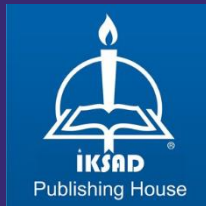




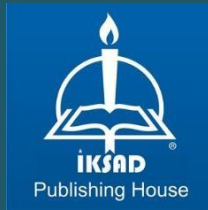
HİCRİ İKİNCİ ASIRDA İSLÂMÎ İLİMLER- 3



İKSAD ULUSLARARASI YAYINEVİ
Ankara-2022



العلوم الإسلامية
في القرن الثاني الهجري-3



İKSAD ULUSLARARASI YAYINEVİ
Ankara-2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

YAZARLAR

Şeyma Gündüz

طه حميد حريش الفهداوي

Mustafa Yasin Akbaş

محمد الأمين بله الأمين الحاج

Fatih Bayram

İbrahim Saylan

Yusuf Oktan

سمير الخال

Ahmet Özdemir

سيف بن علي العصري

Cemil Liv

Münir Yaşar Kaya

يحيى زكريا علي معابده

مية مفتاح أحمد

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hidayet Aydar
Doç. Dr. Ziyad Alrawashdeh
Dr. Sevim Gelgeç
Dr. Bauyrzhan Botakarayev
Öğr. Gör. Khadeejah Alrawashdeh
Arş Gör. Dr. Ayşenur Fidan
Arş. Gör. Mustafa Ergin
Zehra Fidan
Hatice Ece Erçin
Ahmet Acar
Muhammed Emin Uygur
Feyza Çelik
Zhanuzak Alimgerey

Copyright © 2022 by iksad publishing house

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher,

except in the case of brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law. Institute of

Economic Development and Social

Research Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TURKEY TR: +90 216 606 32 75

USA: +1 631 685 0 853

E mail: iksadyayinevi@gmail.com

www.iksadyayinevi.com

www.iksadinstitute.org

It is the responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.

İKSAD Publications – 2022©

ISBN: 978-625-8423-81-5

Yayın tarihi - 14.01.2022

İÇİNDEKİLER

Yazarlar	Başlık	Sayfa
Şeyma Gündüz	HİCRÎ İKİNCİ ASIRDA HURÛF-I MUKATTAA YORUMU: YAHYÂ B. SELLÂM VE MUKÂTİL B. SÜLEYMAN ÖRNEĞİ	1
طه حميد حريش الفهداوي	المناهج الحديثية في القرن الثاني الهجري بين التشكيل والتأصيل	16
Mustafa Yasin Akbaş	MUHADDİSLERİN HİCRÎ İKİNCİ ASIR MÜFESSİRLERİ HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİ: GEREKÇELER VE ETKİLER	41
مجد الأمين بله الأمين الحاج	التدوين في القرن الثاني الهجري وأثره في حفظ السنة النبوية	57
Fatih Bayram	EBÛ YÛSUF'UN KİTÂBÜ'L-HARÂC ADLI ESERİNİN HADİS İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	199
İbrahim SAYLAN	TEDVİN DÖNEMİNİN SON ÜRÜNLERİNDEN EBÛ'L- YEMÂN'IN (ö. 222/837) HADİS CÜZ'Ü	226
Yusuf OKTAN	HİCRÎ İKİNCİ ASIR EBÛ'L-AMİYATAR ALİ B. ABDULLAH İSYANININ HADİS KAYNAKLARINA YANSIMALARI	254
سمير الخال	تأثير واقع القرن الثاني الهجري في تشكل العلوم الإسلامية وتطورها: علم أصول الفقه نموذجاً	268
Ahmet ÖZDEMİR	DÖRT FIKIH MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ SÜRECİNDE HİCRÎ İKİNCİ ASRIN ÖNEMİ	284
سيف بن علي العصري	المذاهب الأربعة الجذور والتأسيس	294
Cemil LİV	OSMÂN el-BETTÎ (öl. 143/760) VE FIKIH ANLAYIŞI	315
Münir Yaşar KAYA	HANEFÎ MEZHEBİNİN KURULUŞ AŞAMASINDAKİ ETKİSİ BAKIMINDAN HAMMÂD B. EBÎ SÜLEYMAN	347
يحيى زكريا علي معابده	نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة أهميته العلمية وعلاقته بالاختيارات الفقهية	369
مية مفتاح أحمد	الإمام مجد بن الحسن الشيباني رائد التدوين الفقهي	382

TAKDİM

Bu kitabı bu halde takdim etmeyi nasip eden Rabbimize hamd olsun.

Elinizdeki kitap **Asır Asır İslâmî İlimler** başlığıyla yapmakta olduğumuz seri bir çalışmanın ikinci kitabıdır. Bundan önce bu kapsamda **Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler** (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, 2 cilt) kitabını neşretmiştik. Şimdi bu serinin ikinci kitabını takdim ediyoruz. Umarım Rabbim 3, 4, 5 ve diğer asırlarda İslâmî ilimlerin durumunu da işlemeyi nasip eder.

Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler kitabını, Kasım 2020 yılından itibaren hazırlamaya başladık. Edit Kitap olarak hazırladığımız çalışmamızda yer alacak çalışmaların niteliği, niceliği, sayfa düzeni, başlıklandırma sistemi, yazı stili, büyüklüğü, paragraf aralığı, dipnotlardaki yazının stili ve büyüklüğü, diziliş şekli, atıf sistemi, kaynakça kullanımı gibi hususlarda örnek bir şablon üzerinden bilgiler verdik.

Buna göre gönderilecek yazının niteliği ve yazarın dikkat etmesi gereken hususlarla ilgili şu açıklamaları yaptık: (1) Yazı mutlaka hicrî ikinci asırla, hicrî 100 ila hicri 199 yılları arasında ilgili olmalıdır; bundan öncesi veya sonrasıyla ilgili çalışmalar kabul edilmeyecektir. (2) Bu asırda yaşamış bir kişi, yazılmış bir eser, meydana gelmiş bir olay, yapılmış bir hizmet, kurulmuş bir müessese, verilmiş eğitim ve o dönemde mevcut eğitim sistemi, döneme ait bir kavram, bir konu, herhangi bir ilmin o dönemdeki genel durumu; mesele hicrî ikinci asırda tefsir, hicrî ikinci asırda hadis, hicrî ikinci asırda fıkıh, hicrî ikinci asırda kelâm, hicrî ikinci asırda akâid, hicrî ikinci asırda itikâdî mezhepler, hicrî ikinci asırda sîret, hicrî ikinci asırda tarih, hicrî ikinci asırda dinler, hicrî ikinci asırda fikhî mezhepler, hicrî ikinci asırda kadınların ilme hizmetleri, hicrî ikinci asırda tercüme faaliyetleri, hicrî ikinci asırda felsefe, hicrî ikinci asırda mantık, hicrî ikinci asırda içtimâiyat, hicrî ikinci asırda islâmî sanatlar, hicrî ikinci asırda Arap dili ve belagati, hicrî ikinci asırda edebiyât, hicrî ikinci asırda İslâmiyetin gelişimi, hicrî ikinci asırda Müslümanlarla komşu ülkeler ve bunlarla münasebetler, hicrî ikinci asırda kıraatler, hicrî ikinci asırda Kur'an tarihi, hicrî ikinci asırda medreseler, hicrî ikinci asırda tasavvuf ve zühhd... bütün bu ilimler ve bunlarla ilgili olarak meydana gelen gelişmeler kitabımızda yer alabilecektir. Bunların dışındaki konular çalışmaya alınmayacaktır. (3) Yazar, efradını câmi ve ağyârını mâni' bir başlık kullanmalı; başlık Türkçe ve Arapça ya da Türkçe ve İngilizce olmalıdır. (4) Çalışmada öz, özet gibi bir kısım olmamalı, Giriş ile başlamalıdır. (5) İşleyeceği konu/kişi/kavram/olay vesaireyi **tarihî arkaplanı** itibarıyla ele almalıdır; o konuda başlangıçtan, kendi çalışmasını yapacağı döneme kadar neler olmuş-bitmiş bunları özlü bir şekilde yazmalıdır. (6) Bu çalışmada hangi **konular** üzerinde duracak, ana hatlarıyla bunları yazmalıdır. (7) Yaptığı çalışmanın aynısı veya benzer çalışmalar yapılmış mıdır yahut konuyla ilgili başka çalışmalar var mıdır? Şayet varsa bunlara değinmeli ve yaptığı bu çalışmanın onlardan farklı yanını belirtmelidir. (8) Eğer bu konuda herhangi bir çalışma yoksa veya benzer bir çalışma yapılmamışsa bunu da belirtmelidir, zira bu, çalışmanın **özgün** yanını oluşturmaktadır. (9) **Araştırma yöntemini** belirlemeli, bu çalışmayı hangi usul ve esaslar dâhilinde ve nasıl bir araştırmayla yaptığını belirtmelidir. (10) Bu çalışmayla **alana nasıl bir katkı** sağlamayı düşündüğünü belirtmelidir. (11) Sonuçta çalışma boyunca **elde edilen neticeler** üzerinde durmalı, bunları madde madde verebileceği gibi madde olmaksızın paragraflar halinde de verebilir, burada konuyu özetlemekten sakınmalıdır. (12) Sonuçta ayrıca çalışmada yaşanan

zorluklara değinmeli, varsa eksik kalan taraflardan bahsetmeli, mümkünse başkalarına bu alanda yapılabilecek çalışmalara dair **önerilerde** bulunmalıdır.

Bu ilkelerimizi Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak da hazırladık; sosyal medya mecralarında ilana çıktık. Kitap çalışmamıza ülkemizdeki birçok üniversiteden 70 civarında öğretim elemanı, ayrıca diğer bazı araştırmacılar yazı gönderdiler. Malezya'dan Pakistan'a, Irak, Katar, Kuveyt, Bielşik Arap Emrilikleri, Umman, Suudi Arabistan, Yemen, Ürdün, Filistin, Mısır, Cezayir, Mağrip ve daha başka bazı ülkelerden de 45 civarında akademisyen iştirakte bulundu. Bunlar, editör heyetimiz tarafından şeklen gözden geçirildi; hicrî ikinci asırla ilişkili olup olmadığına bakıldı. Ayrıca bilim kurulumuza da danışıldı. Buna göre 75 civarında çalışma kabul edildi.

Bu arada çalışmamızla bağlantılı olarak **Hicrî İkinci Asrın, İslâmî İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri** adıyla çevrimiçi olarak uluslararası bir sempozyum düzenlendi. Kitabımıza yazı gönderen bazı araştırmacılar, çalışmalarını bu sempozyumda kamuoyuyla paylaşma fırsatı buldular. Çalışmalarla ilgili eleştiri ve önerilere göre yazılar bir kez daha elden geçirildi. Böylece son şekli verildi.

Editörler olarak çalışmaların düzenlenmesinde büyük gayretler gösterdik. Defalarca uzun süren toplantılar yaptık, hangi çalışmalara nerede ve nasıl yer vereceğimizi kendi aramızda müzakere ettik. Bu arada yazılarını başka yerlerde yayımlamak isteyenler oldu, onları çıkardık. Netice itibariyle yetmiş yazıyı dizerek yayınevine teslim ettik. Yayınevinin yaptığı dizgiler tarafımızdan kontrol edildi, tespit edilen eksiklikler iletildi, düzeltilmesi istendi; bir kez daha kontrol yapıldı, sonra basıldı. Bütün bu aşamalardan sonra e-kitap olarak kamuoyuyla paylaşıldı.

Bu çalışmayla hicrî ikinci asır İslâmî ilimler açısından etraflıca incelenmiş oldu. Her bir araştırmamız, kendi konusunu muhtelif kaynaklar ve yaptığı özgün araştırmalarla işledi. Bu çalışmada hicrî ikinci asırda ilim adına olup bitenler serdedildi. Bu hâliyle hicrî ikinci asırda olup bitenleri öğrenmek isteyenlerin vazgeçemeyecekleri bir kaynak haine geldi.

Bu projeye başından itibaren destek veren editörlerimiz Doç. Dr. Ziyad Alrawashdeh, Dr. Sevim Gelgeç, Dr. Bauyrzhan Botakaraye, Araş. Gör. Dr. Ayşenur Fidan, Öğretim Görevlisi doktora öğrencisi Khadeejah Alrawashdeh, Araş. Gör. ve doktora öğrencisi Mustafa Ergin, diğer doktora öğrencileri Zehra Fidan, Hatice Ece Erçin, ilahiyat uzmanı Muhammed Emin Uygur, yüksek lisans öğrencileri Feyza Çelik, Ahmet Acar ve ayrıca Zhanuzak Alimgerey'a çok çok teşekkür ederim.

Gerek bu edit kitabın basımını, gerekse Hicri İkinci Asrın, İslâmî İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri adlı uluslararası sempozyumumuzu destekleyen başta başkan Dr. Mustafa Latif Emek olmak üzere **İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün** (IKSAD) tüm personeline, bilhassa sürekli teşrik-i mesai içinde olduğumuz Kaldıgöl Adilbekova'ya çok çok teşekkür ederim.

Edit kitabımızın ilim alemine hayırlar getirmesini temenni ederiz.

Editörler adına

Prof. Dr. Hidayet Aydar

التقديم

الحمد لله الذي وفقنا لتقديم هذا الكتاب بهذه الحلة.

الكتاب الذي بين أيديكم هو الكتاب الثاني من سلسلة الأعمال التي أخرجناها تحت عنوان العلوم الإسلامية عبر التاريخ، كما كنا قد نشرنا كتاب العلوم الإسلامية في القرن الأول الهجري (اسطنبول: منشورات أنصار، 2020م، مجلدان). ونقدم الآن الكتاب الثاني في هذه السلسلة. ونرجو التوفيق من الله (تعالى) لاتمام مشروعنا البحثي في العلوم الإسلامية في القرون اللاحقة؛ الثالث والرابع والخامس وما بعدها.

لقد بدأنا في إعداد كتاب العلوم الإسلامية في القرن الثاني الهجري في نوفمبر عام 2020م. بإعداده ككتاب محرر، وحرصنا على تقديم هذا العمل وفق معيار أكاديمي عالمي؛ فأخذنا بعين الاعتبار الصفات الأساسية للأعمال المقبولة تتعلق بالجودة، الكمية، شكل الصفحة، نظام العناوين، نوع الخط، حجم، المسافة بين السطور، الحواشي؛ نظامها، وكيفية كتابتها ونوع خطها وحجمه، شكل صف الكتابة، نظام الاقتباس، ونظام كتابة لائحة المصادر والمراجع، وقمنا على إعدادها على شكل مواد كقواعد الرقن على شكل نماذج مع الأمثلة، وزودنا بها الباحثين ليخرج العمل متناسقاً ضمن معيار أكاديمي موحد.

وبناءً على ما سبق؛ قدمنا التوضيحات التالية بخصوص نوعية المشاركات والأمور التي يلزم المؤلف الانتباه إليها: (1) يجب أن تكون المشاركات ذات صلة بالقرن الثاني الهجري، من عام (100هـ) إلى عام (199هـ)، ولن يتم قبول الدراسات قبل أو بعد هذه التواريخ. (2) تكون المشاركات حول؛ شخص عاش في هذا القرن، أثر أو مخطوط كتب بهذا العصر، حادثة وقعت، خدمة لها أثر، عمل مؤسسي، التعليم الموجود بذلك التاريخ ونظام التعليم المتاح في ذلك الوقت، المفاهيم التي تنتمي لتلك الفترة، موضوع ما، الحالة العامة لأي علم في ذلك الوقت. على سبيل المثال، التفسير في القرن الثاني الهجري، الحديث في القرن الثاني الهجري، الفقه في القرن الثاني الهجري، الكلام في القرن الثاني الهجري، العقائد في القرن الثاني الهجري، المذاهب العقائدية في القرن الثاني الهجري، السيرة في القرن الثاني الهجري،

التاريخ في القرن الثاني الهجري، الأديان في القرن الثاني الهجري، المذاهب الفقهية في القرن الثاني الهجري، خدمات المرأة العلمية في القرن الثاني الهجري، فعاليات الترجمة في القرن الثاني الهجري، الفلسفة في القرن الثاني الهجري، المنطق في القرن الثاني الهجري، العلوم الاجتماعية في القرن الثاني الهجري، الفنون الإسلامية في القرن الثاني الهجري، اللغة العربية والبلاغة في القرن الثاني الهجري، الأدب في القرن الثاني الهجري، تطور الحضارة الإسلامية في القرن الثاني الهجري، دول الجوار والعلاقات مع المسلمين في القرن الثاني الهجري، القراءات في القرن الثاني الهجري، تاريخ القرآن في القرن الثاني الهجري، المدارس في القرن الثاني الهجري، التصوف والزهد في القرن الثاني للهجرة... كل هذه العلوم والتطورات المتعلقة بها يمكن تضمينها في كتابنا هذا، ولن يتم تضمين مواضيع خارج هذا الإطار الذي أشرنا إليه في هذا الكتاب.

(3) يجب على المؤلف؛ أن يكون عنوان مشاركته جامعة مانعة مستقلة أصيلة، كما يلزمه كتابة العنوان باللغتين التركية والعربية، أو التركية والإنجليزية. (4) يجب ألا تبدأ المشاركة بالخلاصة أو الملخص، بل يجب أن تبدأ بالمقدمة مباشرة. (5) يجب التعامل مع الموضوع/ الشخصية/ المفهوم/ الحدث، وما إلى ذلك، ابتداءً من خلفيته التاريخية؛ يجب أن يكتب حول موضوعه بإيجاز منذ بدايته إلى ما انتهت إليه في هذا الوقت (القرن الثاني الهجري)، ويقدمه على شكل مشاركة أصيلة. (6) ما هي الموضوعات التي ستتم مناقشتها في هذه الدراسة، كما يلزم كتابتها بخطوط عريضة. (7) هل أجريت نفس الدراسات أو دراسات أخرى مشابهة لهذه المشاركة؟ أم أن هناك دراسات أخرى حول هذا الموضوع؟ إذا كانت موجودة؛ فيلزم الباحث أن يذكرها، ويوضح الجانب المختلف في عمله، يذكر ما هي إضافته الجديدة .

(8) إذا لم تكن هناك أية دراسة حول هذه المشاركة المقدمة أو إذا لم تكن هناك دراسة مماثلة لها، فيجب الإشارة إلى ذلك؛ لأن هذا الأمر يشكل جانب الأصالة للمشاركة. (9) يتوجب تحديد منهجية الدراسة، كما يلزم تحديد الأساليب والأصول المتبعة التي أجريت في هذا البحث. (10) يجب على الباحث أن يذكر كيفية مساهمته في هذا المجال من خلال دراسته. (11) وفي النتيجة؛ يلزم التأكيد على النتائج التي توصل إليها أثناء الدراسة، ويمكن سردها بنداً بنداً، أو على شكل فقرات، مع الحرص على تجنب تلخيص الموضوع هنا. (12) في الختام ، يتوجب أن يتطرق الباحث إلى الصعوبات التي

واجهها في دراسته، ويجب تناول الأجزاء المفقودة في الدراسة، وإن أمكن؛ تقديم الاقتراحات للباحثين حول العمل الذي يمكنهم القيام به في هذا المجال.

قمنا بإعداد هذه المبادئ لقواعد الرقن والكتابة باللغتين العربية والإنجليزية إلى جانب اللغة التركية. ومنا بإعلانها على وسائل التواصل الاجتماعي، استقبلنا حوالي (70) مشاركة من العديد من الجامعات في بلدنا (تركيا)، بالإضافة إلى أنه تم استلام بعض المشاركات من باحثين من مؤسسات ليست جامعية. كما أرسل لنا حوالي (45) أكاديميًا من خارج تركيا؛ من ماليزيا، باكستان، العراق، قطر، الكويت، الإمارات العربية المتحدة، سلطنة عمان، المملكة العربية السعودية، اليمن، الأردن، فلسطين، مصر، الجزائر، المغرب العربي، السودان، وبعض الدول الأخرى. وتمت مراجعة هذه المشاركات رسميًا من قبل هيئة التحرير لدينا؛ وتم التحقق ما إذا كانت مرتبطة بالقرن الثاني للهجرة أم لا. كما تم استشارة لجنتنا العلمية تبعًا لذلك، وعليه؛ تم قبول حوالي (75) مشاركة أكاديمية أصيلة من بين ما وصلنا.

في هذه الأثناء وفي سياق عملنا، نظم مؤتمر دولي على الإنترنت بعنوان **دور القرن الثاني الهجري في تكوين وتشكيل العلوم الإسلامية**، وقد أتيحت الفرصة لبعض الباحثين الذين كانوا ينوون المشاركة بأعمالهم كجزء في كتاب معنا بالمشاركة لأعمالهم مع الجمهور الحاضرين في هذا المؤتمر، وتمت مراجعة المقالات مرة أخرى حسب المداخلات والنقد العلمي والاقتراحات حول الدراسات، وعلى هذا تم إخراجها بشكلها النهائي.

ونحن كمحررين؛ لقد بذلنا جهودًا مضيئة في تنظيم وتنسيق هذه الدراسات. كما عقدنا العديد من الاجتماعات الطويلة الدورية حول هذا الخصوص، وناقشنا فيما بيننا (أي/ أين/ كيف) الأعمال سنقوم بتضمينها في هذا الكتاب. في غضون ذلك؛ طلب بعض المشاركين سحب أعمالهم لنشرها في أماكن أخرى، لذلك قمنا بإزالتها من هذا الكتاب. نتيجة لذلك؛ قمنا بترتيب وتسليم سبعين مقالة إلى دار النشر، وتم تدقيق طباعة دار النشر من قبلنا، وتم إبلاغهم عن الأخطاء والنواقص التي ثبتناها، وطلب

تصحيحها، وبعد التصحيح من دار النشر قمنا بتدقيقها مرة أخرى قبل طباعتها، وبعد كل هذه المراحل تمت مشاركتها مع الجمهور ككتاب إلكتروني.

في هذه الدراسة؛ تم دراسة العلوم الإسلامية في القرن الثاني الهجري دراسة دقيقة، وقد أجرى باحثونا موضوعاتهم مستندين على المصادر المختلفة للخروج بأبحاث أصيلة. كما سُردت في هذه الدراسة متعلقات العلم منذ بداية القرن الثاني الهجري إلى منتهاه، وبهذا أصبحت هذه الدراسة مرجعاً لا يستغنى عنها لمن يريد التعرف على ما حدث في القرن الثاني للهجرة.

كما لا يسعنا أن نشكر محررينا من بداية هذا المشروع لنهايته على ما قدموه، وهم؛ أ.د. زياد الرواشدة، د. سفيهم قالكيش، د. بويرازهان بوتاكاري، المعيدة عائشة نور فيدان، المحاضرة خديجة الرواشدة (طالبة دكتوراة)، المعيد مصطفى إرقن (طالب دكتوراة)، وكل من طلبة الدكتوراة؛ زهراء فيدان، خديجة أجه أرجن. والباحث محمد أمين أويغور، وكل من طلبة الماجستير؛ فيضاء شلك، أحمد اجار، علاوة على ذلك نشكر أيضاً زهانوزاك عالمقريا.

كما نقدم جزيل شكرنا وعرفاننا لمن ساهم بطباعة كتابنا المحرر، ودعم مؤتمرنا دور القرن الثاني الهجري في تكوين وتشكيل العلوم الإسلامية؛ ونخص بالشكر رئيس معهد الأبحاث الاجتماعية والتنمية الاقتصادية (IKSAD)، والدكتور مصطفى لطيف أمك، وجميع موظفي المؤسسة وخصوصاً كالديقول عادلييكوفا الذي تابعنا في جميع أعمالنا.

كما نرجو أن يحقق كتابنا الخير لدنيا المعرفة

باسم المحررين

البروفسور الدكتور هدايت آيدار

HİCRÎ İKİNCİ ASIRDA HURÛF-I MUKATTAA YORUMU: YAHYÂ B. SELLÂM VE MUKÂTİL B. SÜLEYMAN ÖRNEĞİ

(تفسير حروف المقطعة في القرن الثاني الهجري: مثال مقاتل بن سليمان ويحيى بن سلام)

Şeyma Gündüz

Bütünleşik Doktora Öğrencisi Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Student of Integrated Ph.D., Ankara University, Faculty of Theology, Department of
Exegesis, Ankara, Turkey

s.gunduuz@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5672-8656>

GİRİŞ

İlahi bir kelâm olan Kur’ân-ı Kerîm her kelimesinde ve her ayetinde bizlere farklı edebi güzellikte sunmaktadır. Birçoğu keşfedilmiş olsa da bunlar denizde damla nispetindedir. Keşfedilmeyi bekleyen kısmı ise tahayyülümüzün çok ötesindedir çünkü Kur’ân-ı Kerîm’in anlam zenginliği ve edebi nükteleri ilim sınırlarının ötesindedir. İlk asırlardan bu yana yüz binlerce kitap yazılmış, yazılmaya da devam etmektedir. Âlimlerin yegâne hedefi Allah’ın muradını en iyi şekilde anlayabilmek ve anlamaya engel görülen müteşâbih ayetleri açıklığa kavuşturmak olmuştur. Bu hakikate binaen Kur’ân-ı Kerîm’in hikmetlerini, edebi güzelliklerini ve sınırsız belagat nüktelerini ortaya koyma ve araştırmaya çalışan âlimler ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlü, toplanması, yazılması, kıraati, tefsiri, i‘câzı, nâsih ve mensuhu gibi konulara da eğilerek birçok Kur’ân ilminin ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır. Kur’ân ilimleri Ulum’ul Kur’ân terkibi ile karşımıza çıkarak Garibu’l-Kur’ân, İcazu’l-Kur’ân, Emsâlu’l-Kur’ân, Müşkilu’l-Kur’ân, Mecâzu’l-Kur’ân, Fevâtihu’s-Süver, Üslûbu’l-Kur’ân, Aksâmu’l-Kur’ân gibi birçok ilmi içinde barındırmaktadır. Bunlardan biri de Hurûf-ı Mukattaa ilmidir. Kur’ân-ı Kerim’in 29 suresinin başında Hurûf-ı Mukattaa bulunmaktadır. Surelerin başında bulunan bu harfler bir (*sâd, nûn* gibi) veya birden fazla harfin (*tâ-sîn-mîm elif-lâm-mîm-sâd, kâf-hâ-yâ-ayîn-sâd* gibi) birleşmesi ile meydana gelmektedir. Bu harfler, Kur’ân’ın ifadeleri içerisinde önemli bir yer tutmaktadır çünkü bu harflerin bazen tek harfli, bazen de birden çok harfin birleşmesiyle karşımıza çıkmasında bir rastlantısallık olmadığı ve büyük bir hikmetin mevcut olduğu aşîkârdır. Hurûf-ı mukattaa’nın neye delalet ettiğinin açık olmayışı, Hz. Peygamber’den gelen sarîh bir rivayetin yokluğu öteden beri insanların dikkatini çekmesine sebep olmuş ve meraklarını arttırarak araştırmalarını da o denli arttırmıştır. Sahabilerden özellikle İbn Abbâs (ö. 68/687-88) Ubey bin Kâ’b (ö. 33/654 [?]) tabiinden Katâde bin Diâme

(ö. 117/735), Saîd bin Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi âlimler bu konuya açıklık getirme gayreti ile teville giderek birçok farklı görüşler zikretmişlerdir. Bu nedenle müfessirlerimiz, bu harflerin neye delalet ettiği noktasında teville giderek birçok fikir serdetmişlerdir. Hurûf-ı mukattaa'nın mahiyetini ortaya koymaya yönelik bu çabaların bir kısmı kabul görürken bir kısmı da kabul görmemiştir. Nübüvvet asrına en yakın olan hicrî ikinci asırda da Hurûf-ı Mukattaa konusuna bakma gayemiz ise hicrî ikinci asrın; Kur'ân-ı Kerîm'in ve İslâm toplumunun dünyaya açıldığı, İslâm topraklarının hem Afrika'ya hem Asya'dan Avrupa'ya kadar uzanmış olduğu bir döneme denk gelmesidir. Müslüman olmayan birçok millet İslâm'a girmiş ve Kur'an'ı anlama ihtiyacı daha da aratmıştır. Dolayısıyla bu ihtiyaç toplumu harekete geçirmiş ve tefsir alanında gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Hicrî ikinci asra tefsir ilmi açısından baktığımızda çok hareketli bir asır olduğunu görmekteyiz ayetler baştan sona tefsir edilmiş, sahabiler öncülüğünde tefsir medreseleri oluşmuş kavli nakil geleneği yerini yavaş yavaş kâğıda ve kaleme bırakmıştır. Bu dönemde tefsir hadis ilminin bir babı olmaktan sıyrılıp tedvin hareketinin başlaması ile müstakil eserler ortaya çıkmıştır. Me'âni'l-Kur'ân'lar yazılmıştır. Bu Me'âni'l-Kur'ân'ların yazılmasıyla hem lügavi tefsir hem de İ'râbu'l-Kur'ân hem de rivayet tefsirleri büyük ivme kazanmıştır. Ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin bu asır da ortaya çıktığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu dönemde Konulu tefsirin de ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu açıdan Hicrî ikinci asır tefsir ilmi açısından dönüm noktalarının yaşandığı bir asırdır. Bunlardan biri de bu dönemde müstakil tam tefsirin yazılmış olmasıdır. Bundan dolayı Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirin de Kur'an ilimlerinde tartışmalı ve üzerinde çokça konuşulan konulardan biri olan hurûf-ı mukattaa ilmini Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiriyle mukayeseli olarak inceledik. Birinci bölümde hurûf-ı mukattaa ilmi üzerine serdedilen görüşleri aktardık. Ardından Yahyâ b. Sellâm hayatına ve ilmi kişiliğine yer verdikten sonra tefsirinde hurûf-ı mukattaa ilmine yer verdik. Aynı şekilde Mukâtil b. Süleyman'ın hayatına ve ilmi kişiliğine değindikten sonra tefsirinde hurûf-ı mukattaa ilmine yer verdik. Araştırmamızda konuya dair asli kaynaklara ulaşarak, bilgileri derli bir şekilde sunmaya çalıştık. Hurûf-ı mukattaa konusunda Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiri daha önce irdelenmemiştir. Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde hurûf-ı mukattaa ile ilgili bir çalışma vardır. Mehmet Altuntaş tarafından yazılan: “*Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve hurûf-ı mukattaa Hakkındaki Yorumları*” makalesi mevcut olup, makalede yer alan bazı bilgilerin eksik oluşu farklı yayın evleri aracılığıyla mukayeseli olarak tespit ettik. Bu konuda araştırmacılara doğru bilgi sunarak, alana dair yeni katkılarda bulunmayı hedeflemekteyiz.

