].

خامسًا: مِنْ خِلالِ النَّماذجِ التي سُقنَاهَا فِي هذَا البحثِ، وهِي قليلةٌ بُغْيَةَ الاختِصَارِ، نَجِدُ أنَّ النَّبِيَّ تعاملَ معهمْ فِي حَسْمِ الخِلافِ وفقَ حالاتٍ ثلاثٍ معرُوفَةٍ، هيَ:

الحالةُ الأولى: إقرارُ النبيِّ وموافقتهِ لهم، وَمِنْ ذلكَ:

-إقرارُ النبيِّ اجتهَادَ الفريقينِ فِي تَقْدِيمِ أَهَمِّ الْأَمْرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ، وذلكَ فِي قصةِ تقديمِهم للصَّلاةِ فِي وقتِهَا، أو تنفيذِ أمرِ النَّبِيِّ، وإقامتهَا فِي بني قريضة[7].

-إقرارُ النبيِّ كلَا الوجهينَ، في اختلافِهِم في القراءةِ، كمَا فِي قِصَّةِ عُمرَ، وهشَامِ بنِ حَكِيمٍ، وفيهِ أنَّهُ قالَ لِكِلَيهِمَا: «هَكَذَا أُنْزِلَتْ»[8].

الحالةُ الثانية: إقرارُ النبيِّ لاجتهادِ طرفٍ، وردُّهُ الطرفَ الآخر، وبَيانُ المُخْطِئِ مِنَ المُصِيبِ، ومِنْ ذلكَ:

-اخْتَلَافهم فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى، وفيهِ أنَّهُ قالَ: «هُوَ مَسْجِدِي هَذَا»[9].

-اختلافُ عمرَ وعمَّارٍ رضيَ اللهُ عنهُمْ في التيممِ مِنَ الجنَابةِ، وفِيهِ أنَّهُ قالَ لِعَمَّارٍ: «إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ الْأَرْضَ، ثُمَّ تَنْفُخَ، ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ، وَكَفَّيْكَ»[10].

الحالةُ الثالثةُ: ردُّ النبيِّ لاجتهادهم، معْ بيانِ وَجْهِ الصَّوابِ لَهُمْ، وتوعِيَتِهِمْ وتعلِيمِهِمْ، ومِنْ ذلكَ:

-اجتهاد الصحابةِ في العبادةِ، وردُّ التنطع: وَمِنْ ذلكَ قِصَّةُ الثَّلاثةُ رَهطٍ المعْرُوفةُ، وفِيهِ: فَقَالَ النَّبِيُّ: «أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ،

---

(5) صحيح البخاري (2047)، ومسلم (2493).

(6) صحيح البخاري (2731).

(7) صحيح البخاري (4119)، ومسلم (1770)، وفي لفظهِ: "الظهر" بدلَ "العصرِ".

(8) صحيح البخاري (5041)، ومسلم (818).

(9) إسنادُهُ صحيحٌ، رواهُ أحمدُ (22805)، وابنُ حبَّانَ في "صحيحهِ" (1604).

(10) صحيح البخاري (347)، ومسلم (368).

فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[11]. وكذلكَ عِنْدَمَا خَرجَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى مَكَّةَ عَامَ الفَتْحِ، فَأَفْطَرَ، فَبَلَغَهُ أَنَّ نَاسًا صَامُوا، فَقَالَ: «أُولَئِكَ العُصَاةُ»[12].

-اجتهادُ بعضِ الصحابةِ بشأن حاطبِ بنِ أبِي بَلتعَةَ، وفيهِ: فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ: إِنَّهُ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالمؤْمِنِينَ، فَدَعْنِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَقَالَ: " يَا عُمَرُ، وَمَا يُدْرِيكَ، لَعَلَّ اللَّهَ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمُ الجَنَّةُ"[13]. وفِي حادِثةِ أخرى أَنَّ عَبْدًا لِحاطِبٍ جَاءَ رَسُولَ اللهِ يَشْكُو حَاطِبًا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ لَيَدْخُلَنَّ حَاطِبٌ النَّارَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ: «كَذَبْتَ لَا يَدْخُلُهَا، فَإِنَّهُ شَهِدَ بَدْرًا وَالْحُدَيْبِيَةَ» [14] .

-اختلافُ الصحابةِ في عَاقِبةِ عامرِ بنِ الأكوعِ، وفيهِ أنَّ النَّبِيَّ ، قالَ: «كَذَبَ مَنْ قَالَهُ، إِنَّ لَهُ لَأَجْرَيْنِ» وَجَمَعَ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ، فقَالَ: «إِنَّهُ لَجَاهِدٌ مُجَاهِدٌ قَلَّ عَرَبِيٌّ مَشَى بِهَا مِثْلَهُ»[15]. فقدْ أنكرَ النبيُّ علَى منِ ادَّعَى أنَّ عامرًا قدْ حبطَ عملهُ، اجتهادًا وظنًّا منهم بأنَّهُ قتلَ نفسهُ بسلاحِهِ.

-اختلافهم على الإمامِ في إطالتهِ للصَّلاةِ: وفِيهِ: فَتَجَوَّزَ رَجُلٌ فَصَلَّى صَلاَةً خَفِيفَةً، فَبَلَغَ ذَلِكَ مُعَاذًا، فَقَالَ: إِنَّهُ مُنَافِقٌ، فَبَلَغَ ذلكَ النَّبِيَّ فَقَالَ: " يَا مُعَاذُ، أَفَتَّانٌ أَنْتَ – ثَلاَثًا –"[16]. وفِي حديثِ أَبِي مَسْعُودٍ الأنصاريِّ، فِي قِصَّةٍ أخرى، قَالَ: فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا فِي مَوْعِظَةٍ مِنْهُ يَوْمَئِذٍ، فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ، فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ، فَإِنَّ فِيهِمُ المرِيضَ وَالكَبِيرَ وَذَا الحَاجَةِ»[17].

سادسًا: الآثار والنتائج المترتبة على اختلاف فهمِ الصحابةِ للسنةِ وتعامل النبيِّ معهم، كانت على النحو التالي:

1. تحرِّي الحقَّ والهدايةَ والرشادَ، وتجنّبُ الخصومةَ والمِرَاءَ والشططَ.
2. فتحُ بابِ الاجتهادِ في ظنِّياتِ دلالةِ النُّصوصِ، أو عند عندمِ وجودِ نصٍّ.
3. معرفةُ مَا وافقَ الحقَّ والصوابَ من اجتهادِهِمْ، واتباعِهِ وَالأخذِ بِهِ.
4. التيسير والأخذَ بالرخصةِ أصلٌ من أصولِ الشريعةِ الإسلاميةِ
5. بيانُ أحكامٍ شرعيةٍ في الأصولِ والفروعِ.

وآخر دعوانَا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمين..

---

(11) صحيح البخاري (5063)، ومسلم (1401).
(12) رواهُ مسلم في "صحيحِهِ" (1114)، والترمذيُّ في "سننِهِ" (710)، واللفظُ لهُ.
(13) صحيح البخاري (6259)، ومسلم (2494).
(14) صحيح مسلم (2495).
(15) صحيح البخاري (4196)، ومسلم (1802).
(16) صحيح البخاري (6106)، ومسلم (465).
(17) صحيح البخاري (6110)، ومسلم (466).

13

مناهج الصحابة في تأسيس اليقين في الإيمان بالغيب وأثره في استدلالات المتكلمين على مسائل الاعتقاد

مختار محمود عطاالله

الأستاذ الدكتور، أستاذ العقيدة الإسلامية بكلية الآداب جامعة الملك فيص

يتناول هذا البحث واحدة من أهم مظاهر الدقة العقلية التي كان يتمتع بها جيل الصحابة رضوان الله عليهم، وهي منهجهم في تأسيس اليقين في النفس في الإيمان بالغيب، وأثر هذا المنهج في بناء المتكلمين استدلالاتهم على مسائل الاعتقاد في عصور علم الكلام المتعاقبة.

ومن هنا مثل مشكلة البحث التساؤل الرئيسي التالي: هل أثرت مناهج الصحابة في تأسيس اليقين بالغيب على مناهج المتكلمين، بحيث يصح القول بأن الصحابة هم الجيل المؤسس لعلم الكلام؟

وقد تفرع عن هذا السؤال أسئلة فرعية أخرى، هي: ما المناهج التي وظفها الصحابة في تأسيس الإيمان اليقيني بالغيب؟ وهل ثمة تطابق أو تماثل يكفي للحكم بأن علماء الكلام تأثروا بتلك المناهج في استدلالاتهم على مسائل الاعتقاد؟ هل ألزم المتكلون أنفسهم بقواعد الاستدلال التي قعد بها الصحابة لمناهجهم؟ هل كانت الحبكة البنائية للمنهج عند المتكلمين مماثلة لها عند الصحابة؟

وتتلخص أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

1. بيان أن الصحابة هم الجيل المؤسس لعلم الكلام منظورا من أهم ما فيه، وهو الاستدلال على مسائل الاعتقاد وتأسيس اليقين فيها.

2. بلورة ما وجد لدى الصحابة من مناهج استدلال أسسوا عليها اليقين في الإيمان بالغيب.

3. الكشف عن العلاقة الطردية بالمنحى التأثيري بين مناهج الصحابة ومناهج المتكلمين.

وقد انطلق البحث من مسلمات أربع هي:

1- أن أي مُسْلم لا يسعه إلا الاحتجاج بأقوال الصحابة المدللة على مسائل الاعتقاد، وذلك لما أجمعت عليه الأمة من أنهم أعلم الناس بمراد الله مما استعبدنا به من عقائد وفرائض.

2- أن الصحابة امتلكوا من الطلاقة التفكيرية والطلاقة التعبيرية ما جعل أقوالهم في مسائل الاعتقاد حجة بذاتها.

3- أن غلبة الاستدلالات التقريرية التمجيدية على أقوال الصحابة في الاعتقاد دون الجدلية النقضية عائدة إلى تعظيمهم للخلاف في أصول الدين؛ فإنهم لم يختلفوا في مسائل الاعتقاد اختلافا حقيقيا، وقد ترتب على ذلك غزارة المادة العلمية الخاصة بالمناهج الاستدلالية التمجيدية الإثباتية، مع قلة المناهج الجدلية النقضية.

4- أن الصحابة رضوان الله عليهم في استدلالاتهم على مسائل العقيدة تحلوا – عند الوفاق وعند الاختلاف على حد سواء – بأخلاقيات الخلاف وآدابه. أما على الجانب الكلامي فإن قليلا من المتكلمين هم الذين التزموا بذلك.

وقد لاحظ البحث أن الصحابة في تأسيس اليقين بالغيب نهلوا من مناهج الاستدلال القرآنية كقياس الغائب على الشاهد وقياس الأولى والاستدلال بالملزوم على لازمه إثباتا ونفيا.

وفي جانب المتكلمين سرت بعض مناهج الاستدلال التي أسس بها الصحابة اليقين بالغيب في أغلب كتابات المتكلمين. وقد تبين من البحث أن أخذ بعض المناهج وترك بعضها يعود لطبيعة التناول الكلامي؛ فالتناول التمجيدي للمسألة العقدية، وهو الذي يهدف إلى الإثبات الإيجابي للمسألة موضوع الاستدلال؛ ذخر بمناهج الصحابة، مع التوسع في التوظيف والتنوع في المضمون، بينما نجد التناول الجدلي، وهو الذي يهدف إلى إبطال عقائد المخالفين؛ جاء معتمدا بدرجة قليلة على تلك المناهج، وذلك نظرا لغلبة غرض الإثبات على مقولات الصحابة.

أما منهج البحث الذي اعتمد عليه هذا البحث، فقد استخدم البحث المنهج التحليلي، والمنهج المقارن. فأما التحليل ففي تناول أقوال الصحابة والنصوص الكلامية على السواء، حيث أفاد في شرح قول الصحابي أو المتكلم بما سمح باستخراج المنهج الاستدلالي، وتحديد ضوابطه وتقرير نتائجه، وإبراز مدى قدرته على تحقيق الغرض منه. وأما المقارنة فلبيان وجوه الاتفاق والاختلاف بين مناهج الصحابة ومناهج المتكلمين، وإمكانية إصدار الحكم على مدى التأثر والتأثير.

وقد اعتمد البحث على الأعمال العلمية التي جمعت أقوال الصحابة في العقائد، وصحتْ نسبتها إليهم، واتخذ مجموع تلك الأقوال مادة له، مع مراجعة ما هو بحاجة للمراجعة منها في مظانه من كتب السنة والتفسير والسيرة والتاريخ. فاستقرأ من أقوال الصحابة في مسائل الاعتقاد (705) قولا هي ما تحقق الباحثون من صحة نسبتها لأصحابها من الصحابة، وذلك من بين (1370) قولا منسوبا إليهم.

وقد رصد البحث أثر الصحابة في نشأة علم الكلام منظورا إليه من مناهجه الاستدلالية من خلال محورين:

المحور الأول: أثر الصحابة في المتكلمين من حيث قواعد الاستدلال

فحدد هنا مدى تأثير قواعد الاستدلال التي ظهرت في أقوال الصحابة على ما أسس عليه المتكلمون استدلالاتهم من قواعد، فجاءت كما يلي:

القاعدة الأولى: العناية بتحديد دلالة الألفاظ.

إن هذه القاعدة من الأهمية بمكان في درء الخلاف وتحقيق العلم بالموضوعات، حيث يعد الاختلاف في فهم الألفاظ وفي تحديد مفاهيم مصطلحات القضية المبحوثة؛ من الأسباب التي تؤدي إلى من الخلاف بين العلماء.

ونجد الصحابة نابغين في فهم هذه الأهمية نظريا بارعين في تطبيقها عمليا. أما المتكلمون فقد تأسست بعض الاستدلالات الكلامية على هذه القاعدة.

القاعدة الثانية: الاعتماد على العلم الضروري.

العلوم الضرورية هي تلك القاعدة التي يؤسس العلماء عليها استدلالاتهم، وهي تمثل أهم قواعد الاستدلال، وذلك من حيث الوظيفة التي تؤديها للاستدلال.

وقد ظهرت بوادر هذه القاعدة عند الصحابة في تأسيسهم العلم بمسائل الاعتقاد، فصدرت عنهم أقوال تعتمد في إفهام الناس وتعليمهم بمسائله على فكرة علم الإنسان بنفسه بما هو مستقر فيها. أما المتكلمون فقد كانوا حريصين على عدم التعارض مع الضروريات في شيء من استدلالاتهم؛ ليضفوا على هذه الاستدلالات سمة اليقينية.

القاعدة الثالثة: الاعتماد على الواقع الحسي

ويقصد بها استعمال الحسيات في إقامة الدليل أو تقريب المجردات موضوع الاستدلال إلى العقل. والمقصود بالحسيات هنا هو تلك المحسوسات التي يدركها الإنسان عن طريق الحس المباشر لها.

وقد وظف الصحابة رضوان الله عليهم هذه القاعدة في بيان مفاهيم المجردات العقلية، والمقصود بمقولات الغيبيات. وبالنظر في اعتماد المتكلمين على هذه القاعدة يظهر لنا التأثر واضحا، ففي إطار توظيفهم لهذه القاعدة كان الاعتماد على المشاهدات في الاستدلال سمة جامعة لهم منذ البواكير الأولى لعلم الكلام.

القاعدة الرابعة: توليد المعاني اضطرارا

والمراد بها أخذ المستدل فكرة من فكرة بغير توسط فكرة ثالثة تأسيسا على قطعية التوليد بينهما دون أن يبرهن على هذه القطعية، مدعيا أنها في قطعيتها ليست بحاجة إلى استدلال، صرح بذلك أم لم يصرح.

وقد وظف الصحابة هذه القاعدة في كثير من المسائل. أما في علم الكلام فقد ورد توظيف هذه القاعدة ضمن القضايا القطعية التي يقدمها المستدل على أنه كذلك ضمن مفردات استدلاله، ويجعل منها المحور الفاعل في طريق توصله إلى المطلوب، وغالبا ما يتم تكوين هذه القضايا سواء من الناحية اللفظية أو فيما يخص محتواها تكوينا يخدم غرض المستدل ويصب في غايته من الاستدلال.

المحور الثاني: أثر الصحابة في المتكلمين من حيث مناهج الاستدلال

فأمكن حصر مناهج الاستدلال التي استعملها الصحابة وظهر استعمالها جليا عند علماء الكلام فيما يلي:

المنهج الأول: الاستدلال بالملزوم على لازمه

ومعناه أنه إذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل.

وقد وظف الصحابة هذا المنهج لهذين الغرضين الاستدلاليين (النقض والإثبات). وجاء استعمال المتكلمين لهذا المنهج متوافقا مع ما ورد عند الصحابة.

المنهج الثاني: الحصر والإبطال

ومعناه: تقليب الأمر على وجوهه الممكنة بحيث لا يبقى وجه يحتمله العقل إلا اعتبر، وفيها يستقصي المرء جميع الحالات الممكنة بحيث لا يدع احتمالا واحدًا ممكنا إلا طرحه للبحث والنظر. وهذا المنهج يتضمن عمليتين عقليتين: تقسيم الكلام إلى الاحتمالات القائمة بالعقل، ثم النظر في هذه الأقسام للتوصل إلى الحكم عليها واحدا واحدا بالبطلان. وقد ورد في أقوال الصحابة توظيف كثيف لهذا المنهج، وقد عرف عند علماء الكلام مبكرا جدا، ووظفوه في مناظراتهم.

المنهج الثالث: السبر والتقسيم

ومعناه أن ينظر المستدل فيحصر الوجوه الممكنة للمسألة، ثم يتتبعها واحدا واحدا فيبطلها جميعا إلا وجها واحدًا يرضاه، ويلزم به الخصم، وذلك تأسيسا على إبطال الأقسام كلها ما عدا هذا الوجه الذي تثبت بصحته صحة المعنى الذي يريده المستدل والذي يتضمنه القسم المستثنى.

وهو منهج منتشر عند الصحابة في الإثبات، وقد احتل مكانة عليا في المناظرات الكلامية، وخاصة في النص الكلامي المخصص للرد على أهل الملل المخالفة للإسلام.

المنهج الرابع: قياس الغائب على الشاهد

ومعناه: أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها – لتلك العلة– حكم مستحقها في الشاهد؛ لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها.

وقد كثرت استعمالات الصحابة لهذا المنهج ، مع غلبة غرض التوضيح والتقريب للعقائد والغيبيات على استعمالاتهم له ، فالغائب غالبا ما يكون من مسائل الإيمان – وهو مجرد معنوي لا حسي – فيعمد الصحابي إلى قياسه قياس تمثيل بشاهد محسوس يجسد صورته ويقربها إلى الأفهام. أما في علم الكلام فقد تم لتوظيف هذا القياس توظيفا واسعا في القضايا الكلامية على تفاوت بين المتكلمين في الكثرة والثقة في نتائجه.

المنهج الخامس: قياس الأولى

معناه: أن كل حكم ثبت لشيء أو انتفى عنه فهو أولى بالثبوت أو النفي لما هو أولى بالحكم إثباتًا أو نفيا من ذلك الشيء. وقد كثر استعمال الصحابة وكذلك المتكلمين لهذا المنهج بغير فروق تذكر.

المنهج السادس: التسليم الجدلي للخصم

يتضح من تسمية هذا المنهج بالتسليم الجدلي للخصم أنه طريقة لنقض مقالات الخصوم، وأنه ينبني على اعتبار كلام الخصم المراد إبطاله كلامًا صحيحًا، ثم استنتاج نتائج منه، إما بمفرده، وإما بإضافة كلام صحيح آخر إليه؛ تكون هذه النتائج باطلة فيستدل ببطلانها على بطلان ما أخذت منه وهو كلام الخصم المراد إبطاله.

وقد ورد استعمال هذا المنهج عند الصحابة وكذلك عند المتكلمين، غير أنه كان أكثر كثافة في النص الكلامي.

وبعد، فقد استطاع البحث الخروج بالنتائج والمستخلصات الآتية :

1–أن أقوال الصحابة مثلت رافدا من روافد تعلم المتكلمين مناهج الاستدلال.

2–أن تأثير الصحابة في المتكلمين كان في قواعد الاستدلال وفي مناهجه كذلك.

3–أن هناك تشابها موضوعيا في القواعد والمناهج بين أقوال الصحابة ونصوص المتكلمين يجعلنا نطمئن إلى القول بتأثير الصحابة في علم الكلام، وما ظهر للباحث من فروق بين القواعد والمناهج عند الطرفين لا يقدح في هذا الاستنتاج. **والله ولي التوفيق**

14

الصحابة والسلطة: "رصيد التاريخ وخصوصية التجربة"

المرزوق عماد

الدكتور، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب

أنتج التضارب المرجعي العقدي والفقهي للفرق القائمة إلى زماننا هذا، صراعا عظيما اختلفت وجوهه واتحدت أهدافه، وتجسد حقيقة مُرة، أباحت للمتصارعين التعصب لمرجعيتهم إثباتا لشرعيتهم الدينية والسياسية، وأحقيتهم دون غيرهم لقيادة العالم، هذه المرجعية المعيارية هي في الحقيقة مصدر الصراع ووقوده. وسعيا منا لتدبير الصراع المرجعي، ارتأيت الاسهام بورقة علمية وسمتها ب"**الصحابة والسلطة رصيد التاريخ وخصوصية التجربة**"، حاولت خلالها تحقيق مرحلة دقيقة من تراثنا الإسلامي، استُثمِرت بشكل مشوه، فأفقدته صفاته وألبسته لبوسا يتكيف والواقع التاريخي القائم، مما يتحتم علينا طرح أسئلة معرفية تجلي خصوصيات هذه التجربة السياسية، وصعوبة المقارنة بينها وبين أي نموذج سياسي لاحق.

فما مدلول السلطة في الفقه السياسي الاسلامي؟ وما هي الأصول الحاكمة لممارسة السلطة عند الصحابة الكرام؟ وإلى أي حدّ إنسجمت ممارستهم للسلطة مع كليات الشريعة؟ وإلى أي حدّ يمكن للفاعلين السياسيين الاستفادة من هذا النموذج لتدبير قضايا السلطة، وتوجيه استبداد السلطة السياسية؟...

قسمت هذا الموضوع لمباحث أربعة تفصل الموضوع وتحقق مناطاته الخاصة.

فماذا إذن عن **المقدمة المفهومية**، المستوعبة لاهم المصطلحات المفتاح الواردة في عنوان البحث:

لا يمكن بحال إعادة قراءة المنظومة السياسية المعاصرة بغير مفتاحها الذي يتجسد في مصطلحاته، ومن ثم فالوقوف عند حدود مصطلحي الصحابة والسلطة، وتنقلاته الدلالية بين مدرستي المحدثين والاصوليين،-تعميما وتضييقا-، معيار لترجيح اختيار نظنّه الأنسب لقراءة التراث، ومقدمة لفصل المقال في المباحث اللاحقة.

لقد ارتأينا تجاوز اختيار الأصوليين الذين ضيقوا مفهوم الصحبة وربطوها بعنصر المتابعة الفعلية والشهرة، وهو في نظرنا يفتح الباب أمام الطرف المخالف، لإخراج الكثير من دائرة الصحبة، بدعوى قصر مدة الصحبة...، لأجل ذلك كان علينا التمييز بين وصف"الصحبة" والفعل السياسي المتولد عن اختلاف سياسي ناشئ، والأمر نفسه ينسحب على دلالة السلطة بضبط تنقلاتها المعرفية المختلفة-فكرية وفلسفية ومعجمية-، على أمل تخصيص **المبحث الاول** لضبط الأطر المرجعية المؤسسة لسلوك الصحابة للسلطة، خاصة في مرحلة الخلافة الراشدة، **ويمكن تخصيص أهم عناصر هذا المبحث في نقاط مختصرة** :1-اخراج التجربة السياسية الراشدة من دائرة المعيارية، إلى دائرة المرجعية المؤطرة زمانا ومكانا لخطابهم وسلوكهم السياسيين.2- لا يمكن أثناء عرض النموذج

الراشدي فصل الديني عن السياسي، حيث جعلت قرارات الخليفة نافذة نفوذ الاخلاق في القلوب والعقول[1]. 3- لخص د.حسين مؤنس أهم الأصول السياسية للرعيل الأول، وربطها ب:- التزامهم عقيدة الإسلام وشريعته وقانونه الأخلاقي،-إعمالهم للشورى،-الأسوة الحسنة كعامل محكم،-الضمير الحي عند الناس،-حريتم في اختيار النموذج السياسي الذي تحكم نفسها به"[2].4- الحديث عن الخلافة الراشدة يستدعي التمييز بين مرحلتين:

1-الأولى تأسيسية-"تمثلها مرحلة الخليفتين أبي بكر وعمر": **وأهم مميزاتها**:1- قيامها على الشورى. 2- تأسيس معايير شرعية السلطة في مجال الوظيفة التنفيذية والسياسات العامة، 3-تفعيل مبدأ مسؤولية الخليفة والولاة الكاملة أمام الله،5-اغطاء الرعية حق انتقاد الولاة بل وعزلهم بمشورة الخليفة، 6- إلتزامهما مبدأ الاختيار للأفضل في شغل الوظائف العامة والولايات، 7-جعل مال الدولة الذي يتصرف فيه الامام مال فيء، بوجه من أوجه المصالح العامة فقط، ولا مجال للمصالح الخاصة فيه،[3].8-تقرير حق الرعية في مراجعة الحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمشاركة في صنع ما يمسهم من قرارات.9- **بناء دعائم الشرعية السياسية للنظام**، كأحد العناصر الجوهرية في التأسيس، 10-ترسيخ أسس سلمية لمعالجة الخلاف وتدبيره.

2-**الثانية مرحلة الأزمة، ونقسمها لفترتين:**

2-1:تشكل الأزمة: في عصر الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه الذي: 1-اعتبر تصرفات الخليفتين قبله اجتهادا يسوغ نقضه[4]، 2-استبدله تدريجيا نخبة شورى الصحابة الكبار، بنخبة جديدة من عشيرته من بني أمية ممن لا يكافئون الصحابة بالفضل أو السابقة أو الامامة عند المسلمين،[5].3-أسس تصورا للمال العام مخالف لما عليه الخليفتان قبله، وقد عكس هذا الاتجاه تحولا في مفهوم سلطة الامام في المال العام من مفهوم الوكيل أو الوصي كما استوعبه وطبقه من سبقه إلى مفهوم المتصرف وصاحب الأمر، 4-تأخيره إقامة الحد على المقربين له، والإفرط في عقوبة بعض الضعفاء من خارج النخبة الأموية من ذوي السابقة.5-إنشاء قواعد تمييزية بين ثقافتين، الأولى تمتلكها القوى الاجتماعية للفاتحين، والثانية تمثلها طبقة الروافد من سائر الأقطار المفتوحة، **من نتائج هذه التصرفات:** إخفاق نظام السلطة عن تحقيق التفاعل الخلاق مع آلية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتراكم عوامل السخط، بذلك تحولت هذه الوظيفة من وسيلة للإصلاح إلى آلية هدم النظام.

---

[1]- عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين: أكرم بن ضياء العمري، مكتبة العبيكان–الرياض،الطبعة الأولى، 2009 م، ص423-428.

[2]-دستور أمة الإسلام دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين، حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، ط4، 1429هـ، ص 155.

[3]- الخراج، أبو يوسف،بيروت،دار المعرفة،د.ت،ص117

[4]- ابن قتيبة،51/1

[5]- الخلافة، محمد رشيد رضا، الزهراء للاعلام العربي - مصر / القاهرة،ص108 ابن قتيبة،251/1

2-2-بعد أن وضعنا سياقات تشكل الازمة في العصر الثالث من الحكم الراشد، ننتقل لتحليل مرحلة الصراع التي أعقبت تشكلها، وأفضت لانهيار نظام الخلافة، وسنعمد في هذه الفترة جمع أهم المقومات الناظمة لتجليات الممارسة السياسية للصحابة لتحليل المرحلة الصراع-مرحلة علي بن ابي طالب رضي الله عنه-: فمن أصلح المداخل التحليلية لدراسة أزمة شرعية السلطة وانهيارها في هذا العهد ما قدمه لوشيان باي، في حديثه عن عوامل الأزمة، وجمعها في أربع: تضارب أنماط، التنشئة السياسية وتضارب ادعاءات الحق في السلطة، وعدم موافقتها قبول قراءة القيادة للتاريخ وتصوراتها للمستقبل، ثم التنافس المفرط أو غير المنظم على السلطة خارج إطار المؤسسات القائمة"[6]، وهكذا عكست جملة الصراعات تدهورا شديدا في الأبعاد المؤسسة لنظام السلطة، تمثلت في عجز النظام عن توفير آليات سلمية مقبولة لتسوية الخلافات وتنظيم التدافع السياسي واستيعابه، وتفاقم القوى غير المعترفة بشرعية النظام القائم وتزايدها ثم التشرذم السياسي للنخبة في معسكر علي[7]هذا التشظي الهيكلي أثمر في المرحلة اللاحقة نموذجا يعتد بما تولد عن مرحلة الأمة، فأنتج فقها سلطانيا يناقض الأصول ويرسخ للمرايا السياسية المعكوسة، فماد إذن عن واقع السلطة في ضوء هذه المرايا، هذا ما سنفصله في المبحث الثالث، **الذي أطّر المنظومة السلطانية لنموذجين متعاكسين للحكم الراشدي، الأول، المثال المستحيل**: الذي خلع عن الخلفاء الراشدين نوازعهم الأرضية، ومن البديهي أن يكون البديل الممكن، هو الواقع الأموي وما تلاه من أنماط، وتحت ثقل هذا الشعور رضخت الأمة بعلمائها لهذا البديل الممكن، وتكيفت وتعايشت معه كقدر محتوم، عبر عنها الامام أبو حامد الغزالي"لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا ب...صحة الإمامة عند الحاجة والضرورة"[8]، هذه الضرورة ما هي إلا نقض لحق الأمة، وقواعد المنهج الشوري، ثم الرضوخ للواقع السلطاني وعدم البحث في آليات مجدية لتجاوز الجبر السياسي، **أما النمط الثاني فيمثله التصور المغتصب** للسلطة الراشدة، تبلور في العهد الصفوي بالذات، فجعل من الخلفاء الراشدين مغتصبين للسلطة الشرعية لعلي وأحفاده، **ومع تقريرنا للاتجاهين معا**، فالواقع يشهد اتفاقهما على أمور ثلاثة، تحقق واقع المرايا المعكوسة واقعا ملموسا: **1-**الشيعية-الصفوية-تنكر وجود خلافة راشدة أصلا، ولا تعترف إلا بخلافة أمير المؤمنين علي وأحفاده، وبهذا الحسم غابت مبادئ الخلافة نهائيا من الشاشة المغتصبة، كما سبق أن غيبها التصور الأول. **2-**أنها ثبتت قرار النص-في مرحلة ما بعد الصادق-وبتثبيته ألغت الانتخاب والشورى، كما سبق وأن وافق على إلغائهما المثال المستحيل عندما أقر حق المتغلب، وحق ولاية العهد، وبإلغائهما اشترك المتضادان في نقطتي لقاء. **3-** التقيا في إطار تديين الخلافة وجعلها أمرًا دينيا سواء أكانا بالنص أو بالإجماع.

---

[6]- انظر:.pye ;op.cit :p.p138-147

[7]-الامامة والسياسة،1/224-225.

[8]-قواعد العقائد،أبو حامد الغزالي، المحقق موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط2، 1985م:ص231.

لقد جعل الفقه التاريخي من السياسة معياره الوحيد في تصنيف المذاهب، فتقسم العالم الاسلامي على أساس فقهي لا على أساس فكري إلى قسمين: شيعة وسنة، وهو معيار يعكس عظم السياسة في نفوس الفقهاء، وفي رأيي إن الجانبين اشتركا في تشويه سلطة الخلافة الراشدة، وخدم كل منهما الآخر من حيث لا يرغب ولا يريد، بهذا التصرف المشين جعلوا الشورى في المرايا"استشارة"، والإمامة مثقلة بمغتصباتها، والأمة بدون حقوق، والمال بدون عدل، والفرص بدون مساواة، ومع ذلك كله يصرون على تسميتها بخلافة الله، أو خلافة الرسول.

يبقى بعد ضبطنا لمميزات النموذجين، اقتراح نموذج وسط يؤسس لسلطة راشدة، جاعلة من الوحي الخالد والمنهج النبوي الأصول العامة للتنظير السياسي للممارسة الراشدة، وقد قسمناها لقسمين الأولى وسمناها بالأساسية، وتتكون من جملة قواعد لتنقيح خروم تجربتي المرايا المعكوسة، نلخصها في الاتي:**القيم الأساسية: الاختيار**: هو القيمة البديلة لمفهوم العهد أو الوصية والتي تعطي المجتمع حرية اختيار قيادته السياسية، **العدل**:هو القيمة السياسية العليا في التصور الإسلامي التاريخي، فهو الأساس الذي قام عليه الوجود، بربط احترام الحقوق والقيام بالواجبات بتطبيق الاحكام بالتساوي بين الناس، **المساواة**: هي قيمة ضرورية في المنظومة التاريخية، وفي المرجعية القانونية، فالناس متساوون أمام القضاء، **التكافل بين أبناء المجتمع** مفهوم سابق على قيام الدولة في المدينة، وارتبط تاريخيا بالتضامن القبلي، لذلك أكدت صحيفة المدينة هذا النوع من التكافل حين حملت القبيلة مسؤولية فداء الأسير ومساعدة المدين، لكن الإسلام جعل المسؤولية مشتركة بين المسلمين عبر مؤسسة الزكاة، **المصلحة العامة**، ثم **الحقوق والذمم**: وتتعلق بجملة من المصالح الفردية والجمعية المتولدة من توجيهات الشريعة، مثل:حق الحياة وحقوق الملكية، أو من العهود والمواثيق المبرمة، مثل عقد الذمة والعقود التجارية.

بالإضافة للقيم الأساسية هناك قيم حاملة نختصرها في الآتي:**الحسبة**: وهي القيمة الإجرائية المرتبطة بحفظ الحقوق، وارتبطت تاريخيا بممارسة الرقابة على المعاملة التجارية وتنظيم السوق لمنع الغصب والغبن والغرر، **الأمانة**:تتعلق بقواعد العمل التي تحكم سلوك موظفي الدولة إزاء استخدام الوظيفة العامة والأموال العامة لتحقيق المصلحة العامة، وتحقيقا لمناط هذا النص في واقعنا المعاصر، يحرم على الإمام أخذ شيء، هدية كانت أو أعطية، لكون تكييفها الشرعي من قبيل الرشوة أو الغصب غير المستحق. **الكفاية**: تتعلق باستخدام الاكفأ والاصلح في الوظائف العامة.

لنختم هذا البحث بخلاصة تعيد الاعتبار للتجربة الراشدة في الممارسة السياسية، كشاهد على قدرة الوحي الخالد والمنهج النبوي إقامة هبّة مجتمعية، تؤطرها قيادات راشدة، تنهل من الكليات القرآنية والمنهاج النبوي الأسس النظرية، والمحددات الدستورية، التي أنشئت أمة راشدة، مؤيدة بصلاحيات حقيقية، تنضبط لديها قواعد الشريعة ومقومات الشرعيّة، على خلاف ما نسجه الفكر والفلسفات السياسية المعاصرة، بين ترسيخ للحداثة الغربية، وبين فكر فلسفي طوباوي، يرسخ لنموذج سلطة المدينة الفاضلة، والمجتمع المثال.

15

منهج الإفتاء عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه

الميلود كعواس

الدكتور، أستاذ التعليم العالي بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة – المغرب

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الأنبياء والمرسلين.

وبعد؛ فإن الإسلام قد حث على النظر في النوازل والحوادث، ورتب على ذلك أجرا، سواء أكان خطأ أم صوابا؛ يقول رسولنا صلى الله عليه وسلم: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1].

وقد كان أول من تولى هذه المهمة الاجتهادية، بعد الرسول صلى الله عليه وسلم هم الصحابة الكرام الذين انتشروا في الآفاق، يبلغون أحكام الدين للناس، ويتصدون للنوازل الحادثة يتلمسون لها الإجابة انطلاقا من الكتاب والسنة.

ولعل من أبرز الصحابة في هذا المجال: أبو بكر الصديق رضي الله عنه، الذي كان له منهج رصين في فقه الوقائع، واستنباط أحكام النوازل، تميز به عن غيره من الصحابة الكرام، فما هي ملامح هذا المنهج الذي سلكه الصديق رضي الله عنه في باب الفتوى وفقه النوازل.

المبحث الأول: مفهوم "منهج الإفتاء".

لتعريف هذا المركب الإضافي، لا بد من تعريف جزأيه أولا.

تعريف المنهج:

المنهج –لغة– له معان منها: الوضوح والبيان، والبِلى والخلق، وانقطاع النفس أو تتابعه من شدة الإعياء[2]، كما أن من معانيه الطريق الواضح المستقيم[3].

أما اصطلاحا؛ فعرفه المناوي بأنه: الطريق المنهوج؛ أي المسلوك[4]. وعرفه بعض المعاصرين بأنه مجموعة الركائز والأسس المهمة، التي توضح مسلك الفرد أو المجتمع أو الأمة، لتحقيق الآثار التي يصبو إليها كل منهم[5].

---

[1] - صحيح البخاري، ح:7352.

[2] – لسان العرب، 383/2.

[3] – مختارالصحاح، ص:320.

[4] – التوقيف على مهمات التعاريف، ص:681.

تعريف الإفتاء:

الإفتاء –لغة– له معان، يعنينا منها: الإبانة والإجابة[6]. والإفتاء مرادف للفَتْوَى كما قال ابن منظور[7].

وأما الإفتاء اصطلاحا فهو: (إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس)[8].

تعريف "منهج الإفتاء".

أما "منهج الإفتاء" باعتباره مركبا، فلم أقف على تعريف له، ولكن بالرجوع إلى معاني الألفاظ التي ركب منها، يمكن القول بأن "منهج الإفتاء" هو: القواعد التي يستند إليها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية، للنوازل التي لم يرد لها نص صريح في الكتاب أو السنة.

المبحث الثاني: مكانة الصديق بين المفتين من الصحابة رضي الله عنهم.

لقد تحدث ابن القيم رحمه الله عن الصحابة الفقهاء الذين مارسوا الفتوى وتصدوا للجواب عن النوازل، وحصر عددهم في مائة ونيف وثلاثين نفسا[9]. ثم صنفهم إلى ثلاث مجموعات؛ المكثرون من المفتيا، والمتوسطون، والمقلون. وذكر أبا بكر الصديق ضمن المجموعة الثانية من المفتين.

إن موقع أبي بكر رضي الله عنه في هذا التصنيف لا يجوز أن يفهم منه بأي حال من الأحوال بأنه، كان في الدرجة الثانية من حيث العلم بالفتوى والتمكن من فقهها، بل إن أقصى ما يفهم منه أن عدد الفتاوى التي أفتى فيها أبو بكر هي أقل عددا مما أفتى فيه الفقهاء الصحابة المكثرون. وهذا له ما يبرره؛ إذ من المعلوم بأن أبا بكر رضي الله عنه لم تطل خلافته، كما أنه لم يعايش الفتوحات الكبرى التي شهدتها الأمة الإسلامية، والتي هي سبب لبروز عدد كثير من النوازل. وهذان العاملان قد أثرا كثيرا على عدد الفتاوى التي أفتى فيها. فلا يمكن في ضوء ما ذكر أن يكون عدد الفتاوى التي أفتى فيها عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما مثلا –وهو الذي عاش بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مدة 63 سنة– مثل ما أفتى فيه أبو بكر رضي الله عنه، الذي عاش بعد النبي صلى الله عليه وسلم سنتين ونيف. لكن هذا لا يعني أبدا أن عبد الله بن عمر أفقه للنوازل وأعلم بالفتوى من أبي بكر رضي الله عنهم جميعا.

إن الذي يتأمل السيرة النبوية، ويقرأ سير الصحابة الكرام، ليتضح له بجلاء بأن أبا بكر رضي الله عنه كان من أفقه الصحابة في باب الإفتاء، بل هو أفقههم على الإطلاق، وهذا ما نقله السيوطي عن غير واحد من

---

[5] – العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي ومعالم منهجه الأصولي، لعبد الرحمن السديس، مجلة البحوث الإسلامية، ع: 58، ص:300.

[6] – معجم مقاييس اللغة، 474/4. لسان العرب، 145/15.

[7] – لسان العرب، 145/15.

[8] – فتاوى ابن رشد، 1497/3.

[9] – إعلام الموقعين، 17/1. الإحكام في أصول الأحكام، 92/5-93.

العلماء[10]؛ بل إن ابن تيمية حكى الإجماع على ذلك[11]. والأدلة على ذلك كثيرة، منها استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم له في الصلاة دون غيره[12]، وكذلك استخلافه على الحج –الذي يتعلق بمناسك تفصيلية دقيقة– قبل حجة الوداع[13]، إضافة إلى تقديم رأيه عند مشاورة أصحابه كما في قصة أسرى بدر[14]. ناهيك عن اعتماد الصحابة لفتاواه وآرائه عند التنازع[15].

المبحث الثالث: منهج الصديق رضي الله عنه في الإفتاء في النوازل.

لقد علّم النبي صلى الله عليه وسلم صحابته الكرام منهجا علميا أصيلا يعينهم على حسن التعامل مع النوازل غير المنصوص عليها، وتتبدى معالم هذا المنهج في حديث معاذ رضي الله عنه المشهور، لما بعثه إلى اليمن قاضيا[16].

وبالرجوع إلى فتاوى الصديق رضي الله عنه يمكن إبراز معالم منهجه في الإفتاء في النوازل فيما يلي:

1-الاعتماد على النص:

كان أول ما يفعله أبو بكر رضي الله عنه إذا وردت عليه نازلة أن يبحث عن حكمها في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، ولا يعدل عنه إلى غيره. وكان الصديق رضي الله عنه حافظا لكتاب الله مستجمعا لآياته لا يخفى عنه منها شيء، ولذلك (لم يحفظ له قول مخالف نصًا)[17].

ولعل من أشهر النوازل التي اعتمد فيها على القرآن الكريم؛ نازلة موت النبي صلى الله عليه وسلم، التي طاشت بسببها العقول واختل ادراكها، ولم يثبت في ذلك الموفق إلا أبو بكر رضي الله عنه، الذي استطاع رد الناس إلى رشدهم ووعيهم من خلال ردهم إلى كتاب الله الذي يقول في ربنا سبحانه: **(وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ)**[18].

وقد اعتمد أبو بكر رضي الله عنه في الإفتاء على القرآن الكريم في نوازل أخرى، منها نازلة في قطع يد سارق[19] وأخرى في حد زان[20]، وهذه أحكام مستندها الآيات المعلومة في القرآن الكريم.

---

[10] – تاريخ الخلفاء، ص:47

[11] – الفتاوى الكبرى، 4/398-399

[12] – صحيح البخاري، ح:678.

[13] – صحيح مسلم، ح:1347.

[14] – مسند أحمد، 1/334.

[15] – جامع بيان العلم وفضله 2/852-853.

[16] – سنن أبي داود، ح:3592.

[17] – مجموع الفتاوى، 4/403

[18] – صحيح البخاري، ح:3667

[19] – السنن الكبرى، للبيهقي، ح:17263.

وكان الصديق رضي الله عنه إذا لم يجد ضالته في كتاب الله نظر في السنة، أو سأل الصحابة عن ذلك، فإن وجد فيها بغيته لم يخرج عنها. والفتاوى التي اعتمد فيها على السنة كثيرة، منها ما ورد في منع فاطمة رضي الله عنها من الميراث[21]. ومنها قضاؤه للجدة بالسدس في الميراث[22]. ومنها أيضا فتواه في جواز أكل السمكة الميتة الطافية على الماء[23]، بناء على حديث «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[24]، إلخ.

2- مراعاة مقاصد الشريعة.

إذا عدم النص الجزئي الذي يتضمن حكم النازلة، فإن الصديق رضي الله عنه ينتقل إلى استنباط الحكم باعتماد آلية الاجتهاد. وقد كان من الركائز التي استند إليها في عدد من فتاواه: مقاصد الشريعة الإسلامية، لأنه كان يعي جيدا بأن (المقاصد أرواح الأعمال)[25]، وأن (الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد)[26].

ومن المقاصد الشرعية التي كان الصديق رضي الله عنه يراعيها في فتاواه: مقصد جلب المصلحة للخلق؛ سواء أكانت خاصة، كما في حكمه لطليقة عمر باستحقاق الطفل لأنها أرحم به[27]، أو كانت عامة، كما فعل في أمره بجمع القرآن[28]، واستخلافه لعمر رضي الله عنه حفاظا على وحدة الأمة وتماسكها[29].

كما أن من المقاصد التي حرص عليها رضي الله عنه أيضا: درء المفسدة، وهي من مقاصد الشرع العظمى، ولعل من أشهر فتاواه في هذا الباب؛ فتواه بقتال مانعي الزكاة[30].

3- مراعاة المآلات:

مراعاة المآل هو (اعتبار المستقبل في تنزيل الحكم على الواقع)[31]، وهو من أهم ما ينبغي للمجتهد استحضاره عند تنزيل الأحكام؛ ولذلك كان أبو بكر حريصا على اعتباره كما يتبين ذلك جليا في سقيفة بني

---

[20]- السنن الصغرى، للبيهقي، ح:16975.

[21]- صحيح البخاري، ح:3711-3712.

[22]- سنن الترمذي، ح:2100.

[23]- مصنف ابن أبي شيبة، ح:1389.

[24]- السنن الكبرى، ح:18947

[25] - الموافقات، 261/2.

[26] - إعلام الموقعين، 05/3.

[27] - مصنف ابن أبي شيبة، ح:19337.

[28]- صحيح البخاري، ح:4679.

[29] - طبقات ابن سعد، 182/3-183

[30]- صحيح البخاري، ح:1399.

[31] - المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص:421

ساعدة[32]، حيث اتجه إلى لقاء من في السقيفة، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدفن بعد، وكان قصده الحيلولة دون تفاقم الأمور، وتجنب مآلات ما يسمى في عصرنا بالفراغ الدستوري.

كما تبرز عنايته بالمآلات في انفاذه جيش أسامة رضي الله عنه، رغم المعارضة الشديدة[33]. فأبو بكر كان يرى بأن عدم تنفيذ جيش أسامة سيفهم منه انهيار الدولة الإسلامية وسيجعل المتربصين الأعداء يتجرأون على غزوها.

4- التزام المشورة.

تميزت فتاوى الصديق رضي الله عنه بكونها تصدر بعد مشاورته للصحابة، وهو أمر حثه عليه القرآن الكريم، ورباه عليه الرسول صلى الله عليه وسلم عمليا في مواضع كثيرة.

ومن الفتاوى التي التزم فيها أبو بكر بهذا المنهج: استخلافه لعمر رضي الله عنهما؛ فقد عرض الأمر على جمع من الصحابة[34]. فلما اطمأن لرأيهم استخلفه، فبايعه الناس بعده.

وقد التزم أبو بكر رضي الله عنه بهذا المنهج التشاوري في نوازل أخرى بطرق مختلفة، كنازلة ميراث الجدة، وجمع القرآن الكريم، وسقيفة بني ساعدة، وقتال المرتدين وغيرها.

خاتمة:

خلاصة القول: إن أبا بكر رضي الله عنه يعد قامة فقهية متميزة بين الصحابة الفقهاء. صحيح أن عدد الفتاوى التي أصدرها قليلة بالمقارنة مع غيره، إلا أنها فتاو تتسم بقوتها وأرجحيتها وقصديتها، وذلك ناتج عن إلمامه بفقه الواقع، وتمكنه من مقاصد الشريعة، وشدة تقديره للمآلات، وقدرته الكبيرة على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وهذا ما جعل اجتهاداته محط اتفاق بين الصحابة في النهاية وإن حصل تردد في قبولها في البداية.

---

[32] - صحيح البخاري، ح:3668

[33] - كنز العمال، ح:14066.

[34] - طبقات ابن سعد، 3/182-183

16
İBN HAZM'DA EFDALİYET VE SAHÂBÎ KAVLİ

Muhammet Ali ACAR - Enes DURMUŞ

Arş. Gör., Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi - Arş. Gör., Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ

Zâhirî düşüncenin en önemli temsilcisi kabul edilen İbn Hazm'ın, zâhiriliği sahâbeye bağlılık ve muvâfakat hususunda en hassas zümre olarak nitelemesine rağmen, sahâbî kavlini hüccet olarak kabul etmemesi ilk bakışta çelişkili gözükmektedir. Sahâbenin fıkhî görüşlerini delil kabul etmeyen İbn Hazm, kelâmî bir mesele olan efdaliyet konusunda sahâbeye büyük önem atfetmektedir. Çalışmamızda öncelikle İbn Hazm'ın efdaliyet meselesine yaklaşımı incelenecek, akabinde usûl düşüncesi bağlamında sahâbî kavli konusundaki görüşleri ele alınarak fıkhî ve kelâmî boyutlarıyla onun sahâbe algısı tespit edilmeye çalışılacaktır.

A. İBN HAZM'DA EFDALİYET DÜŞÜNCESİ

İslam âlimleri, fazilet/üstünlük açısından varlıkları eşit derecede kabul etmemişler, Allah'a yakınlıklarını göz önünde bulundurarak bazı varlıkları diğerlerinden üstün kabul etmişlerdir. Bir şahsı ya da bir şeyi diğerinden üstün kabul etmeyi ifade eden "tafdîl"[1], kelam ilminin meselelerinden birini teşkil etmektedir. Kelam eserlerinde tafdil meselesi, insan türü ile melekler arasındaki üstünlük, peygamberler arasındaki üstünlük ve Hz. Peygamber'den sonra insanlar arasındaki üstünlük olmak üzere genel olarak üç açıdan ele alınmaktadır.[2] Bunlar arasında Hz. Peygamber'den sonra insanlar arasında kimin üstün olduğu sorunu, Hz. Peygamber'in vefatının ardından hilafet/imamet tartışmaları çerçevesinde tartışılan önemli meselelerin başında gelmektedir. Genel olarak tafdîl, özel olarak da sahâbe arasındaki tafdîle dair görüş beyan eden alimlerden birisi de Endülüslü Zâhirî âlim İbn Hazm (ö. 456/1064)'dır. İbn Hazm'ın özellikle sahâbe arasındaki üstünlüğe dair görüşleri, kendisinden önce konuyla ilgili ortaya çıkan görüşlerden farklılık arz etmesi hasebiyle dikkat çekmektedir. Biz burada İbn Hazm'ın sahâbe arasındaki üstünlüğe dair görüşü üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, onun üstünlüğün tartışıldığı diğer konulardaki kanaatlerine de kısaca değinmeye çalışacağız.

---

[1] Mustafa Öz, "Tafdîl", DİA, XXXIX, 369.

[2] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 298.

İbn Hazm, meleklerin Allah'ın yarattığı bütün varlıklardan daha faziletli olduğu kanaatindedir. Ona göre meleklerin tamamı Allah'ın elçileridir.[3] Meleklerden sonra ise fazilet bakımından sırasıyla; resuller, resul olmayan nebîler ve Hz. Peygamber'in ashâbı gelmektedir.[4] İnsanlar bir tür olarak cinler, hayvanlar ve cansız varlıklardan daha üstün kılınmıştır. Peygamberler arasında en faziletli olanı ise Hz. Muhammed'dir.[5]

İbn Hazm, İslam mezhepleri arasında sahâbenin en faziletlisinin kim olduğuna yönelik daha önce ortaya çıkan görüşlerden farklı olarak Hz. Peygamber'in hanımlarının sahâbenin en faziletlisi olduğunu kabul etmektedir. Hz. Peygember'in hanımları arasında ise en faziletlileri Hz. Aişe ve Hz. Hatice'dir. Hz. Peygamber'in hanımlarından sonra sahâbenin en faziletlileri ise sırasıyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. İbn Hazm bu sıralamadan sonra belirli bir sahâbenin diğerinden üstün olduğunu kesin olarak söylemediğini ifade etmektedir.

İbn Hazm'a göre peygamberlerden sonra Allah'ın vâcip kılmasıyla dünyada tâzime en çok hak sahibi olan kimseler Hz. Peygember'in hanımlarıdır. Allah Teâlâ'nın: "Peygamber, mü'minlere nefislerinden daha önce gelir. Onun eşleri de mü'minlerin analarıdır."[6] sözü bunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in hanımlarının bu hususiyetleri, onların Hz. Peygamber'in sohbetiyle müşerref olmalarının dışındadır. Onlar da diğer sahâbe gibi Hz. Peygamberin sohbetiyle müşerref olmuşlardır. Hatta onların Hz. Peygamberle sohbet hususunda, peygamberle daha çok birlikte olmaları, onunla aynı evde bulunmaları gibi sahâbeden kimsede bulunmayan ayrıcalıkları bulunmaktadır.[7] Bundan ötürü onlar, sohbet hususunda sahâbenin tamamından daha üst derecede olurlar.[8] Buna ilaveten onlar, sahâbenin diğerlerinden annelik hakları sebebiyle de üstün olurlar. Ayrıca namaz, oruç, hac, cihada katılma gibi konularda sahâbeden birinin sahip olduğu amellerin benzeri, Hz. Peygamberin hanımlarında da bulunmaktadır.[9]

---

[3] İbn Hazm, *Kitâbü'd-dürre fimâ yecibü i'tikâdühû*, thk. Ahmed b. Nâsır b. Muhammed el-Hamed-Saîd b. Abdurrahman b. Musa el-Kazakî, Mekke: Mektebetü't-türâs, 1988, s.222.

[4] İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal,* thk. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, I-V, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1996, V, 126; krş. İbn Hazm, *ed-Dürre*, s.227.

[5] İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 132.

[6] Ahzab, 33/6.

[7] İbn Hazm, *Vücühü'l-fazl ve'l-mufâdale beyne's-sahâbe ve men câe ba'dehüm*, thk. Yâsir el-Bedrî el-Hüseynî, Beyrut: Darü İbn Hazm, 2012, s. 81.

[8] İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 189.

[9] İbn Hazm, *el-Mufâdale*, s. 81-82.

İbn Hazm Hz. Peygamberin hanımlarının en faziletli olduğuna dair görüşünü hadis-i şeriflerle de desteklemektedir. Hz. Peygamber'e, kendisine insanların en sevimlisinin kim olduğu sorulmuş, Hz. Aişe olduğunu söylemiş, ardından erkeklerden kim olduğu sorulmuş, buna da "O'nun babası" yani Hz. Ebû Bekir şeklinde cevap vermiştir.[10] Bir başka hadiste ise Hz. Ebû Bekir'den sonra ona insanların en sevimlisinin kim olduğu sorulmuş, Hz. Ömer diye cevap vermiştir.[11] İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in bu ifadeleri kendi hevâsından söylemesi mümkün değildir. Hz. Peygamber'in insanların en sevimlisinin kim olduğuna dair sözleri Allah'ın kendisine bir vahyidir. [12]

İbn Hazm'a göre, Hz. Peygamber'in hanımları arasında en faziletlileri Hz. Peygamber'in haber vermesi ve faziletlerinin büyüklüğü sebebiyle Hz. Aişe ve Hz. Hatice'dir. Nitekim Hz. Peygamber kendisine en sevimli kişinin, Hz. Aişe olduğunu haber vermiş ve onun diğer kadınlara üstünlüğünü, serid (tirit) yemeğinin diğer yemeklere üstünlüğüne[13] benzetmiştir. Yine Hz. Peygamber Hz. Hatice'nin zamanının en hayırlısı olduğunu haber vermiştir.[14] İbn Hazm, bundan başka peygamberin hanımlarından belli birinin diğerine üstünlüğüne dair görüş belirtmemektedir. İbn Hazm peygamberin hanımlarının diğer sahâbeye üstünlükleri konusunda kendi görüşünün kesin olarak doğru olduğunu, kendisine muhalefet edenlerin ise Allah katında kesinlikle hatalı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu konuda şüpheye yer yoktur. [15]

Hz. Peygamber'in hanımlarından sonra sahâbenin en faziletlileri İbn Hazm'a göre sırasıyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir. Onun bu konudaki dayanağı, yine Hz. Peygamber'in daha önce zikrettiğimiz hadisidir. Bu hadis-i şerifte Hz. Peygamber, erkeklerden kendisine insanların en sevimlisinin Hz. Ebû Bekir ve ondan sonra da Hz. Ömer olduğunu haber vermektedir. İbn Hazm, bu üstünlük sıralamasının kesin olduğunu ifade etmekte, bundan sonrasıyla ilgili nass bulunmadığını, bu sebeple tevakkuf ettiğini, eğer peygamber daha fazla açıklama yapsaydı kendisinin de daha fazla açıklama yapacağını belirtmektedir. İbn Hazm dinle ilgili bir konuda

[10] İbn Mâce, "Îmân ve Fezâ'ilü's-sahâbe", 11; Tirmizî, "Menâkıb", 63.
[11] Buhârî, "Ashâbü'n-nebî", 5; Buhârî, "Meğâzî", 60; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 345.
[12] İbn Hazm, *el-Mufâdale*, s. 85-86.
[13] Buhari, "Enbiyâ", 33; "Fezâ'ilü's-sahâbe", 30; "Et'ime", 24; Müslim, "Fezâ'lü's-sahâbe" 89, Tirmizî, "Et'ime", 31; "Menâkıb", 63.
[14] Buhârî, "Enbiyâ", 46; "Fezâ'ilü's-sahâbe", 50; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe, 69; Tirmizî, "Menâkıb", 62.
[15] İbn Hazm, *el-Mufâdale*, s. 134-136.

ancak nassın bildirdiği şeyi söylediğini vurgulamaktadır.[16] İbn Hazm, Hz. Osman ile Hz. Ali'nin hangisinin faziletli olduğuna dair insanların ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra muhaliflerini hatalı görmemekle ve kesin bir yargı ifade etmemekle birlikte Hz. Osman'ın Hz. Ali'den daha üstün olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir.[17]

Hz. Ömer'den sonra sahâbe fazilet bakımından sırasıyla, Muhâcirlerin ilkleri, Akabe ehli, Bedir ehli, daha sonra ise Hudeybiye antlaşmasına kadar sırasıyla sonraki savaşlara katılanlar gelmektedir. İbn Hazm bu sahâbe topluluklarını sonraki gelenlerden üstün tutmakla birlikte, bunlar arasında belirli bir sahâbeyi diğerinden üstün kabul etmemektedir.[18]

B. İBN HAZM'DA SAHÂBÎ KAVLİ

I. Sahâbe İcmâı

Sahâbenin bir noktada görüş birliğine varması anlamına gelen bu durumda bağlayıcı olan her bir sahâbînin ferdi kavli değil, tüm sahâbenin icmâıdır. İbn Hazm, icmâı üçüncü şer'î kaynak olarak kabul etmekle birlikte ona göre icmâın senedi kıyas, istihsan veya maslahat değil, sadece nass olabilir. Çünkü nakle dayalı olmayan bir konuda sahâbenin icmâ etmesi, peygamber kanalıyla gelen vahyin kesilmesiyle birlikte tamamlanmış olan İslam dininin yerine yeni bir din ihdas etmeleri anlamına gelecektir. Nassın vârid olmadığı bir konuda reye dayalı olarak sahâbenin icmâ etmesi söz konusu olamaz. İbn Hazm'a göre hakkında nass olmayan bir mesele düşünülemez.[19] Netice itibariyle ona göre sahâbe döneminde nassa dayalı olarak, büyük ölçüde zarûrât-ı dîniyye alanında gerçekleşen ve naklî bir delil olan icmâın esas işlevi, nass yoluyla sabit olan bir hükmün sıhhatini teyit etmektir.[20] Ancak insanlar icmâ etsin veya etmesin asıl olan nassı kabul etmektir.[21]

II. Sahâbenin İhtilafı Durumunda Sahâbî Kavli

İbn Hazm, sahâbenin ihtilafı durumunda, bu farklı görüşlerden herhangi birinin seçilmesini dinî konuların şahsî tercihlere bırakılması şeklinde yorumlamakta ve bunu İslam dininden çıkmak olarak değerlendirmektedir.[22] Bununla birlikte o, her dönemde ümmetin içinde doğru yolda olan bir topluluğun bulunacağını bildi-

[16] İbn Hazm, *el-Mufâdale*, s. 188.
[17] İbn Hazm, *el-Mufâdale*, s. 189.
[18] İbn Hazm, *el-Mufâdale*, s. 193-194.
[19] İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûl'i-ahkâm*, I-II, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2009, I, 495.
[20] Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn. Hazm ve Usûl Anlayışı*, s.157.
[21] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 527
[22] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 216; Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, XX, s.48.

ren hadisleri dikkate alarak sahâbenin bütünüyle bâtıl bir görüş üzere olamayacaklarını ifade etmektedir.[23]. Dolayısıyla İbn Hazm'ın bütünüyle sahâbenin görüşü dışına çıkılmamasını zımnen kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ancak ona göre insanlar, hangi meselede icmâ veya ihtilaf olduğunu araştırmakla değil, Kur'an'a ve Allah Resûlü'nün beyanına uymakla mükelleftirler.[24]

İbn Hazm, füru'-i fıkıh eserinde meseleleri çözümlerken ilk başta kendi görüşüne, akabinde görüşünü dayandırdığı nasslara yer vermekte, ardından bu nassları teyit eden sahâbî kavillerini zikretmektedir. Daha sonra diğer fıkhî görüşlere ve dellillerine değinip onları iptal etmeye çalışırken yine onların görüşüne muhalif sahâbî kavillerini aktarmaktadır.[25] Ancak İbn Hazm sahâbî kavlini hüccet olarak görmemekte, rakiplerini ilzâm etmek, onların tutarsızlıklarını göstermek ve istidlâlde bulunduğu nassları desteklemek için karşı tarafın delil saydığı sahâbî kavlini kullanmaktadır. İbn Hazm, sahâbe arasında anlaşmazlık çıktığında meseleyi Kur'an ve Sünnete götürmenin vacip olacağını belirtmektedir.[26] Onun ifadelerinden sahâbenin ihtilafında tercih edilecek görüşün rey, kıyas veya maslahata dayalı olan sahâbî kavli değil, eğer bulunabilirse Kur'an, sünnet veya icmâın kendisini desteklediği sahâbî kavli olması gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır.[27] Ancak bu durumda hüccet sahâbî kavli değil, sonuç itibariyle bizatihi nass olacaktır.