1. HURÛF-I MUKATTAA TANIMI VE İLMÎ DEĞERİ

Hurûf-ı mukattaa tamlaması; harf kelimesinin çoğulu olan hurûf kelimesi ile kat' kökünden türeyen ve "kesilen, ayrılan" anlamına gelen mukattaa¹ kelimelerinin birleşiminden oluşan bir terkiptir. "Mukattaa" kelimesi "hurûf" kelimesiyle birlikte kullanıldığında "kesik harfler, kısa harfler, ayrı harfler" anlamına gelmektedir. Bu harfler birkaç farklı terkipte de adlandırılmışlardır. Hurûf-ı mukattaa terkiibi ile benzer manaya geldiği için Hurûf-ı Teheccî; sûrelerin başlarında bulunduklarından dolayı Evâilu's-Süver ve Fevâtihu's-Süver; hangi hikmete binaen Kur'ân-ı Kerîm' de yer aldığı ve anlamlarının bilinmemesinden dolayı Hurûf-ı Mübheme olarak adlandırılmıştır.² Hurûf-ı mukattaa; Arap alfabesinin on dört harfinden (ا، ح، ع، گ، هـ، ز، س، ص، ط، ق، ك، ل، م، ن، هـ، ي) meydana gelerek bunların üçü ص، ن، ق tek harften; dördü الم، المص، المر ikisi de حم beş harften oluşmaktadır.³ Kur'ân sûrelerinin yaklaşık dörtte birinde bu harfler karşımıza çıkmaktadır.⁴ Bu harflerin bir kısmı karşımıza mükerrer şekilde çıkarken, bir kısmı ise Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir kez yer almaktadır. "Mukattaa harflerinden Elif lâm mîm; Bakara, Âl-i İmrân, Ankebut, Rûm, Lokmân, ve Secde sûrelerinde olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de altı kez geçmektedir. Elif lâm râ ise Kur'ân-ı Kerîm'de beş kere geçmektedir. Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrâhîm, ve Hicr sûrelerinin başında bulunmaktadır. Hâ mîm, Kur'ân-ı Kerîm'de beş kez geçmektedir. İçinde Hâ mîm mukattaa harfleri bulunduran; Fussilet, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûreleri "havâmîm" olarak adlandırılmışlardır.⁵ Tâ sîn mîm mukattaa harfleri ise Kur'ân-ı Kerîm'de iki kez geçmekte olup, Şuarâ ve Kasas sûrelerinde yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm de bir kez geçen mukattaa harflerine bakacak olursak: Hâ mîm ayn sîn kâf, Şûra sûresinde; Elif lâm mîm râ ise Ra'd sûresinde yer almaktadır. Elif lâm mîm sâd mukattaa harfleri A'râf sûresinde; Kâf hâ yâ ayn sâd mukattaa harfleri ise Meryem sûresinde geçmektedir. Tâ sîn ise Neml sûresinde yer almaktadır. Geriye kalan harfler ise sûrelerin adı olmuştur. (Yâsîn, Sâd, Kâf ve Kalem) Mükerrer olanlarıyla birlikte toplamda Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi dokuz defa geçmekte olup; Elif lâm mîm'lerden biri ile Elif lâm mîm râ mukattaa harfleri medeni sûrelerde yer almaktadır. Müstakil birer ayet olup olmadıkları tartışılmıştır. Vâhidî, (ö. 468/1076) el-Basît adlı eserinde Taha sûresin'nin başında bulunan hece harfi hariç hiç birini ayet saymamıştır.⁶ Kabul olan görüş ise her birinin müstakil birer ayet olduğudur. Hece harflerinden sadece Şuarâ sûresinde yer alan hece harfleri ayrı iki ayet kabul edilmiş Hâ mîm bir ayet ayn sîn kâf ise ikinci ayet olarak kabul edilmiştir.⁷ Hangi hikmet ve gaye ile bir kez ya da birden fazla yer aldığı bilinmeyen bu hece harfleri hakkında bir çok âlim birden fazla görüşe yer vermiştir. Kimi âlimler bu hece harflerini müteşâbihattan sayarak üzerine herhangi bir yorum yapmayı caiz görmemişlerdir. En büyük delilleri ise Âl-i İmrân Suresi 7. Ayettir. (Razi) Bazı âlimler ayetteki secavendi Allah lafzından sonraya koyarak ayeti: "Bu Kitap'ı sana indiren O'dur. O'nun bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar Kitap'ın anasıdır. Diğer ayetler de muteşabihtir. Böyleyken kalbinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve kendi anlayışlarına uydurmak için muteşabih ayetlere yönelirler. Oysa onun te'vilini ancak Allah

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrer, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Daru Sâdir, t.y.) 8:283.

² M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, "Hurûf-u Mukatta'a", *DİA* (İstanbul: DİA, 1998), 18:401.

³ Ibid.

⁴ Attahir Shehu Mainiyo - Muhammad Dahiru Shuni, "An Analysis of the Mysterious Letters of the Qur'an", *International Journal of Humanities and Social Science*, 3 (Nisan 2014): 44-50.

⁵ Duman- Altundağ, "Hurûf-u Mukatta'a" 8:283.

⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. A'dil Ahmed Abd'ul-Mavcud (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995) 1:77.

⁷ Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî U'lumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim (Dâru't-Turâs, 2008) 1:171.

bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: "Biz O'na iman ettik, bütün ayetler Rabb'imizdendir." derler." Âl-i İmrân Suresi 7. ayeti kim âlimler ise : *"Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akliselim sahipleri düşünüp anlar. Bunu ancak selim akıl sahibi olanlar düşünüp öğüt alır."* şekilde okuyarak müteşâbih kabul edilen her ayette tevil yoluna gitmişlerdir. Hurûf-ı mukattaa da bunlardandır. Tefsir âlimleri surelerin başlarında bulunan bu harfler hakkında farklı görüşlere sahiptir. Kimi âlimler: *"الله اعلم بمراده بذلك/Bunlarla neyin murad edildiğini en iyisi Allah bilir"*⁸ ve benzer ifade ile *"و امثا لها الله تعا لى اعلم بمعنا ها /الم:هي و"* Elif lâm mîm: Bu ve benzerlerinin anlamını en iyi Allah bilir"⁹ diyerek bir yorumda bulunmazken, kimi âlimler de Kur'an-ı Kerîm'de insanların almayacağı bir şeyin olması mümkün birçok görüşe yer vermiştir. Bu görüşleri maddelersek:

-Bu harfler, Allah'ın sakladığı bir sırdır yüce Allah'ın her kitabında böyle bir sır vardır. Bunlar Yüce Allah'ın bilgisinin yalnızca kendisini sakladığı müteşâbih buyruklar arasında yer alırlar. Hakeza Ebu Leys Semerkandi, Ömer, Osman ve İbn Mesud'dan şöyle dedikleri kaydedilmektedir: *"Mukattaa harfleri, ilimleri gizlenmiş buyruklardandır. Onlar tefsir edilmezler."*¹⁰

-İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre, Kur'an-ı Kerîm'de yer alan mukattaa harfler Allah'ın isimleridir.¹¹

-Bazı âlimlere göre bu harfler sadece hece harfleridir ve Allah bunlarla Kur'an-ı Kerîm'in benzerini meydana getirebilmeleri için meydan okumuştur. Bu harflerin Kur'an-ı Kerîm'de yer almasının temel gayesi bir meydan okuma ve karşı tarafı acze düşürmedir.¹²

-Bu harflerin bir kısmı bazı kelimelere delalet etmektedir bir kısmı ise daha açıklanmamıştır. Örneğin İbni Abbâs'tan ve başkalarının açıklamaları bu duruma ışık tutar. Örneğin Elif Allah'tan lâm Cebrail'den mîm ise Muhammed (s.a.v) 'den kısaltmadır. Şöyle de denilmiştir: Elif Allah adının baş harfi; lâm Latif adının baş harfi; mîm ise Mecit adının baş harfidir. İbn Abbâs'dan (r.a) gelen başka bir rivayette; Elif lâm râ: Ben Allah'ı görürüm; Elif lâm mîm sâd: Ben Allah'ın hakkını batıldan ayıran hükmünü veririm, demektir."¹³ Ayrı bir rivayette ise İbn Abbâs (r.a) Elif lâm mîm buyruğu hakkında şu açıklamayı yapar: *"Elif lâm mîm: Ben Allah'ı bilirim demektir."*¹⁴ Zeccâc ise Elif lâm mîm buyruğu için: *"Kur'an manasındadır, çünkü o Kur'an'dandır."* demiştir.¹⁵

-Bu harfler, şerefleri ve faziletleri dolayısıyla Yüce Allah'ın kendi kendileriyle kasem ve yemin ettiği yeminlerdir.¹⁶

⁸ Celalettin El-Mahalli-İmam Celaleddin Es-Suyuti, *Tefsiru'l Celaleyn* (İstanbul: Dar'uş-Şifâ, 2015) s.2.

⁹ Şeyh Muhammed Bedreddin Molla Dervîş Tillevî, *Tefsîru Ebde'il Beyân li Cem'i Ây'il Kur'an* (Kahire: Dârul'l Nebîl, 2007) s.26.

¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mırsıyye, 1964) 1:154.

¹¹ A.g.e. 1:156.

¹² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1:154.

¹³ A.g.e. 1:158.

¹⁴ Ebu'l-Hasen Vâhidî, *el-Basît* s.76.

¹⁵ A.g.e. s.76

¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1:155.

-Bu harfler, el-Furkân ve ez-Zikr gibi Kur'ân-ı Kerîm'in isimlerindendir.¹⁷

-Maverdî'nin Zeyd b. Eslem'den naklettigine göre ise bu hece harfleri, sûrelerin adıdır.¹⁸

-İleride gerçekleştik dini ve tarihi bazı olayların kodlarıdır, denilmiştir.¹⁹ Bazı âlimler: “Elif lââm mîm , Rumlar yenildi.» ayetinden, Beyti Makdis'in 583 yılında Müslümanlar tarafından fethedileceğini söylemişler; Celâleddîn es-Suyutî dedikleri gibi de olmuştur, der.²⁰

-Suheylî; sûrelerin başlarında bulunan harflerin mükerrer olanlarının hazfinden sonraki sayısı, bu ümmetin beka müddetine işaret ettiğini söylemektedir.²¹ Nitekim bu görüşü destekleyecek rivayetler de mevcuttur.

-Bu harflerin nida manasında, tenbih harfleri olduğu söylenmiştir.²²

-Başka bir görüşe göre ise Araplar, Kur'ân okunurken kulak vermek istemezlerdi. Allah, bu bedî' kelâmı indirerek onların dikkatini çekmiş, dinlemelerini sağlamıştır.²³

- Hece harflerinin Hz. Ali'nin faziletine ve hilafetine dair kısaltmalardır.²⁴

-Bu harflerin Kur'ân'da yer almasının gayesi, kelâmın bu harflerden meydana geldiğini göstermektir.²⁵ Mukattaa harfleri, on dört harf olup Arap alfabesinin yarısını teşkil etmektedir. Aynı zamanda her harf grubunun da yarısıdır. Dudak harflerinin, boğaz harflerinin, munhafide harflerinin vs. yarısı alınmıştır,²⁶ şeklinde birçok farklı görüş mevcuttur. İbn Âşûr (1909-1970) 25 farklı görüşün mevcudiyetinden bahseder.²⁷ Bu harflerin gayesini ve hikmetini en iyi bilen Allah'dır. Burada üstünde durulması gereken iki nokta vardır. Birincisi; Hz. Peygamber döneminde bu harflerle ilgili Hz. Peygamber'e herhangi bir sual yöneltilmemesidir. Bunun sebebi kanaatimizce bunları birer harf olarak kabul etmeleridir. Bunun en büyük delili ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir. "Kim Allah'ın kitabından bir harf okursa, ona bir hasene (iyilik) vardır. Hasanelere on misli karşılık verilir. Ben demiyorum kî, (Elif lââm mîm) bir harftir. Fakat elif bir harf, lââm, mîm de bir harftir."²⁸ İkinci nokta ise bu harflerin Arapların şiirlerinde kullanmış olduğu üsluptan biri olduğu iddiasıdır. Nitekim Velid bin Ukbe bir beytinde: “قلت لها قاف / Ben ona dedim ki: Dur! O bana dedi ki: Kâf.” demektedir.²⁹ Burada vakfetme yerine, Kâf zikredilmiştir, yani duruyorum manasında kullanılmıştır. Bu beytin yer aldığı eserde müellif devamında şöyle demektedir: “قلت لها قاف * كما روى عن ابن عباس رضي الله / Ben ona dedim ki: Dur! O bana dedi ki: Kâf yani duruyorum. İbn Abbas (r.a)'dan rivayet edildiği gibi, demiştir ki: Elif الله / Allah'ın nimetleri, Lam لطفه / Allah'ın lütfu; Mim Allah'ın mülküdür.”³⁰ Beyitteki hece harfini kısaltma olduğunu

¹⁷ Celâleddîn es-Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.) 2:19.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî U'lumi'l-Kur'ân* 1:174.

¹⁹ Muhammed Abduh- Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Dârul Fikr, t.y.) 1:122.

²⁰ Suyutî, *el-İtkân*, 2:17.

²¹ A.g.e. 2:17.

²² A.g.e. 2:18.

²³ A.g.e. 2:19.

²⁴ Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1:123.

²⁵ Suyutî, *el-İtkân*, 2:20.

²⁶ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrût: Dârul Ma'rife, 2009) 1 s.31-32.

²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984) 1:205.

²⁸ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, (Dâru Taybe li'Neşr ve'l Tevzi', 1999) 1:161.

²⁹ Rızâuddîn İstirbâzi, *Kitâbu Şerhi Şâfiyeti İbn Hâcip* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975) s.264.

³⁰ A.g.e. s.264.

ve Kur’ân-ı Kerîm’ de geçen hece harflerinde de benzer durumla kullanıldığı yargısı çıkmaktadır. Dikkat edilmesi gereken diğer durum ise aslında bu harflerin gizli, hikmetli manalar taşıdığı ve bu harfler üzerine çeşitli yorumlar yapılması hicrî birinci asrın sonu ile hicrî ikinci asrın başında başladığını söyleyebiliriz aksi takdirde sahabe bunları anlamamış olsa ya da farklı manalar taşıdıklarını düşünmüş olsalardı muhakkak Hz. Peygamber’e sualler yöneltirdiler ve günümüze sahabeden farklı kanallarla gelen rivayetler mevcut olurdu. İbn Abbas (r.a.)’ın “Allah’ın her kitapta bir sırrı vardır. O’nun Kur’ân’daki sırrı ise, bazı sûrelerin başlarına gelen hurûf-ı mukattaalardır.” Demesi veyahut hece harflerini bazı kelimelere delalet ettiğine dair açıklamaları Hz. Peygamber’in vefatından sonra O’na yöneltilen sorulara birer cevap niteliğinde olabilir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, bu hece harfleri sadece ilk asırlar da üzerine yorum yapıp araştırılan bir konu olmaktan ötedir. Bu günkü akademik çalışmalara da çokça konu olmaktadır. Modern zamanda bile bu hece harflerini anlamlandırma çabaları sürmektedir. Bazı araştırmacılar bu hece harflerinin kökenini semitik dillerde aramaktadır. Örneğin: Hâ mîm için; İbranice kökenli bir kelime olan “Hashem (השם)” den gelme olduğu iddia edilmiştir. Mekke’ye hâkim olan üstün nitelikli olan kabilenin yani Benî Haşim’in kısaltmasıdır, denilmiştir.³¹ Elif lâm mîm de bulunan elif için ise; Tanrı anlamında *alheyaa* ile İbranice Tanrı *ale [elohim]* kelimesinin kısaltması olduğu ileri sürülmüştür.³² Daha da ilginç bir yoruma ise Katolikos Patriği I. Timothy ‘nin, Hz. Muhammed ile Hz. İlyas’ı eşit kabul ederek yaptığı yorumdur.³³ Timothy, mukattaa harflerinin teslis inancının mistik referansları olarak görmektedir. Elif, lâm, râ; Tanrı, kelimesi ve ruhuna atıftır.³⁴ Son olarak bir örnek daha verecek olursak Tâ, Tevrat’ın kısaltması olduğu iddiasıdır.³⁵ Bu şekilde birçok örnek mevcuttur. Bu iddiaların sahibine göre Müslümanlar, İbraniceyi göz ardı ettikleri sürece bu harflerin mistik manalarına ulaşamayacaklardır.³⁶ Bu görüşlerin tutarlı olmadığı aşikârdır. Neye delalet ettiği konusunda katıyet olmayan bir durumda, bu harfleri ya bir sır kabul ederek mana peşine düşmemek gerek veyahut âlimlerimiz tarafından serdedilen muhtemel her manayı kabul etmek gerekir. Her iki durumda tam anlamıyla bir birlik yoktur. Tüm bu görüşler gerçek manayı açıklama da yetersiz kalmaktadır, tatmin edici değildir; bunun bilgisini vahyi indirene ve onun içindekileri bilen Allah’a bırakmak gerekir.³⁷ Bizlere düşen Kur’ân-ı Kerîm’in hükümlerini en iyi şekilde anlamak ve uygulamaktır.

2. HİCRÎ İKİNCİ ASIRDA HURÛF-I MUKATTAA YORUMU

Hicrî İkinci Asırda hurûf-ı mukattaa Yorumu, başlığı altında hicrî ikinci asrın önemli şahsiyetlerinde olan Yahyâ b. Sellâm ile Mukâtîl b. Süleyman’ın hayatlarına kısaca değindikten sonra tefsirlerinde hurûf-ı mukattaa yorumlarını irdedeceğiz.

2.1. Yahyâ B. Sellâm Hayatı Ve İlmi Kişiliği

Hayatı hakkında tabakat kitaplarında ayrıntılı bilgi hemen hemen yok denecek kadar azdır.³⁸ Tam ismi Yahyâ b. Sellâm b. Ebû Sea’lebe el-Basrî olup Ebû Zekeriyya künyesidir.³⁹ Müfessir,

³¹ Suaced, Sajah, *Muqatta’at in the Quran: the wider Semitic context*, (Sajah, 2015) s.10.

³² Sajah, *Muqatta’at*, s.7.

³³ A.g.e. s.7.

³⁴ A.g.e. s.7.

³⁵ A.g.e. s.9.

³⁶ A.g.e. s.12.

³⁷ Mainiyo- Shuni, “Mysterious Letters” s.48.

³⁸ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996) 1:232.

³⁹ Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu’cemu’l-mu’ellifin* (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 1993) 4:97.

mukri,⁴⁰ fakih, hadis ilminde ve dilde âlim olduğu söylenmiştir.⁴¹ el-Askalanî ise hadis ilminde zayıf olduğunu rivayet etmiştir.⁴² Öte yandan kendisi için ثقة ثبت/sağlam bir sikaydı denilmiştir.⁴³ Tâbiînden yirmi kişiyle görüşmüş onlardan rivayette bulunmuştur.⁴⁴ Kûfe’de doğmuştur.⁴⁵ Basra’da büyümüş ve oraya nispet edilmiştir.⁴⁶ Bir dönem Fas’ta/Mağrip’te yaşamıştır.⁴⁷ Mısır’a sonra Afrika’ya gitmiş orayı yurt edinmiştir.⁴⁸ Kıraatleri Hasan Basri’nin öğrencilerinden almış, cem ve tasnifte bulunmuştur.⁴⁹ Ebu hatim onun için, çok doğru sözlü biri demiştir.⁵⁰ İsmail Cerrahoğlu, Yahya bin selâm için: “Bütün tabakat kitapları Yahyâ’nın musannef sahibi olduğunu kaydetmektedir.” der ve şu şekilde devam eder: “Esefle söyleyelim ki hayatı gibi eserlerine de vakıf değiliz.”⁵¹ Bunun sebebinin ise çok meşhur bir şahsiyet olarak görülmediğinden ve Kuzey Afrika’da yaşamasının da etkisi olduğunu çünkü Kuzey Afrika’da yaşayan birçok şahsiyetinde aynı kadere sahip olduğu ve hakiki yaşam biçimlerinden ziyade menkıbelerin öne çıktığı gerçeğidir.⁵² Yahyâ b. Sellâm’ın hacca gitmiş olduğu söylenmektedir.⁵³ Hac dönüşü Safer ayında,⁵⁴ Mısır’da vefat etmiştir.⁵⁵ Tefsir alanında yazmış olduğu eserin ismi *Tefsir’ul Kur’ân*’dır.⁵⁶ Günümüze ulaşan tefsiri tam olarak elimizde mevcut olmayıp, muhtelif yerlerde varaklar halinde bulunmakta, Kur’ân-ı Kerîm’in ancak üçte birini oluşturmaktadır. Afrika’da kaldığı dönem, insanlar onun Tefsir’ul Kur’ân kitabından haberdar oldukları ve ondan öncekilerden kimsenin böyle bir kitabı olmadığı rivayet edilir.⁵⁷ Oğlu Muhammed b. Yahya’nın bu esere/tefsirine eklemeleri vardır.⁵⁸ *İhtiyaratun fi’l fıkhi* adlı bir eseri daha vardır.⁵⁹ *el-Cami* adlı bir eser daha ona isnat edilir.⁶⁰ İbnu’l-A‘râbî, onun farklı ilimlerde birçok eseri vardır,⁶¹ demiştir.

2.2.Yahyâ B. Sellâm’ın Tefsirinde Hurûf-ı Mukattaa

Yahyâ b. Sellâm’ın tefsiri tam tefsir niteliğinde olmayıp Yahyâ b. Sellâm’ın tefsiri, Nahl sûresinden başlamakta Sâffât sûresiyle sona ermektedir. Bundan dolayı Kur’ân-ı Kerîm’in ilk on üçün cüzünde yer alan hurûf-ı mukattaa ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Birinci cildinde yer alan Meryem sûresinin başında bulunan كَيْعَص ile ilgili şu rivayete yer vermektedir: “Kelbî der ki: Kâfî, Hâdî, Âlîm ve Sâdık. Yarattıklarına Kâfî’dir; kullarına hidayet edicidir; işlerini bilendir; sözünde sadık olandır.”⁶² Yahyâ b. Sellâm başka bir rivayete daha yer verir:

⁴⁰ Kehhâle, *Mu‘cemu’l-mu‘ellifîn*, 4:97.

⁴¹ Hayruddîn Ziriklî, *el-A‘lâm* (Beyrût: Dâru-İlmi Li’l-Malâyîn, 1989).

⁴² Ibid.

⁴³ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’*, 3:397.

⁴⁴ Ziriklî, *el-A‘lâm*, 8:147.

⁴⁵ Kehhâle, *Mu‘cemu’l-mu‘ellifîn*, 4:97.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’* 3:396.

⁴⁸ Kehhâle, *Mu‘cemu’l-mu‘ellifîn*, 4:97.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’* 3:396.

⁵⁰ Ag.e. 3:397.

⁵¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1:221.

⁵² Ag.e. 1:222.

⁵³ Kehhâle, *Mu‘cemu’l-mu‘ellifîn*, 4:97.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ziriklî, *el-A‘lâm*, 8:147.

⁵⁶ Kehhâle, *Mu‘cemu’l-mu‘ellifîn*, 4:97.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’* 3:397; Ziriklî, *el-A‘lâm*, 8:147.

⁵⁸ Ziriklî, *el-A‘lâm*, 8:147.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2003) 1:213.

“Hasan derki: Bunların tefsirini bilmiyorum ancak peygamberimizin sahabilerinin dedikleri hariç. Onlar demişlerdir ki: Sûrelerin isimleridir ve sûrelerin başlangıçlarıdır.”⁶³ Tâhâ sûresinin başında bulunan طه hece harfi ile ilgili şu rivayete yer vermektedir: “Hasan bin Dinâr, Hasan’dan rivayet etmiştir. Der ki: Ey adam, demektir.” Saîd bin Cübeyr de Katâde’den rivayet etmiştir. O da aynısı söylemiştir. Başka bir rivayette ise Nabati dilinde “Ey adam” demektir. [Nida mahzuftur.] Dahhâk ise: “ايطة ايطة / Ey Tâhâ Ey Tâhâ [yani ey adam ey adam].” demiştir. Bu da bir sonraki ayetle beraber şu anlama gelmektedir: “{مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى} / Ey adam! Biz Kur’ân’ı sana mutsuz olasın diye indirmedik”⁶⁴ Şuarâ sûresine geldiğimizde طسم için: “O, Kur’ân’ın isimlerinden bir isimdir. Yani Kur’ân’dır.” Saîd bin Cübeyr de Katâde’den rivayetle der ki: “Kur’ân’ın isimlerinden bir isimdir. Rab, onla yemin etmiştir.” Ayrıca Bu hece harflerinde de Meryem sûresinde yer vermiş olduğu rivayete benzer rivayete yer verir. Hasan derki: “لا أدري ما تفسيرها غير أن قومًا من السلف كانوا يقولون فيها وأشباهها: أسماء السور ومفاتها” / Bunların tefsirini bilmiyorum ancak selefin dediklerinden başka. Onlar demişlerdir ki: Sûrelerin isimleridir ve sûrelerin başlangıçlarıdır.”⁶⁵ Kasas sûresine geldiğimizde طسم için: “قد فسرناه طسم”⁶⁶ Şuarâ sûresinde Tâ sîn mîm’i açıkladık” ifadesine yer vermiştir.⁶⁶ Ankebût sûresinde yer alan الم için benzer ifadeyle: “قد فسرناه في اول سورة البقرة” / Bakara sûresinin başında açıkladık, demektir.”⁶⁷ Bakara sûresi tefsiri günümüze ulaşmadığı için bu kısı m meçhuldür. Yâsîn sûresine geldiğimizde ilginç bir durum vardır. Baktığımız kadarıyla hurûf-ı mukattaa’ ile ilgili olan rivayetlerin hiçbiri Hz. Peygamber’e isnad edilmezken burada isnad edilmiştir: “يقول النبي / Nebî (s.a.v.): Ey İnsan!” demiştir, rivayeti yer almıştır. Başka bir rivayette Osman, Katâde’den rivayetle: “Ey insan, demektir. Sîn, harfi insan harfindeki s harfinden kısalmadır.”⁶⁸ Yahyâ b. Sellâm’ın tefsirinin günümüze ulaşan kısmında, hece harfleri ile ilgili nakiller burada son bukmaktadır.

2.3. Mukâtil B. Süleyman’ın Hayatı ve İlmi Kişiliği

Tabakat kitaplarında hakkında olumlu olumsuz birçok farklı görüş olup giydiği elbiseden,⁶⁹ attığı ilk yalana⁷⁰ kadar birçok rivayet mevcuttur. Tam ismi kitaplarda Ebu’l Hasan Mukâtil b. Süleyman el- Horasani el-Belhi⁷¹ ve Mukâtil b. Süleyman bin Beşir el-Ezdî⁷² şeklinde geçmektedir. Belh şehrinde doğmuştur.⁷³ Basra’ya da gitmiştir.⁷⁴ Bağdat’a gidip orada hadis rivayet etmiştir.⁷⁵ Beyrut ile Mekke’ye gitmiştir.⁷⁶ Meşhur ünlü müfessirdir 150 de⁷⁷ Irak da vefat etmiştir.⁷⁸ Mütakellim yönüyle de bilinirdi, Kıraat ve lügatte de ilim sahibiydi.⁷⁹

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, 1:251.

⁶⁵ Sellâm, *Tefsîru Yahyâ*, 2.495

⁶⁶ A.g.e. 2:577.

⁶⁷ A.g.e. 2:615.

⁶⁸ A.g.e. 2:799.

⁶⁹ el-Mizzi, Ebu’l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, thk. Bâşşâr Avvad Ma’ruf (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1983) 28:435.

⁷⁰ el-Mizzi, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 28:444.

⁷¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabkat’ül-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.) 1:300.

⁷² Hayruddîn Ziriklî, *el-A’lâm* (Beyrût: Dâru-İlmi Li’l-Malâyîn, 1989) 7:281.

⁷³ Ziriklî, *el-A’lâm*, 7:281.

⁷⁴ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemu’l-mu’ellifîn* (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 1993) 4, s.905.

⁷⁵ Ziriklî, *el-A’lâm*, 7:281.

⁷⁶ Ömer Türker, “Mukâtil B. Süleyman”, *DİA* (İstanbul, 2006), 31: 134.

⁷⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1:300.

⁷⁸ el-Mizzi, *Tehzîbu’l*, 28:445.

⁷⁹ Kehhâle, *Mu’cemu’l-mu’ellifîn*, 4:97.

Kendisini tezkiye edenler bulunduğu gibi cerh edenler de vardır,⁸⁰ denilmiştir. Özellikle de hadis alanında zayıf kabul edilmiş, onun için hadisleri terk ediliyordu denilmiştir.⁸¹ Hatta hadiste hiçbir şey değildir, yalancıdır denilmiştir.⁸² Mukâtil b. Süleyman için; sika değildir, hadisi terk edilirdi, hiçbir şey değildir gibi ifadeler birçok kimse tarafından kullanılmıştır.⁸³ Hadis ilminde özellikle rivayet hususunda zayıf kabul edilmiş olsa da Mukâtil'in konumu ehli tefsir nezdinde büyüktür, demişlerdir.⁸⁴ Zehebî 'nin (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* adlı eseri on dört ciltlik hacimli bir eser olmasına rağmen Mukâtil b. Süleyman hakkında hiçbir olumlu görüşe yer vermemiştir. Yer vermiş olduğu görüşlere bakacak olursak; İbn Mübârek (ö. 181/797) Mukâtil b. Süleyman için şöyle demektedir: "Tefsiri ne güzeldi, eğer kendisi güvenilir olsaydı."⁸⁵ Yine benzer ifadeyle kendisi için: "Ne âlim biriydi eğer, isnadı olsaydı,"⁸⁶ denilmiştir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise şöyle demiştir: "Meşrikten/Doğudan bize iki kötü görüş geldi biri müşebbehe olan Mukâtil'dir."⁸⁷ Buhârî (ö. 256/870) ise; Mukâtil hiç bir şey değildir, demiştir. Bu olumsuz görüşleri zikrettikten sonra Zehebî en son kendi fikrini beyan eder ve der ki: "Âlimlerin onun rivayetini terk etme noktasında icmaı vardır."⁸⁸ Hâlbuki Mukâtil b. Süleyman'ı tefsir ve hadis ilimlerinde büyük bir iktidar sahibi olarak görenler mevcutken⁸⁹ Zehebî'nin aktarımları bizlere insaflica gelmese bile tabakat eserlerindeki rivayetlerin birçoğu buna benzer nitelikte olup daha ağır ifadeler de mevcuttur. Mukâtil b. Süleyman'ın eleştiri oklarının hedefinde olmasının sebebi ise; Yahudi ve Hristiyanların ilminden yararlanmış olması, Allah'ı mahlûkata benzetmesi ve birçok farklı itikadi görüşler (Müşebbihe, Şîa ve Mürce) atfedilmesinden dolayıdır.⁹⁰ Horasanda yalanda ve bidaatta benzeri olmayan üç kişiden biri olarak zikredilmiştir.⁹¹ Benzer ifadeyle Horasanda; Cehmiyye ve Mukâtil b. Süleyman gibi sevimsizi yoktu, gibi ifadeler de mevcutken⁹² belki de bunlardan en ağırı şu ifadelerdir: "Cehm ve Mukâtil b. Süleyman ikisi bize göre fasık ve facirdirler. Yahudilerin ve zimmet ehlinin öldürülmesi uygun görmem. Ancak eğer bir yerde Mukâtil b. Süleymanı görseydim, elime geçseydi kimse beni görmeseydi, O'nu öldürürdüm."⁹³ Bunca olumsuz yoruma rağmen Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirde yeri tartışılmazdır. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/819) şöyle demektedir: "Hepimiz tefsirde Mukâtil b. Süleyman'a muhtacız."⁹⁴ Yine İmam Şâfi'nin: "Kim sahih hadisi [öğrenmek] isterse Mâlik'den alsın; kim Cedel ilmini [öğrenmek] isterse Ebu Hanife'den alsın; Tefsir ilmini seven/isteyen de Mukâtil b. Süleyman'a gitsin" dediği nakledilir.⁹⁵ Ve yine birçok kişi tarafından Mukâtil b. Süleyman için: O'nun hakkında hayırdan başka hiç bir şey duymadık;⁹⁶ Ondaki ilmi başka insanda görmedim yeşil denizin üstünlüğü

⁸⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1:300.