III. Taklit, Rey ve İçtihat Bağlamında Sahâbî Kavli

Sahâbî kavli ile ilgili tartışmaları usûl eseri *el-İhkâm'ın* "taklidin iptali" başlıklı bölümünde inceleyen İbn Hazm'a göre taklit; delilini bilmeksizin -Hz. Peygamber haricinde sahâbe de olsa- sırf falanca kişi böyle söyledi diye bir görüşe inanmaktır.[28] İbn Hazm'a göre sahâbenin fetvalarındaki birçok içtihat hatasını bizzat Hz. Peygamber tashih etmiştir. O halde masum olmayan birisine ait sözler hüccet kabul edilemez. Ayrıca sahâbe sadece fetva vermekle iktifa etmemiş, kendilerine vacip olduğu üzere Hz. Peygamber'den din adına bütün duyduklarını, gördüklerini de rivayet etmişlerdir. Çünkü sahâbenin görevi; bütünü vahiy olan Hz. Peygamberin dinî alandaki sözlerini daha sonraki nesillere olduğu gibi aktarmaktır.[29]

---

[23] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 489,496, 528.
[24] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 497.
[25] İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bündârî, XII, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, I, 131, 135, 171, 193.
[26] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 287.
[27] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 503.
[28] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II,204.
[29] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 236-239.

İbn Hazm'a göre rey, dinî konularda nassa dayanmaksızın daha adil ve ihtiyatlı olduğu düşünülen şeye göre hüküm vermektir.[30] Ona göre reyin şer'î hükümlerin kaynaklarından olması düşünülemez. Bununla birlikte sahâbe, Hz. Peygamberin sağlığında ve vefatından sonra reye başvurmuştur.[31] Ancak bunun sebebi o konudaki nassı tespit edememiş olmalarıdır. Reyle hüküm verdikleri her konuda nass ile hüküm veren başka bir sahâbî bulunduğundan, konu hakkındaki nassı öğrendiklerinde rey ile vardıkları sonuçtan rücu etmişlerdir.[32] Netice itibariyle sahâbenin reye başvurması ferdî ve geçici bir durumdur.

İbn Hazm taklidi kınarken mukabilinde herkesin içtihat yapmasını gerekli görmüştür. Ona göre içtihat; "Allah'ın dinini talep hususunda olanca çabayı sarf etmektir."[33] Avamdan birinin içtihadı ise taklidi bırakıp âlimlere, fetvalarındaki hükmün Allah ve Resulünün hükmü olup olmadığını sormaktır. Eğer bu kişi olumlu cevap alamazsa meseleyi başka bir âlime götürmelidir. Âlimin içtihadı ise sahip olduğu Kur'an ahkâmı, hadis, burhanların keyfiyeti, nasih ve mensuh, icmâ, Arapça ve siyer bilgisi ile nasslardan Allah'ın hükmünü talep etmekten ibarettir.[34]

IV. Sahâbî Kavli - Efdaliyet İlişkisi

Ümmetin en faziletli neslinin sahâbe nesli ve Allah'ın onlardan hoşnut olduğunu bildiren rivayetler sebebiyle onların görüşlerinin kabul edilmesi gerektiği iddiasını da ele alan İbn Hazm, bir kişiye tabi olabilmek için bunu Allah'ın emretmesi gerektiğini söyler. Sahâbe nesli fıkhî bir sorunla karşılaştıklarında asla birbirini taklit etmemiş, Kur'an ve sünnetten çözüm aramışlardır. Ona göre bir kişinin faziletli olması, övgü ve saygı duyulmayı hak etmesi, görüşüne tabi olmayı gerektirmez. Çünkü faziletli kişi de hata yapabilir, onun fıkhî bilgisi kendisi kadar faziletli olmayan kimselerden daha az olabilir. Ancak hata yapması da onun faziletini eksiltmez.[35]

Sonuç

İbn Hazm'ın efdaliyetle ilgili düşüncesini teorik bir temele dayandırması ve bunu ortaya koyarken mantıkî kavramlara yer vermesi dikkat çekmektedir. İbn Hazm, sahâbe arasındaki efdaliyet konusunda diğer görüşlerden farklı olarak alternatif bir gö-

[30] İbn Hazm, *Mülahhasu ibtali''l-kıyas ve'l-istihsan ve't-taklid ve't-talil*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1969, s.4.
[31] İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 196, II, 221
[32] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 226-229.
[33] İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 85, Yunus Apaydın, "İbn Hazm'ın İctihad Anlayışı", *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s.395.
[34] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 270-283.
[35] İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 250-251.

rüş sunmakta, Hz. Peygamber'in hanımlarını sahâbenin en faziletlileri olarak kabul etmektedir. Ona göre, üstünlük bakımından Hz. Peygamber'in hanımlarından sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gelmektedir. İbn Hazm, Hz. Osman'ı Hz. Ali'ye üstün kabul etse de bunun kesinlik ifade etmediğini ve bu konuda muhaliflerini hatalı görmediğini belirtmektedir. O'na göre Hz. Peygamber'in hanımları içerisinde en faziletli olanları ise Hz. Aişe ile Hz. Hatice'dir.

Sahâbenin şer'î-amelî konulardaki fetva ve görüşlerini ifade eden sahâbî kavli, bir nassı destekleyici ek delil olması veya nassa dayalı icmâ olması durumu müstesna İbn Hazm tarafından katiyetle reddedilmektedir. İlk üç nesilden kendi dönemine kadarki fıkhî uygulamaların büyük çoğunluğunu Kur'an, Sünnet ve selefin yolundan sapma olarak değerlendiren İbn Hazm'a göre ilk üç neslin de reyle hüküm vermek gibi kendi usûl sistemi içinde çok kınadığı hataları vardır. Ancak sahâbenin hatalarını taammüden olmadığı için mazur gören İbn Hazm, onların ayet ve hadisleri olduğu gibi gelecek nesillere aktarmak dışında bir vazifelerinin olamayacağını savunmaktadır. Diğer taraftan ilk nesillerin fıkıh düşüncesinin de temelde kendi zahiri anlayışı ile mutabık olduğunu ima etmektedir.

Rey, kıyas, istihsan gibi beşeri yorumlara imkân veren yöntemleri açıktan reddeden İbn Hazm, içtihat ve icmâ gibi nasslarda ismi anılan bazı fıkhî kavramları da yeniden anlamlandırmakta, böylece kendi fıkıh anlayışının önündeki engelleri saf dışı bırakmaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm'ın sahâbî kavlini reddetmesi kendi usûl anlayışı ile gayet tutarlıdır. Çünkü İbn Hazm tarihi bir vakıa olarak sahâbenin reyle hüküm verdiğinin farkındadır. Eğer rey ile hüküm vermek caiz kabul edilirse akabinde kıyas ve istihsan yöntemlerinin de hüccet olma imkânı doğacaktır. Bu ise onun usûl anlayışına tamamen aykırıdır.

17

SAHÂBE DÖNEMİNDE İCMA

Yunus ARAZ

Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Fıkhın kuruluş döneminden itibaren icmâın delil olması ve gerçekleşme ihtimali üzerinde ihtilaflar olmuştur. Sahâbe icmâının doktrinde ayrı bir öneme sahip olması ve hücciyeti konusunda çok fazla tartışma olmaması, gerek nasslarda sahâbeye verilen değerden gerekse ümmet içerisinde farklı grupların olmadığı bir dönemdeki fikir birliğini temsil etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sahâbe döneminde icmâ kavramı sonraki dönemlerde kullanıldığı gibi teknik bir anlamda kullanılmamakla beraber, icmâa temel sayılabilecek olan şurâ içtihadının çokça gerçekleştiği bilinmektedir. Sahâbe döneminde üzerinde icmâ gerçekleştiği bildirilen konuların çoğunluğu şura sonucu alınan kararlar olduğu görülmektedir. Hatta bazı araştırmacılar sahâbe dönemi icmâ örneklerinin ortaya çıkışında ve klasik icmâ teorisinin meydana gelişinde şuraya dayalı yönetim anlayışının ve bu usulle gerçekleşen yasal düzenlemelerin etkili olduğunu belirtmektedir.

Sahâbe dönemi icmâı ile ilgili önemli bir kavramın '*ulu'l-emr*' olduğu kanaatindeyiz. Zira sahâbe döneminde üzerinde duracağımız birçok konuda halifenin istişare sonucu elde ettiği görüş kabul edilmekte ve muhalif olanlar da bu hükme aykırı hareket etmemektedirler. Halifenin seçimi, Kur'an'ın cem edilmesinden sonra diğer nüshaların yakılması, fethedilen Sevad arazilerinin gazilere paylaştırılmaması gibi birçok olayda, şura sonucu karar verilip, halife de bu kararı uygulayınca muhalif olan bazı sahâbiler muhalefetlerinden vazgeçmiş ve verilen karara itaat etmişlerdir. Ulu'l-emr'e itaat bağlamındaki sahâbenin bu tavrı üzerine bu meseleler daha sonraki nesillerde üzerine icmâ gerçekleşen meseleler olarak ele alınmıştır.

Sahâbe icmâının hücciyeti konusunda ulemanın neredeyse ittifakı vardır. Nazzam ve Şia âlimleri hariç tutulursa sahâbe icmâına karşı çıkan kimse yok gibidir.

Sahâbe icmâının hücciyeti ile ilgili görüşlere baktığımızda üç durum ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilkine göre sadece sahâbe icmâı delildir. Başta Dâvûd b. Alî olmak üzere Zahiriler sadece sahâbe icmâının hücciyetini kabul etmektedirler. İbn

Hibban da sadece sahâbe icmâının hücciyyetini kabul etmektedir.[1] İbn Hazm'ın da sadece sahâbe icmâ'ını kabul ettiği görüşü hâkim olmakla birlikte eserlerindeki ifade tarzından İbn Hazm'ın meseleye gerçekleşip gerçekleşmeyeceği yönünden baktığı ve sahâbe döneminden sonrasında ulemanın çok farklı ve uzak bölgelere dağılmış olması ve bunların tamamının görüşlerinin tespitinin zor olacağı gibi sebeplerle (icmânın imkânı) ashap sonrasında icmâ fikrini benimsemediği görülmektedir.[2]

İkinci gurup genel olarak icmâı kabul ettiği için sahâbe icmâını da kabul edenlerdir. Dört mezhep ulemasının sahâbe icmâının hücciyeti konusunda ittifakları vardır. Gerek ümmetin icmâını, gerek Medine ehlinin icmâını, gerekse de müctehid ve ulemanın icmâını kabul edenlerin tamamı sahâbe icmâını hüccet olarak kabul etmektedirler.

Üçüncü gurup ise dolaylı olarak sadece sahâbe icmâını kabul etmektedir. Bu gurupta olanlar icmâın sadece nasslar üzerine gerçekleşebileceğini kabul etmektedirler. Dolayısıyla eğer bir icmâ nassa dayanıyorsa sahâbenin bunu bilmemesi mümkün değildir. Bu durumda icmâ sahâbe döneminde gerçekleşmiş diğer dönemlerde ise bu te'kid edilmiş olabilir.

Sadece sahâbe icmâını kabul edenler buna çeşitli deliller getirmektedirler. Bu deliller şunlardır:

a. İcmâa delil olarak getirilen ayetler Hz. Peygamber döneminde mevcut olan kişilere hitap etmektedir.

b. Yine icmâa delil olarak kullanılan Nisa suresinin 115. Ayetinde ki " غير سبيل المؤمنين" lafzı Hz. Peygamber dönemindeki ümmetin ismeti ile ilgilidir. Çünkü o dönemdeki sahâbe bütün müminleri kapsamakta ve ümmetin tamamını ifade etmektedir. Oysa tabiin icmâı veya sonrakilerin icmâı böyle değildir. Onlar ümmetin tamamı değillerdir.

c. Tabiin ve sonraki dönemde icmâın delili ya nass ya icmâ ya da kıyas olabilir. Eğer delil icmâ ise bu sahâbe icmâıdır ve delil o olur. Kıyas ise bu kıyasın icmâa dayanak olabilmesi için tabiinin tamamının ortak görüşü (muttefekun aleyh) olması gerekir. Oysa böyle konularda aralarında meydana gelen ihtilaf sebebiyle bu müm-

[1] İbn Balaban, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban b. Abdullah (739/1339), *El-İhsan bi tertibi Sahihi İbn Hibban*, tahkik: Şuayb Arnavutî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, V. s.471.

[2] İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri (456/1064), *en-Nübez el-kafiye fî usuli ahkâmi'd-din*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s.17-20.; İbn Hazm, *el-İhkam*, IV. s.146-147.

kün değildir. Eğer delil nass ise sahâbenin bunu bilmemesi mümkün değildir (tevkifî). Çünkü tabiin bu delili ancak sahâbeden öğrenebilir.

d. Ayrıca Hz. Peygamber'in sahâbe ile ilgili hadisleri onları özel kılmaktadır.

e. İcmâın gerçekleşmesi için ehl-i hal ve'l-akd'in hepsinin görüşlerinin bilinmesi gerekir. Bu ise ancak sahâbe dönemi için geçerlidir. Çünkü sahâbe döneminde bu özelliğe sahip olanlar bilinmekte ve görüşleri tespit edilebilmektedir.

f. Sahâbe döneminde bir konuda eğer kesin nass yoksa ve üzerine icmâ gerçekleşmemişse, bu konuda ihtilafın caiz olduğu ile ilgili sahâbe icmâı oluşmuş demektir. Eğer sonraki dönemde bir icmâ gerçekleşirse bu, sahâbenin bu konunun içtihada açık olma icmâına ters düşmektedir. Çünkü icmâ gerçekleşince bu konuda ictihad edilmeyecek, bu ise sahâbe icmâına muhalif bir durum olacaktır.

Sahabe döneminde meydana geldiği bildirilen icmâ örnekleri incelendiğinde bunların bir kısmının şura sonucu alınan kararlar, bir kısmının ise şura kararı olmayıp sahabenin sivil olarak verdiği içtihatlarla oluşan icmâlar olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu icmâların bir kısmının senedinin nass olduğu bir kısmının ise kıyas, maslahat gibi dayanakları olduğu görülür.

Sahâbe döneminde icmâ konularına baktığımızda birçok konunun gerek Hz. Ebubekir gerekse Hz. Ömer döneminde şuradan çıkan kararlar olduğu görülmektedir. Kur'an'ın cem ve istinsahı, zekât vermeyenlere savaş açma, Sevad arazilerinin paylaşımı vb. birçok konuda sahâbe arasında şura kararı öncesi birçok ihtilaf olsa da, şura kararı kesinleşip bu uygulamaya geçildiğinde sahâbenin bu karara itaat ettiği veya susup muhalefetini dile getirmediği görülmektedir.

Sivil ictihadların birlikteliği şeklinde oluşan icmâya gelince burada kastedilen yönetici konumda olan kişilerin belirledikleri kararların değil de tamamen sivil bir şekilde müctehid sahâbilerin her birinin ictihadî bir konuda belirli bir hükme varmaları ve bu hükmün aynı olması sonucu oluşan icmâdır. Muhammed Hudarî sahâbe döneminde sahâbenin ihtilaf etmediği birçok konunun olduğunu fakat hepsinin görüşünü açıkladığı sarih icmâ şeklinde bir icmânın vuku bulduğunu söylemek için delil gerektiğini belirtir. Araştırmalarımızda bütün sahâbenin ferdi olarak ictihad ettiği ve sonucunda aynı hükme vardığı bir icmâ örneğine raslayamamakla birlikte, sahâbenin farklı konularda verdiği fetvalardan çıkarılabilecek ortak bir manada icmâın vuku bulduğu ile ilgili örnekler görülebilmektedir. Şöyle ki, kanuna karşı hile konusunda sahâbeden rivayet edilen farklı uygulamalardan çıkarılan ortak bir sonuç olarak, hilenin haram olduğu ile ilgili icmâ olduğu belirtilmiştir. Buna göre örneğin Hz. Ömer, hülle yolu ile yapılan hileyi yasaklamış, Hz. Osman, Hz.

Ali, İbn Abbas, İbn Ömer gibi sahâbe de bu görüşü benimsemişlerdir. Aynı şekilde sahâbeden birçok isim karz akdinde borç verenin borç alandan hediye kabulünü, 'îne satışını yasaklamış, maraz-ı mevtte boşanan kadının miras alacağını belirtmiştir. Dolayısıyla bu tür farklı olaylardan çıkarılan ortak manada icmâ olduğu belirtilmiştir ki o da 'kanuna karşı hilenin yasak olmasıdır'.

Kaynaklarda her ne kadar sivil bir icmâdan bahsedilmese de sahâbeden bazılarının ictihadları nakledilmiş ve aksine görüş bilinmediği belirtilmiştir. Örneğin havale akdinde muhal aleyhin (borcun havale edildiği kişinin) ölümü durumunda borç muhile (asıl borçluya) rücu edeceği konusunda Hz. Osman'dan bir görüş nakledilmiş ve bunun aksine görüş belirten olmadığı için de konu üzerinde sahâbe icmâı gerçekleştiği bildirilmiştir. Diğer bir örnek ise imamın oturarak namaz kılması durumunda imama uyanın da oturarak namaz kılmasının caiz olmasıyla ilgilidir. Sahâbeden Cabir b. Abdillah, Ebû Hureyre, Useyd b. Hudeyr, Kays b. Kahd bu konuda fetva vermişler, meseleye dair herhangi bir ihtilaf nakledilmediği için de bu konuda sahâbe icmâı olduğu bildirilmiştir.

Sahâbe icmâının senedi kati bir nass olabileceği gibi zanni bir nass da olabilir. Kati olan naslar üzerinde meydana gelen bir sahâbe icmâı bu nasta varid olan hükmü pekiştirmekle birlikte farklı anlamlara kapalı olduğunu da bildirir. Dolayısıyla namazın, Ramazan orucunun, zekâtın farziyeti gibi kati delillerle sabit olan hükümler üzerinde meydana gelen sahâbe icmâı bu konularda farklı görüşlerin olamayacağını bildirmektedir. Fakat sübut veya delaletinde zannilik olan bir nassa dayalı olarak meydana gelen bir sahâbe icmâı ise bu nassı zannilikten katiliğe çevirmektedir.

Nassa dayanan sahâbe icmâında durum bazen nassın bütün sahâbe tarafından bilinmesi ve uygulanması şeklinde olabileceği gibi, nassın bazı sahâbiler tarafından bilinmeyip daha sonra duyulması sonucu nass üzerine icmâ etme şeklinde de olmaktadır. Her iki durumda da icmâ müekkid icmâ sayılır. Bunlardan ikincisi ile ilgili kaynaklarda geçen birçok örnekte özellikle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in kendilerine sorulan bir soru üzerine araştırma yaparken nassa vakıf olunmaktadır. İlk durumda ise sahâbe zaten nasta sabit olan ve bilinen bir durum üzerine icmâ etmiştir. Örneğin namaz vakitleri üzerine icmâ gibi.

İcmanın senedinin nas olmayıp kıyas, maslahat, zaruret gibi bir istinbat metodu olup olmayacağı ile ilgili fukahâ arasında farklı görüşler vardır. Daha önce bahsettiğimiz gibi İbn Hazm, İbn Teymiyye gibi âlimler icmâın senedinin nass olması görüşünü benimsemişlerdir. İbn Teymiyye bunu açıklarken sahâbe döne-

minde meydana gelen icmâları incelediğini ve hepsinin bir nassa dayandığını belirtmiştir.

Sonuç olarak:

1. Sahâbe döneminde gerçekleşen icmâın hüccet olduğu konusunda neredeyse ittifak vardır.

2. Sahabe sonrasında icmâın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ile ilgili ihtilaf vardır. Çoğunluk delil olduğu konusunda görüş belirtmiştir. Zahirîler bunu kesin olarak kabul etmezken bir kısım ulema ise delil olarak görmekle birlikte sahabe sonrasında icmâın gerçekleşmesi (imkânı) konusunda olumsuz kanaat belirtmektedirler.

3. Sahabe icmâının önemli bir kısmı nasslar üzerine gerçekleşen müekkid icmâ türündendir. Bu tür icmâların bir kısmı kesin nasslar üzerine gerçekleşmiştir. Bir kısmı ise zannî nasslar üzerine gerçekleşmiştir. Her iki tür icmâ da nassın anlamını sabit kılmıştır.

4. Nasslara dayanmayan sahabe icmâları genelde şura sonucu alınmış kararlar şeklindedir.

5. Gerek nassa dayanmayan gerekse şura sonucu oluşmayan (tamamen ferdi-sivil içtihada dayanan inşâî türden bir icmâ örneği sukütî icmâ ve ortak mana icmâı şeklinde bulunabilmekle beraber) içtihada dayalı sarih icmâ örneğine tesadüf edemedik.

6. Sahabe döneminde meydana gelen icmâlarda eğer maslahat, zorluğun giderilmesi, örf vb. etkiler söz konusu ise sonraki dönemlerde bu icmâlardan farklı görüşler benimsendiği görülmektedir.

18

ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE SAHABÎ KAVLİNİN HÜCCET DEĞERİ VE FIKHÎ KONULARA YANSIMASI

Mehmet Selim ASLAN

Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Bu tebliğimizde, öncelikle Şâfiî'nin sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığıyla ilgili görüşünü kendisine ait usul eserine bakarak ortaya koymaya çalışacağız. Onun konu hakkındaki metodolojik anlayışını ortaya koyduktan sonra fıkhî meselelere getirmiş olduğu çözümlerde sahâbî kavline dayanıp dayanmadığını belirlemeye gayret edeceğiz. Bunun akabinde Şâfiî usulcülerin metodolojik olarak sahâbî kavline ilişkin yaklaşımlarını ve bu yaklaşımların ne derece fıkha yansıdığını inceleme konusu yapacağız. Kısacası, tebliğimizde ele alacağımız konu, Şâfiîlerin teorik olarak savunduklarını pratik alanda ne derece uyguladıkları meselesidir.

Sahâbî kavlinin mahiyeti: Fıkıh usulünde Hz. Peygamber'e inanmış ve örfen kendisine sahabî denecek kadar onunla birlikte uzun süre bulunmuş kimseler sahabî kabul edilmektedir. Kavli şer'î bir delil olup olmadığı tartışma konusu yapılan sahâbe daha ziyade fıkıh ve istinbat ile bilinen sahâbîlerdir. Sahâbî kavli ise, "Kitap, sünnet veya icmâda hükmü bulunmayan şer'î bir meseleye ilişkin olarak sahâbîden nakledilen fetva veya hükme" denilmektedir. Bu itibarla, hüccet olup olmadığı tartışma konusu olan sahâbî kavli, umûmü'l-belvâ türünden olmadığından, (kimi usulcüler bunu şart koşmazlar) sahâbe arasında yaygınlık kazanmayan, aynı zamanda muhalefetle de karşı karşıya kalmayan ve tâbiîn ile sonraki müctehidler arasında meşhur olup nakledilen bir sahâbînin fıkıhla ilgili görüşüdür. Zaten sahabî kavli şer'î bir delil olup olmadığı bağlamında ele alındığında sahâbînin fıkıhla ilgili şahsî görüşü (rey) kastedilmektedir.

Kavl-i Kadîm (İmam Şâfiî'nin Eski Görüşü): Şâfiî, eski *Risâle*sinde sahâbeyi övdükten sonra onların icmâ ettiklerini ve onlardan birisinin muhalefetle karşılaşmayan sözlerini, ihtilaf ettiklerinde de Kitaba veya sünnete uygun olanını alacağını ve hiçbir şekilde onların görüşlerinin dışına çıkmayacağını belirtmektedir. Yine Şâfiî, söz konusu eserinde ihtilaf eden sahâbeden birisinin görüşüne ilişkin Kitaptan veya sünnetten delalet eden bir delil yoksa Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavlini almanın kendisi için, onlara muhalefet etmekten daha

sevimli olduğunu, müftî sahâbîler ihtilaf edip ve birisini destekleyen bir delil yoksa bu durumda sayıca fazla olanların görüşünü, sayı bakımından eşitlik varsa kaynak bakımından güzel görünen kavlini alacağını belirttikten sonra delilleri; Allah'ın Kitabı, Hz. Peygamber'in sünneti, bazı sahâbîlerin kavli ve fakihlerin icmâı şeklinde sıralamaktadır. Şâfiî'nin bu sözlerinden hareketle sahâbî kavlini hüccet saydığını söyleyebiliriz. Nitekim usulcülerin tamamı, Şâfiî'nin kadîm kavlinde sahâbî kavlini hüccet saydığı kanaatindedir.

Kavl-i Cedîd (Yeni Görüşü): Şâfiî'nin cedîd kavlini içeren *er-Risâle* adlı eserindeki "muvafakat veya muhalefet edildiğine ilişkin bir şey bilinmeyen sahâbî kavli ilgili İmam Şâfiî'nin "sünnet, icmâ ve bu manada hükme dayanak olacak bir şey bulamasam ya da sahâbî kavli ile beraber kıyas varsa bu durumlarda sahâbî kavline ittibâ ederim," şeklindeki sözlerinden, Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa ters düşmediği sürece kıyasa uygun olup olmamasını göz önünde bulundurmayarak her hâlükârda sahâbî kavlini hüccet saydığı anlaşılmaktadır. Bu takdirde, Şâfiî'nin sahâbî kavlini tıpkı kavl-i kadîmde olduğu gibi cedîd görüşünde de hükümleri istinbat etme hususunda hüccet kabul ettiği söylenebilir.

Şâfiî'nin cedîd görüşlerini içeren *el-Ümm* adlı eserinde konuya ilişkin şunları söylemektedir: Kitap ve sünnet varsa sadece onlara, aksi takdirde sahâbe kavline veya onlardan birisinin görüşüne tâbi oluruz. Taklit edecek olursak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın[3] kavline uymak bizim için daha sevimlidir. Bir konuda bu üç imamın kavli yoksa diğer sahâbenin kavlini alırız. Zira onlara ittibâ etmek, onlardan sonra gelenlere ittibâ etmekten evladır. Sözlerinin devamında da ilmin 1) Kitap ve sabit olan sünnet, 2) İcmâ, 3) Muhalefetle karşılaşmamış sahâbî kavli, 4) Muhalefet edilen sahâbî kavli, 5) Kıyas şeklinde birkaç tabakadan oluştuğunu belirtmektedir. Şâfiî'nin bu sözlerine baktığımızda sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiğini ve kıyasa önceleğini görmekteyiz.

Bu iki farklı görüşün değişik iki pratik neticesi bulunmaktadır. Şöyle ki sahâbî kavli hüccet kabul edilirse bu durumda kıyasa takdim edilir ve tâbiînin ona aykırı hareket etmesi caiz olmaz. Hüccet sayılmasa, bu durumda kıyas öncelenir ve tâbiîn onunla amel etmeyebilir. Bir diğer pratik neticesi de sahâbî kavlinin Kur'ân'ın umumunu tahsis edip edemeyeceğidir. Zira sahâbî sözünü hüccet sayan-

[3] Görüldüğü üzere Şâfiî kadîm görüşünün aksine cedîd kavlinde taklit edeceği kişiler arasında Hz. Ali'yi saymamaktadır. Nevevî, Şâfiî'nin kadîm kavlinin aksine cedîd kavlinde hulefâ-i râşidîn arasında Hz. Ali'yi zikretmemesini şu şekilde izah etmektedir: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hicret diyarı Medine'de sahâbe ile birlikte bulundukları için onlarla istişarede bulunduktan sonra fetva vermekteydiler. Hz. Ali ise Küfe'ye giderek sahâbeden uzaklaşmıştır.

lar, onunla Kur'ân'ın umunu tahsis etmeyi caiz görür; saymayanlar ise caiz görmezler.

Şâfiî'nin sahâbî kavline ilişkin metodolojik anlayışını kendi eserlerinden aktardıktan sonra Şâfiî usulcüler tarafından Şâfiî'ye nispet edilen görüşleri inceleyeceğiz. Bu görüşler genel hatlarıyla şunlardan ibarettir.

1. Mâverdî, Şîrâzî ve Fahreddin er-Râzî sahâbî kavlinin, Şâfiî'nin kadîm mezhebinde hüccet sayıldığını, fakat cedîd mezhebinde sayılmadığını aktarmaktadırlar. Hatta Gazzâlî, Şâfiî'nin, sahâbe kavli hüccet sayılacağı veya onları taklit etmenin caiz olacağı tarzındaki görüşlerinden vazgeçtiğini ileri sürmektedir. Gazzâlî, Şâfiî'nin metodolojik olarak, yani usuldeki mezhebi, sahâbînin taklit edilmeyeceği veya kavli hüccet olmayacağı yönünde olduğunu vurgulamaktadır.

2. Cüveynî, Şâfiî'nin cedîd görüşünde kıyas yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konularda sahâbî kavlini hüccet kabul ettiğini bildirmektedir.

3. Takıyuddin es-Sübkî, Tâceddin es-Sübkî ve Zerkeşî Şâfiî'nin cedîd görüşlerini içeren eserlerindeki sözlerinden hareketle, kıyasla kavranamayan konularda sahâbî kavlini hüccet saydığını ifade etmektedirler. Çünkü bu gibi meselelerin bilinmesi kıyas yoluyla mümkün olmadığından zahir olan, sahâbînin bunları tevkif yoluyla, yani Hz. Peygamber'den duyarak öğrenmiş olmasıdır.

4. Beyhakî, Şâfiî'nin kadîm - cedîd görüşünden söz etmeden fakat her iki dönemin görüşlerini içeren eserlerindeki ifadelerinden hareketle sahâbî kavli ile ihticâc ettiğini belirtmektedir. Hatta sahâbî kavlinin hüccet olup olmayacağına ilişkin özel bir eser yazan Şâfiî usulcülerinden Alâî, Şâfiî usulcülerin Şâfiî'ye kadîm görüşünde sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiği, fakat daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği ve cedîd görüşünde sahâbî kavlinin şer'î bir delil olmadığı şeklinde bir görüş nispet ettiklerini ifade etmektedir. Alâî, Şâfiî'nin *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî* adlı eserinde -ki bu eser onun cedîd görüşlerini içeren bir kitaptır- sahâbî kavlinin hüccet sayılacağını gösteren ifadelerinin bulunduğunu söylemekte ve dolayısıyla Şâfiî'nin cedîd görüşünde de sahâbe sözünün şer'î bir delil olduğu kanaatini taşıdığını belirtmektedir. Günümüz İslam hukukçularından Muhammed Ebû Zehre, Şâfiî'nin fıkıh kaynaklarının sırasıyla Kitap, sünnet, icmâ ve sahâbe görüşleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre Şâfiî, sahâbî kavlini kıyasa öncelemektedir.

Şâfiî Usulcülerin Sahâbî Kavlinin Hüccet Sayılıp Sayılmayacağına İlişkin Görüşleri: Sahâbe arasında yaygınlık kazanmış ve muhalefetle karşılaşmamış sahâbî kavli ile ilgili beş görüş bulunduğu belirtilmektedir: 1) İcmâdır ve dolayısıyla hüccettir. Ebû İshak eş-Şîrâzî bu görüştedir. Nevevî bu görüşün sahih olduğunu

söylemektedir. 2) İcmâ değil, fakat hüccet olarak kabul edilir. Ebû Bekir es-Sayrafî bu görüşü benimsemektedir. 3) Fakih bir sahâbînin fetvâsı ise hüccet kabul edilirken Devlet Başkanı veya hâkim olan bir sahâbînin hükmü ise hüccet sayılmaz. Ebû Ali b. Ebî Hüreyre'in bu görüşte olduğu belirtilir. 4) Devlet Başkanının veya hâkimin hükmü ise icmâ olarak kabul edilir ve dolayısıyla bu tür sahâbî kavli hüccettir. Ebû İshak el-Mervezî bu görüşü benimsemektedir. 5) Bu tür sahâbî kavli ne icmâdır ne de hüccettir. Gazzâlî bu görüşü savunmaktadır. İlk görüşü genellikle Iraklı Şâfiîler savunurken beşinci görüşü Gazzâlî gibi Horasanlı Şâfiîler benimsemektedirler.

Şâfiî'nin Füru Meselelerinde Sahâbî Kavlini Hüccet Gösterip Göstermediği: Mezhep usulcülerinin genel anlayışı Şâfiî'nin kadîm kavlinde sahâbî görüşünü hüccet saymasına rağmen cedîd kavlinde saymadığı yönündedir. Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşünü doğru bir şekilde ortaya koymak için, füru meseleleri ile ilgili olan *el-Ümm* adlı eserindeki yaklaşımlarını dikkate alacağız.

1. Şâfiî, uzanarak uyumanın abdesti bozduğu, oturmuş halde (bağdaş kurarak) uyumanın ise bozmadığı ile ilgili görüşünde İbn Ömer'in bu hususstaki uygulamasını gerekçe göstermektedir.

2. Şâfiî, Hz. Ömer, Hz. Osman, İbn Abbas ve İbn Ömer'in görüşüne dayanarak Mekke'nin güvercinlerini avlayan kimseye ceza olarak bir koyun kesmesi gerektiği ve Mekke'de Arap tavşanını (يَرْبوع) avlayan kimsenin oğlak keseceği tarzındaki görüşlerinde Hz. Ömer'in hükmüne ittibâ ettiğini belirtmektedir.

3. Şâfiî, kurban kesmenin vacip olmadığı hususunda Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in, kendilerinden sonra gelenlerin kurban kesmenin vücubiyetine inanmamaları için, kurban kesmeme şeklindeki uygulamalarını dayanak olarak göstermektedir.

4. Şâfiî, bir kimse cariyesiyle karı koca hayatını yaşar ve bundan bir çocuk doğarsa, cariyenin onun ümmü'l-veledi olduğunu ve dolayısıyla efendisi öldüğü zaman hürriyetine kavuşacağını söyledikten sonra bu konuda Hz. Ömer'i taklit ettiğini açıkça beyan etmektedir.

Bu örneklerde Şâfiî'nin sahâbî kavlini hüccet olarak kullandığını görmekteyiz. Ancak bazen konu hakkında sahâbî görüşü bulunmakla birlikte bu görüşe katılmadığını açıkça ifade etmektedir. Bazen de sahâbî kavlini tek başına hüccet göstermez, onunla birlikte başka bir delil daha zikreder. Bu türden birkaç örnekle yetineceğiz.

1. Şâfiî'nin Hz. Ali'nin Cumadan sonra namaz kılmak isteyenlere altı rek'at kılsın şeklindeki görüşüne katılmadığını, aksine kendilerinin dört kılması gerektiği görüşünde olduğunu söylemesinden sahâbî kavlini hüccet saymadığını anlamaktayız.

2. Şâfiî, Abdullah b. Mes'ûd'un, kocası ölmüş hamile kadının nafakasının terekenin tamamından alacağı şeklindeki görüşünü kabul etmediğini, bilakis kişi öldüğünde mirasın varislerine dağıtılacağını söylemektedir. Şâfiî'nin, delil göstermeksizin İbn Mes'ûd'un görüşünü kabul etmemesinden de sahâbî kavlini hüccet saymadığını göstermektedir.

Şâfiî'nin cedîd görüşünde sahâbî kavlini hüccet saymadığı kanaatini taşıyan Şâfiîler, Şâfiî'nin füru meselelerinde hüccet olarak gösterdiği sahâbî kavlinin şüyu bulmasından dolayı icmâ mesabesinde olduğunu ve bu yüzden kullandığını ileri sürmektedirler. Aynı şekilde kimi zaman kıyasa aykırı meselelerde sahâbî kavlini hüccet olarak göstermesini sahâbînin söz konusu görüşü tevkif yoluyla, yani Hz. Peygamber'den duyarak elde ettiği düşüncesine dayandığını söylemektedirler. Hakeza kıyas yoluyla bilinmesi mümkün olmayan meselelerin hükmünü belirlerken Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimalinden hareketle sahâbî kavlini dayanak olarak zikrettiğini ifade etmektedirler.

Özet olarak, Şâfiî fıkhî meseleleri çözüme kavuştururken sahâbî kavlini ne derece işlettiği, dolayısıyla sahâbe kavli hakkındaki görüşleri yeterince net ve belirgin değildir. Zira *el-Ümm* adlı eserinde konu hakkındaki metodolojik olarak sahâbe kavline ittibâ edeceğini açıkça ifade etmesine rağmen fikhî meseleleri hükme bağlarken bazen sahâbî kavlini hüccet olarak gösterdiği halde bazen de konu hakkındaki sahâbî kavlini zikretmekte, fakat bu görüşe katılmadığını da beyan etmektedir. Özellikle söz konusu eserinin *İhtilâfu'l-Irâkıyeyn* bölümünün birçok yerinde Hz. Ali ile Abdullah b. Mes'ûd'un kavline ittibâ etmediğini açık bir şekilde söylemektedir.

19

SAHABENİN SİYASAL BİR SORUN OLARAK NİFAK VE FİTEN OLGULARINA YAKLAŞIMI

-HUZEYFE B. EL-YEMÂN ÖRNEĞİ-

Mehmet BİRSİN

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Huzeyfe b. el-Yemân, bir kan davası sebebiyle Medine'ye sığınmış olan Hısl (veya Huseyl) b. Câbir el-Yemân'ın Rabâb bnt. Ka'b ile yaptığı evlilikten dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce Müslüman olmuş bir babanın çocuğu olan Huzeyfe, henüz Hz. Peygamber'i görmemeden Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber hicretin ilk günlerinde Enes b. Mâlik'in (91/709) evinde Ensar ile Muhacirler arasında kardeşlik tesis ettiğinde Huzeyfe b. el-Yemân'ı Ammar b. Yâsir ile kardeş kılmıştır.

Bedir savaşı (2/624) hariç, Hz. Peygamber'in bütün savaşlarına katılmıştır. Bedir savaşına ise, bu savaşın ayak seslerinin geldiği günlerde babasıyla birlikte bir vesileyle bulunduğu Mekke'den ayrılmalarına, müşriklerin, kendilerine karşı savaşmamaları şartıyla izin vermiş olmaları sebebiyle Hz. Peygamber'den aldığı izin ile katılmamıştır. Huzeyfe b. el-Yemân Uhud (3/625) savaşına katılmış, babası ise yaşlı olduğu için başlangıçta orduya katılmamıştır. Ancak daha sonra Hz. Peygamber'den geri kalmış olmaktan rahatsız olur ve savaş başladıktan sonra harbe iştirak eder. Savaşın kızıştığı bir zamanda harb meydanına gelen Hısl, müslümanlar tarafından yanlışlıkla öldürülür. Hz. Peygamber, savaştan sonra Huzeyfe'ye babasının diyetini ödemek istemiş, ancak Huzeyfe babasının diyetini almayıp Müslümanlara bağışlar. Hendek savaşında (5/627) Hz. Peygamber'in talimatıyla müşrik ordugâhına sızarak istihbarat toplamıştır. Tebük seferinde (9/630) Hz. Peygamber'in devesini yederken münafıkların suikast girişimine tanık olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından (11/632) sonra Huzeyfe, Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın dönemlerini idrak etti. Raşit halifelerin ikincisi olan Hz. Ömer, Huzeyfe'yi Medayin şehrine vali olarak atadı. Nuaym b. Mukarrin'in Genel Komutanlığını yaptığı Nihavent savaşının komutanları arasında yer aldı. Nuaym'ın şehadeti üzerine Huzeyfe b. el-Yemân komutanlığı devraldı. Savaşın akabinde 21/642 yılında Hemedan ve İsfehan, 22/643 yılında ise Kazvin ve Zencan'ı fethetti. Bugün çok

az insan biliyor olsa da Nihavent'i Deynebur'u, Hemedan'ı ve Rey'i fethedip İslam coğrafyasına dâhil eden komutandır. Huzeyfe, Hz. Ömer döneminde vergilendirme ve şehir planlamasıyla ilgili faaliyetlerde bulunmuştur.

Huzeyfe, Hz. Ömer döneminde atandığı Medayin valiliğine Hz. Osman döneminde de devam etmiştir. Bu arada orduda birçok askeri sefere katılmıştır. Azerbaycan/Ermenistan seferinde tanık olduğu Iraklı ve Suriyeli askerler arasındaki kıraat farklılıklarının doğurabileceği tehlikeye işaret etti ve Hz. Osman'ın Kur'an'ı çoğaltmasını talep etti. Huzeyfe b. el-Yemân, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden kırk gün sonra vali olarak görev yaptığı Medayin'de 36/656 yılında vefat etti. Huzeyfe b. el-Yemân, Hz. Osman'ın ölümünden haberdar olmuş, Hz. Ali'ye biat etmiş ve insanları Hz. Ali'ye biat edip yardım etmeye çağırmıştır. Cemel savaşını (36/656) ise görmeden vefat etmiştir.

Huzeyfe b. el-Yemân idareciliği ve komutanlığından daha çok nifak ve fiten hakkındaki bilgisi ile şöhret bulmuştur. Bu iki kavram aralarındaki farklılıklara rağmen, Müslüman toplumun iç bünyesini kemirerek fesada uğratan fiilleri tanımlamaları bakımından birleşmektedirler. Bu iki kavramın tanımladığı davranışlara karşı hassasiyet göstermek ise iç bünyeyi sağlam tutma çabasına karşılık gelmektedir. Bu bakımdan bu iki kavramı birlikte işlemek için Huzeyfe b. el-Yemân'ın şahsı iyi bir model sunmaktadır.

Nifak, Arapça n-f-k- kök fiilinden türetilmiştir. Bu fiilin asıl anlamı satmak veya ölüm ile bir şeyin gitmesi ve tükenmesidir. Bu fiilden türetilen 'nefak', işlek yol ve tünel anlamlarına gelir. Aynı kökten türetilen 'nifak' kelimesi ise, kök anlamıyla bağlantılı olarak 'bir kapıdan dine girip diğer kapıdan çıkmak' demektir. Münafık tünelin bir ucundan girip görünmeden diğer ucundan çıkan kişidir. Bu bakımdan münafık normal yolu değil, inkârını gizleyip imamını izhar edebileceği davranışları yol edinir. Bu sebeple nifak Müslümanları toplumsal, siyasal ve ekonomik iktidara sahip oldukları ortamlarda varlık kazanır. Tarihsel olarak ise nifak, Müslümanların Medine'ye toplumsal ve siyasal bir güce ulaşmaları ile ortaya çıkmıştır. Bu tarihten sonra inen Kur'an ayetlerinde nifak konusu ele alınmıştır. Bu ayetlerde nifak sorununun nedenleri ve münafığın ruh hali ortaya konulmuştur. Bu ayetlerde, bazen münafıklar sıfat ve özellikleri anlatılarak teşhir edilmiş, bazen cehennem ile korkutulmuşlar bazen de mü'minlerin onlara karşı mücadele etmeleri gerektiği vurgulanmıştır.

Biyografi türünde yazılmış eserler, Hz. Peygamber'in Huzeyfe b.el-Yemân'a münafıklar hakkında hususi bir bilgi tevdi ettiğini ve bunu kimseyle paylaşmama-

sını talep ettiğini ortak bir kabul şeklinde aktarmaktadırlar. Bu aktarıma uygun olarak da Huzeyfe'yi Hz. Peygamber'in sırdaşı (صاحب سر النبي) olarak nitelemektedirler. Bunu karşın bu eserler, Huzeyfe b. el-Yemân'ın Hz. Peygamber'in kendisine nifak ile ilgili hususi bir bilgi verdiğine dair bir sözüne yer vermemektedir. "Nebinin sırdaşı" şeklinde tercüme edilen ancak içeriği "münafıklar hakkında kendisine hususi bilgi verdiği kişi" şeklinde anlaşılması zorunlu olmayan bir ifade dışında diğer sahabeden de bir nakilde bulunmamaktadırlar. Esasen bir sahabinin bütün münafıkları isimleriyle bildiğini doğrulamak şurada kalsın, gördüğümüz kadarıyla Hz. Peygamber'in bütün münafıkları tek tek tanıdığına dair sağlam bir delil ortaya koymak da mümkün değildir.

Bu itibarla Huzeyfe'nin münafıklar hakkında bilgisini Tebük Seferindeki başarısız suikast girişimiyle başlatmamız makul görünmektedir. Bu sefer esnasında Hz. Peygamber sarp bir tepeden geçerken münafıklar suikast teşebbüsünde bulundular. Gecenin karanlığından faydalanarak Hz. Peygamber'i tepeden yuvarlamak istemişlerdi. Beyhakî'nin Huzeyfe'den aktardığı rivayette suikat teşebbüsüne katılanların sayısı on iki kişi olarak verilmektedir.[1] Müslim'in aktardığı bir rivayette münafıkların sayısı, Tebük seferindeki başarısız suikast girişimine katılan münafıkların sayısıyla örtüşecek şekilde on iki olarak verilmektedir: *'Benim ümmetimden on iki münafık vardır. Bunlardan sekizi deve iğne deliğinden girmedikçe cennete giremeyeceklerdir."*[2] Bu şekilde Huzeyfe'nin Hz. Peygamber'den münafık olduğunu kesin olarak öğrendiği kişiler ile ilişki ağını ve niteliklerini göz önünde bulundurarak bilgi sahibi olduğu münafıkları ayırma imkânı ortaya çıkmaktadır. Her şeye rağmen Huzeyfe'nin Tebük dönüşü tanıdığı münafıkların nifak hareketi içindeki yerleri dikkate alındığında sahip olduğu şöhretinin yersiz olmadığı görülmektedir.

Hz. Peygamber, herkese açık olan bir yöntemle sahabeye ilim öğretmiştir. Bu ilim deryasından her sahabi, anlayış ve idrak düzeyine çerçevesinde ilgi alanına göre faydalanmıştır. Sahabenin anlayış düzeyi ve ilgi alanlarının birbirinden farklı olması, farklı alanlarda derinleşmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu değerlendirmemizin en açık örneklerinden biri Huzeyfe b. el-Yemân'ın mizacıdır. Huzeyfe mizacı gereği şerri sormaya ve öğrenme eğilimine sahiptir. Huzeyfe bu eğilimini Müslim ve Ahmed b. Hanbel tarafından aktarılan bir rivayette açık olarak ifade etmektedir: *"Nebi'nin ashabı ona hayrı sorarlardı. Ben ise ona şerri sorardım"* Niçin böyle yaptığı

[1] İbn Kesîr, Tesîru'l-Kur'âni'l-Azîm –Muhtasar- (İhtisâr ve Tahk.: Muhammed Alî es-Sâbûnî), Dâru'l-Beyâni'l-Arabî, Kâhire, II/157.
[2] Müslim, Sıfâtu'l-Münâfıkîn, 1.

Huzeyfe'ye sorulduğunda ise,*"şerden korunmak ve hayrı işlemek için"* cevabını vermiştir.[3] Nifak sorunu ve münafıklar, gerek bireysel zararı, gerekse toplumsal zararı bakımından şer kapsamındadır. Huzeyfe'nin nifak sorunu ile ilgilenmesi kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kişisel mizacının ve İslam toplumunun güvenliğine ilişkin kaygınlarının sonucudur.

Huzeyfe'nin kişisel özelliklerinin etkili olduğu diğer bir ilgi alanı fiten konusudur. Fiten, f-t-n fiil kökünden türetilmiş olan fitne mastarının çoğuludur. 'Fetn' kelimesinin aslı saf altın ve gümüşün katışıklarından ayrıştırılması için ateşte eritilmesidir. Bu asıl anlam mecazen insanın ateşe atılması için de kullanılmıştır. Kur'an'da, "*o gün ateşe atılacaklardır*. (يفتنون)" (Zâriyât, 51/13) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Daha sonra fiil mecazi kullanımlarla anlam genişlemesine uğramış ve mastar olarak sınamak, nimet ve sıkıntı ile denemek; isim olarak ise sapıklık ve kargaşa anlamlarını kazanmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise savaş hali, karışıklık ve kaos durumu gibi anlamlar kazanmıştır. Bu durumun sonucu olarak fitne kelimesi savaş kelimesiyle açıklanır olmuştur. Kelimenin günah, savaş, yangın, deprem, kargaşa şeklinde sıralanabilen anlamları, kök anlamıyla bağını tamamen koparmadan oluşan anlam genişlemesinin sonucudur. Hadis literatüründe ise fitne/fiten, kıyamet ahvalinin tasviri ile İslam toplumunda çeşitli dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi Müslüman toplumun birlik ve bütünlüğünü bozan her türlü yıkıcı faaliyet ifade etmek için kullanılmıştır.[4]

Huzeyfe fiten hususunda çok sayıda haberin sahabe râvisi konumundadır. Ancak kaynaklarda Huzeyfe'nin fiten bilgisinin kaynağı hakkında hususi bilgi vurgusu yer almamaktadır. Huzeyfe'den yapılan bir rivayette *"Allah'a ant olsun ki, benimle kıyamet arasında ortaya çıkacak fiteni insanlar arasında en fazla bilen benim. Bu konudaki bilgim Hz. Peygamber'in diğer insanlardan ayrı olarak yalnızca bana sır olarak verdiği bir şey değildir. Fakat Hz. Peygamber benim de içinde bulunduğun bir mecliste fitenden söz etti."* Rivayet Huzeyfe'nin "*benden başka o mecliste bulunan insanların hepsi öldü*" ilavesiyle son bulmaktadır.[5] Başka rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in haber verdiği fiten haberlerini bir kısım insanların unuttuğunu, bir kısmının ise hafızalarında muhafaza ettiğini ifade etmektedir.[6]. Biyografi kaynakları, Huzeyfe'nin sahabe arasında fiten konusundaki bilgisiyle de şöhret kazandığını aktarmaktadırlar.

[3] Müslim, İmârâ, 13; Ahmed, Müsned, V/388.
[4] Çelebi, İlyas, "fiten", DİA, İstanbul, 1994, XII/149.
[5] Müslim, Fiten, 6; Ahmed, Müsned, V/407.
[6] Müslim, Fiten 22,23; Ahmed, V/388.

Bununla birlikte, yer ve şahıslar hakkında detay bilgi veren fiten haberlerinin ilk râvisinin Huzeyfe b. el-Yemân olmadığı görülmektedir.

Bu aktarımlar Huzeyfe'nin, fiten hakkındaki bilgisinin ilk kaynağının Hz. Peygamber'in genel bir ortamda söylediği bir kısım haberlerin muhafazası olsa da bu alanda şöhret bulmasına yol açan ikinci sebebin ise gelecekte karşılaşılacak kötülüklerden kaçınma arzusudur. Esasen Huzeyfe'nin özellikle ümmetin geleceğini ilgilendiren fitneler üzerinde yoğunlaşması "gelecek bilgisine sahip olmak" şeklindeki basit ihtiras değildir. Huzeyfe'nin fiten ile ilgilenme sebebini *"kim şerden sakınırsa hayra ulaşır"*[7] şeklinde açıklaması bunu göstermektedir. Huzeyfe'den yapılan diğer bir rivayette ise, fiten ile ilgilenme sebebini, "bana ulaşmasından korktuğum için"[8] şeklinde açıklamaktadır. Bu açıklamalarıyla Huzeyfe b. el-Yemân'ın, iyi ve güzel (hayr) olanın muhafazasının kötü ve zararlı (şer) olanı tanımaktan geçtiği şeklindeki temel bir tespitten yola çıktığı anlaşılmaktadır.

Genel olarak güvenilir kabul edilen kaynakların aktardığı fiten haberlerinde Hz. Peygamber'in vefatından sonraki gelişmeler şöyle tasvir edilmektedir: Saadet asrının iyilik ve afiyet zamanından sonra kötülüğün (şer) hâkim olduğu bir zaman gelecektir. Fitne, denizin dalgaları gibi kabarıp Medine'nin evleri arasına kadar girecektir. Hz. Peygamber'in ashabı arasında farklı işler yapanlar olacak, bu nedenle Hz. Peygamber, ashabını Kevser havuzunun başına çağırdığında "senden sonra ne yaptıklarını bilmiyorsun" denilecektir. Yeryüzünde emanet ortadan kalkacak, Hz. Peygamber'in sünnetine uymayan yöneticiler işbaşına gelecektir. Bu şer döneminden sonra bir iyilik zamanı gelecek; ancak bu iyilik dönemi bulanık ve karışık olacaktır. Bu tasvirlerden sonra fiten haberleri, fitnenin kol gezdiği bu zamanlarda oturmanın ayakta olmaktan, yürümenin koşmaktan daha doğru olduğunu telkin etmektedirler.[9]

Fiten ile ilgili haberlerin bir kısmı belirli kişi ve olaylarla ilgili ayrıntılı bilgiler içermektedir. Bu bağlamda nakledilen rivayetlerde; Hz. Peygamber'in kıyamete kadar olacak bütün fitneleri haber verdiği, dahası fitneye karışacak üç yüzden fazla kişinin adını, nesebini ve kabilesini haber verdiği,[10] ümmetinin nerelere kadar hükümran olacağına muttali kılındığı,[11] gibi pek çok detay bilgi bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı ise, doğrudan belirli şahısların başına gelecek olaylardan söz

[7] Ahmed, Müsned, V/399.
[8] Buhari, Fiten, 9; Müslim, imara, 13.
[9] Buharî, Fiten, 1,9,10,11; Müslim, İman, 64,65; İmara,13; Ahmed, Müsned, V/391-393.
[10] Ebu Davud, Fiten, 1.
[11] Müslim, Fiten, 19; Ebu Davud, Fiten, 1.

etmektedir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in öldürülmesiyle fitne kapısının açılacağı,[12] Hz. Osman'ın kendisine giydirilen hilafet gömleğini zalimlerin keyfi için çıkarmaması gerektiği,[13] Hz. Aişe'ye Hav'eb köpeklerinin havlayacağı,[14] Ammâr b. Yâsir'i asi bir topluluğun öldüreceği[15] bu rivayetler arasında yer almaktadır.

Bu çalışmamızda bütün fiten haberlerinin değerlendirilmesi amacı taşımaksızın fiten haberlerinin ravilerinden olan Huzeyfe b. el Yemân'ın toplumsal ve siyasal fiten kapsamında mütaala edilen hususlarda nasıl bir tutuma sahip olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktayız. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Huzeyfe'nin fiteni, diğer ifadeyle muhtemel şerri öğrenme isteği, teslimiyetçi bir şekilde kaçınılmaz bir sona hazırlanmak için değildir. Bu itibarla fiteni kaçınılmaz bir son değil, kaçınılması gereken akibetin sebebi olarak görmektedir. Bu bakımdan fiten ile ilgisi, kötümser bir gelecek tasviri yapmaya değil, iyi olanı korumak için alınması gereken tedbirler bağlamındadır. Onun yaklaşımı, iyi ve güzelin (hayr) ebedi olmadığını, hayrın insanların ortak çabalarıyla varlık kazandığını, onu korumak ve geliştirmek için alınması gereken tedbirlerin bulunduğunu öğütleyen bir vurgu taşımaktadır. Esasen fiten haberleri, sahabe dönemindeki kaotik olayların nerdeyse bütün ayrıntılarını içeriyor olmasına rağmen bu olaylarının aktörü olan sahabilerin davranışlarını bu haberlere göre değil, haklılık ve yerindeliği esas alan içtihadi tutumlarına göre oluşturmuşlardır. Bu sebeple ayrıntılı bilgiler içeren fiten haberlerine karşı ihtiyatlı bir tutum sergilenmesi daha isabetli olacaktır.

Huzeyfe, Hz. Ömer döneminde başladığı Medâin valiliğini Hz. Osman'ın hilafetinin sonuna kadar sürdürmüştür. Hz. Osman'ın şehadeti haberine vakıf olmuş ve isyancıların girişimini, İslam toplumunu parçalayıcı fiiller cümlesinden görmüştür.[16] Kaynaklar, Huzeyfe'nin Hz. Osman'ın katli ile sona eren olayların faillerinden uzak olduğunu ilan ettiğini de aktarmaktadır.[17] Huzeyfe'nin isyancıların fiillerinden uzak olduğunu açıklama ihtiyacı duyması, Hz. Osman dönemi uygulamalarının bir kısmına yönelttiği eleştirilerinin olduğunu akla getirmektedir. Huzeyfe'nin Hz. Ömer'den sonraki halifelerden hiç birinden memnun olmadığı tarzında bazı haberler de kaynaklarda yer almaktadır. Ancak bu eleştirileri, elbette halifenin katli

[12] Buhari, Menâkıb, 25.
[13] Tirmizi, Menâkıb, 8.
[14] Ahmed İbn Hanbel, b. Muhammed, el-Müsned, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1313, VI/52-57.
[15] Müslim, Fiten, 72,73.
[16] Ahmed, Müsned, V/387.
[17] Ebu Nuaym el-İsbehânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Mehrân, Ma'rifetu's-sahâbe, (Tahk.: Adil b. Yusuf el-Azzâzî), Dâru'l-vatan li'n-neşr, Riyad 1419/1998, II/686.

ile sona eren bir isyanı tasvip etme manasında değildir. Hz. Ali'nin hilafet makamına gelişinin isyancıların zorunlu bir tercihi şeklinde ortaya çıktığı dikkate alındığında Huzeyfe'nin Ali'nin iktidarına karşı tutumu önem kazanmaktadır. Bu süreçte Huzeyfe, ne Hz. Ali'ye muhalif olmuş ne de tarafsız kalmıştır. Meşru iktidarı temsil ettiğini kabul ettiği Hz. Ali'ye devlet başkanı olarak biat etmiştir. Safvân ve Saîd adlı iki oğluna Hz. Ali'ye biat etmelerini vasiyet etmiş ve oğulları bu vasiyete uygun olarak Hz. Ali ile birlikte olmuşlar ve Sıffin savaşında öldürülmüşlerdir.[18] Ammâr b. Yâsir'in Hz. Ali ile birlikte hareket etmesinde de Huzeyfe'nin etkisi söz konusudur.[19] Huzeyfe, Hz. Osman'ın katli ile girilen süreci, en büyük fitne olarak adlandırdığı, kişiye hakkın ve batılın arz edilip aralarında seçim yapamadığı bir bulanıklık hali (fitne) olarak görmemiştir. Müslüman toplumun büyük bir çoğunluğu tarafından iktidarı kabul edilen Halife'yi ve toplumun rahmet olan birliğini korumayı zihinsel bir berraklık ile savunmuştur. Bu tutumu, Müslüman toplumun ortak kabulleri ile hakikat arasında bağ kuran ve içeriği "cemaate mülazemet" kavramıyla özetlenebilecek nasslara tabi olma mahiyetindedir. Huzeyfe'nin bu yaklaşımı, özellikle Hanefi hukukçular tarafından "ehlu'l-adl" ve "ehlu'l-bağy" kavramları etrafında formüle edilen iç ihtilaflar hukukuna kaynaklık edecek niteliktedir.

[18] İbn Abdil'l-berr, Ebu Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, el-İstîâb fî ma'rifeti'l-eshâb, (tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1412/1992, I/335; Askalânî, el-İsâbe, II/320.
[19] Ahmed, Müsned, V/390.

20

SAHABENİN DİN EĞİTİMİ UYGULAMALARININ KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Suat CEBECİ

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı

Sahabe, evrensel mesajlarla insanlığa gelen son dinin ilk muhatapları, ilk taşıyıcıları ve ilk aktarıcılarıdır. İslam dininin insanlığa kapsamlı bir eğitim faaliyeti olarak sunulmasında da sahabe bu faaliyetin hem öğreneni hem öğreteni olmuştur. Hz. Peygamberin önderliğinde tarihi dönüşüm sürecini gerçekleştiren bu ilk nesil, içinde doğup yetiştiği zihniyet dünyasına ve sosyo-kültürel ortama dair bütün pencereler kapatıp gözlerini, yeni ufkun göz kamaştırıcı nuruna çevrimiştir. Bu dönüşüm, yerleşik mevcudu terk etmenin zorluğunun yanında yeniye intibakın güçlüğünü de beraberinde getiriyordu. O zamanki Arap toplumunun kökleşmiş anlayış ve yaşayış kalıplarının ne denli katı zihinsel ve sosyal yapı oluşturduğu düşünülürse onu dönüştüren eğitim-öğretim çabalarının önemi daha iyi anlaşılmış olur.

Sahabenin yürüttüğü eğitim-öğretim faaliyetlerinin günümüze ışık tutacak dönüştürücü özelliklerini yakalayabilmek için o dönemdeki çalışmaların dikkatle incelenmesi gerekir. Zamanın kültürel şartları ve yürütülen çalışmaların karakteristiği bakımından sahabenin eğitim faaliyetlerinin; çocuk eğitimi, yetişkin eğitimi ve aile eğitimi diye sınıflandırılarak ele alınması doğru bir tercih olacaktır. Zira hem dönüşümün gerçekleştiği alanlar, hem de dönüşümü gerçekleştiren dinamikler olarak bu üç kesim öne çıkmaktadır. Şüphesiz bu üç alandaki eğitim etkinliklerinin günümüzde bile hissedilirken bir medeniyet dönüşümü sırasında çok daha çetin ve zor olduğu açıktır.

Yetişkin Eğitiminde Sahabe

Yeni bir dinin kabulü ve benimsenmesi yetişkinlerle ilgili bir mesele olduğu için ilk eğitim faaliyetleri tabii olarak yetişkinlere yönelikti. Özellikle Mekke devrindeki İslam öğretimi Hz. Peygamberin önderliğinde tamamen yetişkinleri hedef alıyordu. İslam öncesi Arabistan'da bir eğitim kurumu ve eğitim geleneği yoktu. Böyle bir toplumda hem etkinlik hem de kurumsal olarak eğitime dair dinamikler ilk kez inşa edilecekti. Bu zorluğa ilaveten diğer bir zorluk da yürütülecek eğitim-öğretim görevinin iki ayrı özellik arz etmesi idi. Bunlardan ilki, müslüman olma-

yanlara değiştirici ve dönüştürücü yeni bilgi ve değerlerin öğretilip benimsetilmesi, ikincisi de yeni değerler üzerinde bir kimlik, kültür ve sosyal yapı inşa edilmesiydi.

Sahabe daha işin başında yeni dinin hem cefakar öğrenenleri hem de fedakar öğretenleri idi. Bunun için Mekke'de Erkam b. Ebu'l-Erkam'ın evi buluşma ve görüşme merkezi olarak seçilmişti. Böylece İslam'ın ilköğretim kurumu da tesis edilmiş oluyordu. Bu kurum; öğretmeni Resulullah, öğrencileri ashap, öğretim programı da Kur'an olan yetişkinler okulu idi.