⁸¹ Zirikî, *el-A'lâm*, 7:181.

⁸² el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28:445.

⁸³ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28:439, 440, 445.

⁸⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1:300.

⁸⁵ Ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1992) 7:203.

⁸⁶ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28:437.

⁸⁷ ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, 28:204.

⁸⁸ A.g.e. 28:204.

⁸⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1:300.

⁹⁰ A.g.e. 28:450.

⁹¹ A.g.e. 28:443.

⁹² A.g.e. 28:443.

⁹³ A.g.e. 28:443.

⁹⁴ Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1997) s.20.

⁹⁵ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, 28:436.

⁹⁶ A.g.e. 28:430.

gibidir;⁹⁷ Ondan nefret etmeyin, ondan başka Allah'ın ilmini en iyi bilen yoktur, ifadeleri mevcuttur.⁹⁸ Hatta kendisi için bilinecek ne varsa en iyi O bilir, denilmiştir.⁹⁹ Ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm'e o kadar vakıftı ki bize Kur'ân-ı Kerîm de açıklanmayan bir şey bırakmadı denilmiştir.¹⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman; hem bu kadar övülen hem de bu kadar yerilen nadir şahsiyetlerdendir. Eserlerine değinecek olursak, birçok eser yazdığı rivayet edilir. Mukâtil b. Süleyman'a atfediler eserler şunlardır: *el-Aksâm ve'l-lugât*, *er-Red 'ale'l-Ğaderiyye*,¹⁰¹ *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *Nevâdirü't-tefsîr*,¹⁰² *Kitabu'l cevâbet fi'l Kur'ân* ve *Kitâb'ul Takdîm ve Tehîr*¹⁰³. Bir eseri daha vardır; o da *el-Kırâ'ât*'tir. Bazı kaynaklarda¹⁰⁴ müstakil bir kitap gibi gösterilirken bazı kaynaklarda ise *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kırâ'â*¹⁰⁵ şeklinde gösterilmiştir. Günümüze sadece üç eseri ulaşmıştır. Bunlar; *et-Tefsîrü'l-kebir*, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* ve *Tefsîrü'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân* adlı eserleridir.

2.4. Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Hurûf-ı Mukattaa

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri günümüze ulaşan en eski tam tefsirdir. Tefsiri için insanların tefsirini topladı ve duymadıklarını da tefsir etti denilmiştir. Ma'mer'in (ö. 209/824 [?]) Katâde'nin (ö. 117/735) ve Şeybânî'nin (ö. 213/828 [?]) tefsirlerini birleştirdiği söylenmiştir.¹⁰⁶ Tefsiri, günümüze ulaşan en eski tam tefsir olma özelliği ile tefsir ilminde mihenk taşıdır. Bu hakikati göz önünde bulundurarak yirmi dokuz sûrede bulunan hurûf-ı mukattaa'yı sırasıyla inceleyerek sunmuş olduğu yorum ve nakilleri derledik. Hece harflerine dair yaptığı yorumlarda Yahudilerin etkisinde kalmış, olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁷ Bakara, Âl-i İmrân, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde surelerinin başında bulunan الم terkibi ile ilgili nakle ve kendi görüşüne yer vermezken,¹⁰⁸ bir çalışmada Mukâtil b. Süleyman'a atfen: “Bakara sûresinin başında yer alan “الم/elif-lâm-mîm” harflerinden “الف/elif” harfinin Allah, “ل/lâm” harfinin Latîf ve “م/mîm” harfinin Mecîd isimlerinin ilk harfine işaret ettiğini söylemiştir. Yine o, “الف/elif” harfini Allah'ın nimetlerine, “ل/lâm” harfini lütuflarına ve “م/mîm” harfini de yüceliğine işaret eden harfler olarak yorumlamıştır.”¹⁰⁹ şeklinde nakle yer verilmiştir. Atıfta bulunulan yayınevine ve farklı basım evlerine ait Mukâtil b. Süleyman tefsirine ulaştığımızda yine her hangi bir yorumun olmadığını gördük.¹¹⁰ A'râf sûresinin başında bulunan المص ile ilgili nakle ve kendi görüşüne yer vermemiştir,¹¹¹ çünkü Mukâtil b. Süleyman'a göre المص

⁹⁷ A.g.e. 28:436.

⁹⁸ A.g.e. 28:432.

⁹⁹ A.g.e. 28:438.

¹⁰⁰ A.g.e. 28:438.

¹⁰¹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, 4:906.

¹⁰² Ziriklî, *el-A'lâm*, 7:181.

¹⁰³ en-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadan (Beyrût: Dârul Ma'rife, 1997) s.222.

¹⁰⁴ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, 4:906.

¹⁰⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7:181.

¹⁰⁶ el-Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl*, 28:442.

¹⁰⁷ Mehmet Altuntaş, “Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve hurûf-ı mukattaa Hakkındaki Yorumları”, *BOZİFDER*, 13 (2018): s.141.

¹⁰⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2002) 1:28,156; 2:510;3:3,18,26.

¹⁰⁹ Altuntaş, “Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsirinde”s.141.

¹¹⁰ Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte. (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 2002) 1:80 (krş.) Mukâtil b. Süleyman, *Muhtasar Tefsîr-i Kebîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, tr M.Beşîr Eryarsoy, (İstanbul:İşaret Yayınları, 2015) s.51.; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beyrût Muesseset'ut-Tarihu'l Arabiyye, ts.) 1:81.

¹¹¹ A.g.e. 1:383.

müteşâbihattandır. Bu durumu Âl-İmrân sûresinin 7. ayetindeki “وَأَخْرَجْنَا مُتَشَابِهَاتٍ” ibareyi tefsir ederken söylemiştir ama öncesinde Yahudilerin hece harflerine göre Hz. Peygamber’in ümmetinin kaç yıl yaşayacaklarını söylemiş olduklarını aktarmıştır. Sonra; “وَالْمُتَشَابِهَاتِ هَؤُلَاءِ” / Elif lâ mîm, Elif lâ mîm sâd, Elif lâ mîm râ, ve Elif lâ mîm râ bu dört kelime müteşâbihattır.”¹¹² demesi ve hurûf-ı mukattaa harfleri için الكلمات/Kelimeler ifadesini kullanması kayda değerdir. “Harfler” yerine “Kelimeler” ifadesini kullanması bilinçli bir tercih olsa gerek. Bu hece harflerini müteşâbittan saymasına rağmen ال hakkında nakle yer vermiştir. Yûnus sûresine geldiğimizde ال ile ilgili şöyle demektedir: “يقال الألف واللام والراء، فهن / آيات الكتاب يعني علامات الكتاب يعني القرآن الحكيم يعني المحكم من الباطل، ولا كذب فيه، ولا اختلاف. Denir ki: Elif lâ mîm ve râ kitabın ayetleridir yani kitabın işaretleridir, yani Kur’ân-ı Hakîm’dir. Yani onda yalan ve ihtilaf yoktur batıldan muhkemdir.”¹¹³ Nakletmiş olduğu bu görüşü meçhul siga [يقال] ile aktarmış olması O’nun bu görüşe katılmadığının alametidir çünkü bilindiği üzere meçhul siga; aktarılan görüşe katılmamayı veya görüşün zayıf olduğu ifade etmek için kullanılır.¹¹⁴ Bundan dolayı diyebiliriz ki Mukâtil b. Süleyman; Elif lâ mîm râ harflerini müteşâbihattan saymasına ve nakle katılmamasına rağmen bize bu nakli aktarmış olması insanları bu görüşün varlığından haberdar etme arzusundan kaynaklanmış olabilir. Meryem sûresinin başında bulunan كَيْعَص ile ilgili tefsirinde, Yahyâ b. Sellâm’ın tefsirinde yer alan rivayete benzer bir yorum mevcuttur. Şu ifadelere yer vermektedir: “Kâfi, Hâdî, Âlîm ve Sâdık işte bunlar Allah Teâlâ’nın kendi nefsinin yüceltmesidir. Yarattıklarına kâfidir, kullarını hidayet edicidir; الباء Hadi’nin bir harfidir, yarattıklarını bilendi; Allah sözünde Sâdık olandır.”¹¹⁵ Görüldüğü üzere müellif burada geçen her harfi Allah’ın isim ve sıfatlarından bir kısmının baş harfi şeklinde yorumlamıştır. Tâhâ, Şuarâ ve Neml sûresine geldiğimizde ise sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaa ile ilgili herhangi bir nakle ve teville yer vermemiştir.¹¹⁶ Tâ hâ harflerinin Süryanice “Ey adam” manasında olduğuna dair alıntıda bulunulmuştur¹¹⁷ lakin yine farklı basım evlerine mukayeseli olarak baktığımızda herhangi bir yoruma ulaşamadık.¹¹⁸ Yâsîn sûresinde yer alan hurûf-ı mukattaa ile ilgili ise Yahyâ b. Sellâm’ın tefsirinde yer alan rivayetle aynı olup, hangi lehçeden geldiğini söylemiştir. Yâ sîn yani Tay kabilesinin lehçesi ile ey insan! demektir, ifadesi yer almaktadır.¹¹⁹ Sâd sûresinde yer alan hurûf-ı mukattaa ile ilgili yorum ve nakil yoktur.¹²⁰ “Mukâtil, “حم/hâ-mîm” ile başlayan Mü’min, Fussilet, Câsiye, Ahkâf, Zuhurf, Duhân sûrelerinin başındaki harfleri “hakiki müteşâbih” olarak kabul ettiği için te’vil etmemiştir”¹²¹ denilmiş olsa da Mü’min sûresinde geçen حم için yorum yapmazken¹²² bir sonraki sûrede yani Fussilet sûresinde geçen حم için şöyle demektedir: “Hâ mîm yani levh-i mahfuza hamledilen/yorumlanan yani takdir edilip hükme bağlanan hususlar.” demiştir.¹²³ Şûrâ sûresine yer alan iki hurûf-ı mukattaa için de yorum yapmamıştır ki Hâ mîm terkiibini bir önceki

¹¹² A.g.e. 1:58.

¹¹³ A.g.e. 2:80.

¹¹⁴ İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân, *Şerhu İbn Akîl* (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 2005) 2:86.

¹¹⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2:306.

¹¹⁶ A.g.e. 2:324,445,469.

¹¹⁷ Altuntaş, “Mukâtil B. Süleyman’ın Tefsirinde” s.141.

¹¹⁸ Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, Muesseset-Tarihu'l Arabiyye, Beyrût, ts. 3:21 (krş.) Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâs, h.1423 s.21.

¹¹⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3:81.

¹²⁰ A.g.e. 3:112.

¹²¹ Altuntaş, “Mukâtil B. Süleyman’ın Tefsirinde” s.145.

¹²² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3:143.

¹²³ A.g.e 3:160.

sûrede açıklamıştır.¹²⁴ Kâf sûresine geldiğimizde Kâf için: “Kâf, yeşil zümrütten olup dünyanın etrafını kuşatan bir dağdır. Gökyüzünün yeşilliği¹²⁵ ondandır. Onun yaratılışının üzerinde herhangi bir şey yoktur. Tüm dağlar ondan yeşermiştir. O tüm dağların arkasındadır. Dağların hepsinin kökü Kâf’tandır. O yaratılmış olan ilk dağdır...”¹²⁶ Allah’ın zelzele yaratmak istediğinde meleklerle Kâf dağının hareket ettirmelerini/ sallamalarını istemesi gibi ifadelerle de yer vermiştir. Devamında ise başka bir dağın niteliğinden bahsetmektedir. Kâf hece harfinin dağa nispet edilmesini İmam Kurtubî, Dahhâk (ö. 212/828) ve İkrime’den (ö. 105/723) rivayet etmiştir. İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) ise İbn Abbas’dan rivayet etmiştir, demiştir.¹²⁷ İbn Kesîr (ö. 774/1373) Kâf için diğer sûrelerin başında bulunan diğer harfler gibidir dedikten sonra dağa nispet edilmesiyle ilgili ise: “Bunlar (Allah [daha iyi] bilir) bir takım insanların Benî İsrâîl’den aldıkları hurafelerindendir. Doğrulanamazlar da yalanlanamazlar da.”¹²⁸ demiştir. Nûn sûresine geldiğimizde nûn için: “Yani nûn, bu balık yerin en altındaki bir denizdedir.”¹²⁹ demektedir. Tefsirinde yer vermiş olduğu yorum ve nakiller bundan ibarettir.

SONUÇ

Hurûf-ı mukattaa, Kur’ân-ı Kerîm ilimleri arasında en çok merak edilen, tartışılan, üzerinde fikir yürütülen konularından biridir. Nitekim birçok farklı görüşün ortaya çıkmasının sebebi de budur. Biz de bu konu da en erken dönemlerden biri olan hicrî ikinci asra giderek, ilk tam tefsir olmasından dolayı Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinde ve Yahyâ b. Sellâm’ın tefsirinde bu ilmi inceledik. Mukâtil b. Süleyman’ın görüşleri ve nakilleri ile Yahyâ b. Sellâm’ın nakilleri , hicrî ikinci asırdaki hurûf-ı mukattaa yorumuna ışık tuttu, çünkü görüşleri zamandan bağımsız olamazdı. Ayrıca hicrî ikinci asrın genel bir portresini çizmemize vesile oldu, tefsir alanındaki bilgi birikimin nakille devam ettiği bir süreçten yazıya geçirilmesi sürecini. Hicrî ikinci asırda yeni yeni yazıya geçirilen birçok eserin günümüze ulaşamaması ulaşanlarında bir kısmının da eksik olduğu gerçeğini bir kez daha göstermiş oldu. Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinin tam olmasına rağmen, Yahyâ b. Sellâm’ın metodolojisine göre eksik kaldığı ve dağınık bilgiler olduğu sonucuna ulaştık. Yahyâ b. Sellâm’ın tefsirinde mükerrer ayetlerde daha önce açıkladığına dair izahatı, Mukâtil b. Süleyman’da Mushaf sırasına göre önce gelen ayette hurûf-ı mukattaa’ı açıklamazken aynı hurûf-ı mukattaa’ı bir sonraki ayette açıklaması gibi. Ayrıca Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinde, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen her hurûf-ı mukattaa ile ilgili yorum ve naklin olmaması ya rivayet eksikliğinden yani o konuda herhangi bir nakil olmamasından ya da varsa da Mukâtil b. Süleyman’ın haberdar olmadığının göstergesidir çünkü hece harflerinin bir kısmını müteşâbihattan saymasına rağmen Elif lâm râ hakkında nakle yer verirken meçhul siga ile kullanmış olması bu durumun delilidir. Müteşâbihattan saymamasına rağmen hece harfleriyle ilgili nakle yer vermemiş olmaması da ikinci delildir. Şuarâ ve Tâhâ sûresinde yer alan hece harfleriyle ilgili Yahyâ b. Sellâm’ın tefsirinde olan rivayetin Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinde olmaması üçüncü delildir. Sonuç olarak Mukâtil b. Süleyman’da Yahyâ b. Sellâm’da Allah kelamını en iyi şekilde açıklama gayretine girmişlerdir. Neye delalet ettiği açık olmayan hurûf-ı mukattaa konusunda Yahyâ b. Sellâm da, Mukâtil b. Süleyman da hurûf-ı mukattaa’yı anlamlandırma, beyan etme çabasına girerek kendi fikirlerini ve hicrî ikinci asırda kabul edilen görüşleri bize aktarmışlardır. Ayrıca, çalışmamızda elde ettiğimiz neticelerden biri de konuyu en iyi ve doğru bilgiyi sunma adına var ise yapılan

¹²⁴ A.g.e 3:172.

¹²⁵ فخررة السماء منه ifadesi geçmektedir.

¹²⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3:267.

¹²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* 17:2.

¹²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 7:394.

¹²⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3:386.

çalışmalar muhakkak okunup, irdelenmeli, gerekli yerlerde mukayeseye gidilmelidir. Bizi zorlayan kısım ise önceki çalışmalarda yer alan bir takım bilginlerin elimizdeki nüshada olmayışı ve farklı basım yerlerine ait nüshalara ulaşma çabası oldu. Var olan karışıklığın sebebi muhakkik yorumunun müfessire atfedilmesinden dolayı olabileceği kanaati oluşmaktadır. Örneğin: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye basım evine ait nüshada Elif lâm mîm ile ilgili yaklaşık bir buçuk sayfalık dipnot mevcuttur.¹³⁰ Sonuç olarak, gücümüz nispetinde doğru bilgiyi elde etme ve ulaştırmaya çalıştık. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

KAYNAKÇA

Altuntaş, Mehmet. “Mukâtil B. Süleyman’ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-I Mukattaa Hakkındaki Yorumları”. *BOZİFDER*. 13 (2018): 129-158.

Attahir Shehu Mainiyo - Muhammad Dahiru Shuni. “An Analysis of the Mysterious Letters of the Qur’an”. *International Journal of Humanities and Social Science*. 3 (Nisan 2014): 44-50.

Celalettin El-Mahalli-İmam Celaledin Es-Suyuti. *Tefsîru'l Celaleyn*. İstanbul: Dar'uş-Şifâ, 2015.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

el-Edirnevî, Ahmed b. Muhammed *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1997.

el-Mizzi, Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Bâşşâr Avvad Ma'ruf. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1983.

en-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramadan. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

es-Suyutî, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*. 14 Cilt. 1992.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân. *Şerhu İbn Akîl*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 2005.

İbn Âşûr. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Dâru Taybe li'Neşr ve'l Tevzi', 1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Daru Sâdir, t.y.

İstirbâzi, Rızâuddîn. *Kitâbu Şerhi Şâfiyeti İbn Hâcîp*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1993.

Kurtubî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mırsıyye, 1964.

¹³⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1:28.

- M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ. “Hurûf-u Mukatta’a”. *DİA*. 18: 401. İstanbul: DİA, 1998.
- Muhammed Abduh - Reşîd Rızâ. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Hakîm*. Dârul Fikr, t.y.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2002.
- Ömer Nasuhi Bilmen. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabkat'ül-Müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Suaeed, Sajah. *Muqatta'at in the Quran: the wider Semitic context*. Sajah, 2015.
- Tillevî ,Şeyh Muhammed Bedreddin Molla Dervîşî. *Tefsîru Ebde'il Beyân li Cem'i Ây'il Kur'ân*. Kahire: Dârul'l Nebîl, 2007.
- Türker, Ömer. “Mukâtil B. Süleyman”. *DİA*. 31: 134-136. İstanbul, 2006.
- Vâhidî, Ahmed. *el-Basît fî tefsîri 'l-Kur'ân*. Thk. Â'dil Ahmed Abd'ul-Mavcud. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003.
- Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrût: Dârul Ma'rife, 2009
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî U'lumi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim. Dâru't-Turâs, 2008.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru-İlmi Li'l-Malâyîn, 1989.

المناهج الحديثية في القرن الثاني الهجري بين التشكيل والتأصيل
(Hicrî İkinci Asırda Teşekkül ve Temel Bakış Açısından Hadis Yöntemleri)

طه حميد حريش الفهداوي⁽¹⁾

Orcid:6683-2908-0002-0000

tahahameed090@gmail.com

المقدمة

الحمد لله والصلاة والتسليم، وعلى رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد: فقد نال الحديث النبوي الشريف اهتماماً وافراً من المسلمين على مختلف مذاهبهم منذ العهد الأول للرسالة الإسلامية وإلى يومنا هذا؛ لكونه مبنياً للسنة النبوية الشريفة التي تمثل المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بنظر المسلمين جميعاً. عرفت السنة النبوية تطوراً مستمراً على مستوى التدوين وسيراً يوماً بعد يوم نحو الكمال، فالمسلم لا يستغني عنها أبداً إذا ما أراد أن يطلع على عقيدة الإسلام الحقّة، ويعرف أحكام دينه، وتكاليفه في هذه الحياة.

وقد كان بادئ الأمر في القرن الأول يتلقى الصحابة رضي الله عنهم التعاليم الشرعية من النبي ﷺ مباشرة فيسمعون منه الحديث ويعملون بمقتضاه بلا واسطة إلا في بعض الحالات التي يأتي فيها رسول قوم أو مبعوثهم يستعلم عن أمر ما ويقول أتاناً رسولك ويزعم أن علينا كذا وكذا فيقول - نعم قد صدق فيخبره النبي ﷺ بذلك مع الأخذ بعين الاعتبار ثبوت الحديث والتثبت في نقله، فحفظ الصحابة الحديث، في الصدور لقوة حفظهم وقد كتبه بعضهم، وبعد وفاة النبي ﷺ حرص الصحابة والذين معهم من التابعين على تبليغه إلى من بعدهم، وعدم ضياع شيء منه وحماية هذا الحديث من أن يدخل فيه ما ليس منه وفي بداية القرن الثاني تناقص الحفظ وضعفت ملكة الحفظ عند الناس وطالت الأسانيد بسبب كثرة الرواة، وحمل الحديث عن كل صحابي جماعات كثيرة تفرقوا في البلاد، واستحالة لقي جميع الرواة وظهور المذاهب الفقهية، والاختلاف بين الأئمة في محاولة توثيق ما عندهم من الأحاديث ومناقشة مخالفاتهم، فكثرت الروايات ودخلتها العلل ودخلها الخطأ وتعرض المسلمون للمشكلات والمستجدات المتزايدة، وظهرت الفرق المنحرفة وكثرة الوضع في الحديث، مع احتدام الخلاف في مسائل أفعال العباد والصفات والرؤيا، والكلام، مصحوباً بالتقلبات والاضطراب السياسي ففكر المسلمون بكتابته وتدوينه بشكل رسمي أو فردي ليكون مدوناً مستقلاً إلى جانب القرآن الكريم يسهل الرجوع إليه فأصبح الباعث دينياً وتشريعياً بالحرص على تسجيل حياة النبي ﷺ وكل ما فيها من تفاصيل وأعمال للاقتداء فهذه المناهج بدأت من حفظ الصدور وبعض السطور، وانتهت بالتهذيب الترتيب فتمخض عن ذلك حركة كبيرة في التوثيق وتعدد المناهج واختلافها وبرز في هذا القرن المحدد (الثاني الهجري) كثير من العلماء

(¹) استاذ مساعد دكتور - مدير شعبة السنة النبوية ومسؤول التوجيه الأسري - مديرية الوقف السني في الأنبار (Doç. Dr: Taha Hamid)

(Harish

0000-0002-2908-6683orcid:

.009647832962818tahahameed090@gmail.com

والحَقَّاق، والنُّقَاد، الثَّقَات مَن كَانَ عَلَى أَيْدِيهِمْ تَأْسِيس كَثِيرٌ مِنْ عُلُومِ الْحَدِيثِ وَالْمِصْطَلَحِ عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ ، وَالْعُلُومِ الْمُضَافَةِ السَّنَةِ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ مِثْلَ عِلْمِ الْعِلَلِ وَعِلْمِ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ وَغَيْرِهَا. فَتَوَالَتْ التَّصَانِيفُ حَتَّى بَلَغَتْ فِي الْكَثْرَةِ وَالتَّنَوُّعِ مَدًى بَعِيدًا يَشْهَدُ لَهُ مِنْ قَبْلَمَنْ حَيْثُ التَّدْوِينِ وَالنَّضُوجِ وَالتَّأْسِيسِ وَالتَّقْعِيدِ وَارِسَاءِ الْمَنَاهِجِ الْعِلْمِيَةِ وَالنَّقْدِيَةِ فِي الْمَتُونِ وَالرِّجَالِ وَالْعِلَلِ وَفَقْهِ الْحَدِيثِ وَقَضَايَا الْإِسْنَادِ فَتَنَجَّ عَنْ ذَلِكَ حَرَكَ عِلْمِيٍّ وَاسِعٍ تَطَوَّرَ مَعَ الْأَيَّامِ حَتَّى أَصْبَحَ عِلْمًا لَهُ مِصْطَلَحَاتُهُ، وَأَدَوَاتُهُ ، وَلَهُ كُتُبُهُ وَمِصْنَفَاتُهُ.

أهمية علوم الحديث في القرن الثاني الهجري: تظهر أكثر في الحاجة إلى تدوين السنة النبوية الشريفة وأخذت تبرز أكثر بمرور الأيام، بسبب تناقص حفظ السُّنة وتعرض المسلمين للمشكلات والمستجدات المتزايدة، ففكر المسلمون بمدة في كتابتها وتدوينها بشكل رسمي أو فردي لتكون مستقلة مدونة إلى جانب القرآن الكريم يسهل الرجوع إليها في حل ما يواجهه المسلمون من أمور ومشكلات. وقد برز في هذا القرن المحدد (الثاني الهجري) كثير من العلماء والحقق، والنقاد، الثقات ممن كان على أيديهم تأسيس كثير من علوم الحديث والمصطلح على وجه العموم ، والعلوم المضافة السنة على وجه الخصوص مثل علم العلل وعلم الجرح والتعديل وغيرها.

الهدف من هذا البحث: معرفة المحدثين الذين برزوا في القرن الثاني الهجري واهتموا بتدوين السنة النبوية، والاطلاع على مناهجهم وابداعاتهم والإسهام في خدمتها وتمييز صحيحها والاستدراكات على مصنفاتها لأنهم اتجهوا فيها إلى تطوير ما تفقهوا به عن شيوخهم في هذا الميدان وترسيخه وبلورته على أسس قوية ومتينة ، التي لا يستطيع المسلم أن يستغني عنها لمعرفة أصول دينه وتعاليمه وكيف وصلت إليه اليوم عبر تلك القرون.

مشكلة البحث: تعالج تهيؤ مكانة السنة النبوية وتشويهها وعدم الاحتجاج بها لكونها دوت في ظروف غامضة أو سارت وفق مناهج غير علمية وارضاء لرغبات مذهبية وغيرها، وان المصنفين كانوا يخلطون في البداية الحديث الصحيح والمتصل بالمرسل والبلاغ والمنقطع، والسنن بالموقوفات ثم لا يبين معظمهم ذلك.

الدراسات السابقة: كثيرة في هذا المجال سواء من كتب المصطلح أو الجرح والتعديل وتاريخ السنة وان المعلومات مبسوطة بين طياتها بشكل عام، ولكن الجديد في هذه الدراسة تأصيل تلك الجهود واستقراء منهجياتهم واستخراج الفوائد والقواعد التي رافقتها في القرن الثاني الهجري بشكل مستقل ، ولم أجد حسب علمي ما يشابه هذه الدراسة حسب المنهجية التي أفترحها، لذا كانت الدراسة وصفية نقدية .

فرضية البحث: تكمن وفق الأسئلة التالية: ما هي إجراءات المحدثين حول جمع السنة النبوية وتدوينها؟ وهل هناك قواعد وضوابط علمية لتحصيل ذلك؟ وكيف استطاعوا صيانة ذلك اذا أخذنا بعين الاعتبار تعدد النقلة واختلاف أوطانهم وكثرة الوصلات وطول الاسانيد وكثرة الرواة واختلاف درجاتهم وتفاوتهم في الحفظ والقدرات، مع وجود بعض المواضيع ومن كادوا للاسلام؟

خطة البحث والمعالجة: وللإجابة عن ذلك اقتضت خطة البحث أن يتكون من مقدمة وفيها أهمية الموضوع والعمل فيه ومبحثين وخاتمة فالمبحث الأول: تكلمت عن تأصيل علوم الحديث وتدوينه في القرن الثاني الهجري، وفي المبحث الثاني ذكرت المناهج العلمية والنقدية ومساقاتها عند المحدثين في القرن الثاني الهجري، ثم وضحت في الخاتمة أهم النتائج والتوصيات، فإن الناظر إلى جهودهم في ذلك ليقف منبهراً بما كانوا عليه من هم عالية وعزائم ماضية ونضوج مبتكر

وكانت مناهجهم في الرواية والنقد والتصنيف من الدقة والعمق، بحيث لم تلحق بها ثقافة من الثقافات في القديم والحديث.

1: تأصيل علوم الحديث وتدوينه في القرن الثاني الهجري

1.1.: التأصيل العلمي لعلوم الحديث في القرن الثاني الهجري: فمن المعلوم أن علم الحديث النبوي الشريف هو احد فروع العلوم الشرعية، الذي يعنى "بما نقل عن النبي ρ من قول أو فعل وتقريرات وصفات"⁽¹⁾، فكانت العناية بهذا الأصل الشرعي كبيرة جدا منذ زمن النبي ρ ، الى يومنا هذا ومستمرة لأن معرفة أحكام الشرع تأتي من خلال فهمهولا سبيل الى فهمه الا بعد ثبوته وحتى أن علم الحديث لم يكن مقصورا على الرواية ونقل الحديث فقط بل يشمل فهم كل ما صدر عن الرسول ρ سواء قبل البعثة أو بعدها وقد تعددت تسميات المحدثين حول علوم الحديث فيقال: (علوم الحديث، أو مصطلح الحديث، أو قواعد الحديث أو علم أصول الحديث) وغيرها من الألفاظ التي تدل على تلك الضوابط والمباحث الحديثية التي تتعلق بالحديث وروايته كعلوم الإسناد والمتن، أو المتعلقة بالراوي والمروي⁽²⁾، التي لها أهمية كبيرة أشار إليها الحافظ العراقي وغيره بقوله: "فعلم الحديث خطير وقعه، كبير نفعه، عليه مدار أكثر الأحكام، وبه يعرف الحلال والحرام، ولأهله اصطلاح لا بُدَّ للطَّالِب من فهمه"⁽³⁾ فالإسناد وما يتعلق به من ألفاظ التحديث والتحمل والأداء وكيفية أخذه ونقله وتاريخ الرواية، ووفياتهم، ونقد الرواية، وبيان حالهم من تركية أو جرح، وسير متن الحديث ومعناه، وعلم الجرح والتعديل، وعلم علل الحديث: كل ذلك شعب كبرى من تلك القواعد التي بدأ تأسيسها في منتصف القرن الأول للهجرة حتى تكاملت⁽⁴⁾، على الرغم من وجودها عمليا من الجانب التطبيقي فانها لم تدون رسميا أو بشكل مستقل فهي معروفة عندهم وقد ساروا عليها، ولم تكن معرفتها ذات إشكالية في زمن النبي ρ ، لأنهم لم يحتاجون إليها كما في الزمن الذي بعده فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يحفظون الحديث ويتناقلوه بينهم، ويرجعون إليه ρ ويسألونه حين يختلفون أو يشكل عليهم أمر من أمور الدين⁽⁵⁾، فكان عموم الحديث مجموعا ومحفوظا عند مجموعهم، وليس عند واحد منهم فقط بشكل مستقل كما هو موجود الآن، ولكن قد بدأت المشكلة

(1) ينظر: النووي: محيي الدين يحيى بن شرف الدين، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الأولى، 1985 م، ص 32.