İslamiyet Medinede de kabul edilmeye başlayınca Hz. Peygamber Mus'ab b. Umeyr'i onlara öğretmen olarak görevlendirmiştir (İbn Sa'd, 1957).

Mes'ab, güzel yüzlü, tatlı dilli, narin vücutlu, özü sözü doğru, nazik, zarif, vakur, sabırlı, akıllı ve saygın kişiliği ile temayüz etmiş bir gençti O Medine'de Es'ad b. Zürarenin evine yerleşerek burayı ikinci bir yetişkinler okulu haline getirmiştir.

Hz. Peygamberin Medine'ye öğretmen olarak görevlendirdiği bu sahabenin özellikleri, Kur'an'ı ve İslam'ı insanlara öğretecek öğretmenlerin sahip olmaları gereken özellikler bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Eğitim-öğretimde sahabenin örnekliği hususunda üzerinde durulması gereken bir önemli isim de Es'ad b. Zürare'dir. Mus'ab bin Umeyr Medine'ye gelince Es'ad, onu büyük bir heyecanla karşılamış, evine misafir etmiş, evinin en güzel ve geniş salonunu ona tahsis etmiştir. Peygamberin gönderdiği bu kutlu misafire söylediği şu sözler eğitime hizmet konusunda zihinlere nakşedilmesi gereken ifadelerdir:

Medine'yi adım adım dolaşıp, eli ayağı düzgün olanlardan başlamak üzere, yetişebildiğim kadar insanı getireceğim buraya, muhatap bulmakta zorlanmayacaksın inşallah. İslâm'ı sen anlatırken, gelenlerin ihtiyaçlarını da ben karşılamaya çalışacağım (Ez-Zehebî, ty). .

Asr-ı Sadet'te tesis edilen yetişkinlere yönelik İslam eğitim kurumlarının üçüncüsü ise bizatihi Hz.Peygamberin yaptırdığı Suffe'dir. Burası Medine'de evi olmayanların ve dışardan gelenlerin barındıkları, Kur'an-ı Kerimi ve İslam'ın esaslarını öğrenmeye çalıştıkları yatılı mektep mahiyetinde bir yerdir (Hamidullah, 2009). Suffe'de toplananlara Kur'ân-ı Kerîm, yazı, hadis-i şerifler ve dinî bilgiler öğretilirdi. Öğrenciler kendilerine ayrılan bölümü, dinlenme ve ders çalışma yeri olarak kullanırlar, ders alacakları zaman da Mescid'e girerlerdi. Suffe'de Hz. Peygamberle birlikte Abdullah b. Mesud, Ubey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ ve

Ubade Bin Sabit (r.a.) gibi ilim ehli sahabiler ders vermişlerdir. Öğrenci olarak da sahabenin meşhurlarından Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer ve Ebû Said el-Hudrî, Huzeyfe İbnu'l–Yeman, Abdullah İbn Mes'ud, Abdullah İbn Ümmi Mektum, Ebu Zerr, Ukbe İbn Âmir gibi zevatın isimleri kaydedilmiştir (İbn Sa'd, 1957).

Çocuk Eğitiminde Sahabe

Çocuk eğitimi, nübüvvetin ilk yıllarında ortaya çıkan ve hissedilen bir sorun değildi. Mekke döneminde İslamiyet'i kabul edenler, öncelikle birey olarak onu öğrenme ve kavrama çabası içindeydiler. Medine devrinde İslam toplumu her yönü ile şekillenmeye başlayınca müslüman ailelerin çocuklarının eğitimi, gündeme gelmiştir. Ancak Medine'de en çok ihtiyaç hissedilen husus okur-yazarlıktı. Sahabe arasında okur-yazar olanlar iki elin parmaklarının sayısını geçmeyecek kadar azdı. Çocuklara yazıyı öğretmek için müşriklerden yararlanma zarureti vardı. Bedir savaşı esirlerinden okuma-yazma bilenlerin 10 müslüman çocuğa okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılması şeklindeki uygulama çocuk eğitimine verilen önem bakımından oldukça manidardır.

Ashap çocuklarının eğitimi üzerinde titizlikle durmuş, onları bilgili, kültürlü, edepli ve ahlaklı bir şekilde yetiştirmenin yollarını aramışlardır. Birçok ünlü sahabi çocukken aileleri tarafından Suffe mektebine gönderilerek yetiştirilmiştir. İbni Mes'ud, İbni Ömer, Ebu Saidil- Hudri bunlardandır. Suffe ihtiyaca cevap vermeyince Medine^nin farklı mahallelerinde Küttab adı verilen mektepler açılmıştır.

Çocuklar İslam öncesi kültürle şekillenmiş bir toplumda henüz o kültürün ağırlığı devam ederken dünyaya geldikleri için onların İslam terbiyesi üzere yetiştirilmeleri, farklı bir ilgi ve hassasiyeti gerektiriyordu. Zira çocuk eğitiminde önemli rolü olan toplumun kültürel formları, adet ve gelenekleri gibi sosyal dinamiklerden yararlanma imkanı henüz yoktu. Yetişkinler için kurulmuş olan Suffe mektebi çocuk yaştakilere de açıktı, ancak yeterli olmuyordu. Çocuklar için açılan küttaplarda ilk zamanlar müslüman olmayan öğretmenler ücretle istihdam ediliyor, çocuklara yazı ve hesap öğretiliyordu. Müslümanlar arasında yazıyı öğrenenler çoğalınca müslüman öğretmenlerin istihdamı ile birlikte küttaplarda Kur'an ve dini bilgilerin öğretilmesine de başlanmıştır. Küttablar, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde çocukları çok yönlü yetiştirecek şekilde özel bir programa kavuşturulmuştur (El-Kettani, 1990).

Aile Eğitiminde Sahabe

Sahabenin üstesinden gelmek için çaba sarf ettiği üçüncü eğitim alanı da aile eğitimidir. Aile eğitimi, tamamen yaşantısal etkilerle değerlerin paylaşılmasına da-

yanan bir süreç olması sebebiyle toplum etkisinin çok belirleyici olduğu bir alandır. Sahabe, henüz İslam öncesi cahiliye kalıplarından, adet ve alışkanlıklarından arınmış bir toplum yapısına sahip olmadıklarından İslami değerler sistemi üzerine inşa edilmiş bir aile yapısını bütün bileşenleri ile kurup yerleştirmenin zorluklarını yaşamıştır.

Hz. Peygamber ailenin temel unsuru olan kadınların okuma-yazmayı, dini ve ailevi meseleleri öğrenmelerini teşvik etmiş olduğundan hanım sahabiler Peygamberin sohbetlerine katılıyorlar, cuma ve bayram namazlarında bazen de vakit namazlarında mescitte cemaate iştirak ederek peygamberi dinliyorlardı. Kadınların Peygamberden kendilerine özel bir program tahsis etmesini istemeleri üzerine Peygamber onlara özel bir gün belirlemişti. Kadınlar o günde Rasûlüllah'ın huzuruna gelir, O'nun sohbetini dinlerlerdi." (Buharî, İlim:36).

Öte yandan Mescitte ibadet vakitlerinde hanımlara ayrı bir yer tahsis edilerek cemaate iştiraklerinde her türlü kolaylık sağlanıyordu. Onlar da namazlara ve namaz öncesi ve sonrası sohbetlere devam edebiliyorlar ve her konuda öğrenmek istedikleri meseleleri Peygambere çekinmeden sorabiliyorlardı.

Camide kız çocuklarının ve kadınların eğitimiyle Hz. Peygamber sadece kendisi ilgilenmiyor, onlar için özel kadın öğretmenler de görevlendiriyordu. Özellikle kendi hanımları, kız çocuklarının ve kadınların eğitim-öğretimiyle yakından ilgileniyor, evlerine gelenlere bildikleri dini meseleleri öğretiyorlardı (Özek, 1967; Savaş, 1991).

Hanım sahabilerin öğrenme çabaları sadece dinî bilgiler edinmekle sınırlı değildi. Onlar, hayatla ilgili pek çok konuyu da mescitte öğrenme imkânına sahiptiler. Bazı kadınlar şiir, tıp ve hayvancılık alanlarında bilgi ve tecrübe sahibi olmuşlardı (Sibâî, 1969; Savaş, 1991).

Ayrıca sahabiler, *"Ey inananlar, kendinizi ve ailenizi öyle bir ateşten koruyun ki, yakıtı insanlar ve taşlardır."* (Tahrim, 66/6) ayeti ile *"Bir baba çocuğuna güzel ahlâktan daha hayırlı bir şey vermemiştir."* (Tirmizi, Birr:33) hadisinde bildirilen aile sorumluluğunu kendilerine hayat düsturu kabul ediyor, öğrendikleri her şeyi ailelerine ve çocuklarına da öğretiyorlardı. Sahabenin cahiliye döneminden gelen aile yapısını çok kısa sürede İslami esaslara göre dönüştürmede gösterdiği başarıyı tarihte başka hiçbir nesil gösterememiştir.

Kettânî'nin (1990) verdiği bilgiye göre Sahabe, Hazreti Ömer'in halifeliğinden önce kardeşlerini ve kızlarını okutur, sonra da onları okutucu olarak vazifelendirirlerdi. Bu durum, bilenden bilmeyene zincirleme olarak devam ederdi. Daha

sonra, Hazreti Ömer okulları yaygınlaştırıp çocukların eğitim ve öğretimi için görevliler tayin edince kızların eğitimi de kurumsallaşmış oldu.

Sahabenin uygulamalarından günümüze ışık tutacak eğitimle ilgili prensipleri şöyle sıralayabiliriz:

1- Eğitim müslüman için bir hayat tarzıdır

2- Eğitim emek ve fedakârlık isteyen ciddi bir iştir

3- Eğitim herkesin kendi çapında katılacağı müşterek çabaları gerektirir.

4- Eğitim bilinçli bir zihinsel muhakeme sürecidir.

5- Eğitim belli ilke ve metotlarla yürütülen bir faaliyettir

6- Eğitim sistematik organizasyonları gerektirir.

7- Eğitim toplumda kimlik ve kültür oluşturma ameliyesidir.

21
ÜBEY B. KA'B'IN (ö. 22/643) SAHÂBEYE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Garip ÇAĞLAR

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı

İslâmî tenkid zihniyetinin oluşmasında İslâm'ın ilk ve kurucu nesil olan sahâbenin çok büyük katkıları olmuştur. Zira sahâbe, tenkid faaliyetlerine henüz Hz. Peygamber (s) hayattayken başlamış ve Kur'ân ile sünnet(hadisler)in hıfzı, fıkhı ve rivayeti konusunda karşılaştıkları en küçük hatayı dahi düzeltmişlerdir. Nitekim onlar, Hz. Peygamber'den öğrendiklerinden farklı veya daha önce duymadıkları veyahut duyup da bildikleri ile uyuşmayan bir bilgi ile karşılaştıklarında onu hemen, henüz hayatta olan Allah Resûlü'ne sor(dur)muşlardır. Hatta başta Hz. Ömer olmak üzere birçok sahâbî, iç yüzünü anlayamadıkları bazı durumlarda Resûl-i Ekrem'e dahi itirazda bulunmuş, o da bunları anlayışla karşılamıştır. Bu tenkidlerin anlayışla karşılandığını gören ashâb, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da birbirilerinin hatalarını düzeltmiş, eksikliklerini söylemiş, birbirilerine itirazlarda bulunmuş; hatta yeri geldiğinde birbirilerini en sert şekilde tenkid etmekten dahi geri durmamış ve böylece İslâmî tenkid zihniyetinin ilk örneklerini icra etmişlerdir.

Kaynaklarda birçok sahâbîye isnâd edilip tenkid faaliyetleri çerçevesinde değerlendirilebilecek çok sayıda rivayet bulunmasına rağmen onlardan sadece İbn Adî'nin (ö. 365) *el-Kâmil*'inde sıralayıp tenkidlerine birer veya ikişer örnek rivayet zikrettiği; Hz. Ömer (ö. 23), Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34), Hz. Ali (ö. 40), Abdullah b. Selâm (ö. 43), Hz. Âişe (ö.58), Abdullah b. Abbas (ö. 68) ve Enes b. Mâlik (ö. 93) bilinmektedir. Bunlardan da özellikle Zerkeşî'nin (ö. 794) *el-İcâbe*'si sayesinde en çok Hz. Âişe, tanınıp meşhûr olmuştur.

Hâlbuki tenkid ve tashih faaliyetlerine dair kaynaklarda kendisine nispet edilen çok sayıda rivayetin bulunması sebebiyle İslâmî tenkid zihniyetinin oluşmasına en çok katkı sağlayan ve dolayısıyla da İbn Âdî'nin söz konusu listesinde yer almayı en fazla hak edenlerden birisi de kuşkusuz; ölümü tarihi ile ilgili kaynaklarda hicrî 19, 20, 21, 22, 29, 30, 32, 33 ve 35 yılarından bahsedilmekle birlikte tercih edilen görüşe göre hicri 22 senesinde vefat ettiği kabul edilen, I. Akâbe Biatı'nda müslüman olup ertesi yıl II. Akâbe Biâtı'na katılan Medineli meşhûr kurrâ hâfız, müfessir ve fakih sahâbî, **Übey b. Ka'b (ö. 22/643)**'tır.

Vahiy ve resmî yazışmalarının kâtibliğini yapmasının yanı sıra katıldığı bütün savaşlarına da iştirak etmesi Übey'e uzun süre Hz. Peygamber ile birlikte bulunma fırsatı sunduğu gibi, onun Kur'ân ve sünnete olan vukufiyette de derinleşmesini sağlamıştır. Nitekim kaynaklarda Übey'in, bu vukufiyeti sayesinde birçok hususta çok sayıda sahâbî ve tabiîye; hatalı gördüğü söz, uygulama ve fetvasından dolayı itiraz, tenkid ve tashihlerde bulunduğuna dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Ancak bir tebliğde hepsinin incelenmesi mümkün olmadığından dolayı burada onlardan sadece; Enes b. Mâlik, İmrân b. Husayn (ö. 52), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32) ve aralarında sahâbeden Ebü'd-Derdâ el-Hazrecî'nin (ö. ?) de bulunduğu Dımaşklı bir gruba ve Hz. Ömer'e yönelttiği tenkidlere dair bazı rivayetler ele alındı.

Tebliğimizin girişinde; konunu önemi, en çok bilinen münekkid sahâbîlerin kimler olduğu, nasıl meşhûr oldukları ve neden Übey b. Ka'b'ın da onlar arasında zikredilmesi gerektiği üzerinde duruldu. Akabinde kısaca, Übey b. Ka'b tanıtıldı ve en sonda da sahâbeye yönelttiği eleştiriler kapsamında değerlendirilebilecek 11 farklı rivayet incelendi. Böylece Übey b. Ka'b'ın; kimi, neden ve nasıl eleştirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bunlardan "**Enes b. Mâlik'in tenkid edilmesi"**ne dair rivayete göre Übey b. Ka'b ile Ebû Talha'nın (ö. 32), Irak seferi dönüşünde ziyaretine gittikleri sırada kendilerine ikram edilen doğrudan ateşte pişirilmiş et yemeğinden dolayı abdest alan Enes b. Malik'e "*Ey Enes! Bu yaptığın da nedir? Irak'ta mı öğrendin bunu!*" demeleri ve abdest almadan namaz kılmaları, Enes'in bu şekilde abdest almasını Hz. Peygamber'in sünnetine ve Medine ashabının tatbikatına uygun görmedikleri için onu eleştirdikleri,

"Kıraatin cehren yapılığı namazlardaki sektelerle ilgili uygulamanın sünnet olduğunu söylediğinden dolayı İmrân b. Husayn veya bir grup Basralının tekzîbine/ayıplamalarına maruz kalan Semure b. Cündeb'in (ö. 60) tasdik edilmesi"ne dair rivayetler; söz konusu sektelerini sünnet olup olmadığının sorulduğu mektuba Medine'de bulunan Übey b. Ka'b'ın: **"بَلْ حَفِظْتَ -قَدْ صَدَقَ سَمُرَةُ -أَنَّ سَمُرَةَ قَدْ حَفِظَ وَنَسُوْا"** şeklinde cevaplar vermesi, onun Semûre'yi tasdiklediğini, muhaliflerini de unutkanlıkları sebebiyle tenkid ettiğini ve bunu da sünnet/ hadis bilgisine dayanarak yaptığı,

Aralarında sahâbeden Ebü'd-Derdâ el-Hazrecî'nin (ö. ?) bulunduğu Dımaşklı grubun, Fetih Sûresi 26. âyete yaptıkları ziyadeyi, kimden öğrendiklerini soran Hz. Ömer'e "Übey b. Ka'b" ismini vermeleri sebebiyle tekzîb edildiklerine dair rivayette; Übey'in kendisini, hesap sormak üzere çağırtan Hz. Ömer'e: *"Ey Ömer! Vallahi,*

sen de biliyorsun ki ben, (onlara Kur'ân öğretmek için) *yanlarına geldikçe onlar kayboluyor, ben yaklaştıkça onlarsa uzaklaşıyorlardı. Sonra da benim hakkımda şöyle böyle dedi, diyorlar. Ve vallahi, eğer istiyorsan evime kapanır, ne bir hadis rivayet eder ve ne de kimseye Kur'ân öğretirim!"* diyerek devamsız, düzensiz ve dikkatsiz öğrenciler olduklarını ifade ettiği Dımaşklı grubu beyan yoluyla tekzîb ettiği,

Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32) yönelttiği eleştirilerden; "**Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olup olmadığı hususu"**ndaki rivayetlere göre, İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i Kur'ân'dan saymayıp mushafına yazmadığı söylenince: *"Resûlullah'ın (s) kendisine: 'Cebrâil, bana Felâk ile Nâs'ı okudu, ben de onları okudum.' dediğine şahitlik ederim! Biz, Nebî (s) ne dediyse onu söyleriz!"* diyerek tepki göstermesi Übey'in, İbn Mes''ud'u bu hususta Hz. Peygamber'den duyduğu hadisi delil getirerek eleştirdiği;

"Kadir Gecesi'nin tespiti" ile ilgili rivayetlere göre de, İbn Mes'ûd'un: *"Kim yılın bütün gecelerini ibadetle geçirirse Kadir Gecesi'ne tesadüf eder."* dediği aktarıldığında: *"Allah Ebû Abdurrahman'a rahmetiyle muamelede bulunsun. Vallahi, onun Ramazan'da olduğunu biliyordur da sırf insanlar gevşeklik göstermesinler diye öyle söylemiştir! Allah'a yemin ederim ki o, Ramazan'ın 27. gecesidir!"* demesi ve ardından neye dayanarak bu kadar kesin konuşabildiği sorulduğunda ise: *"Resûlullah'ın (s) bize bildirdiği alâmetle! O da, Kadir Gecesi'nin sabahında güneşin beyaz ve parıldamadan doğmasıdır."* diyerek cevap verdiğinin geçmesi Übey'in, bu konuda İbn Mes'ûd'u Resûl-i Ekrem'in beyanıyla birlikte kendi müşahedesine dayanarak tenkid ettiği,

Son olarak **"Tek elbiseyle namaz kılma konusu"**ndaki rivayetlere göre ise, İbn Mes''ud: *"Bizler, tek* (parça) *elbiseliyle namaz kılardık; anacak Allah, giysileri çoğaltınca iki elbiseyle namaz kılın demeye başladılar."* dediğinde: *"Bu söylediklerin, hiçbir konuda bağlayıcı değildir. Zira bizler de Resûlullah (s) döneminde, iki elbisemiz olmasına rağmen tek elbiseliyle namaz kılardık!"* diyerek karşı çıkması Übey'in, konuya dair Hz. Peygamber dönemindeki farklı uygulamaların olduğundan bahsedip söylediklerinin bağlayıcı olmadığını ifade etmesi, bu konuda İbn Mes'ûd'u kendi içtihadıyla eleştirdiği,

Hz. Ömer'e yönelik itiraz, tenkid ve tashihlerinden; **"Gebeyken kocası ölen kadının nikâhlanması"**na dair rivayetlere göre, kocası ölmüş gebe kadının tekrar nikâhlanması ilgili olarak kendisiyle tartıştığı sırada herhangi bir âyet veya hadis zikretmeden: *"Doğum yapınca evlendirilir."* demesi Kur'ân hafızı ve sünnette derin vukufiyet sahibi olan Übey b. Ka'b'ın, bu konuda Hz. Ömer'e kendi içtihadıyla ihtilaf ettiği;

"İsti'zân mes'elesi" ile ilgili rivayetlere göre Hz. Ömer, kendisi ile görüşmek üzere kapısına gelip üç defa selam verdiği halde izin verilmeyince beklemeden geri dönen ve sonradan ona ne neden böyle yaptığını sorduğunda Hz. Peygamber'in (s):

"Biriniz (başkasının evine girebilmek için) *üç defa izin istediği halde müsaade edilmezse geri dönsün!"* buyurduğunu söylemesi üzerine, söz konusu hadis için bir şahit getirmediği takdirde asla unutamayacağı bir ders vermekle tehdit ettiği Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, ensâr meclislerinden birine gelip olanları anlattıktan sonra onlardan birisinin kendisine şahitlik etmesini isteyince: *"Vallahi bu gruptakilerin en küçüğü dahi kalkıp seninle gelebilir!"* ve bilahare Mescid-i Nebevi'de görüştüklerinde *"Ey İbün'l-Hattâb, Allah Resûlü'nün (s) ashabına eziyet etme!"* diyerek sahâbenin Hz. Peygamber'e yalan isnâd etmeyeceğini dolayısıyla onlara karşı takındığı sert tutumun yanlış olduğunu ifade etmesi Übey'in, bu konuda Hz. Ömer'i kişisel kanaatine göre eleştirdiği,

"Kâbe'nin içindeki değerli mal ve eşyaların infâkı"na dair rivayetlere göre Kâbe'deki kıymetli eşyaları halka dağıtacağını haber aldığında *"Vallahi bunu yapmaya hakkın yok. Zira onların* (orada) *kalmasına Resûlullah (s) karar vermişti. Eğer fazlalık olsaydı, senden önceki iki dostun bunu yaparlardı!"* diyerek planına karşı çıkması Übey b. Ka'b'ın, Hz. Ömer'e vakaadan hareketle kişisel kanaatine göre itirazda bulunduğu,

"Mescd-i Nebevî'nin genişletilmesi" ile ilgili rivayete göre Hz. Ömer, hilafeti döneminde Müslümanların sığmaz hale geldiği Mescd-i Nebevî'yi genişletme kararı alıp planladığı sınırlar içinde kalan evini satmaya razı olmadığı gibi sunduğu zorunlu seçmeli üç tekliften hiçbirini de kabul etmemesi üzerine kendisinden aralarında hüküm vermesi için birini hakem tayin etmesini istediği Hz. Abbas, "Übey b. Ka'b" dedi. Birlikte gidip aralarında geçenleri anlattıktan sonra Übey, hiçbir şey demeden onlara Hz. Dâvûd'un Beytülmakdis'i inşa sürecine dair Resûlullah'tan işittiği hadisi nakletti. Bunun üzerine Hz. Ömer: *"Biz, sana aramızdaki mes'eleye bir hal çaresi bulman için geldik, sen ise ondan daha ağır olanını söyledin!"* deyip yakasından tuttuğu gibi onu Mescid-i Nebevî'ye götürdü ve orada bulunan sahâbîlere bu hadisi Resûlullah'tan işitip işitmediklerini sordu. Önce Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32) sonra da diğerleri sırayla işittiklerini söyleyince *"Ey Ömer! Yoksa beni Resûlullah'ın (s) hadislerine yalan karıştırmakla mı itham ediyorsun?"* diyerek onun zor kullanarak yapmayı planladığı işten vaz geçirmesi Übey'in, hadise ve kendi içtihadına dayanarak Hz. Ömer'e muhalefet ettiği,

Ve son olarak da **"Tevbe sûresi 100. âyetteki "ve'l-Ensârî" kelimesinin merfû okunması"**na dair rivayete göre Hz. Ömer, bir adamı ziyareti sırada onun Tevbe sûresi 100. âyetini "**وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ**" şeklinde okuduğunu duyunca kimin kendisine bu âyeti böyle (el-Ensâr kelimesini mecrûr olarak) okuttuğunu/öğrettiğini sorar. Adam da "Übey b. Ka'b" deyince, tuttuğu gibi onu Übey'in yanına götürerek ilgili âyeti, o şekilde kendisinin okutup okutmadığını,

okutmuşsa da onu Allah Resûlü'den duyup duymadığını sordu. Übey de *"Evet"* deyince, Hz. Ömer: *"Ben, biz(muhacir)lerin, bizden sonra kimsenin ulaşamayacağı şekilde üstün kılındığımızı düşünüyordum."* diyerek doğrusunun sanki âyette geçen "**وَالْأَنْصَارِ**" kelimesinin "**وَالْأَنْصَارُ**" diye merfû okunması olduğunu zannettiğini söylemesi üzerine: "*Bunun* **(yani وَالْأَنْصَار kelimesinin mecrûr olarak okunması veya ensâr ile muhâcir arasında herhangi bir efdaliyetin söz konusu olmadığının)** *delilleri şu ayetlerdir*" diyerek Cumâ 3., Haşr 10. ve Enfâl 75. âyetleri delil getirmesi Übey'in, bu hususta Hz. Ömer'e Ku'ân'a dayalı tashihte bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Vahiy kâtibi, kurrâ, müfessir ve fakih sahâbîlerden olan Übey b. Ka'b'ın sahâbeye yönelik itiraz, tenkid ve tashih faaliyetlerinde dair rivayetlerden bir kısmını konu edinen bu tebliğ; İslâm'ın kurucu nesil olan sahâbe döneminde; Kur'ân ile Hz. Peygamber'in sünnetinin en doğru şekilde anlaşılıp yorumlanması ve korunarak sonraki nesillere aktarılması adına son derece canlı bir eleştirel ortamın olduğunu göstermiştir.

Tebliğde ele alınan rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Übey; Kur'ân ve sünnette olan derin vukufiyetinden de destek alarak sahâbenin hatalarını düzeltmeye çalışırken son derece olumlu ve yapıcı bir üslûp kullanmaya gayret etmiştir.

Aynı şekilde tebliğde Hicrî 22 senesi gibi çok erken bir dönemde vefa etmiş olmasına rağmen tenkid faaliyetlerine dair sayıca bu kadar çok rivayetin nakledildiği bir sahâbînin ismi, münekkid sahâbîler listesinde yer almaya fazlasıyla layık olduğu sonucuna varılmıştır.

Tebliğde ulaşılan sonuçlardan en önemlilerine birisi de kuşkusuz; Übey'in bu eleştirilerini sistematik bir cerh faaliyeti olarak değil de tamamıyla sahâbenin unutma, haberdar olmama, eksik duyma ve anlamalarından doğan hataların düzeltilme gayretlerinden ibaret olduğudur. Bir başka ifadeyle Übey, söz konusu eleştirilerini; sahâbîlerin adaletine yönelik değil de zaptlarından kaynaklanan hafif kusurlar sebebiyle icra etmiştir. Aslında münekkid sahâbîlerin tenkidlerine dair kaynaklarda yer alan rivâyetlerin hepsi, dikkatlice incelendiğinde hiçbirinin, hadis uydurma girişimlerinin önüne geçilmesi adına yapılmamıştır. Zira onların tek ve nihaî amacı; İslâm'ı en doğru şeklide anlamak, yaşayıp yaşatmak ve sonraki nesillere aktarmaktı. Buna rağmen söz konusu tenkid faaliyetleri, sonraki nesillere, sistematik bir İslâmî tenkid zihniyeti kurmalarında örneklik teşkil etmiştir.

Son olarak Übey b. Ka'b'ın özellikle Hz. Ömer ile olan ikili ilişkilerine dair rivayetlerin özel olarak incelenmesi gereken bir konu olduğu tavsiyesinde bulunulmuştur.

22

TEFTÂZÂNÎ'YE GÖRE "BÜYÜK SAHÂBÎLER"E DAYANAN ÂHÂD HABERLERİN BİLGİ DEĞERİ

Ziya ERDİNÇ - Habip KARTALOĞLU

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Arş. Gör. Dr, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kelâm alimleri, teşekkül döneminden itibaren, ulûhiyyet ve sem'îyyât gibi ana konulara geçmeden önce meselelerin sağlıklı bir zeminde tartışılabilmesi için ilmin temel ilkelerini oluşturacak şekilde bilgi anlayışlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu çerçevede kendisiyle bilgi elde edilebilecek araçların neler olduğu hususunda gerek sofistlere gerek diğer din müntesiplerine karşı sağlam temellere dayanan bir bilgi teorisi geliştirme çabası içinde olmuşlardır.

Kendisiyle bilgi elde edilebilecek bilgi araçlarını beş sağlam duyu, akıl ve doğru haber şeklinde üç kısma ayıran kelamcılar, doğru haberi de haber-i resûl ve mütevâtir haber olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. Haber-i vâhidin ise ancak zan ifade ettiğini söyleyerek, bilgi kaynaklarının dışında kabul etmişlerdir. Kelamcıların bu yaklaşımı her ne kadar hadisleri önemsiz görmeye yol açtığı iddiasıyla bir kısım Ehl-i hadîs tarafından eleştirilse de mütekellimûnun temel amacı, erken dönemden itibaren farklı din ve düşüncelere karşı sağlam delillerden hareketle İslâmî esasları savunmak, farklı şekilde anlaşılmaya müsait naslardan ve birbirini nakzeden rivayetlerden hareketle grupların birbirlerini tekfir etmelerini engellemekti.

Haber-i vâhidin zan ifade ettiğini ve itikâdî konularda delil olmayacağını söylemelerine rağmen kelam ekolleri, birçok kelâmî meselede kendi anlayışlarına uygun âhâd hadisleri kullanmış, aykırı olanları ya te'vil etmiş ya da âhâd olduğunu söyleyerek reddetmişlerdir. Kelam âlimleri, zan ifade ettiğinden haber-i vâhidin itikatta delil olamayacağı hususunda ittifak etmelerine rağmen kelam eserleri incelendiğinde özellikle sem'iyyât bahislerinde haber-i vâhide çok fazla yer verildiği görülmektedir. Akılcılığıyla ön plana çıkan Mu'tezilî âlimler dâhil kelamcıların büyük çoğunluğu itikâdî konularda âhâd haberlerle istidlalde bulunmuşlardır. Bunun yanı sıra, bazı kelamcılar, genel kâideyi tahsis ederek bazı güçlü karinelerle haber-i vâhidin kuvvetlenip bilgi ettiğini savunmuşlardır.

Bu bağlamda bu tebliğde öncelikle Teftâzânî'nin bilgi ve haber anlayışı bağlamında haber-i vâhidin bilgi değeri, itikâdî konularda delil olma(ma)sının keyfiyeti ve haber-i vâhidin bazı ilâve unsurla nasıl kuvvetlendiğine dair görüşleri incelenmiştir. Ardından haber-i vâhid ve sahâbe ile ilgili görüşleri çerçevesinde, râvînin "büyük sahâbe"den olmasını, haber-i vâhidin epistemolojik değerini yani ifade ettiği zannı kuvvetlendiren unsurlardan biri kabul ettiğini teorik düzlemde ortaya koymak için Teftâzânî'nin sahâbe anlayışı ele alınmıştır. Son olarak teorik olarak açıklanan bu hususun pratiğe yansımasını göstermek amacıyla müellifin, bazı kelâmî tartışmalar bağlamında "büyük sahâbe"den geldiğini söylediği rivayetlere nasıl ayrı bir önem atfettiği üzerinde durulmuştur.