(2) ينظر: أبو شُهبة: محمد بن محمد بن سويلم، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، دار الفكر العربي، ص 24-26 .

(3) ينظر: شرح ألفية العراقي، العراقي: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم، تحقيق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 2002 م 97/1.

(4) ينظر: الزهراني: محمد بن مطر بن عثمان آل مطر (المتوفى: 1427هـ) تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1996م ص 25.

(5) ينظر: نجم: عبد المنعم السيد، تدوين السنة ومنزلتها، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: السنة الحادية عشر - العدد الثالث - ربيع الأول 1399هـ، ص 35.

بعد وفاته p واخذت الحاجة تدعو الى ذلك⁽¹⁾ فاتبع الصحابة ومن بعدهم قواعد علمية في قبول الأخبار من غير أن ينصوا على كثير منها، ثم جاء أهل العلم من بعدهم فاستنبطوا تلك القواعد من مناهجهم، ومعرفة الذين يُعتمد بروايتهم أو لا، كما استنبطوا شروط الرواية وطرقها، وقواعد الجرح والتعديل، وكل ما يلحق بذلك؛ فقد لازم ذلك نشوء علوم الحديث، وهذا أمر طبعي؛ فما دام هنالك نقل فلا بد من وجود مناهج وطرق لذلك النقل، تكاملت، وأصبحت علماً مستقلاً له شأنه بين العلوم الإسلامية ومن خلال هذا كان بدء تدوين مبادئه وتسجيل بعض مسائله ببدء تدوين التاريخ للرجال، والتصنيف والجمع في الكتب، من قبل ما كان محفوظاً في الصدور متردداً علماً للسنّة، ومع ذلك فإنه لم يؤلف فيه تأليف خاص جامع في الجملة، وإنما استمرت هذه الأساليب وتوسعت على مرور الزمن إلى أن جُمعت وكتبت، ولولا ضرورة العمل بسننه p والحاجة إلى روايتها لم تتشكل هذه القواعد، إذن فهي غير مقصودة لذاتها وإنما جاءت لأغراض أخرى علمية ومنهجية لأن "الرواية أمر ضروري؛ لا مندوحة عنه لعلم من العلوم، ولالشأن من شؤون الدنيا عن النقل والرواية؛ لأنه لا يمكن لكل إنسان أن يكون حاضراً في كل الحوادث فلا يُتصور علم الوقائع للغائبين عنها إلا بطريق الرواية شفاهاً، أو تحريراً وكذلك المولدون بعد تلك الحوادث لا يمكنهم العلم بها إلا بالرواية عن من قبلهم فهذه تواريخ الأمم الغابرة والحاضرة، والأديان والمذاهب، وتجارب العلماء واختراعاتهم ونظريات الفلاسفة والحكماء، ما وصلت إلينا إلا بطريق الرواية والنقل ولهذا كانت الأحاديث أخباراً وجب استعمال القواعد والأصول لنقدها وتمييز الصحيح من غيره فقد نشأت مع نشأة الرواية، وبدأ ظهور تلك الأصول معها، فالداعي في الأمر هو أن بعد وفاة الرسول p اهتم المسلمون بجمع الحديث النبوي خوفاً من ضياعه، فاجتهدوا في حفظه، ونقله، وتدوينه، وكان من الطبعي أن يسبق تدوين الحديث علم أصول الحديث؛ لأن الحديث هو المادة المقصودة بالجمع والدراسة، وأصول الحديث هي القواعد والمنهاج الذي تحقق قبله أو رده⁽²⁾، وفي أوائل القرن الثاني الهجري وُضعت المناهج التي يسير عليها نقاد الحديث ونضجت شيئاً فشيئاً، وقرناً بعد قرن فهي منصبية لحفظ حديث رسول الله p من الدس والتحريف والتزوير، والخطأ والتغيير، وفي أواخر القرن الثاني بُدئ بتأليف بعض المباحث منه على شكل أبواب مستقلة في موضوعها، يجمع الموضوع الواحد منها جزءاً، أو أجزاء تكون كتاباً كما كانت "العلي بن المديني (ت. 849/234)" مثلاً مصنفي الحديث أو أكثر⁽³⁾، وإن هناك أنواعاً أخرى ألف فيها، وانقرضت كُتُبها، ولكن أصحابه وتلاميذته تلقوها عنه، واستفادوا منها، وأفادوا بها من بعدهم ولما تقعدت المسائل، واستقرت الاصطلاحات جعلوا كل نوع باباً من أبواب المصطلح، كما هو الحال في كتاب الإمام "ابن الصلاح (ت. 643هـ / 1245)": "معرفة أنواع الحديث"، وقد يطول النوع أو يقصر بحسب ما كتبوا فيه، وما دخل تحته من مسائل وفروع وفوائد وتنبيهات، ومن يتصفح كتب علوم

(1) ينظر: بنكريان: محمد بن صادق، تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص 6.

(2) ينظر: الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق محمد العزاوي، دار الكتب العلمية، بيروت 2018، مقدمة المحقق ص 4.

(3) ينظر: البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض، 301/2.

الحديث والمصطلح يجد أهل العلم يقسمون تلك الكتب الى أدوار وأطوار منها ما قبل كتاب ابن الصلاح "معرفة أنواع علم الحديث".⁽¹⁾ ومنها وما بعده ومنها دور النشوء ويذكر أنالإمام "الشافعي (ت . 820/204)"، هو أول من دَوَّن بعض المباحث الحديثية في كتابه: "الرسالة"، فتعرض فيه لجملة مسائل مهمة مما يتصل بعلم المصطلح، كذكر ما يشترط في الحديث للاحتجاج به، وشرط حفظ الراوي، والرواية بالمعنى، وقبولحديث المدلس، واشتهر عنه موقفه من (الحديث المرسل)، واستعمل (الحديث الحسن)⁽²⁾، وقال الحافظ "ابن حجر (ت . 1449/852): "تضمن كلام الشافعي هذا جميع الشروط المتفق عليها بين أهل الحديث في حدٍّ من تُقبل روايته"⁽³⁾، "وانه أول من أبان عنه إبانة واضحة، وأقوى من نصرالحديث، واحتج لوجوب العمل به، وتصدى للرد على مخالفيه، وقد صدق أهل مكة إذسموه: (ناصر الحديث)"⁽⁴⁾ فأنبت على ذلك جميع مناهج المحدثين: من طرق وسبل يسلكها المحدثون وساروا عليها في التأليف، والتصنيف، والنقد روايةً ودرايةً في تعاملهم مع السنة⁽⁵⁾، وعرضهم إياها في مناحيها المختلفة، بعلومها المتعددة، مسندة كانت أو غير مسندة، مستوعبة لجميع أبوابها أو مقتصرة على بعضها، مبينة درجة الصحة أو غير مبينة لصيانة السنة والذب عنها، مع تقييم هذه الطرق أو هذه السبل تقييماً موضوعياً، مجرداً عن الهوى والعصبية⁽⁶⁾.

1.2. الثانيالمساقات النقدية عند المحدثين في القرن الثاني الهجري:

فعلى الرغم من عدم تدوين السنة في أول الأمر تدويناً شاملاً، خوفاً من اختلاطها بالقرآن⁽⁷⁾، فقد زال هذا الخوف؛ لكثرة الحافظين والكاتبين لها وظل الأمر يسري على هذا المنوال من الرغبة في حفظ الحديث والعمل به على مختلف الصور والإجراءات التي قام بها المحدثون وقد حدث توفي الصحابة الذين كانوا يحفظون السنة، ويوشك أن يتوفى التابعون أيضاً الذين تلقوها منهم واستطالة السند، وتعذر مقابلة جميع الرواة الذين يوصلون الأحاديث إلى رسول الله ونشأت المذاهب الفقهية، وأدى الاختلاف بينها إلى أن يبذل أئمة كل مذهب توثيق ما عندهم من الأحاديث p ومناقشة مخالفهمبالإضافة الى ظهور الوضع في الحديث والخطأ فيه⁽⁸⁾كل هذه العوامل ساعد في اتساع جهود المحدثين

(1) ينظر: الأبناسي: إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين ، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح رحمه الله تعالى، تحقيق: صلاح فتحي هلال، مكتبة الرشد، الطبعة: الطبعة الأولى 1998م، 73/1 .

(2) ينظر: العراقي: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم ، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة الطبعة: الأولى، 1969م، ص4.

(3) ينظر: العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت الطبعة: الثانية، 1971م 18/1.

(4) ينظر: مزيد: علي عبد الباسط، مناهج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 349.

(5) ينظر: خليفة: محمد رشاد، مدرسة الحديث في مصر، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة ص 9.

(6) ينظر: السيد نوح، شفاء الصدور في تاريخ السنة ومناهج المحدثين، ط دار النذير بالمنصورة سنة 1980 م 1/ 29.

(7) ينظر: المعلمي: عبد الرحمن بن يحيى بن علي، الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، المطبعة السلفية ومكتبتها / عالم الكتب بيروت 1986 م، ص37.

(8) ينظر: عتر: نور الدين محمد الحلبي، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر دمشق-سورية، الطبعة الثالثة 1418هـ -1997م، ص58.

وتوسع مداركهم في إرساء هذه القواعد فقد نتجت ضوابط صارمة كفيلة بالحفاظ على النص وتدلل على مصداقية نقله ومن تلك الإجراءات:

- **الحرص على حفظ الحديث وإتقانه :** فقد يكون حفظ ما في الصدور أو حفظ الكتاب إذا كان المحدث يحدث من كتابه⁽¹⁾ قال "عبد الرحمن بن مهدي (ت. 198 / 814) : محرم على الرجل أن يروي حديثاً في أمر الدين حتى يتقنه ويحفظه كالأية في القرآن كاسم الرجل"⁽²⁾ وكان **الحفظ** عند المحيِّين هو الأساس الأول، والركيزة المعتمدة لنقل السنة النبوية، وقد وهب الله تعالى بعض أهل العلم قدراتٍ كبيرة، وإمكاناتٍ عظيمةً في حفظ ما يسمعون من أول مرة حتى كان منهم من يحفظ كل ما سمع⁽³⁾، وكان منهم من إذا سمع الحديث اختطفه اختطافاً⁽⁴⁾، إلا أن القدرات البشرية متفاوتة وتبقى قاصرة، وليس في طاقة الإنسان أن يحفظ الشيء فلا ينساه، ولتثبت ذلك ينبغي عليه التكرار والمراجعة: روي عن "ابن شهاب الزهري (ت. 124 / 742) أنه كان يسمع العلم من عروة وغيره، فيأتي إلى جاريةٍ له وهي نائمة، فيوقظها، فيقول: اسمعي، حدثني فلان كذا، وحدثني فلان كذا"، فتقول: ما لي وما لهذا الحديث؟! فيقول: "قد علمتُ أنك لا تنتفعين به، ولكني سمعته الآن، فأردت أن أستذكره"⁽⁵⁾ وكان "الثوري (ت. 161 / 778) يقرأ القرآن من الليل، ثم قام يصلي، فقضى جزأه من الصلاة، ثم قعد، فجعل يقول: "الأعمش، والأعمش، والأعمش، ومنصور، ومنصور، ومنصور، ومنصور، ومنصور، ومنصور، فقلت له: يا أبا عبد الله ما هذا؟! قال: هذا جزئي من الصلاة، وهذا جزئي من الحديث"⁽⁶⁾ وقال "معاذ بن معاذ (ت. 812/196): كنا بباب ابن عون، فخرج علينا شعبة وقد عقد يديه جميعاً، فكلمه بعضنا، فقال: "لا تكلمني؛ فإني قد حفظت عن ابن عون عشرةً أحاديث، أخاف أن أنساها"⁽⁷⁾ وكذلك تعاهد الكتب وتكرار النظر فيها. قال الخطيب (ت. 1072/463): "وينبغي... ألا يغفل الراوي عن مطالعة كُتُبِهِ، وتعاهدها، والنظر فيها"⁽⁸⁾ وقال

(1) ينظر: السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، 2003م، 4/2.

(2) ينظر: البغدادى: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: إبراهيم حمدي السورقي، المكتبة العلمية - المدينة المنورة، ص 167.

(3) ينظر: الراهمري: الحسن بن عبد الرحمن بن خالد، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404ص 38.

(4) ينظر: الفسوي: يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت 2/282.

(5) ينظر: البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُو جُرْدِي الخراساني، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت ص 292.

(6) ينظر: البغدادى، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 2/265.

(7) ينظر: البغدادى، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 1/238، 239.

(8) ينظر: البغدادى، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 2/13.

الحسن البصري (ت. 110 / 728): "إن لنا كُتُبًا نتعاهدها"⁽¹⁾ وكان "معمر بن راشد(ت. 153/770) يتعاهد كُتُبُه وينظر فيها باليمن"⁽²⁾.

● **التأكيد على طريقة أخذ الحديث:** فقد اهتم المحدثون بالطريقة التي سمع بها التلميذ من شيخه فبحثوا عن الطرق التي يُنْقَلُ بها الحديث وهي ثمانية: السماع، القراءة على الشيخ، الإجازة، المناولة، المكاتبة، الإعلام، الوصية، الوجادة⁽³⁾ فالسماع من لفظ الشيخ، سواء كان هذا السماع تحديثاً من الشيخ بإملاء أو بدون إملاء، أو كان من حفظ الشيخ أو من كتابه. ويعتبر السماع من لفظ الشيخ من أرفع طرق التحمل عند جماهير علماء الحديث⁽⁴⁾ وتستعمل في هذه الطريقة الألفاظ: سمعت، حدثني، ويدخل معها الألفاظ المتعلقة بالمشاهدة والحس؛ مثل: رأيت، شاهدت⁽⁵⁾ وقد تكون قراءة على الشيخ: وهي أن يقرأ الراوي على شيخه، أو يقرأ غير الراوي على الشيخ والراوي يسمع، سواء كانت هذه القراءة من حفظ أو من كتابيقول: قرأت على فلان أو قُرِئَ على فلان وأنا أسمع. -حدثنا فلان قراءةً عليه وأنا أسمع، أخبرنا فلان قراءةً عليه وأنا أسمع. -استخدام لفظ (أخبرنا) وهو ما اصطلح عليه المحدثون⁽⁶⁾ والذي يهمننا في هذا البحث: الألفاظ التي تُؤَدَّى بها رواية الحديث وكان هذا التوثيق يأخذ أشكالاً متنوعة، كذكر عدد مرات سماعه للحديث من النبي P، أو ذكر تاريخ الحديث، أو وصف حالة عند إلقاء الحديث والمكان الذي كان فيه، والظروف المصاحبة لذلك، أو التأكيد بسماع الأذن وبصر العين، أو الحلف على سماع الحديث أو نحو ذلك، وتفقدوا صيغ التحمل والأداء، كالسماع والإجازة والعنونة والوجادة وتمييز الإدراج للألفاظ في سياقات المتون وهذا يتبين بالاعتناء بجمع ألفاظ الحديث عند استقصائه من محال تخريجه، وجمع متابعاته، فذلك طريق كشف زيادات الرواة، واستظهار القرائن الدالة على الإدراج حتى يأمنوا من التدليس⁽⁷⁾ وقد قيدوا كل ذلك حتى ما وقع من بعض الرواة في السماع والإسماع، كمن لا يبالي بالنوم عند

(1) ينظر: الفسوي: يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، 3/227.

(2) ينظر: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1995 م 169/36.

(3) ينظر: اليحصي: عياض بن موسى بن عياض بن عمرو السبتي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث / المكتبة العتيقة - القاهرة الطبعة: الأولى، 1379 هـ - 1970 م، ص 69.

(4) ينظر: الجزري: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان الطبعة: الأولى 1/78-79 العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379، 1/145 باب قول الحدث «حدثنا»، أو «أخبرنا»، أو «أنبأنا».

(5) ينظر: السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد الغاية في شرح الهداية في علم الرواية تحقيق: أبي عائش عبد المنعم إبراهيم، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الطبعة: الأولى، 2001 م، ص 97.

(6) ينظر: السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفارابي، دار طبية، 1/423.

(7) ينظر: الجديع: عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م 2/784.

السماع، أو يحدث من غير أصل صحيح، وهذا مثل قول "أبي بكر الإسماعيلي(ت. 371 / 982) في (أحمد بن عبد الكريم الوزان الجرجاني): " صدوق، ضعف آخر عمره، كتبت عنه في صحته، ثم كنت أمر به يقرأ عليه وهو نائم، أو شبه النائم"⁽¹⁾ وكذلك طعن بعض الأئمة على رواية من سمع " الموطأ " بقراءة حبيب بن رزيق كاتب مالك بن أنس، فإنه كان يقرأ على مالك لبعض الغرباء، وكان معروفاً بالكذب ووضع الحديث، قال "يحيى بن معين (ت. 233 / 848): أشعر السماع من مالك عرض حبيب، كان يقرأ على مالك، فإذا انتهى إلى آخر القراءة صفح أوراقاً وكتب: بلغ، وعامة سماع المصريين عرض حبيب"⁽²⁾ وقال: " كان ابن بكير سمع من مالك بعرض حبيب، وهو أشعر العرض"⁽³⁾ قال القاضي " عياض(ت. 544 / 1149): عدم الثقة بقراءة مثله، مع جواز الغفلة والسهو (يعني على الشيخ) عن الحرف وشبهه، وما لا يخل بالمعنى، مؤثر في تصحيح السماع .. ولهذا العلة لم يخرج البخاري من حديث ابن بكير عن مالك إلا القليل، وأكثر عنه الليث"⁽⁴⁾.

● **الحرص على لفظ الحديث:** من غير تغيير أو تبديل ، زيادة أو نقصان ، تقديم أو تأخير وأن يتقيد الراوي بما سمع ، وأن يضبطه إلى حين أدائه على وجهه وهذا ما ذهب إليه أهل التحقيق وأئمة الأصول⁽⁵⁾ وعدم إبدال لفظة مكان لفظة لا تؤدي معناها: قال "أبو حنيفة (ت. 150 / 767): لا يحل للرجل أن يروي الحديث إلا إذا سمعه من فم المحدث فيحفظه ثم يحدث به"⁽⁶⁾ وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى إتباع اللفظ خشية أن يحيل إلى معنى يتغير به الحكم⁽⁷⁾ مثاله حديث عبيد بن عمير : قال رسول الله ﷺ : " مثل المنافق كمثل الشاة الرابضة بين الغنمين " فقال ابن عمر (ت. 73 / 692): ويلكم لا تكذبوا على رسول الله ﷺ إنما قال رسول الله ﷺ : " مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين"⁽⁸⁾ والمعنى أن الرابضة لا تؤدي معنى العائرة فكانت السمات العلمية للمنهج النقدي عند المحدثين تتسم بالشمول والدقة وكذلك عدم تقديم جملة على جملة في النص وإبقائه على الترتيب الذي جاء عن النبي ﷺ حيث سمع ابن عمر رضي الله عنهما رجلاً يردد الأركان الخمسة ، فقدّم بعضها وأخر بعضها مخالفاً بذلك الرواية التي سمعها ابن عمر بنفسه من رسول الله ﷺ فقال له : " اجعل صيام رمضان آخرهن كما سمعت من في رسول الله ﷺ

(1) ينظر: الدارقطني: علي بن عمر أبو الحسن، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى، 1984 (الترجمة: 139).

(2) ينظر: الجرجاني: أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1997م، 3 / 324.

(3) ينظر: البغدادى: يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري، تاريخ ابن معين (رواية الدوري) تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة الطبعة: الأولى، 1979، 458/4، (النص: 5282).

(4) ينظر: البحصي: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، ص: 77.

(5) ينظر: البحصي: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، ص: 135.

(6) ينظر: النيسابوري: الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمويه بن نعيم بن الحكم الضبيالطهماني المعروف بابن البيع، المدخل إلى كتاب الإكليل تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة - الاسكندرية، ص48 .

(7) ينظر: الحنبلي: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، شرح علل الترمذي، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، الطبعة: الأولى، 1987م، 150/1 .

(8) ينظر: البغدادى: الكفاية في علم الرواية، ص173.

ρ⁽¹⁾ قال "الأعمش (ت 765/148): كان هذا العلم عند أقوام كان أحدهم لأن يخر من السماء أحب إليه من أن يزيد فيه واواً أو ألفاً أو دالاً"⁽²⁾ فالرواية بالمعنى لا تخلو من زيادة أو نقصان ، أو تقديم أو تأخير ، أو إبدال الكلمة بأخرى ، وما إلى ذلك ، وقد كره هذا كله جماعة من السلف ، بل كره البعض إبدال حرف بحرف وإن كان صورتها واحدة ، وتخفيف التثقيب وتثقيب الخفيف وكان "مالك (ت. 795/179) يتقي في حديث رسول الله ρ ما بين (التي)، و(الذي)، ويتحفظ في الباء والتاء"⁽³⁾، ووصف ابن عمر رضي الله عنهما بأنه لم يكن في أصحاب رسول الله ρ أحد إذا سمع من رسول الله ρ لا يزيد ولا ينقص مثله⁽⁴⁾ وأما مسألة : اختصار الحديث أو تقطيعه أو الزيادة فيه أو النقصان فجوزوا النقصان إن كان المحدث قد رواه قبل تاماً، أو علم أن غيره قد رواه على التمام ... وكذا إن كان المحدث متضمناً لعبارة أخرى، وأمر لا تعلق له بسابقه ، ولا شرطاً فيه لقيام ذلك مقام عبارتين منفصلتين ، وقصبتين لا تعلق لأحدهما بالأخرى ، وكان سفيان الثوري يروي الأحاديث على الاختصار لمن قد رواها له على التمام ، لأنه كان يعلم منهم الحفظ لها ، والمعرفة بها ، وكذلك إن كان النقصان في الحديث لا يغير المعنى ، والراوي عالم واع محصل لما يغير المعنى، وما لا يغيره من الزيادة والنقصان، فإن ذلك سائغ له⁽⁵⁾ وأما تقطيع متن الحديث الواحد ، وتفريقه في الأبواب – كما هو صنيع أبي عبد الله البخاري فهو إلى الجواز أقرب ومن المنع أبعد⁽⁶⁾ وفي هذا عصر ظل كثير من الرواة يؤدي حديث رسول الله ρ بلفظه ونصه، وإن كان آخرون منهم لا يرون بأساً بالرواية على المعنى⁽⁷⁾.

● اخذ الحديث عن الثقات: ويسأل عن مصدر المعلومات قال "مالك : أدركت بهذا البلد رجالاً من بني المائة (مائة سنة) ونحوها يحدثون الأحاديث لا يؤخذ منهم ليسوا بأئمة فقلت لمالك : وغيرهم دونهم في السن يؤخذ ذلك منهم ؟ قال : نعم"⁽⁸⁾ وقال "الشافعي : كان غير واحد من التابعين يذهبون إلى أن لا يقبلوا الحديث إلا عن ثقة يعرف ما يروي ويحفظ"⁽⁹⁾ وقال "هشام بن عروة (ت. 763/146) : إذا حدثك رجل بحديث فقل عمن

(1) ينظر: الشهرزوري: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحماته من الإسقاط والسقوط تحقيق: موفق عبدالله القادر، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1408، ص146.

(2) ينظر: البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص177.

(3) ينظر: البحصي: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، ص: 179.

(4) ينظر: البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص265.

(5) ينظر: الشهرزوري: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف الهميم – ماهر

ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 2002 م ص217، السخاوي، فتح المغيث 157/3.

(6) ينظر: العسقلاني شهاب الدين ابن حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت – لبنان الطبعة الثانية ص 15.

(7) ينظر: الشهرزوري: معرفة علوم الحديث، ص74.

(8) ينظر: البغدادي، الكفاية، ص143.

(9) ينظر: العلائي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل ، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الثانية، 1407 – 1986 ص 68.

هذا؟ فإن الرجل يحدث عن آخر دونه في الاتقان والصدق⁽¹⁾ وأن يؤخذ حفظ الراوي عن العلماء لا من الصُحُف وقال سليمان بن موسى : لا تأخذوا العلم من الصُحُف⁽²⁾.

• **طول الملازمة للشيوخ :** فقد أعطاهما المحدثون أهمية كبيرة لما فيها من ممارسة حديثه فرجحوا - من أجل ذلك - أسانيد كثيرة أخرى وأعانتهم معرفتهم بالصحة والممارسة على تمييز كثير من الأوهام والعلل ولذلك نجد أن العلماء استنبطوا أن شرط الإمام البخاري في صحيحه أقوى من شرط مسلم في صحيحه حيث مثله بطبقة جمعت الحفظ والإتقان وطول الصحبة بينما كان مسلم يركز على الرواة الذين هم أهل حفظ وإتقان ولكن لم تطل صحبتهم لشيوخهم ولذلك نجد أن بعض المحدثين كان لا يرضى أن يسمع الحديث من الشيخ مرة واحدة⁽³⁾ فقد قال "حماد بن زيد (ت. 795/179) : ما أبالي من خالفني إذا وافقني شعبة ، لأن شعبة كان لا يرضى أن يسمع الحديث مرة واحدة ، يعاود صاحبة مراراً"⁽⁴⁾ وقد صحب "ثابت بن أسلم البناي(ت. 745/127) أنساً بن مالك أربعين سنة ولذلك نجده أكثر الناس معرفة بحديث أنس"⁽⁵⁾.

ومع كل ذلك كان الخطر يتمثل في احتمال الخطأ في الرواية، تمخض عن ذلك إيجاد آلية جديدة تعالج احتمال وقوع الخطأ من خلال استخدام أساليب وطرق عديدة⁽⁶⁾، من أهمها:

اقتصار الراوي على رواية الأحاديث التي يطمئن إلى حفظها وضبطها، وعدم روايته لما يشك في حفظه من الأحاديث، فكل راو معرض للنسيان⁽⁷⁾، وعرض رواية الراوي على القرآن، والثابت من السنة، فإن وجدوه يعارض شيئاً من القرآن أو الحديث، عرفوا أن الراوي قد أخطأ في الرواية⁽⁸⁾، والسؤال عن أسماء رواة الحديث للتأكد من مدى صدقهم ودقتهم، فنشأ علم الجرح والتعديل، وعلم الرجال وفي هذا القسم من علوم الحديث يتعرض العلماء للتعريف بالصحابة وبطبقات الثقات والضعفاء وغير ذلك. كما يتعرضون لتواريخ رواة الحديث وطبقاتهم وأسمائهم وكناهم وألقابهم، وفي تلك المباحث تفرعات كثيرة لا حصر لها من أهمها شروط العدالة ومسائلها، والجرح والتعديل وآدابه وكيفية قبول كل منهما وألفاظهما وعدالة الصحابة وطبقاتهم⁽⁹⁾، والرحلة إلى الراوي الذي سمع الحديث من النبي للتأكد من صحة الحديث يطلبون الخبر من طريق آخر، وأخرى يرحلون في طلبه ليسمعوه من معينه وأصله، كما

(1) ينظر: الرازي: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، 1952 م، 34/2.

(2) ينظر: البغدادي: الكفاية في علم الرواية، ص162.

(3) ينظر: الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - الطبعة: الأولى 1997م، 103/1.

(4) ينظر: الحنبلي، شرح علل الترمذي، 115/1.

(5) ينظر: الأعظمي محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي - بيروت 1992م 337/2.

(6) ينظر: أبو غدة عبد الفتاح، لمحات في تاريخ السنة وعلوم الحديث، دار البشائر الإسلامية - بيروت. الطبعة الرابعة 1417هـ، ص 198.

(7) ينظر: محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، دار الفكر العربي، الطبعة: القاهرة في 2 من جمادى الثانية 1378هـ، ص69.

(8) ينظر: الجديع، تحرير علوم الحديث 700/2.

(9) ينظر: الشهرزوري: معرفة أنواع علوم الحديث ص 6.

كان يفعل أبو العالية وغيره، قال أبو العالية: (كنا نسمع الرواية عن أصحاب رسول الله بالبصرة فلم نرض حتى ركبنا إلى المدينة فسمعناها من أفواههم⁽¹⁾)

ومنا مقارنة رواية الراوي ورواية غيره ، لاكتشاف الكذب أو الخطأ⁽²⁾ فمن يستقرئ تلك الجهود يجد فيها قاسماً مشتركاً هو الأمر باتباع السنة، وطاعة الرسول ﷺ وهذا لا يتم إلا بحفظ السنة النبوية والحرص على توثيقها من الضياع وحماية الحديث من أن يدخل فيه ما ليس منه وكذلك التحذير من الكذب في الحديث النبوي وطلب الثبوت من الأخبار قبل قبولها بكل وسيلة تطمئن إليها القلوب، واشتراط العدالة فيمن تقبل روايته ونتيجة لهذا العلم نستطيع الجزم بصحة نسبة الحديث المروي إلى النبي أو بكذبها، أو نحكم له بالحسن أو الضعف⁽³⁾ فهذه بوادر التدوين استقلالاً لعلوم الحديث قد رسمت منهجيات عامة وخاصة وحقت أهدافاً عظيمة وإن جهود المحدثين في حقل تطبيق هذا المنهج النقدي العظيم قد بلغت الغاية في الوصول إلى الهدف المنشود، وهذه تصانيفهم الكثيرة في أنواع الحديث برهان عملي على مدى ما بلغوه من العناية في تطبيق هذا المنهج حتى أدوا إلينا تراث النبوة صافياً نقياً وقد التزم المحدثون بتلك القواعد والأصول أيما التزام للحفاظ على سنة النبي ﷺ وهذا الالتزام استمر وبلغ ذروته حتى النصف الثاني من القرن الثاني ثم استمر فيما بعد ذلك إلى مدة طويلة ، وإن البذور الأولى لنشأة هذا العلم تعود إلى "مجالس رسول الله ﷺ عندما كان الصحابة يأخذون عنه أخذاً علمياً تفقهاً في الدين ، والتزم الصحابة - في الخلافة الراشدة - منهاج عمر رضي الله عنه"⁽⁴⁾ وأتقنوا أداء الحديث، وضبط حروفه ومعناه فحملته صدورهم قبل أن تحمله السطور وظلت الرواية قائمة إلى جنب التدوين حتى مطلع القرن الرابع الهجري وبه ختام عصر الرواية .

2. المناهج الحديثية في القرن الثاني الهجري وأثرها في تدوين الحديث

2.1. أساسيات تدوين الحديث النبوي الشريف ومقوماته في القرن الثاني الهجري:

ان تدوين الحديث في القرن الثاني الهجري يقتضي متطلبات ويستدعي أسساً يقوم عليها، ومن بين تلك الأسس:

- **الرحلة في طلب الحديث:** وأننا نتطلع الى آلاف من أهل العلم الذين قاسوا وعانوا أشد المعاناة في نيل هذا العلم والمحافظة عليه، وقد تعددت صور هذه المعاناة ما بين الفقر، وبُعد الشقة عن الأوطان والأهل والديار، والمسافات والغربة التي طالت سنينا فبدلوا كل ما في وسعهم من أجل جمع ذلك ، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [سورة التوبة/ 122] وقوله ﷺ: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة"⁽⁵⁾ قال الحافظ ابن الصلاح: "وإذا فرغ من سماع العوالي والمهمات التي ببلده فليرحل إلى غيره"⁽⁶⁾، وفي هذا المجال ألف الخطيب البغدادي كتابه

(1) ينظر: الدارمي: 564 باب الرحلة في طلب العلم.