Bilgi kavramı, müşterek bir lafız olup literatürde farklı anlamları ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak Teftâzânî'ye göre kelamcılar, bilgiyi mutlak olarak kullandıklarında tasdikin bir türü olan yakînî ifade ederler. Yani tasdik, bilginin cinsi olmaktadır. Buna göre bilgi, "kesin, gerçeğe uygun, yerleşmiş bir tasdiktir". Bilgi veya yakînin karşıtı ise zandır. Bu itibarla zan, cehl-i mürekkeb, mukallidin inancı ve salt zannı kapsamaktadır. Dolayısıyla tanımda zikredilen "kesin" kaydıyla salt zan, "gerçeğe uygun" kaydıyla cehl-i mürekkeb ve "yerleşmiş" kaydıyla mukallidin inancı dışarda kalmaktadır. Teftâzânî, her ne kadar bu tarifin tasavvurî bilgileri dışarıda bıraktığını düşünse de tasdikî yani hüküm ifade eden bilgilerde bu tarifi yeterli bulmaktadır.

Bilgideki gerçeğe uygunluk, zaruret ve burhanın gerekli kılmasıyla ortaya çıktığında devamlı iken, karşıtı olan zanda ise bazen bu uygunluk vardır bazen de yoktur. Yine zanda kesinlik ve yerleşmişlik manalarının da bulunmaması söz konusudur. Bu anlamda üç manayı içeren tasdikî bilgiye ulaşmak, akıl, sağlam duyular, haber-i resul ve mütevâtir haber yoluyla olabilir. Diğer bir ifadeyle sadece bu üç kaynak, yakîne ulaştırmaktadır. Ona göre, herhangi bir yolla ulaşılan bir hükmün gerçeğe uygunluğunu gösterebilmek için o hükümle ilgili bir zaruret ve burhanın bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde bu hüküm gerçeğe uygun olsa bile, başkalarının buna inanmasını gerekli kılacak herhangi bir unsurdan bahsedilemeyecektir. Haber-i vâhidle ulaşılan hükümlerin gerçeğe uygun olduğuna dair ne bir zaruret ne de burhan bulunduğundan bu tür hükümler ancak zannî olabilirler.

Temel inanç esasları, herkes için bağlayıcı olduğundan ancak yakînî delillerden hareketle bilinebilir, zannîler ise tek başına bunların bilinmesi için yeterli değildir. Teftâzânî'ye göre, zan ifade eden haber-i vâhid her ne kadar tek başına inanç esaslarında bilgi sağlamazsa da bu konuda kesin bilgi veren yakînî delilleri destek-

leyici ve kuvvetlendirici olabilir. Diğer taraftan haber-i vâhid, inanç esaslarının tafsilat ve fürûatına dair meselelerde bilgi sağlamamasına rağmen itikâd oluşturabilir. Dolayısıyla haber-i vâhidin bilgi ve kesinlik ifade etmemesi, meselelerin izah ve isbâtında onunla istidlâlde bulunulmamasını gerektirmemektedir. Kelam alimlerinin hatta haber-i vâhid konusunda çok katı olan Mu'tezile bilginlerinin bile Kur'an'da yer almayan bazı itikâdî meselelerde haber-i vâhidlere başvurdukları bilinmektedir.

Teftâzânî de haber-i vâhidin zân ifade ettiğini ve itikâdî konularda delil olamayacağını belirtmesine rağmen birçok yerde haber-i vâhidlerden istidlâlde bulunur. Bu durumda haber-i vâhidin zan ifade etmesi ve akâid konularında delil olmaması ile ne kastedildiğinin incelenmesi gerekmektedir. Haber-i vâhidin delâlet ettiği mana, zannî bir sonuca ulaştırdığı için delil değil, emâre olarak kabul edilebilir. Teftâzânî'nin, her ne kadar asıllarda (usûl) delil olmasa da naslarla birbirlerini desteklemesiyle haber-i vâhidin te'kid ve teyit ifade ettiğini belirtmesi de bu hususa işarettir. Bu durumda haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmemesi ve tek başına delil olmaması sebebiyle itikâdî konularda bile olsa reddedilmelerini, kitap ve icmâ ile belirlenen inançları te'yit ve te'kid edici olarak kullanılmamalarını gerektirmez.

Teftâzânî'nin haber teorisi tahlil edildiğinde mütevâtir haber, meşhur haber ve haber-i resulün ana unsurlarından birisinin haber-i vâhid olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle haber-i vâhidler, kendilerine eklenen başka unsur veya durumlarla farklı mahiyetteki haber çeşitlerini meydana getirmişlerdir. Bunlar da haber-i vâhid olmaktan çıkıp farklı isimlendirmelere tabi tutulmuştur. Bazen de haber-i vâhide bir karinenin eklenmesiyle mahiyet olarak değişikliğe uğramadan sadece daha kuvvetli bir hale gelir. Bu ilâve durum ve karineleri genel olarak haberin kendisine eklenen ve râvînin sıfatlarına eklenen olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Meselâ, haber-i resul aslında haber-i vâhid olmakla birlikte haber-i veren kişinin sâdık olduğu istidlâlle yani kesin bir bilgiyle bilindiğinden bu haber kesin bilgi ifade eder. Haberi veren kişide bulunduğu kesin olan sıdk sıfatı habere eklenince ifade ettiği değer bakımından haber-i vâhidden farklı olan haber-i resul olmuştur. Yine çok sayıda haber-i vâhidin birleşmesiyle meydana gelen mütevâtir haber, her bir haberin ayrı ayrı sağlamadıkları kesin bilgiyi meydana getirirler. Tıpkı her bir ipin ayrı ayrı sağlamadığı kuvveti bunlardan bir araya gelmek suretiyle meydana gelen halatın sağlaması gibi. Teftâzânî'ye göre, mütevâtir, "râvîlerinin yalan üzere birleşmeleri imkânsız olacak bir sayıya ulaşması" karinesinin kendisine ilâve olunmasıyla kesinlik ifade eder. Bu durumda sayının ulaştığı çoğunluk, bir bütün olarak haberin doğru olduğuna aklî bir delildir. Dolayısıyla mütevâtir haberde her bir ha-

ber vericinin adalet sıfatına sahip olması tevâtürü kuvvetlendirse de bu bir şart olarak görülemez. Yine meşhur habere, haberin adalet sıfatına sahip olduğu bilinen bir râvîden gelmesi ve tâbiînden itibaren ümmetin kabulüne mazhariyeti olmak üzere iki farklı te'kid edici unsur eklenip ifade ettiği bilgi değerini kuvvetlendirmiştir. Bunların dışında bazen de bir durumun ilâve olunması halinde yine de haber-i vâhid olarak kalan haberler vardır ki bunlar ilave duruma rağmen bilgi ifade etmezler, ancak ifade ettikleri zan pekişir, kuvvetlenir.

Eserleri incelediğinde Teftâzânî'nin sahâbî râvînin büyük sahâbeden olmasını da, haberin ifade ettiği zannı kuvvetlendiren bir husus olarak gördüğünü sonucuna ulaşmak mümkündür. Çünkü o, kelâmî tartışmalarda ve görüşlerinin temellendirilmesinde "büyük sahâbe" olarak isimlendirdiği sahâbenin haberine ve fiillerine ayrı bir önem atfetmekte ve bu haberleri karşıtlarına öncelemektedir. Teftâzânî şârihlerinden Ferhârî de, büyük sahâbenin haberlerinin her ne kadar yakîn değilse de kuvvetli bir zan ifade ettiği hususunda şüphe bulunmadığını belirtir.

Sahâbenin tamamının âdil olmasının, onların faziletleriyle ilgili olan ayet ve hâdislerle sâbit olduğunu düşünen Teftâzânî'nin, "Kendisini takip etme ve ondan ders alma yoluyla uzun süre Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmakla meşhur olan kişi" şeklinde daha dar kapsamlı sahabî tanımına yakın durduğu görülmektedir. Teftâzâni'ye göre, sahâbe, yalancılıkla itham edilmekten uzaktırlar. Ancak sahâbenin yalan söyleme ithamından uzak olmasıyla kastedilen, onların nakillerinin yalana ihtimali olmayacak şekilde kesin olarak doğru olmaları değildir. Bunun yanı sıra o, sahabe içinde yer alan "Ekâbiru's-sahâbe", "kibâru's-sahâbe" ve "uzamâu's-sahâbe" gibi kavramlarla zikrettiği ve büyük sahabîler olarak ifade edebileceğimiz bir topluluğa atıfta bulunmaktadır. Büyük sahâbenin rivayet ettiği hadisler ile fiil ve terklerine ayrı bir önem atfeden Teftâzânî, bu kavramlarla hangi sahâbîleri kastettiğini açık bir şekilde ifade etmez. Ancak konuyla ilgili açıklamalarından kimleri kastettiğine dair bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.

Öyle görünüyor ki Teftâzânî, büyük sahâbenin tamamının faziletine dair hususî olarak sahih hadis bulunduğuna inanmaktadır. O, hangi sahâbîlerin faziletiyle ilgili sahih hadislerin bulunduğuna yönelik olarak bazı bilgilere de yer vermektedir. Meselâ ona göre, aşere-i mübeşşere, özellikle de hulefâ-i râşidin, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve bî'atu'r-rıdvân ehli ile Bedir, Uhud ve Hudeybiye şehitlerinin cennetlik olduğuna dair nas bulunmaktadır. Özellikle aşere-i mübeşşere ile ilgili hadisler neredeyse tevâtür derecesine ulaşmıştır. Diğer bir yerde "büyük sahâbe"yi, ensâr ve muhacire de şâmil bir kavram olarak ele almaktadır. Ona göre alimler, büyük

sahâbe özellikle de muhâcir, ensâr ve cennette mükafatla müjdelenenler hakkında Müslümanların inançlarını yanlışa kaymaktan ve dalaletten korumak için onların saptırıcı ve fıska götürücü şeylerden mahfuz oldukları kanaatini taşımaktadırlar.

Sonuç olarak Teftâzânî'nin, bazıları ile ilgili icmâ ve tevâtür derecesinde nas bulunması, bazıları ile ilgili sahih hadislerin bulunması ve bazıları ile ilgili de mahfuz olduklarına âlimlerin hüsn-i zannı bulunan büyük sahâbede adalet sıfatının daha güçlü bir şekilde bulunduğuna inandığını anlaşılmaktadır. Çünkü büyük sahâbe ile ilgili zikredilen hususların hepsi adaleti pekiştiren unsurlardır.

Teftâzânî'nin haber-i vâhidin büyük sahabeye dayanmasını kuvvetlendirici bir unsur olarak görmesinin kelamî tartışmalarda yansımalarını görmek mümkündür. Konunun yansımasının olduğu birinci mesele, mi'racın yakaza halinde ve bedenen gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgili tartışmalardır. Mi'racın ruhen ve yakaza halinde gerçekleştiğine inanan Teftâzânî, buna karşıt olarak Hz. Âişe'den nakledilen "Hz. Peygamber'in cesedinden ayrı kalmadım" ve ikincisi Muaviye'den nakledilen "O, salih bir rüyadır" şeklindeki rivayetin bulunduğunu belirtir. Erken dönem eserlerinden *Şerhu'l-Akâid*'te rivayetlerin sıhhat derecesiyle ilgili herhangi bir şey zikretmeksizin her iki rivayeti de kendi görüşüne uygun olarak yorumlamaya çalışır. Ömrünün sonlarında telif ettiği *Şerhu'l-Makâsıd*'ta da her iki rivayeti zikreden Teftâzânî, Muaviye'ye nispet edilen rivâyete atfen, "onun rivayetinin sahih olduğu takdir edilmesi halinde büyük sahâbeden gelen hadis ve sözler ile sonraki nesillerin icmâsı karşısında delil kabul edilmesi uygun değildir." der.

İkinci bir mesele ise ru'yetullahın caiz olup olmadığı tartışmasıdır. Teftâzânî rü'yetullahın gerçekleşeceğini kabul etmesine ve ona inanmasına rağmen sübutu kat'î olan ilgili ayetlerin delâletinin zannî, delâleti kat'î olup büyük sahâbîler tarafından nakledilen hadisin de sübutunun zannî olduğunu düşünmektedir. Ancak ona göre, rü'yetullahı inkâr edenler ortaya çıkmadan önce onun gerçekleşeceğine ve konuyla ilgili gelen ayet ve hadisleri zahire hamletmek gerektiğine dair ümmetin ittifâkı/icmâsı söz konusudur. Yine, *"Şüphesiz ki sizler, kalabalıktan dolayı sıkıntı çekmeksizin bu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz."* (Buhârî, Mevâkîtu's-salât 15, 25; Tevhîd 24; Müslim, Mesâcid 211) mealindeki rü'yetullah hadisinin büyük sahâbeden yirmi bir kişi tarafından nakledilmesi, konuyla ilgili ayet ve hadislerin zahire hamledilmesi gerektiğinin delilidir.

Konuyla ilgisi üçüncü mesele ise imamet tartışmalarıdır. Teftâzânî, Hz. Osman'ın yanlış uygulamalarından dolayı azledilmesi gerektiğini ve öldürülmesinin doğru olduğunu iddia edenlere karşı büyük sahâbenin tutumlarına atıfta buluna-

rak karşı çıkar. Eğer o, öldürülmeyi veya görevden alınmayı hak etseydi sahâbenin büyükleri, şûra ehlinden hayatta olanlar ve aşere-i mübeşşere bunu yapmaktan geri durmazlardı. Yine ona göre, Şîa'nın Ali'nin imâmeti konusunda tevâtür olarak kabul ettiği rivayetlerin, ensâr ve muhâcirin büyüklerinden gizli kalmasının söz konusu değildir. Çünkü eğer mütevâtir olduğu iddia edilen bu haber, imâmet bağlamında ve Hz. Ali'ye delâlet edecek şekilde söylenmiş olsaydı sahâbenin büyüklerine bu husus gizli kalmazdı. Dahası onlar, imamet konusunda bu haberle istidlalde bulunmaktan geri durmaz ve tevakkuf etmezlerdi. Dolayısıyla büyük sahabenin uygulamaları ve fiilleri, karşıt yönde zikredilen rivayetlere öncelenmiştir.

23
İSNÂAŞERİYYE İMÂMİYYE'SİNE GÖRE HADİS VE SÜNNETİN KAYNAKLARI

İbrahim KUTLUAY

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı

İsnâaşeriyye İmâmiyye'sini Ehl-i sünnet'ten ve diğer mezheplerden belirgin bir şekilde ayıran ve mezhebin alâmet-i fârikasını teşkil eden kavram ve unsurlar; Ehl-i beyt, imâmet, velâyet, ismet inancı, imamların bilgi kaynakları, ashâbın fazileti, takıyye, şefaat ve mehd-i muntazar inancı şeklinde sıralanabilir. Temel Şiî hadis kaynaklarında yer alan bu konulardaki rivayetlerin söz konusu mezhebin akîdesinin ve sünnet anlayışının oluşumunda önemli bir rolünün olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca İsnâaşâriyye İmâmiyye'sine göre sünnetin kaynakları, "Hz. Peygamber'in sünneti"ne ilave olarak "mâsum imamların sünneti" dikkate alındığında, belli noktalarda Ehl-i sünnet'ten farklı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu tebliğin **konusu**nu, İsnâaşâriyye İmâmiyyesi'ne göre hadis ve sünnetin kaynaklarının ne olduğu ve sünnetin sonraki nesillere naklinde İsnâaşeriyye'nin taʿdîl ettiği sahâbîlerin rolü oluşturmaktadır. Çalışmamızda Allah Resûlü'nün hadislerinin ve sünnetinin kaynağından ziyade "mâsum imamlar" açısından sünnetin kaynaklarına odaklanılacaktır.

Kaynak olarak *Kütüb-i Erbaa*' başta olmak üzere, İsnâaşeriyye itikadına dair erken dönem kaynaklar esas alınacak, bunlar taranmak suretiyle bir kanaate ulaşılmaya çalışılacaktır.

M**etot** olarak sünnetin ve hadislerin kaynağı konusunda *Kütüb-i Erbaa*ʿ gibi İsnâaşeriyye'nin kendi kaynaklarında geçen rivayetler tespit edilecek, seçmeci davranmadan mesele İsnâaşerî ulemânın kendi yorumlarına başvurularak Ehl-i sünnet'le mukayeseli olarak değerlendirilecektir. Hadis ve sünnetin kaynakları" derken konuyu a) Hz. Peygamber açısından, b) Mâsum imamlar açısından olmak üzere iki farklı kategoride değerlendirmek daha isabetli olacaktır. "Sünnetin kaynağı" tabirinden kastımız, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onaylarının dayandığı merciidir. Konu, Şîa'daki Ahbârî ve Usûlî ekolleri, mütekaddimûn ve müteahhirûnûn farklı yaklaşımlarını dikkate almayı zaruri kılmaktadır. Konunun tamamlayıcısı olan

mevzulara özet hâlinde değinilse de asıl olarak İsnâaşeriyye İmâmiyye'sine göre sünnetin ve hadislerin kaynaklarının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Herşeyden evvel, İsnâaşeriyye'ye göre hadis ve sünnetin kaynağının isabetli bir şekilde tespit edilebilmesi için dikkatlerden kaçırılmaması gereken ilk husus, Sünnet ve hadisin sadece Resûlullah'ın (a.s.) söz, fiil ve onaylarından ibaret olmadığı, aynı şekilde Ehl-i beyt diye nitelenen Hz. Ali, Fâtıma, oğulları Hasan, Hüseyin ve onun soyundan gelen diğer dokuz imamla birlikte toplam on iki mâsum imamın söz fiil ve onaylarının aynı şekilde sünnet/hadis olarak kabul edildiğidir. Bu sebeple İsnâaşeriyye'ye göre bir rivayetin müntehâsının Allah Resûlü (a.s.) olması ile on iki imamdan birisi olması arasında pratikte hiçbir fark bulunmamaktadır. Her iki rivayet de merfûdur ve hücciyet bakımından aynı derecede olup bağlayıcıdır; zira peygamberler vahiy aldıkları gibi, mâsum on iki imam *muhaddes* olup Allah Teâlâ'dan ilham almaktadır. Ayrıca Resûlullah'ın kendisine verilen ilmi Hz. Ali'ye olduğu gibi aktardığı, Hz. Peygamber'in, hatta bütün peygamberlerin ilminin Ali'ye ve mâsum imama intikal ettiği ileri sürülmektedir Bu mânada mâsum imam, diğer peygamberlerin ve önceki imamın ilmini tevârüs ettiğinden, nübüvvet bakımından peygamber daha üstün olsa da, ilim bakımından mâsum imamın daha ileri seviye olduğunu iddia eden Şiî âlimler ve bu konuda *el-Kâfî* gibi temel kaynaklarda bazı rivayetler vardır.

Öte yandan İsnâaşeriyye'de imamların *ahbâr*ının Kur'ân karşısındaki konumu tartışmalıdır. Bazı İsnâaşerî âlimler, vahiy alma durumu hariç, mâsum imamın peygamberin yetkisini haiz olduğu görüşünü savunurken bazıları "*Bugün size dininizi tamamladım*…" mealindeki âyeti delil göstererek bunu kabul etmemişlerdir. Bu noktada Ahbârî ve Usulîler arasında birtakım anlayış farklarının bulunduğu, Ahbârîler'in *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan rivayetlerin kat'i olduğu görüşünü benimsedikleri ve dinin kaynağını Kitab ve Sünnet olarak değerlendirdikleri, Usûlîler'in ise söz konusu kaynakların kat'i olduğuna itiraz ettikleri, Kitab ve Sünnet'e icmâı ve aklı da ekleyerek dört delil kabul ettikleri belirtilmelidir.

Ayrıca sünnetin kaynağını iyi tespit edebilmek için imamların unutma ve yanılmaya maruz kalıp kalmadıkları ve ismetinin mahiyeti, mâsum imam – ilham, imam - sünnet ilişkisi iyi tetkik edilmelidir. Meselâ Saffâr'a göre, Resûlullah'ın olduğu gibi, imamların dünyevî konularda yanılmaları mümkünse de dinî konularda yanılmaları caiz değildir. Mâsum imamlar bazı insanların bâtınını bilebilirler; ancak bu imâmet için şart değildir. Saffâr'ın iddiasına göre imamların vahiy almaları caizdir. İmamlar meleklerin konuşmalarını işitebilirler. İmamların Resûlullah hariç

diğer peygamberlerden efdal oldukları, ulü'l-azim peygamblerler hariç diğer peygamberlerden üsütn oldukları, hiçbir peygamberden üstün olmadıkları şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır.

İmamların sünneti ile, Resûlullah'a niyabet naklettiklerinden, aslında aynı kaynağa işaret edilmekte ise de sünnet genellikle hadis kaynaklarında imamlar vasıtasıyla haber verilmektedir. Bu mânada Resûlullah'ın irtihalinden sonra "vasî" olarak onun ilmi mirasını tevârüs ettiklerinden imamların, sünneti insanlara "en güvenilir râviler" sıfatıyla aktaran kimseler olduğu görülmektedir. Bu durumda mâsum imamlar, sünnetin bizatihî kaynağı değil, onu asıl kaynağından nakleden kimseler olmaktadır. İmamların söz, fiil ve onaylarının da *merfû'* hadis sayılması bizi yanıltmamalıdır; çünkü bu, Resûlullah'a niyâbetendir. Şu halde sünnet mutlak olarak kullanıldığında "Resûlullah'a ait olan sünnet" anlaşılmaktadır. Sünnî kaynaklardaki Râşid halifelerin sünnetine uyulmasını bildiren hadisteki anlamının yanında Sünnî usûlde "Hz. Ebû Bekir'in sünneti" (uygulama biçimi), "Hz. Ömer'in sünneti", "müslümanların sünneti" şeklindeki kullanımlarda olduğu gibi, "imamların sünneti"nin de bu mânada anlaşılması kanaatimizce daha isabetlidir.

Buna göre İsnâaşeriyye İmâmiyye'sinde sünnetin kaynağı, Hz. Peygamber açısından *ilâhî* ve *beşerî kaynaklar* şeklinde iki grupta mütalaa edilebilir.

1. Sünnet ve Hadisin İlâhî kaynakları:

a) Vahiy,

b) Cebrail,

c) Hikmet,

d) Hz. Peygamber'in rüyaları şeklinde gruplandırılabilir.

İlâhî kaynaklar bakımından Sünnî anlayışla İsnâaşerî anlayış arasında, bazı tartışmlara olmakla beraber, belirgin bir fark yoktur.

2. Ehl-i sünnet'e göre Resûlullah açısından Sünnetin beşerî kaynakları:

a) Hz. Peygamber'in içtihatları,

b) Kıyas, akıl, zan ve tahmin,

c) Hz. Peygamber'in mizacı ve toplumun kültürü,

d) Kültür gelenek ve tecrübe,

e) Sahâbe görüşü, içtihadı ve rüyası olmak üzere dinî ve dünyevi bütün konulardaki söz ve uygulamaları şeklinde özetlenebilir.

İşte bu noktada Şîa'nın yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Ahbârîler'in imamların içtihat, rey ve kıyasa karşı çıktıklarına dair iddiaları dikkate alındığında onlar açısından dini ahkâma dair sünnetin kaynağının ilâhî kaynaklarla sınırlı olduğu söylenebilir. Ancak Usûlîler'in imamların akıl ve rey kullanma konusunda ashâbını teşvik ettiklerini savundukları ve kaynaklarda bu konudaki birtakım rivayetlerin mevcudiyeti göz önüne alınırsa imamların da içtihat ettikleri söylenebilir.

Bütün bunlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde,

Usûlîler'in bakış açısıyla dünyevî bütün söz ve uygulamalarına temel olarak "imamların sünneti"nin beşerî kaynakları:

a) İmamın içtihatları,

b) Kıyas, akıl, zan ve tahmin,

c) İmamın mizacı

d) İmâmın şahsî tecrübesi

d) Toplumun kültürü, gelenekleri ve tecrübesi şeklinde sıralanabilir.

İmamın ashâbının şerʿî konulardaki içtihat ve rüyalarının Ahbârîler açısından kaynak olma değerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Mâsum imamların dinî konularda mâsumdan başkasından ilim öğrenmedikleri iddia edildiğinden Ahbârîler'e göre Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin dışında sahâbe görüşlerinin de kaynak olarak görülmediği belirtilmelidir.

Diğer taraftan içtihadı kabul eden Usûlîler'e göre içtihat; "Hz. Peygamber'in içtihadı", "imamların içtihadı" ve "İmâmî ulemânın içtihadı" şeklinde üç farklı kategoride değerlendirilmelidir. İlkinde pek tartışma olmamakla birlikte diğerleri İsnâaşerî ulemâ arasında ihtilaflıdır.

Hadislerin ve sünnetlerin "alındığı yer" mânasında sünnetin kaynağı olarak on dört mâsum gösterilse de ilâhî ve beşerî vasıtalarla Resûlullah'ın elde ettiği sünneti, imamlar Allah'tan ilham, Hz. Peygamber'den ve önceki mâsum imamlardan tevârüs yoluyla almaktadırlar. Bu noktada İsnâaşeriyye'de "isnad sistemi" meselesi gündeme gelmektedir. Bir hadisin Resûlullah'tan sâdır olması ile imamdan sâdır olması arasında pratikte pek fark olmadığından bağlayıcılık bakımından da aralarında fark yoktur. Sahih ve sabit olması için bir hadisin imamdan işitilmiş olması ve ona ulaşması kâfidir; hatta bu durumda isnad bile zikredilmeyebilir. Zira bazı Ahbârîler, hadislerin ve bazı hadis kaynaklarının imamlara arz edildiğini ileri sürmektedirler. Bu durumda onların onaylarının alınması hâlinde imamla Resûlullah arasında isnad zikredilmesi teberrükendir. Bundan dolayı meselâ bir sözü Caʿfer es-Sâdık söylemişse bu

rahatlıkla önceki imamlara, hatta Resûlullah'a nispet edilebilir. Buradaki problem, son imamın *gaybet-i kübra*sından sonra imamlara nispet edilen hadislerin onlara arz edilip tasdik ettirilemediği dönemde nasıl davranılacağıdır.

Bu bağlamda Ahbârîler karşı çıksalar da Usûlîler'e göre içtihat ve hadis tenkit sistemi (cerh-tadîl) devreye girmektedir. Şiî kaynaklardaki bazı rivayetler, İslâm hukuk sisteminde "rey" diye tabir edilen bağımsız içtihatta bulunmayı yasaklamaktadır. Erken dönemde hukûkî kullanımda içtihat kelimesi, reyi de içine alan "şahsî içtihat/hüküm verme" anlamında kullanılıyordu. Söz konusu rivayetler, VI. (XII.) yüzyıla kadar içtihat kelimesini kullanmanın niçin hoş karşılanmadığını, Şiî kaynaklardaki içtihada yönelik itirazları ve Nevbahtî, Abdullah b. Abdurrahman ez-Zübeyrî ve Ebü'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Kûfî gibi erken dönem Şiî ulemânın içtihada niçin karşı çıktıklarını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Bununla birlikte bazı rivayetlerde imamlarının ashâbının, haklarında Kur'ân'da ve Sünnet'te açık hüküm bulunmayan meselelerde kıyasa başvurdukları, bazılarının rey metodunu kullandıkları nakledilmektedir. Bu durum içtihadı reddedip *ahbâr*la yetinilmesi görüşünü benimseyen Ahbârîliğin (Ehl-i hadis, gelenekçiler) zamanla tıkandığını, ilk dönemde içtihada karşı çıkılsa da artan meselelerle beraber içtihadın kaçınılmaz olduğunu Usûlîler'in (müctehidûn, ehl-i rey, rasyonalistler) görüşlerinin zamanla daha çok benimsendiğini ve hâkim ekol hâline geldiğini göstermektedir.

Ayrıca fıkıhta Şiî ulemaya ve müçtehitlere verilen role bakarak sünnetin kaynaklarını anlamamız daha kolay olabilecektir. Şîa fıkhının kaynaklarının "Kur'ân, Sünnet, icma ve akıl" olduğu ifade edilmişse de Ahbârî ekol, Kur'an'ın kendisiyle anlaşıldığı Sünnet'e başvurmakla yetinirler. Erken dönem Şiî usul kitapları aklı bir hukuk kaynağı olarak zikretmezler.

İmâmî fakîhlerin "icma"ı, bizatihi bir kaynak olmayıp mâsum imamların görüşlerini keşfetmek için bir vasıtadan ibarettir. İmâmî âlimlerle imamların ashâbı ve ya da dönem itibariyle onlara yakın olanlar kastedilmektedir.

Fıkhın kaynaklarından olan "akıl"la kastedilen saf ve pratik akıldır. Meselâ adaletin güzel, zulmün çirkin olması akılla anlaşılacak müsellem hususlardır.

Usûlîler'e göre Şiî ulemâ "içtihat" edebilir; hatta bir müçtehidin ne kadar büyük olursa olsun başka bir müçtehidi hukuki konularda taklid etmesi caiz değildir.

Bazı durumlarda imamlar akıl metodunu kullanmışlar, tâbilerine huhukî kurallara dayalı olarak nasıl hüküm çıkarılacağını öğretmişler, tâbilerini akıllarını kul-

lanmaya teşvik etmişlerdir. İmamlar kendi zamanlarında diğer mezhep ve fırka mensuplarıyla kelâmî tartışmalara giren tâbilerini övüp onları bu konuda cesaretlendirmişlerdir. İmamlar hukuki meseleleri açık bir şekilde açıklamış, genel prensipleri belirlemiştir.

Ancak bu meseleye Ahbârîler'in yaklaşımı daha farklıdır. Erken dönem Ahbârî âlimlerinden Şeyh Sadûk (ö.381/991), Hz. Peygamber'in yerini temsil eden mâsum imam olmadıkça Kur'an'la teabbüd edilemeyeceğini iddia etmiştir. Kezâ müteahhirûndan Meclisi (ö. 1111/1699), aklın, imamı bulana kadar delil olabileceğini ileri sürmüş, ondan sonra aklın delil özelliğinin kalmadığını iddia etmiştir. Ahbârîliği ikinci defa canlandıran Muhammed Emîn el-Esterebâdî (ö.1036/1626) mâsum imamlar olmadan Kur'ân'ın ve nebevî sünnetin tam olarak anlaşılamayacağını, ahkâm istinbatının mümkün olmayacağını iddia etmiştir. Esterebâdi'ye göre tefsir, sadece imamların uygulamasıdır. İmamların söylediklerine sarılmakla kuşkular kalkar. Bu durumda ona göre ne Kur'ân, ne içtihat ve ne de akıl dinî meselelerde kaynaktır; bunların yerine Ehl-i beyt'in sünneti temel merciidir.