(2) ينظر: البغدادي، الكفاية ، ص 347.

(3) ينظر: السخاوي: فتح المغيث 5/2.

(4) ينظر: الشهرزوري: معرفة انواع علوم الحديث، ص 213 المهرمزي، لمحدث الفاضل ص 352) الحيصي: الاملاص ص 200.

(5) ينظر: علوم الحديث 223 ، الرحلة في طلب الحديث 89.

(6) ينظر: الشهرزوري: معرفة انواع علوم الحديث، ص 223.

المشهور (الرحلة في طلب الحديث)، بين فيه فضل الرحلة في طلب الحديث والحاجة إليها وذكر فيه أخبار من ارتحلوا في طلب الحديث النبوي، وقد عقد الإمام البخاري (ت. 870/256) في صحيحه باباً للخروج في طلب العلم⁽¹⁾، وأول من فعل ذلك واهتمّ بها هم الصحابة رضي الله عنهم فبعد وفاة رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار، والذي يبدو أن من أهداف هذه الرحلة التثبت من حديث يحفظه الصحابي وليس في بلده من يحفظه، فيشد الرحال إلى من يحفظه ولو كان على مسيرة شهر، فرحل جابر بن عبد الله إلى عبد الله بن أنيس في الشام واستغرق شهراً ليسمع منه حديثاً واحداً لم يبق أحدٌ يحفظه غير ابن أنيس⁽²⁾، ورحل أبو أيوب الأنصاري إلى عقبة بن عامر بمصر، فلما لقيه قال: حدّثنا ما سمعته من رسول الله ﷺ في ستر المسلم لم يبق أحدٌ سمعه غيري وغيرك، فلما حدّثه ركب أبو أيوب راحلته وانصرف عائداً إلى المدينة ولم يحلّ رحله⁽³⁾ وقد استمرت هذه الرحلة في جيل التابعين وما كان يتيسر للرجل أن يحيط علماً بحديث رسول الله ﷺ دون الرحلة إلى الأمصار وملاحقة الصحابة المتفرقين ولا سبيل لمعرفة حديث الصحابة، إلا بالرحلة إليهم والأخذ عنهم، فنشطت الرحلة، وتنقل العلماء من قطر إلى قطر، ومن بلد إلى بلد، محتملين كل ما يلقونه من تعب ومشقة قال سعيد بن المسيب: "إن كنت لأسير في طلب الحديث الواحد مسيرة الليالي والأيام"⁽⁴⁾ ثم ظهرت أسباب أخرى فيما بعد كطلب الإسناد العالي فيرحل لأجله فنشط أهل العلم في الرحلة للتحقق من تلك الأحاديث ومعرفة مصادرها ومخارجها قال "الشعبي" (ت. 721/103): لو أن رجلاً سافر من أقصى الشام إلى أقصى اليمن، فحفظ كلمة تنفعه فيما يستقبله من عمره، رأيت أن سفره لا يضيع"⁽⁵⁾ ولم يكن غرض تحصيل الحديث من دون تمحيص، فعلي بن المديني رحمه الله عرض عليه ربيعة أشياء من رأي سليمان بن يسار، قال علي: ولا أظن مخزومة سمع من أبيه كتاب سليمان، لعله سمع الشيء اليسير، ولم أجد بالمدينة من يخبرني عن مخزومة بن بكير أنه كان يقول في شيء عن حديثه⁽⁶⁾، ومع ذلك التوثيق وحده لا يكفي لا بدّ من سلامة المنقول من النكارة والمعارضة تضمن صحته وخلوه من مانع يمنع قبوله، فعلي بن المديني أيضاً قدم بغداد، فحدثه الحكم بن موسى بحديث أبي قتادة: (إن أسوأ الناس سرقةً الذي يسرق في صلاته)⁽⁷⁾ فقال له علي: لو غيرك حدث به، كنا نصنع به -بمعنى: لولا أنك ثقة، لو غيرك حدث بهذا المتن المستغرب- فهذا الحديث تفرد به الحكم

(1) ينظر: البخاري: 27/1.

(2) ينظر: البخاري: 29/1 كتاب العلم - باب الخروج في طلب العلم.

(3) ينظر: البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، الرحلة في طلب الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1395 ص 118.

(4) ينظر: البغدادي، الكفاية، ص 402.

(5) ينظر: النمرى: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م، 399/1.

(6) ينظر: الجرجاني: الكامل، 178/8.

(7) ينظر: أحمد بن حنبل: المسند، 90/18.

ولم لم يروه غيره⁽¹⁾ ولم يكن أهل الحديث أهل علمٍ وذكاء وقوة حافظة فحسب، بل كانوا أيضاً أهل إيمان ونزاهة وزهد وتقوى ، فحققت الرحلة تحصيل الحديث والتثبت منه فالراوي عندما يرى من يروي عنه ، ويطلع على سيرته وأحواله عن كتب ، ويسأل عنه أهل بلده ، فيعرف قوته من ضعفه ، ولذلك فقد كثرت كتب السؤالات في علم الرجال، وفيه أيضاً معرفة فقه الحديث ومعرفة أسباب ورود الحديث فضلاً عن تحصيل علو السند بالوصول إلى أخصر طريق لهذا الحديث بالإضافة إلى كونه سنة⁽²⁾، قال الإمام أحمد (ت. 855/241): "طلب الإسناد العالي سنة عن سلف⁽³⁾، وقال الخطيب البغدادي: "ولو كان حكم المتصل والمرسل واحداً لما ارتحل كتبة الحديث، وتكلفوا مشاق الأسفار إلى ما بعد من الأقطار⁽⁴⁾، وإلى غير ذلك من الفوائد الجليّة للرحلة وإن رحلة أصحاب الحديث أعظم الرحلات، من أجل طلب العلم وكم من الأوقات قضوها، ومدى تحملهم للصعاب⁽⁵⁾ لذلك خرجوا أئمة اختياراً في طلب العلم وأما اليوم فلم تعد للرحلة تلك الأهمية السابقة؛ لأن الأحاديث قد دونت وطبعت ووجدت في الكتب، ولكن بقيت أخبارهم وآثارهم شائعة وشاهدة على تلك الجهود التي بذلت وإن القارئ ليستمتع بتصفحها وتنشط الهمم والعزائم بقراءتها، فمن أجل ذلك لا يمكن تجاهها أو الاستغناء عنها.

● **إقامة مجالس التحديث:** لقد اهتم المحدثون بهذه المجالس وأولوها اهتماماً كبيراً لأنها سنة متبعة والطريقة التي تلقى بها الصحابة رضوان الله عليهم من النبي ﷺ⁽⁶⁾ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ (ت. 110 / 729): «كَانُوا يَتَعَلَّمُونَ الْهَدْيَ كَمَا يَتَعَلَّمُونَ الْعِلْمَ»⁽⁷⁾ وقد حددوا العمر الذي ينبغي بلوغه على خلاف فيه ويقعد المحدث للتحديث ويحق له أن يجلس للتحديث عند التأهيل الاحتياج إليه مع التقيد بأداب السماع وتحقيق شروطه وإن أخذ الحديث من هذه المجالس فإنه من أعلى مراتب الرواية والسماع ومن أحسن وجوه التحمل وأقواه⁽⁸⁾، وينقسم السماع من لفظ الشيخ إلى إملاء، وتحديث من غير إملاء، وسواء كان من حفظه أو من كتابه وهذا القسم أرفع الأقسام عند الجماهير⁽⁹⁾ وقد حققت مجالس الإملاء والتحديث أفضل طرق لضبط الحديث وحفظه والتعرف على الأحاديث

(1) ينظر: الرازي: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الخنظلي، العلل لابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميصي، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م، 423/2، الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة - الرياض، الطبعة: الأولى 1405 هـ - 1985 م، 141/6.

(2) ينظر: الحميصي: الإملاء، ص 233، الشهرزوري: علوم الحديث 222، السيوطي: تدريب الراوي 161/2.

(3) ينظر: الكناي: محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الشافعي، بدر الدين، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الثانية، 1406 م، ص 69.

(4) ينظر: البغدادي: الكفاية، ص 402.

(5) ينظر: أبو غدة: عبد الفتاح، صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية مزيدة ومحققة 1394 هـ - 1974 م..

(6) ينظر: الرامهرمي: المحدث الفاضل ص 352، الشهرزوري: علوم الحديث ص 213.

(7) ينظر: البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السماع، 79/1.

(8) ينظر: الشهرزوري: علوم الحديث ص 219.

(9) ينظر: السيوطي: تدريب الراوي 418/1.

المشهوره، والغرائب والمنكره وفيها ايضا معرفة درجة الحديث وفقهه ومعانيه ولغته وإعرايه وأسماء رجاله محققاً، بإتقان فلا يقتصر على مجرد الكتابة ومن دقة هذه المناهج معرفة صفة كتابة الحديث وصفه عرضه ومقابلته مع الشيخ المسمع، أو مع ثقة غيره⁽¹⁾، وصفه سماعه بأن لا يتشاغل بما يخلّ به من نسخ أو حديث أو نعاى وصفه إسماعه كذلك، وقد ورد عنهم ذم الإكثار من الحديث دون التفهم له والتفقه فيه⁽²⁾، فيتعلّم ما كان يجهله منها ويلتقط الفوائد والأدلة على بعض الأحكام الشرعية وضبط غريب ألفاظ الأحاديث ومعرفة أسباب ورود الحديث النبوي ومعرفة منهج المصنّف في الكتاب من خلال ترتيبه، وتصنيفه واختياراته الفقهية والإسنادية وتعليقه على بعض الرجال وعلى بعض علل الأحاديث وعلى طرق لبعض الأحاديث وروايات الحديث وتوضّح المبهمات والمسائل المختلف فيها ومعرفة الناسخ والمنسوخ وغير ذلك.⁽³⁾

● **مذاكرة الحديث:** وهي من المناهج التي سار عليها الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم، حيث إنهم كانوا يتذكرون الحديث بعد سماعه حتى يثبت في صدورهم . قال أنس بن مالك (ت. 712/93): "كنا قعوداً مع النبي ﷺ أن نكون ستين رجلاً فيحدثنا الحديث ، ثم يريد الحاجة ، فنترجعه بيننا فنقوم كأنما زرع في قلوبنا"⁽⁴⁾فهى: مداولة للمحفوظ، وطرح موضوع للبحث بين اثنين أو أكثر، وقد يكون الموضوع مسألةً فقهية، أو حديثية، أو لغوية، أو نحوية، أو غير ذلك من طريق مساجلات حديثية، يعرض فيها الجلساء تداول الأحاديث وغيرها مما يتصل بها بين الراوي وغيره؛ يذكر أحدهما الآخر ما أراداً مذاكرته، ويستفيدان من بعضهما ما لم يكن عندهما لقصد الرواية والسماع، وإنما لقصد مراجعة محفوظهم، أو لإفادة بعضهم بعضاً غرائب الأحاديث وعوالبها ومستحسناتها، وخفي التعليقات، يسأل بعضهم بعضاً عن ذلك، ويفيد الواحد منهم الآخر ما غاب عنه أو لحصر أحاديث الأبواب أو التراجم⁽⁵⁾ والمذاكرة: ليست ظرفاً مناسباً لتحمل الحديث عن الشيخ؛ لأنهم يتساهلون فيها؛ إذ لم يقصدوا الأداء وكان جماعة من كبار أئمة الحديث، ينهون أن يحمل عنهم الحديث في المذاكرة⁽⁶⁾، وقال الإمام "عبد الرحمن بن مهدي (ت. 198 / 814): "حرام عليكم أن تأخذوا عني في المذاكرة حديثاً؛ لأني إذا ذكرت تساهلت في الحديث"⁽⁷⁾ فكان للمحدثين من عقد المذاكرات الحديثية أغراض كتثبيت الحديث وضبطه وإنما صارت المذاكرة

(1) ينظر: القشيري: تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع ، المعروف بابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ص39، السخاوي، فتح المغيث 270/3.

(2) ينظر: القاسمي: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 143/1.

(3) ينظر: القشيري: الاقتراح في بيان الاصطلاح ، ص39، السخاوي، فتح المغيث 270/3 تدريب الراوي للسيوطي، 574/2 .

(4) ينظر: الحيصي: الاماع، ص142.

(5) ينظر: الاحم: الجرح والتعديل ، ص62 ، الحنبلي: شرح علل الترمذي 664/2 .

(6) ينظر: ابن الملقن: سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، المقنع في علوم الحديث، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، دار فواز للنشر - السعودية، الطبعة: الأولى، 1413هـ، 391/1.

(7) ينظر: البغدادي ، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 37/2.

مُتَّبِعَةً لِلْحَفْظ؛ لأن الراوي يستجمع فيها عقله، ويصقِّي ذهنه، ويستحضر محفوظاته، فيعرف ما يذكره وما يذكر له، وما يُسند وما يُسند له، إلى آخر ما هنالك⁽¹⁾.

2.2. مناهج التدوين عند المحدثين في القرن الثاني الهجري :

لقد أخذت الحاجة إلى تدوين السنة تبرز أكثر فأكثر بمرور الزمن، بسبب تناقص حَقْظَةِ السُّنَّةِ وخيفَ بذهابهم أن يذهب كثير من السُّنَّةِ، وكذلك ضَعُفَ مَلَكَةُ الحفظ وانتشار الروايات، وطول الأسانيد، وكثرة أسماء الرواة وأنسابهم، مع تَعَرُّضِ المسلمين للمستجدَّات والمشكلات، وكثرة العلوم المختلفة، وظهور البدع والأهواء وفشو الكذب، فأصبحت الكتابة ملازمة لحلقات العلم المنتشرة آنذاك فقد فُكِّرت الدولة جدًّا في كتابة السُّنَّةِ وتدوينها بشكل رسمي؛ لتكون إلى جانب القرآن الكريم مصدرًا ثانيًا يسهل الرجوع إليه في حلِّ ما يواجه المسلمون من مشكلات⁽²⁾.

● **أدوار الكتابة ومراحلها:** فكثيرا ما يقع الخلط في مراحل الكتابة والتدوين من جهة وبين معرفة من له السبق في الكتابة فقد اختلفت الاخبار حول اسبقية التدوين في هذه المرحلة ولكن ان معرفة أول من دوّن الحديث في هذه المدة ليست بذات الاهمية الكبيرة وهذا الاختلاف ليس بذي ضرر كبير لأن الشيء المهم والمعني هو المكتوب والمجموع وليس الذي جمع ما دامه صادر عن ثقة مأمون ذي منهج علمي رصين، مما جعلهم يقسمون هذه على ادوار كل بحسب ما يرى وحسب منهجه فمنهم من استند على عامل الزمن ومنهم استند على الجهود الفردية ومنهم من جعل الامر الرسمي الذي صدر من الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه هو الفیصل⁽³⁾ فالأستاذ الشيخ محمد أبو زهو (1983/1403)، ونور الدين عتر جعل الأديوار سبعة: الأول: في عهد النبوة، والثاني: في زمن الخلافة الراشدة، والثالث: بعد الخلافة الراشدة إلى نهاية القرن الأول، والرابع: في القرن الثاني، والخامس: في القرن الثالث، والسادس: من القرن الرابع إلى سقوط بغداد، والسابع: من سقوط بغداد إلى عصرنا الحاضر⁽⁴⁾، ومنهم من يجعلها مرحلتين الأولى في عهد النبي p والثانية فيما بعده، غير أن الدكتور فؤاد سيزكين قد أخذ اتجاهًا آخر مختلفًا عن البقية عندما استند الى التفريق بين مفهوم الكتابة ومفهوم التدوين فقسم أطوار كتابة السنة النبوية إلى ثلاث مراحل: أولها مرحلة الكتابة، والثانية مرحلة التدوين، والثالثة مرحلة التصنيف⁽⁵⁾، فالكتابة موجود منها شيء في عهد النبي p والصحابة وذلك في القرن الأول الهجري، وكان التدوين في نهاية هذا القرن على يد ابن شهاب الزهري بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ)، وبعده مباشرة بدأت عملية التصنيف التي توسع فيها جيل تلامذة الزهري فلا يوجد تشابه من الناحية الزمنية بين هذه المراحل لأن مرحلة التدوين هي أقصر المراحل، وقد تَمَّت في وقت قياسي؛ لأن عمر بن عبد العزيز هو الذي كان الأمر للزهري به؛ ولم تستغرق خلافته أكثر من سنتين، وما مات حتى أكمل

(1) ينظر: اللاحم: الجرح والتعديل، ص 63.

(2) ينظر: الزهراني محمد بن مطر بن عثمان آل مطر: تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1417هـ/1996م ص 74.

(3) ينظر: العسقلاني: فتح الباري، 1/ 195.

(4) ينظر: أبو زهو: الحديث والمحدثون، ص 46، عتر: منهج النقد عند المحدثين، ص 37.

(5) ينظر: سزكين: د فؤاد فرانكفورت، تاريخ التراث العربي الحديث، جامعة الإمام سعود 1: 277.

الزهريُّ مهمته، بينما استغرقت الكتابة قرناً كاملاً، أما التصنيف فاستغرق أضعاف ذلك وبقي مستمراً إلى يومنا هذا⁽¹⁾.

• علماء هذه المرحلة: فقد اشارت المصادر إلى وجود محاولات فردية وجهود لأهل العلم قبل أو متزامن مع عملية التدوين الرسمي من الخليفة عمر بن عبد العزيز رحمه الله، على خلاف من كان بينهم الأسبق⁽²⁾ مثل فصَّف ابن جُرَيج التصانيف بمكة (مات سنة 150هـ)، وصنَّف سعيد بن أبي عروبة (مات سنة 156)، وحمَّاد بن سلمة (مات سنة 167)، وغيرهما، بالبصرة، وصنَّف أبو حنيفة الفقه والرأي بالكوفة (مات سنة 150)، وصنَّف الأوزاعي بالشام (مات سنة 156 أو 157)، وصنَّف مالك «الموطأ» بالمدينة (مات سنة 179)، وصنَّف ابن إسحاق «المغازي» (مات سنة 151)، وصنَّف معمر باليمن (مات سنة 153)، وصنَّف سفيان الثوري كتاب «الجامع» بالكوفة (مات سنة 161)، ثمَّ بعد يسير صنَّف هشامكتبه (مات سنة 188)، وصنَّف الليث بن سعد (سنة 175)، وعبد الله بن لهيعة (سنة 174)، ثمَّ ابن المبارك (سنة 181)، والقاضي أبو يوسف يعقوب (سنة 182)، وابن وهب (سنة 197)، وكثر تبويب العلم وتدوينه⁽³⁾، وأغلب هؤلاء تلامذة الزهري قال الترمذي رحمه الله في العلل: "وجدنا غير واحد من الأئمة تكلفوا من التصنيف ما لم يسبقوا إليه صنفوا، فجعل الله تبارك وتعالى في ذلك منفعة كثيرة، فخرجوا لهم بذلك الثواب الجزيل من عند الله لما نفع الله المسلمين به فهم القدوة فيما صنفوا"⁽⁴⁾ والأمر الأهم والرسمي في التدوين فقد تنبه الخليفة عمر بن عبد العزيز له وأصدر أمر البدء في تدوين الحديث، فكتب إلى عامله على المدينة أبي بكر بن حزم "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه؛ فإني خفتُ دُرُوسَ العِلْم، وذهاب العلماء، ولا تُقبَلْ إلَّا حديث النبي ﷺ، ولتُفَشَّوْا العِلْم، ولتُجَلِّسُوا حتى يَعْلَمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَإِنَّ العِلْم لَا يَهْلِكُ حتى يكون سرًّا"⁽⁵⁾، قال الزهري: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السُّنَنِ فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كلِّ أرض له عليها سلطانٌ دفترًا"⁽⁶⁾، فعمل بذلك على تدوين السنة نقية صحيحة النسبة إلى رسول الله ﷺ، ويعود سبب تكليف ابن شهاب الزهري بالعملية إلى شدة اهتمامه وتمكنه من الحديث كونه أميراً عليها تابعياً فقيهاً ضليعاً في علم القضاء⁽⁷⁾، فكان منهجه يتسم بالشمول والتوثيق قال أبو الزناد (ت. 131 / 748): "كنا نكتب الحلال والحرام،

(1) ينظر: الجعبري: برهان الدين إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل، رسوم التحديث في علوم الحديث، تحقيق: إبراهيم بن شريف الملي، دار ابن حزم - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 2000م، ص116، فتح الباري، 1/195.

(2) ينظر: الحنبلي: شرح علل الترمذي، 340/1 الكتاني: محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة: السادسة 2000م، ص7.

(3) ينظر: الحنبلي: شرح علل الترمذي، 340/1 الكتاني: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، ص7.

(4) ينظر: الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، العلل الصغير، تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرون، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، 248/6.

(5) ينظر: العسقلاني: فتح الباري، 1/195، الزهراي: تدوين السنة النبوية ص76.

(6) ينظر: ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 1/354.

(7) ينظر: العسقلاني: فتح الباري، 1/195.

وكان الزهري يكتب كل ما سمع، فلما احتيج إليه علمت أنه أعلم الناس⁽¹⁾، وقال أحمد بن حنبل: "الزهري أحسن الناس حديثاً وأحسن الناس إسناداً"⁽²⁾ فاصبح للزهري فضلاً من جهتين فضل السبق إلى التدوين وفضل التفرد بإنجازه، ولهذا قال إبراهيم بن سعد: "إن أول من وضع للناس هذه الأحاديث ابن شهاب"⁽³⁾ وسبب اختيار أبي بكر بن حزم قال مالك: "ما رأيت مثل أبي بكر بن حزم أعظم مروءة ولا أتم حالاً ولا رأيت مثل ما رأى"⁽⁴⁾، وكانت خالته هي عمرة بنت عبد الرحمن، وقد أخبر الإمام مالك أن عمر أمره بجمع الحديث من عند خالته هاته والقاسم بن محمد بن أبي بكر⁽⁵⁾، فعلم عمر بمكانة عمرة في حفظ الحديث وروايته، فهي المدنية التابعة الثقة التي كان يقول عنها عمر نفسه: "لم يبق أحد أعلم بحديث عائشة من عمرة" وكانت هي والقاسم وعروة أثبت الناس في حديث عائشة⁽⁶⁾، وتفيد الروايات أن هذه المدونات انتشرت في البلاد الإسلامية انتشاراً واسعاً وتداولها طلبة العلم، ومن ذلك ما روي أن إسحاق بن راشد قدم الري فجعل يقول: أخبرنا الزهري، فسئل: أين لقيته؟ فقال: "لم ألقه، مررت ببيت المقدس فوجدت كتاباً له"⁽⁷⁾ وورد أيضاً أن حديث الزهري عن أنس في الصدقات الذي رواه عنه سلمة بن عمرو القاضي جاء في آخره: "هذا كتاب ابن شهاب الزهري بخطه فيما أخبرني به أبو عمرو الأوزاعي عنه"⁽⁸⁾ كما يظهر من جهة أخرى أن كثيراً من هذه المدونات بقيت في دار الخلافة بعد وفاة الزهري في خلافة هشام ويزيد من بعده، فكان ينتفع بها طلاب العلم ويروون منها، ويذكر علي بن المديني فيمن روى منها الوليد بن محمد الموقري⁽⁹⁾، ثم شاع التدوين في الطبقة التالية، وأقدم ما وصل إلينا من مدونات تلك الفترة موطأ مالك (ت 179هـ) تلميذ ابن شهاب، الذي صنّفه على مسائل الفقه، جامعاً بين المرفوعات والموقوفات والمقاطيع ورأى علماء المدينة ورأى صاحب الموطأ نفسه⁽¹⁰⁾.

(1) ينظر: البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 2/ 188.

(2) ينظر: الذهبي: شمس الدين الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قأئماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م 5/ 335.

(3) ينظر: الفسوي: المعرفة والتاريخ 1/ 633، الكتاني: الرسالة المستطرفة ص 4.

(4) ينظر: الرازي: الجرح والتعديل 9/ 337، الذهبي: سير أعلام النبلاء للذهبي 5/ 313.

(5) ينظر: الرازي: مقدمة الجرح والتعديل ص 21.

(6) ينظر: العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ/ 12/ 466.

(7) ينظر: النيسابوري: معرفة علوم الحديث ص 110.

(8) ينظر: المقدسي: الحافظ محمد بن طاهر بن علي، تحقيق: جابر بن عبد الله السريّ، أطراف الغرائب والأفراد، دار التدمرية، الطبعة: الأولى، 1428 هـ 1/ 225.

(9) ينظر: السباعي: مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الطبعة الثانية 1396 هـ، المكتب الإسلامي - بيروت ص 104، الخطيب: محمد عجاج، أصول الحديث علومه ومصطلحه، الطبعة الرابعة - دار الفكر - بيروت لبنان 1401هـ - 1981 م ص 177.

(10) ينظر: الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار الشافعي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، الناشر: أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1998م، ص 106.

● طبيعة الكتابة: فقد ذكر الكتاني (ت. 1382 / 1962) زهاء ستين نوعاً من أنواع التصنيف في الحديث النبوي وإن هذه المناهج المتعددة وإن تفاوتت في البسط أو الاختصار، وتباينت في الالتزام بالصحيح المقبول أو رواية الضعيف إنما كان هدفها خدمة السنة المشرفة، وتكشف عن مدى الجهد الذي بذلوه في سبيل المحافظة عليها وتكشف بوضوح المنهجية الرصينة في التعامل مع السنة، فلم تكن فوضوية بلا قواعد، أو بلا منهج أصيل يحقق مقاصدها، وإنما كانت عن أصول وضوابط علمية متكاملة⁽¹⁾ وقد يبدو على هذا التدوين عدم الترتيب أو مع الترتيب مختلطاً بغير الحديث من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين والأئمة، فكان الحديث يُكتب في صحف، عُدت بعد ذلك النواة الأولى لما صُفِّفَ في القرنين الثاني والثالث من الجوامع والمسانيد والسُّنَنِ، وعن ذلك يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت. 795 / 1393): "والذي كان يُكتب في زمن الصحابة والتابعين لم يكن تصنيفاً مرتباً مبدئياً، إنما كان يُكتب للحفظ والمراجعة فقط، ثم إنه في عصر تابعي التابعين صُنِّفَت التصانيف، وجمَعَ طائفة من أهل العلم كلام النبي (ص)، وبعضهم جمَعَ كلام الصحابة"⁽²⁾، "وكانت طريقتهم في جمع الحديث أنهم يضعون الأحاديث في باب واحد، ثم يضعون جملة من الأبواب بعضها إلى بعض، ويجعلونها في مصنف واحد، ويخلطون الأحاديث بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين". وقد حملت هذه المصنفات الأولى عناوين مثل (مصنف) و (سنن) و (موطأ) و (جامع) وجمعت مادتها من الأجزاء والصحف التي دونت قبل مرحلة التصنيف. وقد أخرجوا في هذه التأليف الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع، لأنهم قصدوا جمع الحديث للمحافظة عليه، فلذلك توسعوا وذكروا في المسألة كل ما ورد ونقلوه بأسانيدهم إلى قائله ويظهر من هذا أن التصنيف في السنة على هذا النحو من الترتيب والتبويب كان على غير المسانيد وإنما على الأبواب الفقهية، وأن أصحابه اتجهوا به في هذه الفترة أي: في منتصف القرن الثاني إلى ميدانين اثنين هما التفسير والفقه، وكانت الطبقة الأولى من هؤلاء كالربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة، ربما تصنف كل باب على حدة، بينما اتجهت الطبقة التي بعدها إلى جمع أبواب متعددة في الكتاب الواحد، إلا أن القاسم المشترك بينهم هو تدوين أقوال الصحابة والتابعين وفتاواهم، أي: الموقوف والمقطوع إلى جانب المرفوع، وكان منهم من يضمن الكتاب اختياراته وآراءه كالإمام مالك رحمه الله كما لم يكن من شرط هذه الكتب الاقتصار على المرفوع وحده حيث أوردت إلى جانبه الموقوف والمقطوع - كما تقدم - فإنها لم تقتصر كذلك على الصحيح المتصل، فاستطردت إلى المراسيل والمنقطعات والبلاغات، ولعل السبب في ذلك في الغالب خوفهم من الوقوع في الموضوع من الحديث المرفوع وتوقيه من أن يتسرب إلى كتبهم منه شيء ولا سيما أن المرحلة مرحلة تمحيص وغريزة ونقد وتثبت من الأسانيد فكان أن استبدلوا الموقوفات والمقطوعات بالمسندات المرفوعات لعدم اقتضاء الأولى من التحري والتشدد ما تقتضيه هذه، وقد جاء النص على هذا صريحاً لدى الخطيب البغدادي في ثنايا حديثه عن طرائق تصنيف الحديث في جامعه حيث قال: "وهذان النوعان - أي الموقوف والمرسل - أكثر ما في كتب المتقدمين إذ كانوا لكثير من المسندات

(1) ينظر: الخولي محمد عبد العزيز، مفتاح السنة أو تاريخ فنون الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 1983 م .

(2) ينظر: الزهراي: تدوين السنة النبوية ص 68 .