Ancak Usûlîler açısından bu kabul edilebilir değildir. Nitekim çağdaş araştırmacılardan Hubbullah'a göre Kur'an naslarının imamet nazariyesiyle değerden düşürülmesi çalışmaları, mantıksız bir faaliyettir. Esterebâdî'nin bu yaklaşımı, Kur'an etrafında duyulan şüphenin bir eseri olarak görülebilir. Sünnet'e bu kadar ağırlık verilmesi Sünnet'in nakledildiği hadis kaynaklarının gerçekten güvenilir olup olmadığı sorusunu yöneltmeyi gerektirmektedir. Şeyh et-Tûsî'nin *el-İstibsâr*'ını binlerce ihtilaflı rivayet arasındaki teâruzu gidermek için kaleme aldığı, Küleynî'nin *el-Kâfi*'sindeki 16.099 rivayetten 9485'inin zayıf olduğu dikkate alındığında Esterebâdî'nin düşüncesinin isabetli olmadığı anlaşılır.

Ahbârî ve Usûlî ekoller arasında ciddi yaklaşım farklarının bulunması, Şeyh et-Tûsî gibi âlimlerin telif ettikleri hadis eserlerine itibarla Ahbârî, fıkıh ve usule dair çalışmalarına itibarla Usûlî sayılmaları Şîa hakkında genel - geçer bir hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır. Bu durumda ancak görüş sahipleri özelinde yargıda bulunmak mümkün olabilmektedir. Genel olarak Resûl-i Ekrem'in sünneti noktasında Ehl-i sünnet ulemâsının öngördüğü kaynaklar Şiî düşünce ile paralellik arz etse de ashâbın içtihat ve tecrübeleri Şîa için mâsumlarla sadece on civarındaki sahâbe için geçerlidir. İmamlarının mâsumlardan başkasından ilim almadıkları inancı da dikkate alındığında, bunun aksini gösteren örnekle beraber, mesele daha da karmaşık hâle gelmekte ve sünnetin kaynağı konusunu çok yönlü olarak tetkik etmeyi zaruri kılmaktadır.

24

FAKİH SAHABİLERDEN ABDULLAH B. ÖMER'İN İÇTİHAD ANLAYIŞI

Mehmet ÖZKAN

Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

Fıkıh ilminin tarihi seyrine bakıldığında sahabe döneminin Hz. Peygamber tarafından tekvin edilen fıkhın açıklandığı bir dönem olduğu görülmektedir. Bu tefsir faaliyeti müçtehid sahabilerin katkılarıyla olmuştur. Sahâbe içinde, ictihad yeterliliğiyle diğerlerine oranla daha çok öne çıkmış isimler vardır. Bunlar arasında başta dört halife olmak üzere Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe, Ebû Musa el-Eş'arî gibi çok sayıda sahabiyi saymak mümkündür. Fıkıh tarihinde aralarında Abdullah b. Ömer'in de bulunduğu Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe' den oluşan yedi sahabî (el-fukahâü's-seb'a) fıkıh bilgileriyle meşhurdur.

Abdullah b. Ömer'in tam adı, Ebu Abdirrahman Abdullah b. Ömer b. el-Hattab el-Kureşî el-Adevî'dir. Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer'in sekiz çocuğundan biridir. Nübüvvetin üçüncü yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamberin zevcesi Hafsa ile öz kardeştir. Babası ile birlikte küçük yaşta iken Müslüman olmuş, henüz on yaşlarında bir çocukken Medine'ye hicret etmiştir. Uhud savaşına yaşı küçük olduğu için katılamayan İbn Ömer, on altı yaşlarındayken Hz. Peygamber'in izniyle Hendek savaşına katılmıştır. O, ileriki yıllarda Mute ve Yermük savaşlarıyla Farslarla yapılan Calula, Kadisiye ve Nihavend savaşlarına katılmıştır. Aynı zamanda o, Mısır, Afrika, Hayber, Mekke ve Filistin'in fetihleriyle İstanbul, Afrika, Horasan ve Taberistan seferlerinde de bulunmuştur. Abdullah b. Ömer, hicri 73 yılında (72 veya 74 diyenler de vardır) Zilhicce ayında vefat etmiştir. O, vefat ettiğinde seksen dört (seksen altı veya seksen yedi) yaşındaydı. Kabri harem bölgesi içinde muhacirler mezarlığındadır.

Çok fetva veren yedi sahabeden biri olan Abdullah b. Ömer ile Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr adlı sahabilere dört Abdullah anlamında "abâdile" denmiştir. Abâdilenin ittifak ettiği hükümler esas kabul edilmiştir.

Abdullah b. Ömer'in içtihad usulüne gelince; o bir meselenin hükmü için önce Allah'ın kitabını, onda bulamazsa Rasûlüllah'ın sünnetini onda da bulamazsa sa-

habenin büyüklerinin o konuda ittifak ettiği içtihadları esas alırdı. Eğer sahabe ittifak etmemişse kendince doğru gördüğü içtihadı tercih ederdi.

Kur'an'da çözümü bulunmayan meseleler hakkında Resûlüllah'ın sünnetine başvurur, çözümü orada arardı. Abdullah b. Ömer'in bu yaklaşımını şu rivayet ortaya koymaktadır: Halid b. Üseyd ailesinden biri Abdullah b. Ömer'e şöyle sordu: "Ey Ebû Abdurrahman, biz korku namazını ve hazarda namazı Kur'an'da buluyoruz. Fakat sefer namazını bulamıyoruz." Bunun üzerine Abdullah b. Ömer şöyle dedi: "Ey kardeşimin oğlu, Allah bize Muhammed'i gönderdi, biz bir şeyi bilmediğimizde ona bakarız, o nasıl yapıyorsa biz de öyle yaparız."

Abdullah b. Ömer Kitap ve sünnete bağlılık konusunda hassas olduğu için sünneti terk etmeyi, ziyadede bulunmayı veya noksanlaştırmayı caiz görmemiştir. Mesela o, Hz. Osman döneminde ihdas edilen Cuma günü ikinci bir ezan okuma uygulamasını bid'at olarak kabul etmiştir. Ona göre insanlar güzel görseler de her bid'at dalalettir.

Abdullah b. Ömer çözümü Kur'an ve sünnette bulunmayan meselelerde sahabenin ittifakını esas almıştır. Şayet sahabe bir mesele hakkında görüş birliğine varmışsa İbn Ömer o görüşe tabi olurdu. İttifaka dayalı uygulamanın dışına çıkmayı uygun bulmazdı. Buna zekâtın devlet eliyle toplanmasını örnek verebiliriz.

Şayet o büyük sahabenin içtihadlarında bir şey bulamazsa kıyasa başvururdu. Klasik fıkıh kaynaklarında kıyasa dayalı çok sayıda fetvası mevcuttur. Bunlardan biri, bir hırsızlık teşebbüsüyle ilgilidir. Rivayete göre bir hırsız bir hazineyi kazdı. Fakat malları çıkaramadan yakalandı. İbn Zübeyr bu kişiye hırsızlık cezasının uygulanmasına hükmetti. Adam daha sonra Abdullah b. Ömer'e gelerek durumunu anlattı. İbn Ömer evden bir şey çıkartmadıkça ona hırsızlık cezası uygulanamayacağına hükmetti. İbn Ömer bu meseleyi zina etme teşebbüsünde bulunan fakat zina etmeyen kimseye kıyas etmiştir.

Eğer içtihadı kıyasa aykırı olursa içtihad etmez veya kıyasa dönerdi. Bu konudaki örnek, Ca'fer b. Burkan'ın şu rivayetidir: Meymûne b. Mihran'a "Falanı tanıyor musun?" dedim. O da "O, İbn Ömer'in arkadaşıdır" dedi. İbn Ömer'e şöyle dedi: "zekât konusunda ne düşünüyorsun? Onlar zekâtı yerine ulaştırmazlar." İbn Ömer şöyle dedi: "Onu onlara ver". Peki, onlar namazı geciktirirlerse onlarla birlikte kılar mısın?" dedi. "Hayır" dedi. Şöyle dedim: "Namaz zekât gibi değil midir?" İbn Ömer şöyle dedi: "Onlar bizim aklımızı karıştırıyorlar, Allah da onların aklını karıştırsın"

Abdullah b. Ömer istihsan ile hükmetmeyi meşru görmüştür. İstihsan, daha güçlü bir sebeple bir mesele hakkında benzerlerinden farklı bir hükme varmak demektir. Bu konuda örnek, onun azil konusundaki içtihadıdır. Azil, erkeğin menisinin hamile kalmaması için kadının rahmine ulaşmasını engellemek demektir. *"Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın."* (Bakara, 2/223) ayetine göre bir erkek dilerse azil yapar dilemezse yapmaz. Kadının çocuk sahibi olma hakkı bulunduğundan erkeğin karısından azil için izin alması gerekir. Yani esasen azil meşrudur. Fakat İbn Ömer, düşmanlar karşısında Müslümanların sayısının artması, îlây-ı kelimetullah ve İslam'ın yayılmasında duyulan ihtiyaç sebebiyle azli genel olarak mekruh görmüştür. Yani bu konuda dayandığı istihsanın gerekçesi Müslümanların duyduğu ihtiyaçtır.

Abdullah b. Ömer içtihadlarında ihtiyaç ve zaruret durumlarını dikkate alırdı. Bu nedenle o, hamilelik, hayız gibi sadece kadınların muttali olabilecekleri konularda erkekler olmaksızın kadınların tek başına şahitliklerinin cevazına hükmetmiştir.

Abdullah b. Ömer fetvalarında ihtiyat ilkesini esas alırdı. İhtiyat, işlerde günahtan en uzak olan görüşü tercih etmektir. O, helal ile haram arasında haramdan bir örtü olduğu görüşündedir. Onun ihtiyat merkezli içtihadlarına şu örneği verebiliriz:

İnsanlar sıkıntı ve zorluk içindeyken Resûlullah, fakirlerin yemesi için kurban etlerini üç günden fazla bekletmemeyi emretmiştir. Fakat insanların durumu genişleyince kurban etlerini üç günden fazla süreyle saklamaya izin vermiştir. Abdullah b. Ömer bu ruhsatı kullanmamıştır. Ona göre kurban etlerini üç günden fazla bekletmemek azimettir. Çünkü kurban bir ibadettir. Maksat sadece kan akıtmak değildir. Fakirlere de dağıtmaktır. Üç günden fazla bekletmeyince fakirlere daha fazla dağıtılmış olur. Resulüllah'ın bekletmeye izin vermesi ise ruhsattır. İbn Ömer'in mezhebi fakirlerin yararı sebebiyle ruhsatı değil azimeti tercih etmek şeklindedir. Ona göre ruhsatı tercih ihtiyaç duyulduğunda söz konusu olur. Bu aynı zamanda babası Ömer'in görüşüdür.

Abdullah b. Ömer, içtihadlarında dinin maksadını da dikkate almıştır. O, seferde sabah namazının sünneti hariç diğer namazların sünnetlerini kılmazdı. Yine o, seferde nafile namazları gündüz değil gece kılardı. Ona göre seferde revâtib sünnetlerin kılınması Şarî-i Hâkimin seferde namazları iki rekât olarak hafifletmesi maksadına aykırıdır.

Abdullah b. Ömer bilmediği konuda fetva vermezdi. Bilmediği bir konuda fetva istendiğinde bilmediğini söylerdi. Zira ona göre fetva din demekti. Bilmediği konularda Allah'ın dini hakkında söz söylemek ise insanları dalalete sürüklemek anlamına gelirdi. Bilmediği konuda Allah ve Resulüne söz söyletmekti. Bu nedenle Hac döneminde İbn Ömer ile İbn Abbas'a insanlar gelip soru sorduklarında İbn Abbas her soruya fetva verirken İbn Ömer söz konusu nedenle çoğu zaman fetva vermekten sakınırdı.

Abdullah b. Ömer'in, içtihadlarına bakıldığında bunların bir kısmının babası Hz. Ömer'in içtihadlarıyla ittifak ettiği, diğer kısmının ise babasınınkilerden farklı ve kendisine özgü olduğu görülmektedir.

Abdullah b. Ömer'in babasıyla aynı hüküm üzerinde birleştiği çok sayıdaki mesele arasında; ihramdan önce güzel koku sürünmenin mekruh olması, helal kazancın nafile cihattan efdal olması, hayvanları hadım etmenin yasaklanması, bir kimsenin tasadduk ettiği şeyi satın alarak veya başka bir yol ile mülkiyetine geçirmesinin yasak olması, tasadduk ederken "en sevdiği malı" tasadduk etmenin daha sevap olması gibi hususlar sayılabilir.

Abdullah b. Ömer'in babasından farklı düşündüğü ve kendine has ictihadda bulunduğu konular arasında ise; savaş esirlerin öldürülmesinin caiz olmaması, kerahet vakitlerinde sünnet namaz kılmanın mekruh olmaması, kıran ve temettu haccında büyükbaş hayvan(cüzür) kesmenin şart olması, başörtüsü üzerini mesh etmenin caiz olmaması, tilavet secdesinin secde ayetini okuyan ve dinleyen herkese vacip olması sayılabilir.

Abdullah b. Ömer hadis rivayeti ve fıkhi görüşleriyle daha sonra ortaya çıkan fıkıh mezhepleri üzerinde etkili olmuştur. Onun fıkıh anlayışının en fazla etkilediği mezhep şüphesiz Maliki mezhebidir. Çünkü mezhebin kurucusu kabul edilen İmam Malik, Abdullah b. Ömer'in azatlı kölesi Nafî'nin öğrencisidir.

Malikiler birçok meselede Abdullah b. Ömer'in rivayet ve görüşünü esas almışlardır. Mesela, bunlardan biri cuma günü gündüzün ilk vaktinde alınan gusül abdestinin "cuma günü alınması sünnet olan" gusül yerine geçmeyeceği fetvasıdır. Onlara göre sünnet olan gusül cuma vaktine en yakın zamanda alınmalıdır. Delilleri ise İbn Ömer'den rivayet edilen şu hadistir: "*Biriniz cuma namazına gideceği zaman boy abdesti alsın.*" (Buhârî, Cuma 2, 5, 12)

Abdullah b. Ömer, rivayet ettiği hadisler ve yaptığı içtihatlarla Hanefi mezhebini de etkilemiştir. Hanefi kaynaklarında onun görüşlerine dayanılarak verilen çok sayıda fetvaya rastlamak mümkündür. Mesela, Hanefilere göre ölüm hastası

olan kişinin kendi vârislerinden birisi lehine yaptığı borç ikrarı, kıyasen kabul edilmesi gerekirken, İbn Ömer'in sözüne dayanarak aksi yönde karar verilmiştir.

Abdullah b. Ömer'in rivayet ve içtihatları Şafiî mezhebi üzerinde de etkili olmuştur. Misal vermek gerekirse, onlara göre namazda yere düz oturarak (müsteviyen) uyuyan kimsenin abdesti bozulmaz. Delilleri ise İbn Ömer'in namazda oturması, uyuklaması ve abdest almadan namazına devam etmesidir. Fakat yan üstü otururşa (muzdacian) abdestin iadesi gerekir.

Abdullah b. Ömer'in Hanbelî mezhebi içtihatları üzerinde de oldukça fazla etkisi olmuştur. Ahmed b. Hanbel ve Hanbelî mezhebinin klasik kaynaklarına bakıldığında bunları görmek mümkündür. Mesela bunlardan biri her namaz için abdest almanın müstehap oluşudur. Delilleri, İbn Ömer'in bu konudaki rivayet ve uygulamasıdır.

Sonuç olarak Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber döneminden Hicrî 70'li yıllara kadar meydana gelen olaylara tanık olmuş, bunlarla ilgili tutum ve davranışlarında ihtiyatı esas almıştır. Fitneye yol açabilecek tutumlardan kaçınmış, genellikle Müslümanların çoğunun yaptıklarına tabi olmayı tercih etmiştir. O, hiçbir dönemde devlet görevi kabul etmemiş fakat talep ettiklerinde devlet başkanlarına danışmanlık yapmaktan geri durmamıştır. İbn. Ömer, fetva ve içtihatlarıyla fıkhın gelişmesine ve sonraki nesillere aktarılmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Onun sonraki dönemlerde ortaya çıkan fıkıh ekolleri üzerinde bıraktığı etkiyi klasik fıkıh kaynaklarında görmek mümkündür.

25

TARTIŞMALI BAZI HADİSLERİ VE FETVALARI BAĞLAMINDA EBÛ HÜREYRE'NİN FAKÎHLİĞİ MESELESİ

Rıdvan YARBA

Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı

Dinin iki temel kaynağının günümüze intikalinde sahâbenin üstlendiği rol oldukça önemli olmuştur. Onların aracılığıyla aktarılan dini nasların sağlıklı şekilde anlaşılıp yorumlanması ve nihayetinde hayata aktarılması, ancak sahâbenin söz konusu naslara bakış açısının tespiti ile mümkün olacaktır. Bu anlamda Hadis tarihinde kendilerine müksirûn denilen sahâbenin ilk sırasında yer alan Ebû Hüreyre'nin (r.a) naslara yaklaşımı, dine taalluk eden hemen her konuya ilişkin rivayeti olması hasebiyle önemli olmaktadır. Bu tebliğde, naslara yaklaşımını yansıttığı düşüncesiyle Ebû Hüreyre'nin rivayetleriyle fetvalarından/cevaplarından yararlanmaya çalışmak suretiyle onun fakîhliği meselesi değerlendirilmiştir.

Ebû Hüreyre'nin fakîh olup olmadığı meselesi erken dönemlerden itibaren tartışılagelmiştir. Bu anlamda râvinin fakîhliği meselesinin, Kûfe ekolü menşeli Hanefîler tarafından özellikle tartışıldığı ve nihai noktada işletildiğini söylemek mümkündür. Hanefî usûl eserlerinin hemen hepsinde bu şarta dair lehte ve istisnai olarak da aleyhte malumat yer alması da, şartın bahusus Hanefîlerle şöhret bulduğunu göstermektedir. Söz konusu şartın râvi ve rivayetlere uygulanması noktasında da, neredeyse tüm Hanefî usûl eserlerinde görüldüğü gibi, Enes b. Mâlik ve bilhassa Ebû Hüreyre ve rivayetlerinin ele alındığı görülmektedir. Burada râvinin fakîh olması şartının dolayısıyla da Ebû Hüreyre'nin fakîhliği meselesinin, Hanefîlerin âhâd haberin sıhhat ve kabulü bağlamında ele alınıp tartışıldığını ifade etmek gerekir.

Bilindiği gibi Hanefî haber teorisinde hadisleri de içine alacak şekilde ele alınan sünnet, mütevâtir, meşhûr ve âhâd olmak üzere üçlü taksime tabi tutulmuştur. Mütevâtir ve -onun kadar kesin olmasa da- meşhûrun ilm-i yakîn gerektirdiği hususu, Hanefîler tarafından kabul edilen bir husustur. Âhâd habere gelince, Hanefî haber teorisinde âhâd haberlerin sıhhat ve kabulünün birbirinden ayrı ancak birbiriyle ilintili bir şekilde mütalaa edildiği görülmektedir. Haberin sıhhati noktasında muhaddislerin belirlediği genel sıhhat şartlarının yanı sıra haberin makbul olup

kendisiyle amel edilebilmesi için bazı özel şartlar öne sürmüşlerdir. Hanefîlerin cumhurdan farklı olarak benimsedikleri bu şartlara göre âhâd haberlerin içtihada açık olup reddedilebileceği durumlar (a) Kur'ân'a ve (b) ma'rûf sünnete aykırı olması, (c) umûmü'l-belvâda varit olması ve (d) sahâbenin (selefin) kendileriyle ihticac etmemesi şeklinde özetlenebilecek durumlardır.

Ebû Hüreyre'nin fakîh olup olmadığı meselesini neden tartışıldığını daha iyi anlayabilmek adına Hanefî usûlcülerin, râvilerin fıkıh, rey, içtihat ve fetva gibi melekelerini merkeze alan râvi taksimine de bakmak gerekmektedir. Bu anlamda Cessâs'ın (ö. 370/981) eseri, Hanefîlerin günümüze ulaşan ilk usûl eseri olması ve bizlere hiçbir eseri ulaşamamış olan İsa b. Ebân'ın (ö. 221/836) görüşlerini özetleyerek de olsa aktarması bakımlarından önemli bir yer tutmaktadır. Cessâs, '*Âhâd haberlerin durumlarının değerlendirilmesi*' başlığı altında, İsa b. Ebân'ın selefin uygulamalarından mülhem olan görüşlerinden hareketle şöyle bir râvi taksimi yapmıştır: (a) Adalet sahibi, ilim taşıyıcılığı, zabt ve itkânı ile bilinen ve selefin rivayetlerini reddetmediği râviler. Bunların rivayetleri Kitap, sabit sünnet ve icmâ (ittifâk) şeklindeki asıllara muarız olmadığı sürece kabul edilir ve kıyasla reddedilmez. (b) Zabt ve ıtkânı bilinmeyen, ilim taşıyıcılığı ile meşhur olmayan ancak sikaların kendisinden hadis naklettiği râviler. Bu durumdaki râvilerin haberleri kıyasa muhalif olmaması halinde kabul edilir. Bununla birlikte içtihatla ret veya kabulleri de mümkündür. (c) Bilinen biri olmakla birlikte selefin rivayetinde şüpheye düştüğü, yanılmakla itham ettiği râviler. Bunların rivayetleri asıllara (Kur'ân, sabit sünnet ve icmâ) ve kıyasa muhalif olmadığı sürece kabul edilir. Kıyasa muhalif olduğunda kıyasla reddi caiz olur.

İsa b. Ebân tarafından bu şekilde çerçevesi çizilen râvi taksiminin başta Cessâs, Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) olmak üzere birçok Hanefî usûlcü tarafından da benimsenmiştir. Buna göre râviler ilk önce hem kişilik hem de ilim taşıyıcılığı açısından meşhur ve meçhul olmak üzere iki kısma ayrılmış; daha sonra meşhur olarak nitelenen râviler fıkıh, içtihat, rey ve fetva bakımından öne çıkmış olanlarla olmayanlar şeklinde iki kategori içerisinde değerlendirilmiştir. Hanefî usûlcülerin râvi taksimine yönelik yaklaşımlarındaki benzerlik, râvi taksiminde Ebû Hüreyre'yi yerleştirdikleri konumda da kendini göstermiştir. Başka bir deyişle Hanefî usûlcüler, Ebû Hüreyre'yi adalet, zabt ve ilim nakli noktasında meşhur kabul etmekle birlikte fıkıh, rey, içtihat ve fetvada öne çıkmamış biri olarak tavsif etmişlerdir. Öyle ki âhâd haberler bağlamında Ebû Hüreyre'nin mevzubahis edildiği yerlere bakıldığında, râvinin fakîh olması şartının -

tabiri caizse- Ebû Hüreyre ve rivayetleri üzerinden tartışıldığı ve sistemli hale getirildiği rahatlıkla görülecektir. Bu anlamda Ebû Hüreyre'nin bir model olarak kullanıldığı izlenimi hâsıl olmaktadır.

Hanefî usûlcülerin çoğunluğu tarafından benimsenen râvinin fakîh olması şartına ve Ebû Hüreyre'nin fakîh olmadığı söylemine, hem mezhep içinden hem de dışından eleştiri gelmiştir. Bunlardan olmak üzere son dönem Hanefî usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), râvinin fakîh olması şartının İsa b. Ebân ve onu takip edenlerin görüşü olduğunu; Ebü'l-Hasen el-Kerhî ve onu takip edenlerin ise bu görüşte olmadığını, adalet ve zabt sahibi râvilerin asıllara (Kur'ân, sünnet ve icmâ) aykırı olmamak kaydıyla rivayet ettikleri âhâd haberlerin kıyasa takdim edileceğini ifade etmiştir. Yine o, sahâbe arasında ancak fakîh olanların fetva verebileceğini söylemek suretiyle Ebû Hüreyre'nin fakîh olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) da onun fakîh olduğunu söyleyerek bir anlamda Abdülazîz el-Buhârî'yle aynı görüşte olduğunu ortaya koymuştur. Tabii olarak mezhep dışından ciddi eleştirilerin geldiği ve bunların içerisinde özellikle Şâfiî olan Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) eleştirilerinin kapsamlı olduğu görülmektedir.

Hanefîler, âhâd haberlere yaklaşımlarını tamamlayıcı nitelikte ele aldıkları râvi taksiminde ve bunun rivayetlere uygulanmasında seleften bazı şahsiyetlerin değerlendirme ve tenkitlerine yer vermiş ve taksimlerini bir bakıma bunlara göre şekillendirmişlerdir. Yukarıda değindiğimiz gibi sahâbenin yanı sıra özellikle İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714) ve İsa b. Ebân'ın bu taksimlerinde büyük bir rol oynamıştır. Yukarıda da değindiğimiz bu râvi taksimine göre meşhur olan râviler fıkıh, içtihat, rey ve fetva gibi yönlerden de iki kısma ayrılmıştı. Daha sonra da her bir sınıfın hakkında bilgiler verilmiş ve haberlerinin kabulünde takip edilecek hususlar ele alınmıştı. Tam da bu noktada fıkhıyla öne çıkmayan başka bir deyişle fakîh olmayan râvilerin durumlarını açıklama yoluna gidilmişti.

Hanefî usûlcülerin fakîh olmayan râvilerin durumu bağlamında Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetlerine ve selefin onlara ilişkin değerlendirmelerine müştereken yer vermişlerdir. Bu minvalde ele aldıkları rivayetlerden biri, '*Ateşin dokunduğu şeyden dolayı abdest gerekir.*' rivayetidir. Rivayet, İbn Abbâs'ın '*Ateşte ısıtılmaları nedeniyle su ve yağdan da mı abdest almak gerekir!*' şeklinde ifade edilebilecek tenkidiyle birlikte verilmiştir. Mevzubahis edilen bir diğer rivayet de '*Veled-i zina üç kişinin şerlisidir.*' şeklindeki rivayettir. Bunun beraberinde ise Hz. Âişe'nin (ö. 58/678), '*Kimsenin yükünü kimse taşımaz.*' (En'am, 164) mealindeki ayetle yaptığı itiraz ile Hz. Âişe, Neha'î ve Şa'bî'ye (ö. 104/722) nispet edilen '*Eğer veled-i zina üç kişinin şerlisi olsaydı,*

annesinin onu doğurması beklenmezdi [gerekli ceza verilirdi].' şeklinde özetlenebilecek bir takım tenkitler zikredilmiştir. İlgili yerde ayrıca '*Tek nalınla (ayakkabıyla) yürümemeyi*' yasaklayan rivayet ile *musarrât* hadisi olarak bilinen rivayete yer verilmiştir.

Klasik Hanefî usûl eserlerinde yer verilen söz konusu Ebû Hüreyre rivayetlerinin selef tarafından tenkit edilmiş olması, Hanefîlerin kendisini adalet, zabt ve hıfz sahibi olarak kabul etmelerine rağmen kıyasa muhalif olan olanları tesebbüte muhtaç ve içtihatla reddedilebilir görmelerinde etkili ve belirleyici olmuştur. Ebû Hüreyre'nin söz konusu rivayetlerinin sahâbenin bazısı tarafından tenkide maruz kalmış olması, onun fakîhliğiyle ilişkili kabul edilmiştir. Çünkü Rasûlullah'a (s.a.) cevâmi'u'l-kelim olma hasleti verilmiş ve bu hasleti sebebiyle sarf ettiği bir sözünün birden çok manası olabilirdi. Bu durumda mana ile rivayetin de revaçta olduğu bir ortamda fakîh olmayan birinin rivayeti, fakîh olanınki kadar eksiksiz ve sorunsuz olamayacaktır. Ebû Hüreyre'nin birtakım rivayetlerinin selef tarafından tenkit edilmiş olması da, Hanefî usûlcüler tarafından bu şekilde yorumlanmıştır.

Yukarıda da değindiğimiz üzere hem Hanefîlerden hem de diğer mezhep mensuplarından, Ebû Hüreyre'nin fakîh olmadığı yönündeki görüşlerine itirazlar gelmiştir. İtiraz edenlerin müştereken kullandıkları en önemli argüman, Ebû Hüreyre'nin fetva vermiş olmasıdır. Onlara göre, sahâbe arasında ancak fakîh veya müçtehit olanların fetva verebilmekteydi. Dolayısıyla fetva verdiği için Ebû Hüreyre'nin fakîh olması gerekmektedir. Bu amaçla bir risale oluşturabilecek hacimde fetvasının olduğu söylenen Ebû Hüreyre'nin, kaynaklarda dağınık şekilde bulunan bazı fetvaları tespit edilmiştir. Bu fetvalar, zikredilen fetvalarla aynı olup olmadıkları tespit edilemezse de, Ebû Hüreyre'nin fetva verme biçimi hakkında fikir verecek niteliktedir.

Tebliğde birkaçı zikredilen fetvaları ve fetva benzeri cevaplarından, Ebû Hüreyre'nin Hz. Ömer'in hilafetindeki Bahreyn görevinde bulunduğu sırada fetvaya başladığını söylenebilir. Bununla birlikte kendini bu işte tam yetkin görmediği ve bu nedenle fetvalarını dönemin halifesine onaylatma ihtiyacı hissettiği görülmüştür. Ancak ilerleyen süreçte, sahâbîlerin azalması ve hafızasında bulunan hadislerin çokluğu gibi nedenlere bağlı olarak bazı konularda kendisine başvurulan kişilerden biri haline gelmiştir. Verdiği fetvalara gelince, onların, inşâî olmaktan ziyade ya bizzat kendisinin veya başka sahâbîlerin naklettiği rivayetlerle istişhâda dayalı olduğu görülmüştür. Fetvalarında dikkat çeken bir diğer husus da, verdiği bazı fetvaların, fetvayı isteyenler kişilerce bir başkasına sorulmuş olmasıdır. Ebû Hüreyre'nin

fetva işindeki bu durumunun, büyük oranda kendisini hadis nakletme faaliyetine adamış olmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte yaşadığı dönemde fetva istenebilecek konuların sonraki dönemlere nispeten daha az ve onun fetva ile şöhret bulmamış olmasının etkisi bulunabilir.

Sonuç

Sonuç olarak râvinin fakîh olma şartı ve bu bağlamda Ebû Hüreyre'nin fakîhliği konusunun sistemli biçimde Hanefîler usûlcüler tarafından tartışıldığını ve işletildiğini söylemek mümkündür. Her iki hususa gerek mezhep içinden gerekse başka mezhep mensupları tarafından eleştiriler gelmekle birlikte Hanefîlerin çoğunluğunun Ebû Hüreyre'yi fakîh olarak görmedikleri sonucu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte klasik Hanefî usûl eserlerinde mevzubahis edilen Ebû Hüreyre rivayetlerinin, onun fakîh olmadığını ortaya koyma noktasında yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Öte yandan Ebû Hüreyre'nin tespit edilen fetvalarının, onun fakîh olduğunu ileri sürenleri haklı çıkaracak fıkhî düzeyde olmadığını; inşâî olmaktan ziyade sorulan sorulara mevcut hadislerle istişhâd etmek şeklinde cereyan ettiğini belirtmek gerekir. Bu tebliğde ele alınan bazı rivayet ve fetvalarından hareketle Ebû Hüreyre'nin, fıkhî yeterlilik noktasında İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi olmadığı söylenebilir. Her ne kadar bu durum, Hanefîlerin söylemlerini destekler mahiyette görülebilse de, fakîhliği ve rivayetleri hakkındaki nihai değerlendirmenin, rivayetlerinin bir bütün halinde ve diğer sahâbîlerin rivayetleriyle mukayeseli olarak ele alınmakla mümkün olacağı kanaatindeyiz.

26

SAHABENİN BİRBİRLERİNE KULLANDIKLARI ELEŞTİREL İFADELERİN ANLAM BOYUTU

Enbiya YILDIRIM

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı

Hz. Peygamber ve ashabı üzerinde çalışma yapılırken onun ve arkadaşlarının bir toplumun fertleri olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla her hangi bir husus ele alınırken örf-adet ve gelenekler ile çevresel faktörler velhasıl insanı içerden ve dışardan etkisi altına alan her bir unsur mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde, insanî yönü ile yaşadığı toplumun bir ferdi olduğu gerçeği bir yana bırakılan Hz. Muhammed'in her yaptığına ve her söylediğine dinî bir kisve giydirme çabası sonuçları itibarıyla yanlışa götürebilecektir. Oysa o yaşamış olduğu coğrafyanın insanıdır ve sözleri ile tavırlarının önemli kısmı bu coğrafyadan bağımsız olarak değerlendirilemez. Ayrı durum ashabı olarak tanımladığımız arkadaşları için de söz konusudur. Bu nedenle karakter ve sosyo-kültürel çevre göz önünde bulundurularak yapılacak çalışmalar vesilesiyle Hz. Peygamberin ve arkadaşlarının insanî yönü daha iyi anlaşılabilecek, o günkü toplum çok daha iyi tahlil edilebilecektir.

Bu bağlamda göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan biri de Allah Rasûlü ve arkadaşlarının günlük konuşma dilidir. Bu nedenle konuşurken seçilen kelimeler ile bunların ne anlama geldiği hususu, hadisleri doğru anlama ve toplumsal iletişim dilini çözme yolunda bizlere çok yararlı olacaktır. Bunun için de cahiliye dönemi edebiyatı başta olmak üzere hadislerdeki bazı kelimeleri açıklamaya yönelik garîbu'l-hadis kitapları yanında söz konusu kelimeleri içeren İslamî edebiyatın her alanındaki çalışmalar ile coğrafya, tefsir, tarih, fıkıh ve kelama kadar uzanan eserler bizlerin temel başvuru kaynaklarıdır.

Bu alanda yapılacak çalışmalar Hz. Peygamber ve ashabı arasındaki iletişimi anlamamız yanında ashabın kendi arasındaki konuşma üslubunu ve kullandıkları sözlerle neyi kastettiklerini kavramamıza da yardımcı olacaktır. Özellikle iki kişi arasındaki sorunları ve nedenleri hususunda daha geniş bir bakış açısına sahip olmamızı sağlayacaktır. Her şeyden önemlisi bazen ashabı eleştirmek için delil olarak kullanılan kimi ifadelerin aslında ne anlama geldiğini görme imkanı sunacaktır. Bu

durum esasında kelimelerin tarihî süreçteki anlam serüveninin takip edilmesinin ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

Tüm bunları ifade ederken hadislerin büyük oranda mana ile rivayet edildiği gerçeği mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Çünkü bir hadisin metnindeki ifadelerin en azından bir kısmı ravinin kendi kelimeleri olabilir. Bunun yanında hadislerin metinleşme sürecinde geçirmiş olabilecekleri değişimleri de göz önünde bulundurmak icap eder. Bunlar göz önünde tutulmadan hadis metinlerinde geçen kelimeler üzerinden sonuca ulaşmak yanıltıcı olabilir.

Bu tebliğde Hz. Peygamber ve ashabı tarafından kullanılan ve eleştirel boyutu olan bazı kelimelerin ne anlama geldiği hususu ele alınarak sözünü ettiğimiz gündelik konuşma dilinin ve ashabın anlaşılmasına bir nebze katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Yapılan araştırma ile ashab arasında iki kelimenin çok kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunlardan biri "zeame"dir. Bu kelime diğer anlamları yanında, bazen batıl bazen de hak sözler için iddia etmek, haber vermek manasında kullanılmaktadır. Batıl olan sözde kesin inkar ve yalanlama söz konusudur. Nitekim Kur'an'da batıl, gerçekliği olmayan iddia anlamında geçmektedir.

Ashabın birbirleri hakkında eleştirel anlamda kullanmış oldukları esas sözcük ise "kezebe"dir. Onların gündelik kullanımda bu kelimeye oldukça yer vermiş olmaları kelimenin etimolojisine bakma zorunluluğunu doğurmaktadır. Bunu yaptığımız zaman aralarındaki iletişim dilini anlamaya başka bir ifadeyle ashabı daha iyi tanımaya önemli bir katkı yapmış oluruz. Tebliğde bu husus şu başlıklar altında genişçe ele alınmıştır: Yalan anlamında kullanılması, hata/yanlış anlamında kullanılması, Hz. Peygamberin kelimeyi hata/yanlış anlamında kullanması, Sahabilerin Rasûlullah hayattayken bu kelimeyi birbirlerine karşı hata/yanlış anlamında kullanmaları, Hz. Peygamber sonrasında ashabın kelimeyi hata/yanlış anlamında kullanıma örnekler, Ashabın kelimeyi sadakat göstermemek, dönüp kaçmak anlamında kullanması.

Konunun netleştirilmesi için ashabın yalana nasıl baktığı, kizb ve benzeri ifadeleri yalanlama olarak anlamamamızı gerektiren deliller, sahabenin Hz. Peygamberden sonra birbirlerini kizb v.b. ifadeleri kullanmalarının nedenleri, gündelik konuşma dilindeki ağır ifadeler de ele alınmıştır. Bu arada eleştirel ifadelerin cerh keza rical kitaplarında tartışmaya açılmaması hususu da özellikle ele alınmıştır. Çünkü bu husus son derece önemlidir. Çünkü ashab arasında kullanılan bu ifadelerin cerh kitaplarında cerh nedeni olarak ele alınmamış olmasının ifade etmiş olduğu anlam çok önemlidir.

Bazan yalan anlamında kullanıldığı aşikar olan kelimelerin -hata anlamındaki kullanım yanında- nasıl yorumlanması gerektiği hususu son derece önemlidir. Bu bizim "sahabilerin birbirlerine ve rivayetlerine" bakışımızı da netleştirmesi açısından önemlidir. Söz konusu rivayetlerle ilgili olarak bazı tespitler yapmamız mümkün olmuştur:

1.İnanmama yönündeki ifadelerin Hz. Peygamberin çok yakınındaki arkadaşları için değil de sahabi olarak tanımladığımız geniş halk katmanındaki insanlara yönelik kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Hz. Ali'nin sadece Hz. Ebûbekr yalan konuşmazdı vurgusunun böyle anlaşılması gerekir. Ona olan güvenini belirtmekte ancak toplumdaki herkesi onunla aynı konumda görmediğini belirtmiş olmaktadır.

Hz. Ömer'in uygulamalarını da toplumun bazı kesimlerine yönelik bir uygulama olarak anlamak gerekir. Rivayetin Hz. Peygambere aidiyetinden şüphe ettiğinden bu yola başvurmuştur. Bu nedenle Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Ömer gibi sahabiler için önlerindeki insanların önemli bir kısmının halktan birer kişi olduğunu ve bu nedenle de titiz davrandıklarını unutmamak gerekir. Ebû Hureyre de buna dahildir.

2.Yalanlamaya maruz kalan kimselerin sonunda doğruyu söyledikleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yalanlanıp da yalanı tespit edilmiş bir kişi yoktur. Sadece bu başlık altındaki rivayetler bile sahabeye yönelik güveni pekiştirmektedir. Bu nedenle olsa gerek, cerh kitaplarında bu rivayetler bile tahlile tabi tutulmamıştır.

3.Önceki bölümlerde Hz. Ömer'in eleştirel ifade kullandığı kimseler hakkında esasında maksadının itham etmek olmadığını dile getirdiğini, bir anlamda özür dilediğini görmüştük. Buradaki rivayetlerde ondan bu minvalde sözler nakledilmemiş olsa bile hepsini aynı havuzda değerlendirmemizden daha tabii bir şey olamaz.

Araştırmamız sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Sahabe arasındaki iletişim dilini öğrenmeye çalışmak onları anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bu bir anlamda o günkü toplumsal dili çözmemize de yardımcı olacaktır. Bu doğrultuda, kızdıklarında veya her hangi bir nedenle birisini eleştirmek istediklerinde kullandıkları her türlü kelimeyi tespit etmek de önem arz etmektedir. Bu yapıldığı zaman sahabilerin özellikle hadisler bağlamında birbirlerine karşı sarf ettikleri sert ifadelerin ne anlama geldiği daha iyi anlaşılacaktır.

Bu çalışmada sözünü ettiğimiz çerçeve içerisinde ashabın birbirlerini eleştirmek için kullandıkları önemli kelimeleri ele almaya çalıştık ve bunların hangi bağlamda kullanılmış olabileceğini açıklamaya gayret ettik. Çalışmamız sonucunda ulaşmış olduğumuz neticeler şunlardır:

1.Birbirlerine karşı başta kizb olmak üzere itham edici gibi gözüken kelimeler büyük çoğunlukla yalan ithamı anlamında kullanılmamaktadır. Bu kelime Arap dilinde kendisine yer bulduğu üzere karşıdakinin hatalı ve yanlış söylediğini sert bir şekilde ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim Türkçemizde de dostlar arasında "yalan söylüyorsun" ifadesi "yanlış söylüyorsun", "söylediğin doğru değil" anlamında kullanılmaktadır. Zaten rivayetlerin bir kısmında itham edenlerin muhataplarını yalancılıkla suçlamak istemediklerini, amaçlarının hakikatin tespiti olduğunu söylemeleri de bu gerçeği teyit etmektedir. Rivayetlerin bir kısmında kelimenin hakikaten yalan anlamında kullanışmış olması ise eleştirenin tabiatından ve karşıdakine güven duymamasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte hiçbir tanesinde olay yalanla sonuçlanmamaktadır.

2.Sert ifadeler kullanan sahabilerin bu konuşmaların ardından birbirlerine küstükleri ve ilişkilerini kopardıklarına dair bir rivayet kaynaklarımızda zikredilmemektedir. Bilakis birbirlerine rivayet nedeniyle sitem ettikleri düşünülen iki isme dair rivayetleri havuzda bir araya getirdiğimizde ortada yaşanan bir problem olmadığını, birbirleriyle ilişkilerinin devam ettiğini görürüz.

3.Hz. Peygamber zamanı gündelik konuşma dilinin zamanımıza göre sert olduğunu ve günümüzde kullanılan (lütfen, mısınız ile biten ifadeler gibi) nezaket ifadelerini içermediğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu göz önünde bulundurulduğu takdirde, günümüzde ağır gibi gelen ifadelerin esasında pek öyle olmadığı anlaşılacaktır.

4.Sahabileri bir toplumun fertleri yani vatandaşlar olarak görmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla her toplumda sert tabiatlı, ifadeleri ağır, sonda söylenecek sözü başta söyleyen insanlar vardır. Bazen bu husus ihmal edilerek koruma refleksiyle sahabiler insanî boyutun üzerine taşınarak her söz ve eylemleri tabiî mecrasından çıkarılmak istenmektedir ki buna gerek yoktur. Bu bağlamda özellikle siyasal olaylar çerçevesinde birbirleri hakkında kullanmış oldukları ağır ifadeleri onları da birer insan olarak görüp hırsları ve iktidar mücadeleleri olduğunu göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak yerinde olacaktır. Sonuçta insandan bahsediyoruz.

Gözüken o ki bazı hadis şârihleri bu gerçeği göz önünde bulundurmamışlardır. Nitekim *Muslim* şârihi Mâzerî (536/1141) Hz. Abbas'ın Hz. Ali hakkında "yalancı, günahkar, hilekar ve hain" demesini yorumlarken bazılarının bu ifadeleri nüshalarından çıkardıklarına işaretle şöyle demektedir: "Abbas'dan vaki olan böylesi bir söz hiç uygun değildir ve Hz. Ali burada sayılan vasıfların tamamı bir yana bir kısmından bile uzaktır, onda bunlar yoktur. Elbette biz Hz. Peygamber veya

onun şehadet ettikleri dışında hiç kimsenin kesin olarak masum olduğunu söylüyor değiliz lakin sahabenin tamamı hakkında hüsn-i zan beslemek, her türlü kötülüğü uzak tutmak ve tevil yolları kapanacak olursa onlardan nakledilen yalanı ravilerine nispet etmekle mükellefiz. Nitekim bazı alimler bu yaklaşımı, bu hadiste vaki olan bu sözleri ve aynı manaya gelen sonraki ifadeleri nüshalarında muhafaza etmektense –verâya uygun olarak- çıkarmaya yormuşlar ve muhtemelen hatanın hadisin ravilerindan kaynaklandığını düşünmüşlerdir."

5.Sahabenin hadis rivayet eden bazı sahabilere karşı kullandıkları ifadeleri onların hadis rivayetinde ve telakkisinde ne kadar hassas oldukları gerçeğiyle bir arada değerlendirmek gerekir. Zaman zaman şahit istemeleri, yemin ettirmeleri gibi durumlar bu hassasiyetin tezahürleridir. Bu nedenle bazen sert ifadeler kullanmaları anlaşılabilir bir durum arz etmektedir. Çünkü Hz. Peygamberi korumaya çalışmaktadırlar.

6.Bu çalışmada zikredilen rivayetlerin bir kısmı sıhhat açısından tartışmaya açıktır. Lakin ulaştığımız sonuçlar açısından olumsuz bir etkisi yoktur. Çünkü var olan rivayetler manzumesi bir sonuca ulaşmamıza yetmektedir. Bu nedenle birkaç tanesinin sıhhat açısından sorunlu olması neticeyi değiştirmeyecektir.

7.Günümüz Şiî çalışmalarında ashabın birbirlerini rivayet nedeniyle itham etmeleri onların yalancı olduğu, birbirlerine güvenmedikleri hususunda delil olarak kullanılmaktadır. Buraya kadar sunmuş olduğumuz bilgilerden de anlaşılacağı üzere bunlar mezhebî saikle söylenen ve ibarelerin farklı mecralara kaydırılması neticesinde ortaya atılan iddialardır ve bilimsellikten uzaktır.

8.Bu çalışma, rivayetleri anlama yolunda sahabilerin karakterlerini tek tek analiz etmenin ne kadar önemli olduğunu göstermiştir.

Gözüken o ki sahabe-i kiram içinde, beşer olarak günah işleyenler, hatalı davrananlar, zinaya varan haramları irtikap edenler dahi olmuştur, ancak içlerinde Rasulullah'a yalan isnat etmiş biri olmamıştır. Dünyevi ihtiraslar ve nefsani duygulardan kaynaklanan yanlışlar yapılmıştır, ancak hadis uydurma —tarihin de ispat ettiği gibi— vaki olmamıştır. Zaten *men kezebe* hadisi aralarında dolaşmaya devam ederken, en sevdikleri kişi yalan olduğunu bildiği hadisi rivayet edenin iki yalancıdan birisi olduğunu söylemişken, onların böyle bir yola tevessül etmeleri düşünülemezdi. Ayrıca hadis kitaplarının edeb, birr ve rikak vb. bölümleri incelendiğinde görüleceği üzere, Hz. Peygamber ashabına sürekli olarak dürüst olmayı, yalan söylememeyi ve doğruluğu emretmişti. Bu hadislerin bir kısmı daha önce zikredilmişti.

SAHÂBE NESLİNİN EHL-İ HADÎS'İN DİRÂYET ANLAYIŞINA TESİRİ: ZEYD B. SÂBİT'İN ASHÂBI ÖRNEĞİ

Fahreddin YILDIZ

Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Sahâbe nesli; güçlü ilim gelenekleri, yetiştirdikleri isimler ve vücuda getirdikleri eserlerle İslâm hukuku tarihinin gidişatında belirleyici bir role sahip olan Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y geleneklerinin nüvesi durumundadır. Onların bu özelliği, rivâyet ilimlerinden ibaret olmayıp "dirâyet ilimleri" başlığı altında ele alınabilecek tefsir, fıkıh, usûl ve kelâm gibi ilimleri de kapsamaktadır.

Sünnet-i seniyyeyi sonraki kuşaklara taşıyan sahâbe nesli bunu -kimi zaman dînî lafızların naklinden ibaret görülebilen- rivâyetlerle hayata geçirmekle kalmamış Hz. Peygamber'in dirâyet anlayışını bir meleke halinde geliştirerek -Ali b. Medînî'nin kudâtü'l-ümme olarak adlandırdığı- fakîh tâbiîlere talim etmişlerdir. Günümüzde varlığını sürdüren veya geçmişte uzun süreler hayat bulmuş mezheplerin geleneklerinin sahâbe ve tâbiîne dayanması bu hususun somut yansımaları arasında sayılabilir.

Ehl-i hadîs geleneğine mensup İslâm âlimleri, dirâyet ilimlerini ihmal ederek bütün gayretlerini hadis rivâyetine yönelttikleri şeklindeki yaygın kanaatin aksine başta fıkıh ve kelâm olmak üzere bu sahada köklü bir geleneğe sahiplerdir. Sorulan sorulara kıyâs, re'y ve nazar gibi aklî istidlâller yerine isnâdlarını zikrettikleri hadislerle cevap vermedeki ısrarlı tutumları, yoruma açık konularda "fetvadan geri durmak / السكوت عن الفتيا" olarak nitelendirilebilecek nötr duruşları ve farazî meseleler hakkında konuşmayı reddeden ihtiyatlı yaklaşımları bahsi geçen menfî kanaatin oluşmasındaki başlıca nedenler olarak sıralanabilir.

Ali b. Medînî'nin (ö. 234/848-49) *el-İlel*'inde yaptığı ve İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *Şürûtu'l-eimme*'sinde geliştirdiği sahâbe tasnifi özelinde hazırlanan bu çalışmada sahâbe neslinin Ehl-i hadîs dirâyet anlayışına tesiri ele alınacaktır.

I. Ali b. Medînî'nin el-İlel'deki "Kudâtü'l-ümme" Tasnifi

Ali b. Medînî *el-İlel*'inin ilk bölümünde medâru'l-hadîs râvîlere yer verdikten sonra "kudâtü'l-ümme" başlığı altında hüküm verme yeteneğiyle ön plana çıkan

isimlere temas etmektedir. Ona göre Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbâs, hem Hz. Peygamber'in verdiği hükümlere uyumlu fetvâlar verebilmeleriyle şöhret bulmuş hem de kendi ictihâdlarını dikkate alarak fetvâ veren üç ayrı cemaatin önderi olmuşlardır.[1] Ali b. Medînî bu sonuca varmadan önce, sahâbe neslinden başlattığı bazı kronolojik listelere yer vererek konuyla ilgili farklı görüşlere de temas etmektedir:

Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Musa el-Eş'arî İslâm ümmetinin dört kadısı olarak sayılmıştır. Bir başka görüşe göre ise bunlar; Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Übeyy b. Ka'b'dir.[2]

Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683 [?]) ve Şa'bî'nin (ö. 104/722) kanaatlerini de ele aldıktan sonra kendisine göre Hz. Peygamber'in ashâbı içinde mezhebine tabi olunan, fıkhî kanaatlerine uyumlu fetvâlar verilen ve usûlleri takip edilen isimlerin özde üç sahâbîden ibaret olduğunu belirten Ali b. Medînî'ye göre bunlar; Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbâs'tır.[3]

Ali b. Medînî, Hz. Peygamber'in fetvâ usûlüne benzerlikleriyle dikkat çeken bu üç sahâbînin sahip oldukları ilim geleneklerini, kendisinden önceki nesli oluşturan Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve hocası Süfyân b. Uyeyne'ye kadar getirmektedir.

A. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53)

Ali b. el-Medînî, bahsi geçen üç isimden Abdullah b. Mes'ûd'un tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn neslindeki temsilcileri hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Abdullah b. Mes'ûd'un fetvâlarıyla fetvâ veren ve kıraat usûlünü esas alan ashâbı arasında şu isimler vardır:

Hâris b. Kays (ö. 50/670 [?]), Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda'(ö. 63/683 [?]), Amr b. Şürahbîl (ö. 63/683), Abîde es-Selmânî (ö. 72/691) ve Esved b. Yezîd (ö. 75/694).[4]

Ali b. Medînî'nin, Abdullah b. Mes'ûd ashâbı içinde saydığı bu isimleri gelecekte Ehl-i re'y diye adlandırılacak âlimlerin "ilk üstâdları" olarak nitelendirmek mümkündür. Zira bu isimler; sahip oldukları rivâyet zenginliği ve nass ağırlıklı

[1] Ali b. Medînî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî, *İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî) Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. baskı, 1980, s. 42, 45.
[2] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 40-41.
[3] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 41-42.
[4] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 42.

fıkhî yaklaşımlarıyla Ehl-i hadîs ekolünün teşekkülüne zemin hazırlayan Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîlerden farklı olarak; nassların sadece zâhiriyle yetinmeyip illetlerini de araştıran ve re'ye mürâcaat konusunda benzerlerine göre bir adım önde olan Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-3) gibi fakîh sahâbîlere dayanmaktadır.

B. Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88)

Ali b. el-Medînî, kudâtü'l-ümme tasnifindeki ikinci isim olan Abdullah b. Abbâs hakkında ise şu bilgilere yer vermektedir:

İbn Abbâs'ın mezhebini benimseyen ve yolundan giden ashâbı şunlardır: Câbir b. Zeyd (ö. 93/711), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732).[5]

Sayılan isimler arasında en âliminin Saîd b. Cübeyr olduğunu hatırlatan Ali b. Medînî'ye göre tamamının ilmine vâkıf olan tâbiî âlim Amr b. Dînâr'dır (ö. 126/744). Ona göre -sonraki tabakalarda yer alan- İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) de Abdullah b. Abbas'ın ashâbına ve usullerine yakınlık duyanlar arasında sayılabilirler.[6]

C. Zeyd b. Sâbit (ö. (ö. 45/665 [?])

Ali b. Medînî'nin, kudâtü'l-ümme tasnifinde Zeyd b. Sâbit'e özel bir önem atfettiği görülmektedir. Zira Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs'ın ashâbı arasında yer alan altışar isme yer verirken Zeyd b. Sâbit'in ashâbı arasında -fukahâ-i seb'anın tamamının da- dâhil olduğu 12 isme yer vermekte ve bunları diğerlerine nazaran daha geniş bir çerçevede ele almaktadır.[7]

Ali b. Medînî, Abdullah b. Ömer ve Ebû Musa el-Eş'arî'de olduğu gibi "rivâyet merkezli ve re'ye mesafeli" bir usûl benimseyen[8] ve bu yönüyle Ehl-i hadîs geleneğinin sahâbe neslindeki üstâdı olarak nitelendirilebilecek Zeyd b. Sâbit'in ilim anlayışını ve fetvâ usûlünü benimseyenler arasında fukahâ-i seb'anın tamamının dâhil olduğu 12 ismi saymaktadır. Ona göre Zeyd b. Sâbit'in sonraki tabakadaki ashâbı arasında Bükeyr b. Abdullah b. Eşec (ö. 120/738), Zührî (ö. 124/742), Ebü'z-Zinâd (ö.

[5] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 44.
[6] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 44.
[7] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 45.
[8] Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye*, s. 144-145.

130/748) ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) yer almakta[9] ve onları da Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ile Abdurrahman b. Mehdî takip etmektedir.[10]

D. Zeyd b. Sâbit'in Fukahâ-i Seb'a'ya Tesiri

el-İlel'deki Zeyd b. Sâbit bahsinde dikkat çeken başlıca husus fukahâ-i seb'aya verilen ağırlıktır. Zira Ali b. Medînî "Zeyd b. Sâbit'in ashâbı" arasında ikisi ihtilaflı olmak üzere fukahâ-i seb'aya dâhil edilen dokuz ismin tamamına yer vermektedir. Bu durum fukahâ-i seb'anın Ehl-i hadis'ten sahâbeye uzanan ilim geleneğinin tâbiîn tabakasındaki temsilcileri olduğunu göstermektedir.

Fukahâ-i seb'a, Ehl-i hadîs âlimler açısından özel bir yere sahiptir. Örneğin, güçlü bir Ehl-i hadîs müdâfii olan Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Mâlik b. Enes'in "Fukahâ-i seb'anın icmâı bütün insanların icmâıdır"[11] değerlendirmesini tasdik ederek Saîd b. Müseyyeb'i "Ehl-i Hicâz'ın müftüsü ve fakîhi"[12] olarak nitelendirmiştir.

Ali b. Medînî'nin Zeyd b. Sâbit'in ashâbı arasında saydığı îsimlerin ortak özelliklerinin başında -sonraki dönemlerde Ehl-i hadîs orijinli mezheplerin fıkıh teorisini oluşturacak- "Rivâyet re'yden önce gelir." yaklaşımı gelmektedir. Örneğin; hadis tedvînini başlatanlar arasında da yer alan Urve, bir hüküm vermesi gerektiğinde re'y yerine hadisleri tercih etmiş,[13] hadislerin hıfzında Saîd b. Müseyyeb'den üstün görülecek seviyeye ulaşmıştır.[14]

Zeyd b. Sâbit'in ashâbı arasında oğlu Hârice b. Zeyd (ö. 100/718-19) de vardır. Zührî, Ebû Bekir b. Hazm (ö. 120/738[?]) ve Ebü'z-Zinâd (ö. 130/748) gibi isimlere hocalık yapan Hârice[15] Ömer b. Abdülaziz'in Medine valiliği sırasında istişare heyetine seçilen on isim arasında yer almış ve özellikle ferâizdeki uzmanlığı ve fetvâlarıyla şöhret bulmuştur.[16]

Rivâyete dayalı re'yi benimseyen Zeyd b. Sâbit ashâbı arasındaki bir diğer önemli isim de "sünen-i mâziye" ve "Medinelilerin icmâı" hakkındaki bilgisiyle şöhret bulmuş Süleyman b. Yesâr'dır.[17] Zeyd b. Sâbit'in ashâbı arasındaki bir diğer isim olan Kâsım b. Muhammed ise sonraki dönemlerde Ehl-i hadis'in hüküm is-

[9] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 45-46.
[10] Ali b. Medînî, *a.g.e.*, s. 45.
[11] Hâkim, *Ma'rife*, s. 26, 43, 46, 257; Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, I, 229.
[12] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 25-26.
[13] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 392.
[14] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, II, 936.
[15] İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 211.
[16] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VIII, 11; Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 14.
[17] Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, I, 549.

tinbâtında "lafza bağlılık" prensibi hakkında bir fikir verecek biçimde lafzen rivâyet konusundaki hassasiyetiyle tanınmaktadır. Onun bu özelliğine dikkat çeken Ali b. el-Medînî'ye göre rivâyet ettiği hadisler 200'ü, Mâlik'e göre ise 100'ü geçmemektedir.[18] Benzer durum henüz babası hayattayken fetvâ hususunda Medine'nin önde gelenleri arasında sayılan ve kelâmî konulardaki tartışmalara mesafeli durarak babasının rivâyet ağırlıklı metodunu benimseyen Sâlim b. Abdullah için de geçerlidir.[19]

II. İbn Mende'nin *Şürûtu'l-eimme*'sindeki Tasnifi

Ehl-i hadîs cemaatine mensup güçlü bir hadis hâfızı olarak şöhret bulan İbn Mende (ö. 395/1005) hadis tahsili için rıhleye çıkanların sonuncusu olarak tanınmaktadır. Yaklaşık 40 yıl süren ilmî seyahatlerini tamamladıktan sonra 65 yaşındayken evlenebilmiştir. 1700 hocadan hadis yazdığı, rivâyetlerinin 50.000 cüze ulaştığı belirtilen İbn Mende "doğunun hadis hâfızı" olarak anılmaktadır.[20]

İbn Mende; *Şürûtu'l-eimme* olarak da bilinen *Risâle fî beyâni fadli (nakli)'l-ahbâr ve şerhi mezâhibi Ehli'l-âsâr ve hakîkati's-sünen ve tashîhi'r-rivâyât* adlı eserine Ehl-i hadîs cemaatinin Kitâb-sünnet bütünlüğüne dayalı ilim anlayışının bir tezâhürü olarak Hz. Peygamber'in sünnetinin hücciyyeti ve teşrî gücüyle alakalı âyetlerle başlamaktadır.[21] Hz. Peygamber'in vefâtından sonra sahâbenin, Kur'ân-ı Kerîm'i cem' edişine ve tâbiînin de sahâbenin yolundan ayrılmayışına[22] temas eden İbn Mende, onlardan sonra gelen üç farklı zümrenin Kur'ân ilimlerine hizmet konusunda üç farklı vazifeyi îfâ ettiğine dikkat çekmektedir. Ona göre birinci zümre; Kur'ân öğretimi, hıfzı, kıraat farklılıkları, anlamları, müşkil ve müteşâbihleriyle; ikinci zümre ise rivâyetlerden deliller getirmek suretiyle Kur'ân'da yer alan ferâiz, ahkâm, emir ve nehiyler ile nâsih ve mensûh ahkâmın öğretimiyle ilgilenmektedir. Üçüncü ve son zümre ise farklı kıraat vecihlerini, i'râbını ve delâlet ettiği anlamları bilmediği halde bütün gayretini Kur'ân'ın okunuşu ve ezberine teksîf etmiştir.[23]

İbn Mende, farklı kabiliyetlere sahip olmaları bakımından Kur'ân'a hizmet konusunda farklı vazifeler îfâ eden bu gruplara benzer biçimde muhaddislerin de üç

[18] Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, III, 138-142.
[19] Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, III, 49-52.
[20] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, III, 479-480; a.mlf, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 219-220.
[21] İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Muhammed, *Şürûtü'l-eimme* (thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî), Riyad: Dârü'l-Müslim, 1. baskı, 1416/1995, s. 17-24.
[22] İbn Mende, *Şürûtu'l-eimme*, s. 26-28.
[23] İbn Mende, *Şürûtu'l-eimme*, s. 28-29.

gruba ayrıldığına dikkat çekmekte ve bunları "طَبَقَات الْمُحدثين / Muhaddislerin tabakaları" başlığı altında ele almaktadır.

İbn Mende, "حفاظ الْعلم وَالدّين" olarak nitelediği ilk zümrenin, isnâdlara ağırlık vererek müsned-muttasıl, mürsel-munkatı', ziyâdeli-nâkıs ve sahîh-ma'lûl rivâyetlerin tespitine yoğunlaştığına dikkat çekmektedir. İkinci zümre ise fakîhlerin haramlar ve helâller konusundaki ihtilâflı görüşlerini cem' etmekle kalmamış farklı bölgelerdeki imamlar vasıtasıyla Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivâyetleri de kitaplarına derc etmişlerdir. Ayrıca bu zümredeki âlimlerin fıkıhla meşgul olması onların rivâyetlerin durumu, isnâd ve cerh ta'dîl konularında yetersiz oldukları anlamına gelmemektedir.[24]

Üçüncü zümreye gelince onlar da rivâyetlerin içerdiği anlam ve hükümlere girmeden veya herhangi bir illete vâkıf olmadan rivâyetlerin cem'ine ve yazımına ağırlıklı vermektedirler.

[24] İbn Mende, *Şürûtu'l-eimme*, s. 30.