مستنكرين⁽¹⁾ وقد ظهر على أيدي هؤلاء نوعٌ جديد من التأليف، وهو ما عُرفَ بكتب العقيدة، وكان التأليف في ذلك على نوعين: الأول: ما جمع فيه مؤلفوه النصوص الواردة في العقيدة من الكتاب والسنة مع بيان منهج السلف من الصحابة والتابعين في فهم هذه النصوص، وموقفهم من أصحاب الأهواء، وكان أغلب هذا النوع بعنوان: "السُّنَّة"، وذلك مثل: (السُّنَّة) لأحمد بن حنبل، و(السُّنَّة) لأبي نصر المروزي وغيرها والنوع الثاني: هو ما سلك فيه مؤلفوه مسلك الردّ على المبتدعة؛ وذلك لهُنك أستاذهم، وفضح أسرارهم، وتحذير المسلمين منهم، فكان من ذلك - على سبيل المثال -: (الردّ على الجهميّة) لأحمد بن حنبل، و(خلق أفعال العباد) للبخاري⁽²⁾ عندما تعرضت السنة النبوية لهجمات وشبهات فكرية، ونتج منها سوء الفهم وسوء التأويل، بل التحريف للسنة، حتى ظهر منهج التشكيك في حجيتها والتقليل من شأنها سيطرة شوكة أهل البدع والأهواء على عقول الكثير من أبناء المسلمين بانشغالهم بعلوم مستوردة كعلم الكلام مما لا يقل خطورة آثاره بعدم حجية خبر الأحاد بدعوى اختلاط السنة بالمكذوب والمختلق، وكان المحدثون خصوما لهم، فنشأت مثل هذه المصنفات لتردّ على أهل الزيغ والانحرافات والبدع والأهواء⁽³⁾، فكان لجيل تابعي التابعين الريادة في ابتداء التدوين المرتب على الأبواب والفصول، والتصنيف في علم الرجال، وتوسعوا في الجرح والتعديل ونقد الرجال الذي لا نظير له عند أمة أخرى لكثرة شيوع الضعف من جهة ضعف الحفظ ومن جهة انتشار الأهواء والبدع فتنفر جماعة من الأئمة لنقد الرجال واشتهروا به . والشعبي (-) 104 هـ) وابن سيرين (- 110 هـ) والأعمش (- 148 هـ) ثم تتالى الأمر، فنظر في الرجال شُعْبَةُ (- 160 هـ) وكان مُتَّبِعًا لا يروي إلا عن ثقة، والإمام مالك (- 179 هـ) . ومن أشهر علماء الجرح والتعديل في هذا القرن الثاني مَعْمَرُ (- 154 هـ) وهشام الدستوائي (- 154 هـ) والأوزاعي (- 157 هـ) والثوري (- 161 هـ) وحمام بن سلمة (- 167 هـ) والليث بن سعد (- 175 هـ) ونشأ بعد هؤلاء طبقة أخرى كعبد الله بن المبارك (- 181 هـ) والفَرَّازي (- 185 هـ) وابن عُيَيْنَةَ (- 198 هـ) وَوَكَيْعُ بْنُ الْجَرَّاحِ (- 197 هـ) ومن أشهر علماء هذه الطبقة يحيى بن سعيد القطان (- 198 هـ) وعبد الرحمن بن مهدي (- 198 هـ) وكانا حُجَّتَيْنِ مَوْثُوقَيْنِ لدى الجمهور فمن وَثْقَاهُ قُبِلَتْ رِوَايَتُهُ، ومن جَرَحَاهُ رُدَّتْ، وإن اختلف فيه رجع الناس إلى ما تَرَجَّحَ عندهم⁽⁴⁾، ولم يكن الأئمة الذين عنوا بهذا الفن على استواء واحد في مقاييس النقد الذي يوجهونه لِلرَّوَاةِ، بل كان منهم المَتَشَدِّدُ ومنهم المتساهل ومنهم المتوسط المعتدل، ولذلك تباينت الآراء في بعض الرِّوَاةِ، فمنهم من يوثقه ومنهم من يضعفه، وما ذلك إلا لاختلاف الأنظار والمقاييس التي وضعها كل إمام في نقده، بل قد يُنْقَلُ عن العالم الواحد رأيان مختلفان في رَأْيٍ واحد، فقد يراه

(1) ينظر: البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 284/2.

(2) ينظر: أبو زهو: الحديث والمحدثون، ص46، الزهراني: تدوين السنة النبوية ص68.

(3) ينظر: بنكريان: محمد بن صادق، تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص20.

(4) ينظر: الجزائري: طاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن أحمد بن موهب، السمعوني، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م ص114.

اليوم ثقة، ثم يرى منه بعد ذلك ما يضطره للعدول عن حكمه، وقد يكون الأمر عكس ذلك⁽¹⁾ ولم يكن الحامل لهم على ذلك أهواء أو حظوظ النفس أو غيره، ولذلك لم تراهم يجاملوا أحدًا حتى ولو أقرب الأقربين، فوجدنا منهم من يضعف والده، وقد سُئل علي بن المديني عن أبيه؛ فقال: أسألو غيري، فقالوا: سألناك، فأطرق ثم رفع رأسه وقال: "هذا هو الدين، أبي ضعيف"⁽²⁾، وكان منهم من يُضعِف ولده وأخاه، قال أبو داود صاحب السنن: "ابني عبد الله كذاب"، وقال زيد بن أبي أنيسة: "لا تأخذوا عن أخي يحيى"⁽³⁾ فإن علماء هذا الفرع قد تتبعوا تواريخ الرجال، ووقفوا على أخبارهم بدقة، وكانوا متجذرين للحق، ولم تأخذهم في الله لومة لائم. فمن جدوه عدلاً عدلوه، ومن ثبت لهم أنه مجروح جرحوه، ولم يراعوا في جميع ذلك أية اعتبارات شخصية، اللهم إلا الإخلاص لله تعالى، والاحتياط لحفظ سنة النبي ﷺ والتنبية إلى المقصرين في علم السنة على ما لم يثبت؛ فضلاً على ما هو مكذوب على رسول الله ﷺ ليجتنبوه، ويحذروا من العمل به، واعتقاد ما فيه، وإرشاد الناس إليه فليس عجباً إكثار العلماء - رحمهم الله - من البيان لأحوال الزوارة، وهتك الكذابين، ونفيهم عن حديث رسول الله ﷺ انتحال المبطلين، وتحريف الغالين، وإفتراء المفترين، حتى جعلوا ذلك صناعة لا يشوبها شيء، وفيما بعد أصبحت تلك الألفاظ ذات مدلول معين دقيق، وقد عُدَّ هذا العلم نصف علم الحديث والذي يطالع كتب الرجال والتراجم والجرح والتعديل، يقف مبهوراً أمام هذا العلم الذي لا يمكن أن يكون وضعه جاء صدفة أو تشهياً، بل بُذِلت فيه جهود، وقُطِعَتْ فيه فيافي وقفار، وفنيت فيه أزمان وأعمار، حتى بلغ قمة الحسن والجودة⁽⁴⁾، وبهذا يتبين لنا قيام منهج المحدثين على قوانين وضوابط وأصول نمت وتطورت من لدن عصر الصحابة حتى بداية التدوين الكامل للسنة النبوية وهو القرن الثالث الهجري ببيان دقتهم وشمول منهجهم برسم منهجية علمية نقدية أحاطت بالسنة الشريفة وحفظتها كيف نرى هؤلاء الأئمة الحفاظ ساقوا من أجل الكلمة الواحدة أو الكلمتين ولو كانت حكمة، السطرين والثلاثة والأربعة من الإسناد ليوردوا الكلمة موردها عن قائلها، فقد كان السند عندهم عمدة الكلام وطريق التلقي والقبول إذا صح المنقول⁽⁵⁾، ويوضح الراهمزمي بعض جوانب هذه الدقة، وهو يرد على من يتهم المحدثين بالجهل وضعف العقل، فيقول: وكان الحسن بن علي السراج يقول: يزعمون أن أصحاب الحديث أغمار وحملات أسفار وكيف يلحق هذا النعت قوما ضبطوا هذا العلم حتى فرّقوا بين الياء والتاء؟ فمن ذلك أن أهل الكوفة رووا حديث إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن المستورد بن شداد: أن النبي ﷺ قال: ما الدنيا في الآخرة إلا كما يضرب أحدكم أصبعه في اليم، فليُنظر بم ترجع" فقالوا: ترجع، بالتاء؟ جعلوا الفعل للأصبع وهي مؤنثة. وروى أهل البصرة عن إسماعيل هذا الحديث فقالوا: يرجع بالياء؟ جعلوا الفعل لِلْيَمِ⁽⁶⁾، قال القاضي (الراهمزمي): وضبطوا

(1) ينظر: الجزائري: توجيه النظر : ص 118.

(2) ينظر: البستي: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب الطبعة: الأولى، 1396 هـ 15/2.

(3) ينظر: السخاوي: فتح المغيـث 355/3..

(4) ينظر: العوني: حاتم بن عارف الشريف: خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع الطبعة: الأولى، 1421 هـ ص 6.

(5) ينظر: أبو غدة: عبد الفتاح: لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، دار عالم الكتب، بيروت 1984 م، ص 7.

(6) ينظر: الراهمزمي: المحدث الفاضل ص 262.

الحرفين يشتركان في الصورة، يُعْجَم أحدهما، ولا يُعْجَم الآخر وضبطوا اختلاف حركة الأسماء المتفقة صورها، فُمِيزَ عُبَيْدَة من عُبَيْدَة، وعُمَارَة من عِمَارَة، وعُبَادَة من عَبَادَة، وَحَبَّان من حَبَان، وسَلِيم من سَلِيم، وَمَعْقِل من مُعْقِل، وَمَعْمَر من مُعْمَر، وَحَبِيب من حُبَيْب، وَبَشِير من بُشِير. وتوصلوا إلى معرفة الأسماء والألقاب والأنساب، فقالوا، فلان البدرى شهد بدرًا، وأبو مسعود البدرى كان ينزل ماء بدر، وليس ممن شهد بدرًا، وفلان القارئ، من قراءة القرآن، وعبد الرحمن بن عبد القاري، من القارة، وهم بنو الهون بن خزيمه، "... ثم أخذ القاضي الرامهرمزي يعرض شيئاً كثيراً من دقة معرفتهم بالرواة؛ وتميزهم الأنساب والألقاب والكنى المشتبهة، سواء الذين جمعهم كنية واحدة أو اسم واحد أو لقب واحد، وهم من عصر واحد، وعاشوا في بلد واحد، وسمعوا من شيوخ مشتركة، وروى عنهم تلاميذ مشتركون، ومعرفتهم بالمشكل من الأسماء وغيرها، مما يدل على ذهنٍ، وتمحيص قوي، وتحقيق علمي، ثم علق قائلاً: "فهذا باب من العلم جسيم، مقصورٌ علمه على أهل الحديث الذين نشأوا فيه، وعُتُوا به صغاراً، فصار لهم رياضة، ولا يلحق بهم مَنْ يتكلفه على الكبر⁽¹⁾."

الخاتمة

فمن خلال هذا العرض تبين لنا:

- مكانة الحديث في الإسلام، وإنه ركن أساس يدخل في تكوين الاتجاه الفكري والسلوكي والعلمي والخلقي للمسلم.
- قوة الدافع الديني، عند المسلمين حول أهمية السُّنَّة، وفهمها على النهج الذي سبقت له ولا يتأتى ذلك الا بمعرفة كل ما ورد من خلال ما دُوِّنَ.
- كتابه الحديث وتدوينه: وهي من أهم وسائل حفظ المعلومات ونقلها للأجيال، وقد كانت أحد العوامل في حفظ الحديث.
- ضرورة التفريق بين التدوين الذي هو مجرد الجمع وبين التصنيف الذي هو الترتيب والتبويب والتمييز في المصنفات.
- تضمنت جهود المحدثين تحذير المسلمين من مظاهر البدع والأفكار الدخيلة والأحاديث المنكرة والموضوعة التي شوَّهت جمال الإسلام، وحالت دون تقدُّم المسلمين.
- ركزت جهودهم على تجريد أحاديث رسول الله ﷺ، والاعتناء بها حيث الصحة والضعف وجمع أقوال الصحابة والتابعين بجنبها، ومما نُقِلَ مشافهة عنهم.
- العناية والابتكار في جمع الحديث النبوي والرحلة في طلب الحديث، لأجل سماعه من الراوي الأصل والتثبت منه. وقد وافتنا أخبار رحلاتهم بالعجيب المستغرب.

(1) ينظر: الرامهرمزي: المحدث الفاضل ص 370 .

- تنوع مصنفاتهم مثل كتب المسانيد والصحاح والسُّنن والكتب والأبواب، وغيرها وظهر الأبواب، وهي جمع الأحاديث المتناسبة في باب واحد
- الحث على الاحتياط في حمل الحديث، وعدم قبول رواية من عرف بالتساهل في سماعه أو لا يبالي به أو من قبل التلقين أو كثرة السهو في روايته إذا لم يحدث من أصل، ومن كثرت الشواذ والمناكير في حديثه
- اشتراط علماء الحديث فيمن تقبل روايته أن يكون عدلاً ضابطاً ، وقسموا الضبط إلى نوعين : ضبط صدر وضبط كتاب ، وبينوا كيفية معرفة كل منهما وتوقفوا في قبول الحديث ممن لم يعرف به
- ظهور الوضع ووسائل مكافحته: بالبحث في إسناد الحديث وفحص أحوال الرواة بعد أن كانوا من قبل يرجحون توثيق من حدثهم ومن الناحية المنهجية والنقدية فقد توافر في هذا التدوين أمران اثنان هما الشمول والتوثيق.
- التركيز على "علم الجرح والتعديل" الذي استطاع به المحدثون أن يصونوا السنة عما شابها من روايات الضعفاء والمتروكين واعتبار قوتهم في الجرح وتأثيرهم في إسقاط الرواة وتأثير تعديلهم في الاعتبار وصناعة تتبع الرجال.
- دخول هذا العلم مرحلة التخصص، وذلك في أواخر القرن الثاني الهجري واشتماله على الأسباب التي أدت إلى ظهوره واختلاف طبقاتهم ومناهجهم من حيث التشدد والتساهل.
- تحديد المصطلحات ونقد الروايات وذلك بعرضها على نصوص وقواعد الدين فإن خالفت النصوص القطعية أو القواعد الدينية ردوها وتركوا العمل بها.
- التعرف على المراحل التاريخية التي مرت بها المدونات الحديثية خلال القرون السابقة التي مرت.
- الاطلاع على الفكر المنهجي عند المحدثين ومعرفة مداركهم وسعة آفاقهم من خلال مصنفاتهم وعلى الحكم على الأحاديث من خلال عملية التبويب للأحاديث وفق منهجية المحدث.
- الفهم الكامل للأحاديث الشريفة والحكم عليها وترتيبها وفق رؤية المحدث والتعرف على منهجيته في الوقوف على طريقة اختياره الأحاديث وترتيبها بالنسبة إلى بعضها .
- فهم أسباب كتابة المدون الحديثي وتفيدنا ذلك في معرفة الناسخ من المنسوخ، والراجح من المرجوح، وطرق الجمع بين الأحاديث المختلفة، وشرح الغريب، وذلك بمقارنة الروايات ببعضها، وتمييز المدرج في الحديث من نص الحديث والتعرف على شروطهم.
- معرفة مكانة ومنزلة أصحاب المصنفات، والوقوف على ما بذلوه من جهد في رواية الحديث ونقده.
- معرفة طرق التصنيف، حيث يفيد ذلك في معرفة طرق تخريج الأحاديث، كما أن معرفة مناهج المحدثين في تدوين الحديث وضبطه يفيدنا كثيرا في تحقيق المخطوطات الحديثية.
- التثبت من الحكم على الرواة من خلال منهجية المحدث بطريقته من حذف السند أو إدراجه أو اتصاله.

- معرفة المناهج تعني معرفة المدرسة الحديثية التي ينتمي إليها كل محدث وبيئته العلمية والطرق التي تم بها تحمُّل الحديث وأداؤه، وذلك يفيد في معرفة المتصل والمنقطع ونحو ذلك
- ساهمت مصنفات القرن الثاني الهجري في الرد على أهل الزيغ والبدع والانحرافات والتأكيد على حجية السنة وبيان مكانتها في التشريع.
- ان مصنفات هذا القرن هي من أهم المصنفات في تاريخ السنة النبوية من حيث التدوين ونضوج القواعد النقدية واكتمالها ولا سيما ما يتعلق منها بعلم الرجال وعلم العلل وقضية الإسناد وفقه الحديث.
- تُعدُّ هذه الكتب والمصنفات التي أُلِّفت في هذه القرون أصيلة عند المحدثين في رواية الأحاديث ومقابلة رجال الأسناد.
- الدعوة الى دراسة ومعرفة مناهج المحدثين لانها تعطي ثقافة موسوعية لطلبة العلوم الإسلامية لما فيها من منطلقات في الفكر المنهجي والنظرة الواسعة والشمولية لكتب الحديث .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

1. ابن الملقن: سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، المقنع في علوم الحديث، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، دار فواز للنشر - السعودية، الطبعة: الأولى، 1413هـ.
2. ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1995م.
3. الأبناسي: إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح رحمه الله تعالى، تحقيق: صلاح فتحي هلال، مكتبة الرشد، الطبعة: الطبعة الأولى 1998م.
4. أبو شُهبة: محمد بن محمد بن سويلم، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، دار الفكر العربي، ص 24-26 .
5. أبو غدة عبد الفتاح، لمحات في تاريخ السنة وعلوم الحديث، دار البشائر الإسلامية - بيروت. الطبعة الرابعة 1417هـ .
6. أبو غدة: عبد الفتاح، صفحات من صبر العلماء على شذائد العلم والتحصيل، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية مزينة ومحققة 1974م..
7. ابو غدة: عبد الفتاح: لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث، دار عالم الكتب، بيروت 1984 م.
8. الأعظمي محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي - بيروت 1992 م .
9. البُستي: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب الطبعة: الأولى، 1396هـ.
10. البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: إبراهيم حمدي السورقيلمدني، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
11. البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض .
12. البغدادي: أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، الرحلة في طلب الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1395.
13. البغدادي: يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري، تاريخ ابن معين (رواية الدوري) تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة الطبعة: الأولى، 1979.

14. بنكيران: محمد بن صادق، تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
15. بنكيران: محمد بن صادق، تدوين السنة النبوية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
16. البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُثْرُجْدِي الخراساني، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت.
17. الترمذي: محمد بن عيسى بن سَؤْرَة بن موسى بن الضحّاك، العلل الصغير، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
18. الجديد: عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
19. الجرجاني: أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1997م.
20. الجزائري: طاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن أحمد بن موهب، السمعوني، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الأولى، 1995م.
21. الجزري: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرْنَؤُوط - التتمة تحقيق بشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان الطبعة: الأولى
22. الجعبري: برهان الدين إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل، رسوم التحديث في علوم الحديث، تحقيق: إبراهيم بن شريف الملي، دار ابن حزم - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 2000م.
23. الحنبلي: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، شرح علل الترمذي، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، الطبعة: الأولى، 1987م .
24. الخطيب: محمد عجاج، أصول الحديث علومه ومصطلحه، الطبعة الرابعة - دار الفكر - بيروت لبنان 1401هـ - 1981 م.
25. خليفة: محمد رشاد، مدرسة الحديث في مصر، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة.
26. الخولى محمد عبد العزيز، مفتاح السنة أو تاريخ فنون الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1983 م .
27. الدارقطني: علي بن عمر أبو الحسن، سؤالات حمزة بن يوسف المصمعي، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبد القادر، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى، 1984
28. الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق : محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة - الرياض، الطبعة: الأولى 1985 م.
29. الذهبي: شمس الدين الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرْنَؤُوط، مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م.
30. الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق محمد العزاوي، دار الكتب العلمية، بيروت 2018.
31. الرازي: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بميدار آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، 1952 م.
32. الرازي: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، العلل لابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحمضي، الطبعة: الأولى، 2006 م
33. الرامهرمزي: الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404.
34. الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، الناشر: أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1998م.

35. الزهراني محمد بن مطر بن عثمان آل مطر: تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1417هـ/1996م.
36. الزهراني: محمد بن مطر بن عثمان آل مطر (المتوفى: 1427هـ) تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1996م.
37. السباعي: مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الطبعة الثانية 1396 هـ، المكتب الإسلامي - بيروت
38. السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد الغاية في شرح الهداية في علم الرواية تحقيق: أبي عائش عبد المنعم إبراهيم، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الطبعة: الأولى، 2001م.
39. السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، 2003م.
40. سركين: د فؤاد فرانكفورت، تاريخ التراث العربي الحديث، جامعة الإمام سعود.
41. السيد نوح، شفاء الصدور في تاريخ السنة ومناهج المحدثين، ط دار النذير بالمنصورة سنة 1980 م.
42. السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفارابي، دار طيبة.
43. الشهرزوري: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط تحقيق: موفق عبدالله عبدالقادر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1408.
44. الشهرزوري: عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف المميم - ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى 2002 م.
45. الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني، الكحلاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - الطبعة: الأولى 1997م.
46. عتر: نور الدين محمد الحلبي، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة الثالثة 1418هـ - 1997م.
47. العراقي: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم، شرح ألفية العراقي، تحقيق: عبد اللطيف المميم - ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 2002 م.
48. العراقي: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة الطبعة: الأولى، 1969م.
49. العمقلاني شهاب الدين ابن حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان الطبعة الثانية.
50. العمقلاني: أحمد بن علي بن حجر الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379.
51. العمقلاني: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ.
52. العمقلاني: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت الطبعة: الثانية، 1971م.
53. العلائي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الثانية، 1986.
54. العوني: حاتم بن عارف الشريف: خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع الطبعة: الأولى، 1421 هـ.
55. الفسوي: يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت.
56. القاسمي: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية - بيروت.
57. القشيري: تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع، المعروف بابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، دار الكتب العلمية - بيروت.

58. الكناي: محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسيني الإدريسي ، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة: السادسة 2000م.
59. الكناي: محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الشافعي، بدر الدين، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي ، تحقيق: د. محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر – دمشق، الطبعة: الثانية، 1406.
60. محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، دار الفكر العربي، الطبعة: القاهرة في 2 من جمادى الثانية 1378هـ.
61. مزيد: علي عبد الباسط، منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
62. المعلبي: عبد الرحمن بن يحيى بن علي، الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، المطبعة السلفية ومكتبتها / عالم الكتب بيروت 1986 م.
63. المقدسي: الحافظ محمد بن طاهر بن علي، تحقيق: جابر بن عبد الله السريّج، أطراف الغرائب والأفراد، دار التدمرية، الطبعة : الأولى 1428 هـ.
64. نجم: عبد المنعم السيد، تدوين السنة ومنزلتها، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: السنة الحادية عشر – العدد الثالث – ربيع الأول 1399هـ.
65. النمري: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ – 1994 م.
66. النووي: محي الدين يحيى بن شرف الدين، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الأولى، 1985 م.
67. النيسابوري: الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبيالطهماني المعروف بابن البيع، المدخل إلى كتاب الإكليل تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة – الاسكندري.
68. اليحصبي: عياض بن موسى بن عياض بن عمرو السبتي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث / المكتبة العتيقة – القاهرة الطبعة: الأولى، 1970م.

MUHADDİSLERİN HİCRÎ İKİNCİ ASIR MÜFESSİRLERİ HAKKINDAKİ ELEŞTİRİLERİ: GEREKÇELER VE ETKİLER*

(نقد المحدثين لمفسري القرن الثاني : مبررات نقدهم واثره في من بعدهم)

Mustafa Yasin Akbaş

Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Dr. Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Hadith

Afyonkarahisar/Turkey

yakbas@gmail.com orcid.org/0000-0003-0257-1694

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri, nuzûl sürecinde Hz. Peygamber'in (s) açıklamaları ve fiilî tatbikatı ile başlamıştır. Vahyin inişine ve Peygamberimizin tefsirine muhatap olan sahâbe nesli hem bu bilgileri muhafaza edip nakletmiş hem de âyetler hakkında yorumlarda bulunarak tefsir faaliyetini sürdürmüşlerdir. Sahâbenin eğitimi ile yetişen tâbiîn nesli ile birlikte Kur'ân'ın başından sonuna kadar okunarak tefsir edilmeye çalışıldığı bir dönem başlamıştır.

İlimlerin teşekkül edip hadis tedvininin başladığı hicrî ikinci asırda, tefsirle alakalı rivayet ve yorumların bir araya getirildiği kitâbu't-tefsirler telif edilmiştir. Birçoğu günümüze ulaşmayan bu kitâbu't-tefsirler, hadis kaynaklarındaki tefsir bölümlerinde ve hacimli tefsirler içerisinde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Müfessir ve muhaddis kimliği ile öne çıkan ulemanın tedvin ettikleri bu eserler incelendiğinde dönemin tefsir anlayışına ulaşılabilir.

Hicrî ikinci asırda yaşayıp kendisine kitâbu't-tefsir nispet edilen müfessirlerin bir kısmı hakkında muhaddislerin çeşitli eleştirileri bulunmaktadır. Hadis uydurma, isnada dikkat etmeme ve şâz görüşler ileri sürme şeklinde özetlenebilecek olan bu eleştirilere maruz kalan müfessirler ile onlardan nakledilen görüş ve rivayetler bazı muhaddisler nezdinde muteber sayılmamıştır. Tüm eleştirilere rağmen bahsi geçen müfessirlere ve onlardan nakledilen rivayetlere itibar eden alimler de bulunmaktadır. Bu yönüyle muhaddislerin eleştirdiği isimler, eleştiri noktaları ve ulemâ içerisindeki farklı yaklaşımlar incelenmeyi hak etmektedir. Ayrıca hicrî ikinci asırda yaşanan müfessir-muhaddis ayrışmasının sonraki dönemlere ve telif edilen eserlere olan etkisi de yorumlanması gereken konulardandır.

Çalışmamızda hicrî ikinci asır kitâbu't-tefsir literatürü hakkında genel bir çerçeve sunup muhaddislerin eleştirdiği müfessirleri incelemeye çalışacağız. Hadis münekkidlerinin görüşlerini merkeze alarak yapacağımız değerlendirmede eleştirilen müfessirlerden nakledilen rivayetleri nadiren zikredeceğiz. Ardından eleştirilen müfessirler ve eleştiri noktaları dikkate alınarak hadis kaynaklarına etkileri irdelenecektir.¹

1. HİCRÎ İKİNCİ ASIR KİTÂBU'T-TefsİR LİTERATÜRÜNE GENEL BAKIŞ

Hiz. Peygamber'den nakledilen hadisler çoğunlukla ezberlenerek korunmuştur. Müslümanların yaşadığı coğrafya genişleyip ashabın sayısının azaldığı, çeşitli fitnelerin ortaya çıkmasının yanı sıra farklı görüşlerin yaygınlaştığı ve fetvaların arttığı dönemde hadisler

* Bu çalışma *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması* (Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) tezinde farklı başlıklarda ele alınan bilgilerden üretilmiştir.

¹ Çalışmada muhaddislerin, hicrî ikinci asır müfessirlerine yönelik tenkitleri işlenecektir. Ulemânın tarihi süreç içerisinde müfessirler hakkındaki eleştirileri bir arada görmek için bk. Ali Karataş, "Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler", *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013): 155-186.

yazıyla kaydedilmiştir.² Hadis tarihi araştırmalarında genel olarak hicrî birinci asrın sonlarına hadislerin yazılmasına “kitâbet”, yazma faaliyetinin sistematik hale gelişine “tedvîn”, konulara göre rivayetlerin bölümlere yazılmasına ise “tasnif” denmiştir.³

Hadislerin yazı ile kaydedildiği dönemde Kur’ân ilimleri ve fıkıh gibi farklı ilim dallarının ilk örnekleri sayılabilecek eserler de tedvin edilmiştir. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren görülen, ancak özellikle hicrî 140’lı yıllarda belirgin şekilde artan tedvîn faaliyeti içerisinde tefsire dair rivayetlerin derlendiği tasnif türü kitaplar da ortaya çıkmıştır.⁴ Kitâbu’t-tefsîr kavramı ile yazı bilenlerin sayısının artması, kağıdın yaygınlaşması, fitnelerin ortaya çıkması gibi sebeplerle hafızada korunan bilgilerin yazıyla kaydedilmesi sonucu ortaya çıkan tefsire dair eserleri kastetmekteyiz. Nitekim kaynaklarda, bölgelere göre ilk tedvîn ve tasnif faaliyetinde bulunan isimlerden bir kısmı kitâbu’t-tefsîr telif eden kişilerdir.⁵ Mekke’de İbn Cüreyc (ö. 150/767), Yemen’de Mamer b. Râşid (ö. 153/770), Basra’da Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/772) ve Kûfe’de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) kendilerine kitâbu’t-tefsîr nispet edilen ilk müelliflerdendir.⁶

İlimlerin teşekkül edip birbirlerinden ayrılmadığı ilk asırlarda hadis denildiğinde genel olarak diğer ilimler de kastedilmekteydi.⁷ Hz. Peygamber’den nakledilen tefsire dair hadisler, sahâbenin âyetler hakkındaki açıklamaları ile sahâbenin yanında yetişmiş tâbiîn ve onları takip eden tebe-i tâbiînden müfessir kimliği ile öne çıkan bazı kişilerin görüşlerinin kaydedildiği ilk eserlere genel olarak kitâbu’t-tefsîr ismi verilebilir. Bu yüzden ilk kitâbu’t-tefsîrler hakkında, “dönemin tefsir faaliyetlerinin (rivayet ve yorumların) kaydedildiği eserlerdir” değerlendirmesinde bulunabiliriz. Hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren ve özellikle de üçüncü asırda hadis eserlerindeki tefsir bölümleri de (bazı farklılıkları ile birlikte) aynı kapsamda değerlendirilebilir.⁸

Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren tasnif edilen kitâbu’t-tefsîrlerin öncelikli kaynağı Hz. Peygamber’in hadisleri ile sahâbe ve tâbiîn neslinin yorumlarıdır. Kaynaklarda kendisine kitâbu’t-tefsir nispet edilen isimlerin bir kısmı doğrudan eser telif etmese de âyetler hakkında çokça yorumda bulunan kişilerdir. Kaynak kişi olarak da isimlendirebileceğimiz bu kişiler aynı zamanda tefsir rivayetlerini nakleden birer ravi konumundadır. Dolayısıyla hicrî ikinci asır dikkate alındığında kitâbu’t-tefsir nispet edilen isimleri üç grupta inceleyebiliriz: âyetleri yorumlayan kaynak kişiler, rivayetleri aktaran raviler ve eser telif eden müellifler.

Hz. Peygamber’in duasına mazhar olup sahip olduğu geniş bilgi sebebiyle “tercümânu’l-Kur’ân” gibi sıfatlarla anılan İbn Abbas⁹ (ö. 68/687-88) eser telif etmemiştir. Fakat

² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1941), 1/34.

³ Ebu’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe (Dâru Taybe, t.y.), 1/94.

⁴ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 3/775.

⁵ Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman Râmhumuzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâî*, thk. Muhammed Acâc Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1403), 611; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 3/775.

⁶ Tasnif döneminin başlangıcı ve ilk musannifler hakkında bk. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 31-38; Ali Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 25-49.

⁷ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 20/110.

⁸ Çalışmada, hadis kaynaklarındaki tefsire dair bölümler müstakil kitâbu’t-tefsir ile karışmaması için tefsir bölümü şeklinde anılacaktır.

⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 4/225; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid (Beyrut: er-Risâletü’l-

talebelerinden veya rivayetlerine erişen kişilerden bir kısmına eser nispet edilmiştir. Saîd b. Cübeyr (94/713?), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İkrime (ö. 105/723) başta olmak üzere onun yanında yetişen veya rivayetlerini aktaran isimler kitâbu't-tefsir müellifi olarak kaydedilmiştir. Ancak kaynaklar incelendiğinde bahsi geçen isimlerin İbn Abbas'ın görüşlerini nakletmelerinin yanında kendilerinin de tefsir yaptıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu asırda eser telif ettiği belirtilen kişilerin aslında birer kaynak kişi ve/veya ravi oldukları unutulmamalıdır.

İncelediğimiz dönemde tefsir faaliyeti içerisinde yer alıp kendisine eser nispet edilen 41 isim bulunmaktadır.¹⁰ Bu tefsirlerin bir kısmı doğrudan müellifi tarafından telif edilirken, bir kısmı kendisine nispet edilen müfessirin rivayet ve görüşlerinin öğrencileri tarafından tedvîn edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Günümüze ulaşmayan ancak kaynaklarda zikredilen kitâbu't-tefsirlerin bir kısmının kendisine nispet edilen kişi tarafından telif edilmediğini söyleyebiliriz.

Çalışmanın kapsamını genişletmemek adına bahsi geçen eserlerin müelliflerini zikredip kaynaklarda kitâbu't-tefsir telif ettiklerine dair bilgilere atıf yapmakla yetineceğiz.¹¹ Ardından eserlerin genel özellikleri bilgi vereceğiz. Hicrî ikinci asırda Mücâhid b. Cebr¹², Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723)¹³, İkrime¹⁴, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)¹⁵, Vehb b. Münebbih (ö. 114/732)¹⁶, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732)¹⁷, Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733?)¹⁸, Katâde b. Diâme (ö. 117/735)¹⁹, Atâ b. Dînâr (ö. 126/744)²⁰, Süddî (ö. 127/745)²¹, Muhammed b. Seyf

Âlemiyye, 1436), "İlim" 17, "Vudû" 10, "Fezâilü's-Sahâbe" 24; Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Fezâilü's-Sahâbe" 138; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Câmi'u's-Sahîh*, thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), "Menâkıb" 116.

¹⁰ Bu sayının belirlenmesinde hicrî 103'de vefat eden Mücâhid b. Cebr başlangıç, hicrî 200'de vefat eden Yahyâ b. Sellâm son kabul edilmiştir. Hayatının büyük çoğunluğunu birinci asırda geçiren isimler listeden çıkarılıp 200 yılından sonra vefat etmesine rağmen hicrî ikinci asırda yaşayan isimler listeye eklendiğinde benzer bir sayı ortaya çıkacaktır. Hicrî ilk üç asırdaki kitâbu't-tefsir literatürü hakkında bk. Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler*, 44-87.

¹¹ Bir kısmı veya tamamı günümüze ulaşan eserler **koyu renkle** gösterilecektir.

¹² Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî Sem'ânî, *el-Müntehab min mu'cemi şuyûhi's-Sem'ânî*, thk. Muvaafaak b. Abdullah b. Abdülkadir (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417), 2/1216; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 2/308; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/427.

¹³ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.), 5/27; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî: ulûmu'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, trc. Mahmud Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983), 1/72.

¹⁴ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1417), 1/53; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/290; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/453.

¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 51; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/151; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/446.

¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/461; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/501; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1406), 2/271.

¹⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/283; Sezgin, *Târîh*, 1/74.

¹⁸ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/201; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, t.y.), 6/271; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 2/576.

¹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 53; Sem'ânî, *el-Müntehab*, 2/1216; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/47; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/456.

²⁰ Kendisine nispet edilen tefsir, Halife Abdulmelik b. Mervân'ın isteği üzerine Saîd b. Cübeyr tarafından yazılan ve divanda muhafaza edilen eserdir. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/235; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/453; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/283.

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 6/318; Ebû Ahmed Abdullah b. Ali el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1/446; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/110; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/448.

el-Ezdî (ö. 130/747)²², İbn Ebû Necîh (ö. 131/748)²³, **Atâ b. Müslim el-Horasânî (ö. 135/752)**²⁴, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)²⁵, Ali b. Ebû Talhâ (ö. 143/760)²⁶, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)²⁷, Kelbî (ö. 146/763)²⁸, İbn Cüreyc (ö. 150/767)²⁹, **Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)**³⁰, Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767)³¹, Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773)³², Hüseyin b. Vâkıd (ö. 159/776)³³, Saîd b. Beşîr (ö. 168/784)³⁴, **Nâfi' b. Abdurrahmân el-Kâri' (ö. 169/785)**³⁵, **Müslim b. Hâlid (ö. 179/795)**³⁶, **Yahyâ b. Yemân (ö. 188/804)**³⁷, Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/198)³⁸ ve **Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815)**³⁹ kitâbu't-tefsir telif etmişlerdir.

Muhaddislerden Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)⁴⁰, Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776)⁴¹, Zâide b. Kudâme (ö. 161/777)⁴², **Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)**⁴³, İbrâhim b. Tahmân (ö. 163/780)⁴⁴, **Mâlik b. Enes (ö. 179/795)**⁴⁵, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)⁴⁶, Hüseyim b. Beşîr (ö.

- ²² Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/159; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 2/537.
- ²³ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1382), 2/159; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/258.
- ²⁴ Eserin tamamı veya bir kısmı Muhammed b. Ahmed b. Nasr er-Remlî (ö. 295/908) tarafından nakledilerek günümüze ulaşmıştır.
- ²⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 51; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/448; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/57.
- ²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/460; Sezgin, *Târîh*, 1/66.
- ²⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/81; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 8/10.
- ²⁸ Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhan (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, t.y.), 2/194.
- ²⁹ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/358; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/437; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/184.
- ³⁰ Tefsiri günümüze ulaşmıştır.
- ³¹ Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *Târîhu Bağdat*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 16/486; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/330; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/459.
- ³² Saîd b. Ebû Arûbe'nin hocası Katâde'den naklettiği bu tefsiri müstakil kitâbu't-tefsir sayanlar olduğu gibi Saîd'i sadece eserin revisi kabul edenler de vardır. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 283.
- ³³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 319; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/164; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/304.
- ³⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/422; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: el-Mektebetü'l-Osmâniyye, t.y.), 3/460; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427), 7/12.
- ³⁵ Nâfi'in tefsirinden bir parça Muhammed b. Ahmed b. Nasr er-Remlî tarafından nakledilerek günümüze ulaşmıştır.
- ³⁶ Tefsirin bir kısmı veya tamamı Muhammed b. Ahmed b. Nasr er-Remlî tarafından nakledilerek günümüze ulaşmıştır.
- ³⁷ Tefsir veya bir bölümü Muhammed b. Ahmed b. Nasr er-Remlî tarafından nakledilerek günümüze ulaşmıştır.
- ³⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 315; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/217; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/512.
- ³⁹ Eserin Nahl suresinden Saffât suresine kadar olan kısmı günümüze ulaşmıştır.
- ⁴⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/272; Sezgin, *Târîh*, 1/168.
- ⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/451; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/417; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/301.
- ⁴² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 282; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/182; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/372.
- ⁴³ Fatiha, Muhammed ve Duhân sûreleri hariç Kur'an'ın baştan 52 sûresini ihtiva eden kısmı günümüze ulaşmıştır.
- ⁴⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 284; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/13.
- ⁴⁵ *Muvatta'*nın Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) rivayetinde 11 rivayetin yer aldığı "bâbu't-tefsir" bölümü bulunmaktadır. İmâm Mâlik'e nispet edilen tefsirden 42 rivayet, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *el-Kabes fî şerhi Muvatta-i Mâlik b. Enes* isimli eserinde yer almaktadır.
- ⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 319; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/250.

183/799)⁴⁷, İsmâil b. Uleyye (ö. 193/809)⁴⁸, Muhammed b. Fudayl ed-Dabbî (ö. 195/811)⁴⁹, Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812)⁵⁰, **Abdullah b. Vehb (ö. 197/813)**⁵¹ ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)⁵² hicrî ikinci asırda tefsir rivayetlerini derleyen müelliflerdendir.

Listesini sunduğumuz kitâbu't-tefsirlerden dokuzunun tamamı veya bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Çoğunluğu kayıp olan eserlerdeki görüş ve rivayetler daha sonraki dönemlerde, özellikle Taberî (ö. 310/923)⁵³ ile İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938)⁵⁴ tefsirlerinde ve hadis kaynaklarındaki tefsir bölümlerinde⁵⁵ kendisine yer bulmuşlardır. Bu dönemde yazılan eserlerde daha çok tefsire dair bilgileri tedvîn etme çabası görülmektedir. Sahâbe döneminde Kur'an'ın tefsire ihtiyaç duyulan âyetleri tefsir edilirken, tâbiîn döneminde Kur'an'ın bütünü tefsir etmeye çalışan bazı örnekler bulunmaktadır.⁵⁶ Muhaddislerin telif ettiği eserlerde ise Kur'an'ın tamamını tefsir etme çabası görülmemektedir. Nitekim Süfyân es-Sevrî, Kur'an hakkındaki geniş bilgisine rağmen Kelbî gibi Kur'an'ı baştan sona tefsir edenleri tasvip etmemektedir.⁵⁷ Süfyân'ın bu yaklaşımını dikkate alarak muhaddislere göre hakkında naklî bilgi bulunmayan âyetlerin tefsir edilmeyeceği yorumu yapılabilir. Ancak günümüze ulaşan tefsirindeki 911 rivayet arasında Süfyân'ın âyetler hakkında kısa açıklamaları ve kırâate dair 146 rivayeti bulunduğu görülmektedir.

Mukâtil b. Süleymân, ilk dönemin Kur'an'ı anlama faaliyetinin devamı olan eserinde bilgilerin çoğunu isnadıyla aktarmamış ve bazı rivayetleri de söyleyenine nispet etmeden eserini oluşturmuştur. Mukâtil'den yarım asır sonra vefat eden Yahyâ b. Sellâm, rivayetler ile kendi görüşlerini birleştirerek oluşturduğu tefsirinde isnada yeterince önem vermemiş, muhaddislerin eleştirdiği kişilerin görüşlerine itibar etmiştir. Farklı yorum ihtiva eden rivayetler arasında tercihte bulunup değerlendirme yaptığı görülmektedir.

Ehl-i hadisin önemli isimlerinden olan Süfyân es-Sevrî'nin tefsiri ise rivayetlerin merkezde olduğu ve günümüze ulaşan ilk eserlerdendir. Süfyân, Kur'an'ın tamamı yerine, hakkında rivayet bulunan âyetleri tefsir etmekle yetinmiştir. Yine de herhangi bir rivayetin olmadığı âyetler hakkında görüşlerini belirtmiştir. Süfyân'ın eseri bu yönüyle, "me'sûr tefsir ile re'y tefsirini mutedil bir şekilde cem etmektedir" şeklinde değerlendirilmiştir.⁵⁸

Kur'an'ı anlama çabası ile hareket eden müfessirlerden farklı olarak İbn Vehb ulaştığı rivayetler ile tefsir bölümünü oluşturmuştur. Abdullah b Vehb *Kütüb-i Sitte* müelliflerine

⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 318; Sem'ânî, *el-Müntehab*, 3/1527; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfessirîn*, thk. Muhammed Şekûr el-Meyadînî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 114; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/354.

⁴⁸ Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1/105; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-'ârifîn*, 1/206.

⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 316; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/226; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-'ârifîn*, 2/9.

⁵⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 51; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/358; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/117; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedyyetü'l-'ârifîn*, 2/500.

⁵¹ *el-Câmî'* isimli eserinden bir bölüm olan tefsiri günümüze ulaşmıştır. Eserin ilk iki cildi tefsir, üçüncü cildi ise Ulûmu'l-Kur'an rivayetlerini ihtiva etmektedir.

⁵² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 316; Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490), 32; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/439.

⁵³ Taberî'nin tefsirindeki kaynakları hakkında bk. Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler*, 282-284.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim'in tefsiri hakkında bir inceleme için bk. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2003).

⁵⁵ Hicrî ilk üç asır hadis eserlerindeki tefsir bölümlerinin kaynakları hakkında bk. Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsirler*, 221-223.

⁵⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), 132.

⁵⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1952), 1/79.

⁵⁸ Hâşim Abdüyâsîn Meşhedânî, *Süfyânü's-Sevrî ve eseruhû fi't-tefsir* (Bağdat: Dâru'l-Kitâb, 1981), 446.

öncülük etmekle birlikte, Süfyân es-Sevrî ve Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) gibi isimlerin telif ettikleri eserlerin benzerlerini ortaya koymuştur. Çoğunlukla tâbiîn ve sahâbenin görüşleri ile bir miktar merfû rivayet bulunan tefsir bölümünde ilk dönem tefsir anlayışına benzerlik dikkat çekmektedir.

Hicrî ikinci asırda telif edilen kitâbu't-tefsîrlerde çoğunlukla tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin yorumlarından oluşan maktû rivayetler bulunmaktadır. Bu yorumların bir kısmı tefsirde şöhret bulan İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b gibi sahâbîlere dayansa da onlara isnad edilmeden aktarıldıkları görülmektedir. Ashâb, Hz. Peygamber'den öğrendikleri bilgiyi rivayet ederken kimi zaman Hz. Peygamber'e isnad etmeden naklettiği gibi, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn de ilim meclisinde veya nakil yoluyla edindiği bilgileri kimi zaman asıl merciine isnad etmemiştir. Nitekim ilk tefsirlerde aynı konuda hem İbn Abbas'tan, hem de Mücâhid b. Cebr, Hasan-ı Basrî veya Zeyd b. Eslem'den nakledilen benzer izahlar sıkça yer almaktadır.

İlk dönem tefsir faaliyetleri içerisinde yer alan isimlerin ilmî kişilikleri de rivayetlerin türlerini etkilemektedir. Kaynaklara intikal eden Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Katâde ve Zeyd b. Eslem'in rivayetlerine bakıldığında, sahâbenin rivayetlerini nakilden çok kendi görüşlerini beyan ettikleri görülmektedir. Hadis ehlinden Şu'be b. el-Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi isimler ise çoğunlukla nakilde bulunup kendi görüşlerini daha az ifade etmişlerdir.

Mukâtil b. Süleymân ve Yahyâ b. Sellâm'ın eserleri rivayet ile şahsî görüşün bir arada yer aldığı türdedir. Her iki eserdeki rivayetler çoğunlukla lügavî izah ve âyetlerin anlaşılmasına yönelik kısa açıklamalardan oluşmaktadır. Eserlerde rivayetlerin yanında kırâat, irab, Arap lisanı, tarihî bilgi ve isrâîlî haber bulunmaktadır. Mukâtil'in eserinde ayrıca sûrelerin Mekkî-Medenî oluşu, âyet sayısı ve kıssalar hakkında sayısal bilgiler de yer almaktadır.

Muhaddislerin telif ettiği müstakil kitâbu't-tefsîrlerde de benzeri bir çaba görülmektedir. Süfyân es-Sevrî'nin tefsiri müfessirlerin eserlerine benzer muhtevaya sahiptir. Âyetlerin anlaşılmasına yönelik kısa izahların yer aldığı bu eserler Mukâtil b. Süleymân ve Yahyâ b. Sellâm'ın eserlerinden metot, kaynaklar ve isnad yönüyle ayrılmaktadır. Hadis kaynaklarına dâhil edilen tefsir bölümlerinin ilk örneği olan İbn Vehb'in tefsir bölümünde de yaklaşık olarak aynı muhteva bulunmaktadır. Buradaki rivayetler çoğunlukla âyetlerin anlaşılmasına yönelik doğrudan bilgi sağlayan içeriktedir.

Tefsir faaliyetinin devam ettiği, görüş ve yorumların rivayet olarak sonraki nesillere aktarıldığı bu asırda bilginin yazıyla kaydedilmesi gayreti yaygınlık kazanmıştır. Bu çabayı sürdüren muhaddisler, tefsir çevrelerinde yer alan bazı isimleri eleştirip görüş ve rivayetlerini tenkit etmişlerdir. Eleştirilen isimleri ve eleştiri konularını ele alıp hicrî ikinci asırda yaşamış müfessirlere yapılan bu tenkitlerin hadis kaynaklarına etkisini tahlil etmeye çalışabiliriz.

2. MUHADDİSLERİN ELEŞTİRİLERİ

Hicrî ikinci asır, hadis başta olmak üzere çeşitli ilim dallarına ait ilk eserlerin yoğun olarak tedvin edildiği bir dönemdir. Bu dönemde isnad kriterleri yeterince gelişmediği için, kitâbu't-tefsîrlerde bazı isnad kusurları bulunmaktadır. Ayrıca öncelikle âyetlerin anlaşılmasına yönelik bir çaba içerisinde olan müfessirlerin muhaddisler kadar isnada önem vermedikleri görülmektedir.

Tefsir rivayetleri ile müfessirler hakkındaki eleştirilerin belki de en meşhuru Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) tedvin edilen eserlerin aslının veya isnadının bulunmadığını belirtmesidir. Ayrıca bu dönem müfessirleri hakkında şâz görüşlere sahip olmaları ve Hz. Peygamber adına yalan söylediklerine dair ithamlar gündeme gelmiştir.

2.1. Eleştirilen İsimler

Hadisleri nakleden raviler, rivayetlere eserlerinde yer veren müellifler ve âyetleri yorumlayan müfessirlerin bir kısmı muhaddisler tarafından eleştirilmişlerdir. Bu konuda ittifakla mecruh kabul edilen bir isimden bahsetmek güçtür. Çoğunlukla eleştirilenler ve hakkında ihtilaf bulunanlar şeklinde iki grupta ele alınabilir. Bahsi geçecek kişiler hakkında yapılan hususi tenkidleri burada ele aldıktan sonra eleştiri konularını bütüncül olarak değerlendirebiliriz. Muhaddislerin eleştirilerine rağmen kişilere ve rivayetlere dair farklı tavır ortaya koyduklarını da öncelikle belirtmeliyiz. Bu durumu eleştirilerin literatüre etkisi kısmında tahlil etmeye çalışacağız.

Hicrî ikinci asır müfessirlerinden en çok eleştirilen iki isim dikkat çekmektedir: Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman. İbn Abbas'ın rivayetlerinin nakledildiği isnadların en zayıfında yer alan Kelbî⁵⁹ hakkında muhaddislerin değerlendirmeleri genelde olumsuzdur. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Kelbî'nin hadislerini terk konusunda ittifakın olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Süfyân es-Sevrî, Kelbî'nin kendisine “Sana Ebû Sâlih'ten naklettiklerimin tamamı yalandır” dediğini aktarmıştır.⁶¹ Ahmed b. Hanbel ise Kelbî'nin tefsirinin yalanlarla dolu olduğunu, bu tefsire bakmanın bile uygun olmadığını belirtmiştir.⁶²

Mukâtil b. Süleyman hakkında ise münkeru'l-hadîs, kezzâb gibi ağır eleştiriler yapılmıştır.⁶³ Tefsire dair bilgileri âlimlerden semâi olmadan toplayıp bunlarla tefsir yapması sebebiyle eleştirilmiştir.⁶⁴ Kaynaklarda, hadis uydurduğu ve bu uydurma hadislere isnadlar eklediği ile ilgili bazı bilgiler nakledilmiştir.⁶⁵ Nesâî (ö. 303/915), “Rasûlullah adına hadis uyduran dört kişidir” diyerek Mukâtil'in adını da zikretmiştir.⁶⁶

Mukâtil hakkındaki muhaddislerin eleştirilerinin bir yönünü ortaya koyan ilginç bir anekdot bulunmaktadır. Mukâtil b. Süleymân'a gelen birisi, kendisine ashâb-ı kehfîn köpeğinin renginin sorulduğunu ve cevap veremediğini söyler. Mukâtil b. Süleymân (köpeğin rengi için) “Alaca deseydin, sana cevap verecek kimseyi bulamazdın” demiştir.⁶⁷ Mukâtil bu cevabı nedeniyle eleştirilmiştir. Nitekim Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), “Mukâtil'in yalancılığı bu hâdisıyla başladı” demiştir.⁶⁸

⁵⁹ Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 1394), 4/209; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/430.

⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/271; Ayrıca bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/277; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duağâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Halep: Dâru'l-Va'y, 1976), 2/253.

⁶¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1/101.

⁶² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/254; Kelbî ve tefsire dair yorumları hakkında bir değerlendirme için bk. Ali Karataş, “Kelbî ve Yorumları”, *Kur'ân ve Yorumu –İlk Üç Yüz Yıl- 2*, ed. Halil Rahman Açar (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019), 1-15.

⁶³ Mukâtil hakkındaki değerlendirmeler için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 8/14; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih İclî, *es-Sikât*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/295; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/355; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/185; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/173.

⁶⁴ Ebu'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 28/442.

⁶⁵ Halife Mehdi'ye istediği takdirde kendisi için hadis uydurabileceğini söylediği nakledilmiştir. Mukâtil bir gün Kelbî'den hadis nakletmiş, daha sonra Mukâtil ile karşılaşan Kelbî “Ben sana böyle bir hadis nakletmedim” deyince Mukâtil “Sus ey Ebu'n-Nadr, biz hadisleri adamlarla süsleriz (isnad ederiz)” şeklinde cevap vermiştir. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28/445-446. Vekî' b. el-Cerrâh, Mukâtil ile mülaki olduklarını ancak onu yalancı birisi olarak görünce kendisinden bir şey yazmadıklarını söylemiştir. İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/186.

⁶⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/562.

⁶⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28/444.

⁶⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28/444.

Hicrî ikinci asır müfessirlerinden Dahhâk hakkında hadis münekkidlerinin ihtilaf ettikleri görülmektedir.⁶⁹ Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) hadiste itimat edilmeyen kişilere tefsir konusunda müsamaha gösterilmesini söylediği ve zikrettiği dört isimden birisinin Dahhâk olduğu bilinmektedir.⁷⁰ Katâde'nin rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer alsa da kendisi tedlîs ile suçlanmıştır.⁷¹ Şu'be b. Haccâc, Katâde'den hadis naklederken senedini sorduğu için onun Katâde'den naklettiği rivayetler bu kapsamda değerlendirilmemiştir.⁷² Süddî el-Kebîr hakkında ise “sika kişilerden uydurma nakillerde bulunması, Peygamber ashâbına kötü sözler söylemesi, halkın zevkine uygun tefsir yapması, isrâîlî ve münker rivayetlere çokça yer vermesi” şeklinde eleştiriler bulunmaktadır.⁷³

Mukâtil b. Hayyân, rivayetleri isnadsız nakletmesi sebebiyle ayıplanmış, ondan nakledenler güvenilir ise hadisi kabul edilmiştir.⁷⁴ Saîd b. Beşîr hafızasının zayıflığı sebebiyle eleştirilmiş ve bu sebeple de hadisi ile ihticac edilmemiştir.⁷⁵ Nâfi el-Kârî'den nakledilen kırâat için “sünnet” diyen hadis âlimleri diğer konularda naklettiği rivayetlerine itibar etmemişlerdir.⁷⁶ Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem ise hafızasının zayıflığı ve naklettiği rivayetlerde yaptığı değişiklikler sebebiyle eleştirilmiş, rivayetleri Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) sünenlerinde yer almıştır.⁷⁷

Tefsir tarihinde önemli yer tutan hicrî ikinci asır müfessirleri hakkında muhaddislerin yaptığı ağır eleştirileri ve ihtilaflı durumları bu şekilde ortaya koyabiliriz. Bu eleştiriler ileride görüleceği üzere tefsir faaliyeti ile muhaddislerin hassasiyeti arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Literatüre olan etkisi de bu doğrultuda olmuştur.

2.2. Eleştiri Konuları

Muhaddislerin müfessirler hakkındaki tenkidleri aslında tefsir rivayetleri ve tefsire dair telif edilen eserleri de ilgilendirmektedir. Konuyla ilgili eleştirilerin en önemlisi Ahmed b. Hanbel'in “Üç şeyin aslı yoktur: meğâzî, melâhim ve tefsir” sözüdür.⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ahmed b. Hanbel'in bu üç alandaki itimad edilmeyen belirli kitapları kastettiğini belirtmektedir. Bu eserler, musanniflerinin kötü hali ve nakleden ravilerin adâlet vasfına sahip olmaması ile içerisinde kıssacıların bol miktarda anlatılarının bulunması sebebiyle güvenilirmez

⁶⁹ Hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/458-459; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973), 6/480-481; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1379), 4/454.

⁷⁰ Hatîb, *el-Câmi'*, 2/194.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 23/511.

⁷² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/166.

⁷³ Hakkındaki eleştiriler ve değerlendirmeler için bk. Muhammed b. Abdullah b. Ali Hudaîrî, *Tefsîru't-tâbiîn: arz ve dirâse ve mukârene* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420), 1/305; Muhammed Ata Yûsuf, *Tefsîru's-Suddî el-Kebîr* (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1993), 29-30, 92-93.

⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/354; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/508; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28/434; Hâlid b. Yûsuf el-Vâsîl, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn: arz ve dirâse* (Riyad: Merkezu Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1437), 95.

⁷⁵ Saîd b. Beşîr hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/413-414; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3/460; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/6; Zehebî, *Siyer*, 7/12.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, Nâfi hakkında “Kırâati alınır, hadiste önemi yoktur” demiştir. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/456-457; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/534; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 29/282-283.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 17/119. Tirmizî, İbn Zeyd'in rivayetini aktardıktan sonra zayıf olduğunu belirtmiştir. Tirmizî, *Câmi'u's-Sahih*, “Salât” 11. İbn Zeyd hakkındaki cerh-ta'dîl ifadeleri için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 5/284; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/233-234; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/58; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/178-179.

⁷⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/212; Hatîb, *el-Câmi'*, 2/162; Bedreddin Muhammed b. Abdulllah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376), 2/156.

görülmüşlerdir. Hatîb'e göre, itimad edilmeyen tefsirlerin en meşhurları Kelbî ve Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirleridir.⁷⁹ İbn Hacer (ö. 852/1449) de Ahmed b. Hanbel'in belirli eserleri kastettiğini belirterek Kelbî ve Mukâtil'i zikretmektedir.⁸⁰ Ahmed b. Hanbel'in sözü, "isnadı yoktur" şeklinde de nakledilmiştir. Nitekim İbn Teymiye (ö. 728/1328) tefsir rivayetlerinin büyük bir kısmının Urve b. Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshâk gibi kişiler tarafından mürsel olarak nakledildiğini belirtmektedir.⁸¹

Tefsir rivayetlerinin sıhhati ile ilgili problemler tenkidlere konu olmuştur. Örneğin İbn Abbas'ın rivayetlerinin nakledildiği isnadlar bu yönüyle incelenmiştir. İbn Abbas'tan nakledenler arasında muhaddislerin itibar ettiği isimler kadar, güvenmediği ve cerhettiği kişiler de bulunmaktadır.⁸² Ayrıca İmâm Şâfiî (ö. 204/820), "İbn Abbas'tan tefsire dair yüz kadar hadisten başka bir şey gelmemiştir" diyerek ondan nakledilen rivayetlerin problemli olduğuna dikkat çekmiştir.⁸³ İmâm Şâfiî bu sözyle İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği hadisleri mi, yoksa tefsire dair görüşlerini mi kastettiği hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak lafızda "hadis" kelimesinin geçmesi ve bu söze yer veren Nevevî'nin (ö. 676/1277) İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den naklettiği hadislerin sayısını, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) bu hadislerden kaç tanesine yer verdiğini belirtmesi İmâm Şâfiî'nin kastının hadisler olduğunu düşündürmektedir. Konuyla ilgili bir başka yaklaşımda, İbn Abbas'ın yorumları bu kapsamda değerlendirilmektedir. Tefsirde İbn Abbas'ın konumundan yararlanmak isteyenler, uydurdıkları rivayetleri İbn Abbas'a isnad etmişlerdir. İbn Abbas'a nispet edilen rivayetlerin bir kısmı ona ait olmamakla birlikte, içerdiği bilgiler yönüyle problemli değildir. Zira bu tür rivayetler çoğunlukla lügavî izahlardan oluşmaktadır. Ancak bu tefsiri yapan kişi, onu sahâbîye isnad ettiği için sorun ortaya çıkmaktadır.⁸⁴

İmâm Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in sözleri ve İbn Abbas rivayetlerinin isnadları hakkında yapılan değerlendirmeler, muhaddislerin tefsir rivayetlerinin sıhhatiyle ilgili endişelerini göstermektedir. Ahmed b. Hanbel, bu sözüne rağmen eserinde tefsir rivayetlerini zikretmiştir. Nitekim *el-Müsned*'in bâb başlıklarına göre yapılan tasnifinin tefsir bölümünde 565 rivayet bulunmaktadır.⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, İbn Abbas rivayetlerini nakleden Ali b. Ebû Talhâ'nın sahifesi hakkında: "Mısır'da Ali b. Ebû Talhâ'nın naklettiği bir sahife var, bir kimse onun için Mısır'a gitse çok şey yapmış sayılmaz" diyerek bu sahifeden övgüyle bahsetmiştir.⁸⁶ Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir tefsir bulunmaktadır.⁸⁷ Bu bilgilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in tefsir rivayetlerinin tamamını reddetmediği, bir kısmı hakkında eleştiride bulunduğu söylenebilir.

⁷⁹ Hatîb, *el-Câmi*, 2/162.

⁸⁰ Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/207.

⁸¹ İbn Teymiye, *Mukaddime*, 22. Benzer görüşler için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/178.

⁸² İbn Abbas rivayetlerinin tariklerinin sıhhati hakkında bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/207-211.

⁸³ Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/275; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/209.

⁸⁴ Müsâid Müslim Abdullah, *Eserü't-tatavvuri'l-fikrî fi't-tefsîr fi'l-asri'l-Abbâsî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 93-94, 113.

⁸⁵ Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sâ'âtî, *Bulûgü'l-emânî min esrâri'l-fethi'r-rabbânî* (Şerhu Tertîbi *Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*), thk. Hasan Abdulmuhsin (Beytü'l-Efkârî'd-Düvelî, t.y.), 3/2984-3306.

⁸⁶ Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Mâriye, 1379), 8/438.

⁸⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 320; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/203.

Muhaddislerin tefsir rivayetleri hakkındaki bir başka eleştirisi, bilgilerin isnadlı bir şekilde nakledilmemesidir.⁸⁸ Mâlik b. Enes, Ma‘mer’i Katâde’nin yanında görünce “Katâde’den tefsir rivayetleri olmasa Ma‘mer ne güzel insandır” demiştir.⁸⁹ Zehebî bu konuda, “Mâlik’in tefsir rivayetlerine mesafeli durmasının sebebi, isnadlarının kopuk oluşundandır” yorumunda bulunmuştur.⁹⁰ Katâde naklettiği rivayetlerde isnada dikkat etmediği için eleştirilmiştir.

Müfessirlerin tenkid edildiği hususlardan birisi de kabulü mümkün olmayan görüşler ortaya atmalarıdır. Ahzâb suresi 37. âyetinin⁹¹ tefsirinde Mukâtil b. Süleymân “Hz. Peygamber’in Zeyneb bint. Cahş’tan hoşlanması” gibi reddedilen görüşlere yer vermektedir.⁹² Yahyâ b. Sellâm da Mukâtil’in iddiasını Kelbî’den nakletmektedir.⁹³ Katâde’nin “Nebî (s) (Zeyd’in hanımını) boşamasından hoşnut olacaktı, ancak bunu emrederse insanların dedikodularından çekiniyordu” sözü de kaynaklarda yer almaktadır.⁹⁴ Âyeti yorumlayan İbn Hacer, müfessirleri ve yorumlarını tenkit etmektedir. İbn Hacer, insanların “evlatlığının hanımıyla evlendi” demelerinden endişe eden Hz. Peygamber’in Zeyneb’in ileride hanımı olacağını Allah’ın bildirmesinden çekindiğini; ancak Allah Teâlâ’nın cahiliye âdetini böylelikle kaldırdığını belirtmiştir.⁹⁵

Tefsir çevrelerinde yürütülen Kur’ân’ı anlama çabası muhaddislerin dikkat ettiği ilmî kriterlerden bağımsız sürmüştür. Müfessirlerin asıl gayretinin isnadlı rivayette bulunmak yerine, müfessir kimliği ile Kur’ân’ı anlama çabasını sürdürmek olduğu görülmektedir. Bu durum bahsettiğimiz diğer eleştiri noktaları ile birleşince tenkidlerin şiddeti artmıştır. Ayrıca Mukâtil b. Süleymân’ın tefsir sadedinde cevaplamaya çalıştığı sorulara bakıldığında muhaddislerin muhtevaya dair tenkidlerinin de bulunduğu görülmektedir.⁹⁶ Sonuç olarak hicrî ikinci asırdaki hadis münekkidleri tarafından başlayan eleştiriler sonraki dönemde de devam etmiş, bu durum hadis kaynaklarını çeşitli yönlerden etkilemiştir.

3. HADİS KAYNAKLARINA ETKİLERİ

Muhaddislerin değerlendirmeleri bazı isimler özelinde olmakla birlikte genel yargılara ulaşılmasını sağlamıştır. Ahmed b. Hanbel’den nakledilen sözün kastının hususi eserler olduğu ulemanın açıklamaları ile ortaya çıkarılsa da muhaddislerin müfessirler ve tefsir rivayetleri hakkında tutum ortaya koyduklarını göstermektedir. Tarihi süreçte kimi müfessirler ile bazı tefsir rivayetleri ve isnadlarına ulemanın mesafeli duruşu genel olarak muhaddislerin bu tenkidleriyle alakalıdır.

İlimlerin teşekkül ve müstakilleşmesi ile ilgili tartışmalar konumuzu ilgilendirmemekle birlikte muhaddislerin tefsir rivayetlerini diğer rivayetlerden ayrı değerlendirdiği

⁸⁸ Örneğin Hasan-ı Basrî, âyetleri tefsir ederken görüşleri kimden naklettiğini belirtmediği için ayıplanmıştır. Ebû Ya‘lâ el-Halîl b. Abdullah b. Ahmed Halîlî, *el-İrşâd fî ma ‘rifeti ulemâi’l-hadis*, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdris (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 1/393.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 1/22.

⁹⁰ Zehebî, *Siyer*, 6/474.

⁹¹ Ayetin meali şu şekildedir: “*Hani sen Allah’ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek sûretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, ‘Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah’tan sakın’ diyordun. İçinde, Allah’ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı. Zeyd, eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda müminlere bir zorluk olmasın. Allah’ın emri mutlaka yerine getirilmiştir.*”

⁹² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullah Mahmud Şehhâte (Kahire, 1979), 3/493-494.

⁹³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm et-Teymî el-Basrî el-Kayrevânî el-müteveffâ fî 200 h. min sûreti’n-Nahl ilâ sûreti’s-Sâffât*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 2/721-723.

⁹⁴ Ebû Bekir b. Hemâm es-San‘ânî Abdürrezzâk, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 3/41.

⁹⁵ İbn Hacer el-Askânî, *Fethu’l-bârî*, 8/524.

⁹⁶ Mukâtil’e sorulan bazı sorular şöyledir: “Hz. Adem’in saçlarını ilk haccında kim traş etti? Sineğin bağırsağı neresindedir?” İbn Hacer el-Askânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/282-283.

görülmektedir. Onlara göre tefsir rivayetlerinin zabtı diğerlerinden daha zordur.⁹⁷ Ayrıca bazıları, tefsir konusunda zayıf ravilerden nakilde bulunmayı caiz görmüşlerdir.⁹⁸

Yahyâ b. Saîd, “Hadiste kendilerine itimat etmediğiniz kişilere tefsir konusunda müsamaha gösteriniz” diyerek dört ismi zikretmiş ve “bu kişilerin hadislerine itibar edilmez, ancak tefsirleri yazılır” demiştir.⁹⁹ Yahyâ’nın bu sözüne yer veren Hatîb el-Bâğdâdî: “Ülema, ahkâm ile alakalı hadisleri kendilerinden nakletmediği kişilerle tefsire dair rivayetlerde ihticâc etti. Bu kişiler hadis ezberinde zayıf olup tefsir ile çokça meşgul olmuşlardır. Âsım b. Ebu’n-Nücûd gibi kişiler bu gruptandır. Âsım kırâat ilmiyle meşgul olmuş, bu yüzden kırâati alınmış, ancak hadisleri terk edilmiştir” demiştir.¹⁰⁰ Beyhakî (ö. 458/1066) bu kişilere tefsir konusunda müsamahayı âyetler hakkındaki yorumlarının çoğunlukla lügavî izahlardan oluşması ile açıklamıştır.¹⁰¹

Hicrî ikinci asırda telif edilen kitâbu’t-tefsirlere bakıldığında müellifinin ilmi kişiliğine bağlı farklılıkların olduğu görülmektedir. Sonraki asırda daha da belirginleşen bu ayrımı Mukâtil ile Süfyân es-Sevrî kıyası ile örnekleyebiliriz. Mukâtil, isnada yer vermemekle birlikte kimi zaman rivayetlere dayanan bilgileri kendi görüşü izlenimi verecek şekilde kimseye nispet etmeden zikretmektedir. Mukâtil kadar olmasa da ilk tefsir müelliflerinin genelinde isnad kullanımı, rivayetleri dikkatli bir şekilde isnad ederek nakletmek yerine, tefsire dair bilgileri derleme çabası şeklinde ifade edilebilir. Aynı dönemde muhaddislerden Süfyân es-Sevrî’nin eserinde ise diğer tefsirlere nispeten daha dikkatli isnad kullanımı bulunmaktadır.

Muhaddislerin eleştirileri yanında aynı muhtevaya sahip eserler oluşturmaları, eleştirilerinin yanında tavırlarını tahlil etmemizi sağlamaktadır. Hicrî üçüncü asra gelindiğinde ale’l-ebvâb hadis kitaplarında tefsir konusuna bölümler açılmış, çoğunlukla merfu rivayetlere yer verilmiştir. Hicrî ikinci asrın sonlarında İbn Vehb, onu takiben Saîd b. Mansûr’un (ö. 228/842) tefsir bölümlerinde ikinci asır müfessirlerinin eleştirildiği bazı hususlara (isnad kullanımındaki dikkatsizlik, tenkid edilen isimlerin görüşlerine yer vermek gibi) rastlanmaktadır. Ancak Buhârî ile birlikte *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tefsir bölümlerinde yararlandıkları kaynaklar, yer verdikleri rivayetlerin türleri ve isnad kullanımı hicrî ikinci asırdaki kitâbu’t-tefsirlerden ayrılmaktadır. Muhaddislerin tefsir bölümlerinde müfessirlere nispetle daha dikkatli davrandıkları görülmektedir.

Tefsir alanında ortaya çıkan uydurma faaliyetleri, fikrî ayrışma ve tefsirlerin ihtiva ettiği bilgilere karşı duyulan rahatsızlık, muhaddisleri seçici davranmaya itmiştir. Örneğin cerh-ta’dîl konusundaki görüşlerine itibar edilen Buhârî, kitâbu’t-tefsîr müellifi veya tefsire dair

⁹⁷ Ebû Hâtim, İshâk b. Râhûye’nin tefsir rivayetlerini hafızasından naklettiğini işitince şaşırıp ve müned hadislerin ezberinin tefsir rivayetlerinin isnad ve metinlerini ezberlemekten daha kolay olduğunu belirtmiştir. Hatîb, *Târîhu Bağdat*, 7/372.

⁹⁸ Beyhakî hadis uydurmakla meşhur olmayan, zayıf hafızası, çok hata etmesi veya meçhul olması sebebiyle hadisleri zayıf kabul edilen ravinin rivayetlerinin ahkâm konusunda delil olarak alınamayacağını belirtmiştir. Ancak bu gruptaki ravilerin rivayetlerinin terğîb-terhîb, tefsir, meğazi gibi hükümle ilgili olmayan konularda kullanılabileceğini ifade etmiştir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve ve ma’rifetu ahvâli sâhibi’ş-şerîa* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1405), 1/33-34.

⁹⁹ Hatîb, *el-Câmi*, 2/194.

¹⁰⁰ Hatîb, *el-Câmi*, 2/194. Benzer bir durum Nâfi’ el-Kârî’de de görülmektedir. Onun kırâati sünnet kabul edilirken hadislerine itibar edilmemiştir. Ahmed b. Hanbel, Nâfi’ hakkında “Kırâati alınır, hadiste önemi yoktur” demiştir. Nâfi’ hakkında değerlendirmeler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/456-457; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/534.

¹⁰¹ Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 1/37.

görüşleriyle şöhret bulan isimlerden bir kısmını tenkid etmiş ve eserinde rivayetlerine veya görüşlerine yer vermemiştir.¹⁰²

Muhaddisler, eleştirdiği kişilerin görüş ve rivayetlerini terk etmiş ve merfû rivayetleri tefsir bölümlerinin merkezine yerleştirmiştir. Hicrî ikinci asırda telif edilen tefsirlerde bulunan bilgilerin büyük çoğunluğu, hadis kaynaklarının tefsir bölümlerinde yer bulamamıştır. İlk kitâbu't-tefsirlere göre küçük hacimli olan tefsir bölümlerinde terk edilen bu birikimin yerini, bazı âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayan ve kimi zaman da tefsir ile dolaylı ilişkisi bulunan rivayetler almıştır. Dolayısıyla eserlerinde tefsir bölümü oluşturan muhaddisler, Kur'ân'ı tefsir etmekten ziyade rivayetleri tasnif etmenin bir parçası olarak tefsire dair rivayetleri derlemeye çalışmışlardır.¹⁰³

Muhaddislerin eleştirilerinde farklı tavırlar sergiledikleri de görülmektedir. Mukâtil b. Süleymân yalancılıkla suçlanmış ancak İmâm Şâfiî ve İbrâhim el-Harbî (ö. 285/899) tefsirdeki bilgisi sebebiyle Mukâtil'i övmüştür.¹⁰⁴ Hatib el-Bağdâdî ise "Tefsirde iyi bilgisi vardı, ancak hadiste aynı yetkinliğe sahip değildi" demektedir.¹⁰⁵ İsnadsız nakilde bulunması kaynakları hakkındaki şüpheyi artırmış ve eserine itibar edilmemiştir. Bu yüzden Abdullah b. Mübârek, takdir etmekle birlikte onun tefsirinin isnadsız oluşuna hayıflanmıştır.¹⁰⁶

Kelbî'nin İbn Abbas'tan naklettiklerine mesafeli yaklaşılırken tefsire dair görüşlerine itibar edenler olmuştur. Abdurrezzâk, hocası Ma'mer aracılığıyla Kelbî'nin 154 görüşüne ve 3 rivayetine yer vermiştir.¹⁰⁷ İbn Adî, Kelbî hakkında "Kendisinden sika kişiler nakilde bulunmuşlar, tefsirini kabul etmişlerdir, ancak hadiste münker nakilleri bulunmaktadır" demiştir.¹⁰⁸

Eleştirilen isimlerden bir diğeri olan Süddî'nin görüş ve rivayetleri Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki muteber hadis kaynaklarında rivayetleri yer almaktadır.¹⁰⁹ Aynı şekilde hadisi ile ihticac edilmez denilen Saîd b. Beşîr'in rivayetleri sünenlere girmiştir.¹¹⁰ Bu örnekler muhaddislerin tefsir rivayetlerine ve müfessirlere bakışında farklı yaklaşımların olduğunu göstermektedir. Bazı hadisçiler yalanla, zayıflıkla veya hadislerinin metrûk oluşuyla itham edilen kişilerin tefsire dair görüşlerine eserlerinde yer verebilmektedir. Ancak merfû hadisleri bu kişilerden nakletmeyi pek tercih etmemişlerdir.

Müfessirler hakkındaki bu tenkidler özellikle üçüncü asır hadis eserlerinin kaynaklarına etki etmiştir. Ancak tefsir eserleri söz konusu olduğunda tenkid edilen kişilerin yorum ve rivayetleri (müelliflerin farklı yaklaşımları bulunmakla birlikte) kaynaklarda yer almıştır. Özellikle Taberî

¹⁰² Mukâtil b. Süleymân hakkında "münkerü'l-hadîs" ve "seketü anhu" derken Mutezile'nin ilk müfessirlerinden sayılan Ebû Bekir el-Esam hakkında ise, Yezîd b. Hârûn'dan (Esam ve el-Merîsî hakkında) "Allah'ı inkâr eden iki zındıktır, kanları helaldir" dediğini aktarır. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim Cu'fî Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyad: Dâru'l-Mâarif, t.y.), 38; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/185.

¹⁰³ Benzer görüşler için bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 228; Zişan Türçan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir –Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2010): 267, 278.

¹⁰⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/190; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28/438.

¹⁰⁵ Hatib, *Târîhu Bağdat*, 15/207.

¹⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 28/438.

¹⁰⁷ Hâlid b. Yûsuf el-Vâsıl, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn*, 56.

¹⁰⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/284; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 25/251.

¹⁰⁹ Cerrahoğlu, Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in Süddî'yi sika görmeleri, Süfyân ve Şu'be'nin ondan hadis nakletmeleri ve hadis kaynaklarında rivayetlerinin yer alması sebebiyle güvenilirliğinde problem olmadığını iddia etmiştir. İsmail Cerrahoğlu, "Süddî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 38/17.

¹¹⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 10/356.

ve İbn Ebî Hâtım hicrî ikinci asırda yazılan ve pek çoğu günümüze ulaşmayan kitâbu't-tefsirleri kaynak olarak kullanarak bilgilerin kaybolmamasını sağlamışlardır.

SONUÇ

İlmin yazıyla kaydedildiği hicrî ikinci asırda Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler tedvin edilmeye başlanmıştır. Aynı dönemde devam eden ilmî gelenek içerisinde tefsirde kaynak kişi olarak tanımladığımız tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin önemli isimleri âyetler hakkında yorumlarda bulunmuşlardır. İlimlerin birbirinden ayrılarak müstakilleşmediği bu dönemde hadisin yanı sıra tefsir, fıkıh gibi ilimlere ait rivayet, yorum ve fetvalar da yazılı hale getirilmiştir. Bu dönemdeki yazılı eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmasa da sonraki eserlerin kaynakları olarak ilim tarihinde yer bulmuşlardır.

Hadis ilminde isnad kriterlerinin yeterince gelişmediği bu asırda, muhaddisler kimi ravi ve rivayetler hakkında tenkidlerde bulunmuşlardır. Bu faaliyetler Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin sıhhatli bir şekilde sonraki nesle ulaştırılması ve hadislere yalan-yanlış bilgilerin girmesini önleme çabasının sonucudur.

Tefsir rivayetleri ve müfessirlerin yorumlarının yoğun şekilde yazıyla kaydedildiği hicrî ikinci asırda ilk kitâbu't-tefsîrler ortaya çıkmıştır. Dönemin ilim anlayışını yansıtan ve çoğu günümüze ulaşmayan bu eserlerde âyetlerin anlaşılmasına yönelik lugavî izahlar, kısa açıklamalar, tarihi veriler ve sebeb-i nüzul gibi temel bilgiler bulunmaktadır.

Muhaddisler, aynı tarihi kesitte kitâbu't-tefsîr telif etmiş ve rivayetleri bir araya getirmişlerdir. Ayrıca tefsir çevrelerinde yer alan bazı isimler ile tefsir rivayetleri hakkında çeşitli eleştirilerde bulunmuşlardır. Yapılan tenkidlerin fiili karşılığı, muhaddisler ile müfessirlerin kitâbu't-tefsirleri arasındaki isnad kullanımı, şahsî yorum, şâz görüşlere yer vermek gibi hususlardaki farklılıklarda görülmektedir. Bu durum, tefsir-hadis ilimleri ile müfessir-muhaddis ayrışmasının ilk örneklerini teşkil etmektedir.

Muhaddislerin eleştirdikleri isimler arasında Kelbî, Mukâtil b. Süleymân, Dahhâk, Süddî, Mukâtil b. Hayyân ve Saîd b. Beşîr öne çıkmaktadır. Ancak özellikle Kelbî ile Mukâtil b. Süleymân diğer müfessirlere nispetle daha şiddetli eleştirilmiştir. Bu durum, saydığımız isimlerden nakledilen bilgilere mesafeli yaklaşma, görüşlerine itibar etmeme gibi sonuçlar doğurmuştur. Ancak muhaddisler arasında farklı yaklaşımların bulunduğu da gözlemlenmektedir. Ayrıca tefsir rivayetleri ile hadislerin birbirinden ayrı değerlendirildiği, hadiste itimat edilmeyen bazı kişilere tefsir konusunda başvurulduğu da görülmektedir. Aynı dönemlerde yaşayan Mücâhid b. Cebr, İkrime, Hasan-ı Basrî, İbn Ebî Necîh, Katâde, Zeyd b. Eslem, İbn Cüreyc, Ma'mer b. Râşid, Saîd b. Ebû Arûbe gibi isimler ve eserleri hakkında ise daha az eleştiri bulunmaktadır.

Müfessirlerinin eleştirildiği hususlar isnada önem vermeme, yalan haber üretme veya aktarma, şâz görüşlere yer verme ve tefsiri ilgilendirmeyen detaylar ile meşgul olma şeklinde özetlenebilir. Bu eleştiriler rivayetler üzerinden gözlemlenecek türde olsa da müfessirlerin çabasının muhaddisler gibi rivayetleri isnadlı bir şekilde aktarmak olmadığını unutmamak gerekir.

Bu asırda yazılan kitâbu't-tefsirler tefsir çevrelerinde yürütülen anlama çabasının yazıyla muhafaza edilmesi, âyetlerin açıklanmasına katkı sağlayan bilgilerin muhafazasına yöneliktir. Müfessirlerin ilim-rivayet-sıhhat anlayışı ile muhaddislerin kriterleri arasında farklılık bulunmaktadır. Bu durum (başka etkenler ile birlikte) hicrî üçüncü asırdan itibaren telif edilen hadis kaynaklarında, ilk kitâbu't-tefsîrlerdeki bilgilerin birçoğunun yer almamasına neden olmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *Tefsîru Abdirrezzâk*. Thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Âdil Nüveyhiz. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafîyye, 1406.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaût - ve Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akbaş, Mustafa Yasin. *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması*. Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerîa*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Thk. Şuayb el-Arnaût - ve Âdil Mürşid. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1436.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabad: el-Mektebetü'l-Osmâniyye, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Halku ef'âli'l-ibâd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Riyad: Dâru'l-Mâarif, t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Süddî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 17-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2015.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Hâlid b. Yûsuf el-Vâsıl. *Tefsîru etbâi't-tâbiîn: arz ve dirâse*. Riyad: Merkezu Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1437.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ el-Halîl b. Abdullah b. Ahmed. *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*. Thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Hatîb, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Mahmud Tahhan. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Mâarif, t.y.
- Hatîb, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târîhu Bağdat*. Thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali. *Tefsîru't-tâbiîn: arz ve dirâse ve mukârene*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Ali el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1952.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Mu'cemü'l-müfrehes*. Thk. Muhammed Şekûr el-Meyadînî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrahim Zayed. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdu'lhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1490.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1417.
- İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *es-Sikât*. Thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Karataş, Ali. "Kelbî ve Yorumları". *Kur'ân ve Yorumu –İlk Üç Yüz Yıl- 2*. Ed. Halil Rahman Açar. 1-15. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019.
- Karataş, Ali. "Müfessirlere Yöneltilen Bazı Eleştiriler". *Hikmet Yurdu* 6/12 (2013): 155-186.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Meşhedânî, Hâşim Abdüyâsîn. *Süfyânü's-Sevrî ve eseruhû fî't-tefsîr*. Bağdat: Dâru'l-Kitâb, 1981.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemaleddin Yûsuf b. Abdirrahman. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhammed Ata Yûsuf. *Tefsîru's-Suddî el-Kebîr*. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1993.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Ed. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Kahire, 1979.

- Müsâid Müslim Abdullah. *Eserü't-tatavvuri'l-fikrî fi't-tefsîr fi'l-asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Râmhurmuzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Thk. Muhammed Acâc Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Sâ'âtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed es-. *Bulûgü'l-emânî min esrâri'l-fethi'r-rabbânî (Şerhu Tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî)*. Thk. Hasan Abdulmuhsin. 4 Cilt. Beytü'l-Efkâri'd-Düvelî, t.y.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Müntehab min mu'cemi şuyûhi's-Sem'ânî*. Thk. Muvafaak b. Abdullah b. Abdülkadir. 4 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî: ulûmu'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. Trc. Mahmud Fehmî Hicâzî. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kütüb, 1394.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Ebû Kuteybe. 2 Cilt. Dâru Taybe, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Câmi'u's-sahîh*. Thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Türcan, Zişan. "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir –Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsir'i Örneği-". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29 (2010): 249-281.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm et-Teymî el-Basrî el-Kayrevânî el-müteveffâ fî 200 h. min sûreti'n-Nahl ilâ sûreti's-Sâffât*. Thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, t.y.

التدوين في القرن الثاني الهجري وأثره في حفظ السنة النبوية

(Hicrî İkinci Asırda Tedvin ve Peygamber'in Sünnetini Muhafazadaki Rolü)

محمد الأمين بله الأمين الحاج¹

تقديم

يعتبر القرن الثاني الهجري امتداداً للجهود التي بذلها المحدثون من الصحابة والتابعين في القرن الأول، عندما تحدثنا عن التعامل مع السنة النبوية الذي كان يعتمد على الحفظ في الصدور بسبب المنع النبوي الذي اقتضته ظروف معينة كما بينا ذلك وفصلنا فيه، وبزوالها كانت محدودية حضور الكتابة التي تطورت وتوسعت وانتشرت في القرن الثاني الهجري بسبب الدواعي والدوافع المؤدية إلى حفظها بهذا الطريق. هدفت الدراسة إلى بيان الجهود التي بذلها الأئمة الجهابذة من المحدثين واهتمامهم الكبير بتطور تدوين السنة الذي بدأ في القرن الأول بدون تبويب ولا ترتيب، إلى ترتيبها وتصنيفها وتبويبها في دواوين مخصوصة في القرن الثاني، واجتهاداتهم في النظر والتفتيش عن الرواة والأسانيد، ومعرفة بداية مرحلة التدوين الرسمي ووضع الكتب الخاصة في كل علم من علوم الدين، بأمر الدولة وتوجيهها، على يد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، خوفاً على السنة النبوية من الضياع، بسبب العديد من الدوافع التي أدت إلى التدوين والتبويب المنظم في هذا القرن؛ فجمعت السنن المختلفة في السير والتفسير والعبادات والمعاملات والأقضية وكان على رأس هؤلاء العلماء ابن شهاب الزهري، كما هدفت إلى معرفة أن مطلع القرن الثاني الهجري بدأ التخصص في كتابة العلوم الحديثية بشكل مستقل عن كتب الغزوات والتفسير والفقه، ووضع المحدثون مناهج مختلفة لتدوين السنة بحسب اجتهاداتهم وقرائحهم؛ فبدأ العلماء فيه جهوداً عظيمة في خدمة السنة النبوية وحمايتها من كل ما يشوبها، حيث بدأ على أيديهم التدوين الشامل المبوب المرتب على الأبواب والفصول، فأخرجت الجوامع والمسانيد والسنن والمصنفات، والتصنيف في علم الرجال، كما وضعت فيه الشروط والضوابط لعلوم أصول الحديث وعلم الجرح والتعديل.

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي ثم الاستقرائي، وتوصلت إلى العديد من النتائج من أهمها: بذل المحدثون في القرن الثاني الهجري جهوداً عظيمة في خدمة السنة النبوية وحمايتها من كل ما يشوبها بأمر الدولة

¹. أستاذ مشارك، السودان، جامعة الجزيرة، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية.
mohallballa9@gmail.com 00249122904561 •

وتوجيهها، فبدأوا التخصص في كتابة العلوم بشكل مستقل عن كتب الفقه والغزوات والتفسير، ووضعوا مناهج مختلفة لتدوين السنة بحسب اجتهاداتهم وقرائحهم؛ كما بدأ على أيديهم التدوين الشامل المبوب المرتب على الأبواب والفصول، فأخرجت الجوامع والمسانيد والسنن والمصنفات، والتصنيف في علم الرجال، فألّف في تاريخ الرجال كل من: الليث بن سعد (ت175هـ)، وابن المبارك (ت181هـ)، وضمرة بن ربيعة (ت202هـ)، والفضل بن دكين (ت218هـ) وغيرهم، ووضعوا الشروط والضوابط لعلوم أصول الحديث وعلم الجرح والتعديل، باعتباره جيل التأسيس لعلوم السُّنَّة المطهَّرة ولا غرور، ففيه عاش جهازة رجال السُّنَّة أمثال الأئمة: مالك، و الشافعي والثوري، والأوزاعي، وشعبة، وابن المبارك، وإبراهيم الفزاري، وسفيان ابن عيينة، والقطان، وابن مهدي، ووكيع وغيرهم كثير، ومعرفة من اشتهر بوضع المصنفات الحديثية. توصي الدراسة بعمل دراسات مفصلة عن ما دون في هذا القرن الثاني الهجري.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات السابقة التي قدمت في التدوين نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي: تدوين السنة في القرنين الثاني والثالث الهجري، محمد بن صادق بنكيران، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، وكذلك تدوين الحديث نشأته وتطوره من القرن الأول إلى القرن التاسع الهجري، محمد زاهد الكوثري، ودراسة عبد المطلب، رفعت فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، نشر مكتبة الخناجي، مصر، ولكن طبيعة هذه الدراسة لم تكن متعمقة ومتخصصة في دراسة التدوين في القرن الثاني الهجري؛ الأمر الذي ميز هذه الدراسة عن غيرها فهي دراسة متخصصة متعمقة مستوعبة لجوانب عملية التدوين الذي تم في القرن الثاني الهجري باعتباره عصر التأسيس لعلوم الحديث النبوي الشريف.

1. تطور التدوين في القرن الثاني ويشمل:

1.1. التدوين الرسمي ودوافعه:

لقد سبق أن بينا أن المسلمين كانوا يتعاملون مع السنة النبوية منذ أول يوحى إليهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولكن بصورة محدودة إلى حد ما إلا أنها كانت تعرف مع الأيام توسعاً وانتشاراً؛ بسبب ارتفاع الأسباب الداعية إلى منعها شيئاً فشيئاً من جهة، ثم بسبب تكاثر الدواعي إلى ضرورة حفظها بهذا الطريق، وفي بيان هذا يقول ابن الأثير: "وكان اعتمادهم أولاً على الحفظ والضبط في القلوب والخواطر غير ملتفتين إلى ما يكتبونه، ولا معولّين على ما يسطرونه محافظة على هذا العلم كحفظهم كتاب الله عز وجل، فلما انتشر الإسلام، واتسعت البلاد، وتفرقت الصحابة في الأقطار وكثرت الفتوح ومات معظم الصحابة وتفرق أصحابهم وأتباعهم وقلَّ الضبط؛ فاحتاج العلماء إلى تدوين الحديث وتقييده بالكتابة، ولعمري إنها الأصل، فإن الخاطر يغفل، والذهن يغيب، والذكر يهمل، والقلم يحفظ ولا ينسى"². ولم يقف الأمر عند هذا الحد فقط، بل عرفت السنة النبوية ظاهرة خطيرة جداً هي ظاهرة الوضع والاختلاق، فكانت داعياً أساسياً لدى العلماء الذين فطنوا لبداياتها الأولى إلى التوقف عن أي تخرج من كتابة السنة والانطلاق نحو تدوينها تدويناً رسمياً في نهاية القرن الأول الهجري، وذلك في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي كلف ابن شهاب الزهري بالتدوين، وهو لشدة اهتمامه بالقضية وحرصه على أن يؤلفها ما تستحقه من العناية والاهتمام، لم يكتف فقط باختيار الإمام الزهري والاعتماد عليه؛ إدراكاً منه لقوة تمكنه وتفوقه على سائر علماء عصره وإنما اهتدى إلى أن يعيى جهود علماء الأمة الإسلامية كافة؛ لتتم عملية التدوين على أكمل وجه، فأرسل إلى سائر عماله على الأقاليم الإسلامية يأمرهم بجمع السنة قائلاً: "انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه"³، وربما لم يُكتب أن يصلنا من هذه الكتب التي كتبها عمر إلا كتاب واحد هو ما أرسله إلى عامله على المدينة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم يأمره فيه بجمع السنن،

². ابن الأثير، مجد الدين أبوالسعدات محمد بن المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري بن الأثير (ت606هـ)، جامع الأصول من أحاديث الرسول، ت: عبد القادر الأرناؤوط، ط1، (مكتبة الحلواني، مكتبة الملاح، مكتبة دار البيان، 1389هـ. 1969م)، 1:15.

³. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وطبعه وصحح أحاديثه محب الدين الخطيب، علق عليه العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1379هـ)، 1: 195.

ولربما يكون السبب في اشتهاار خطاب عمر لأهل المدينة دون غيره راجعاً إلى أهميته وذلك لكونه يتضمن الأمر بجمع حديث المدينة المنورة؛ لقوله فيه على ما في بعض الروايات: "انظر ما كان عندك - أي في بلدك - من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه"⁴، وحديث المدينة يأتي في الدرجة الأولى من حيث الأهمية لشموله أولاً ثم لصحته ثانياً، والشمول راجع إلى كون المدينة المنورة دار مقام النبي ﷺ والصحابة من بعده، فكانت بذلك منبع السنة النبوية قولاً تلقاه التابعون من أفواه الصحابة وعملاً توارثوه عنهم، وأما الصحة فلائاً أصح طرق السنن ما يرويه أهل الحرمين مكة والمدينة، فإن التدليس فيهم قليل، والاشتهار بالكذب ووضع الحديث عندهم عزيز، كما قال الخطيب البغدادي⁵: "وربما كان السبب في تخصيص أبي بكر دون غيره من أهل المدينة راجعاً بالإضافة إلى كونه أميراً عليها إلى ما كان يمتاز به من مؤهلات مهمة فاق بها غيره، حيث كان تابعياً فقيهاً ضليعاً في علم القضاء، بل لم يكن عند أحد بالمدينة من القضاء ما كان عنده، وكانت له خبرة بالسيرة النبوية، ويصفه الإمام مالك فيقول: "ما رأيت مثل أبي بكر بن حزم أعظم مروءة ولا أتم حالا ولا رأيت مثل ما رأى"⁶، وكانت خالته هي عمرة بنت عبد الرحمن، وقد أخبر الإمام مالك أن عمر أمره بجمع الحديث من عند خالته هاته والقاسم بن محمد بن أبي بكر⁷، ومن المؤكد أن ذلك لم يكن من نافلة القول وإنما لعلم عمر بمكانة عمرة في حفظ الحديث وروايته، فهي المدنية التابعة الثقة التي كان يقول عنها عمر نفسه: "لم يبق أحد أعلم بحديث عائشة من عمرة" وكانت هي والقاسم وعروة أثبت الناس في حديث عائشة⁸، وكانت عائشة كما هو معلوم من بين السبعة المكثرين عن النبي ﷺ، وكان القاسم بن محمد بالإضافة إلى ما سبق - ثقة رفيعاً عالماً فقيهاً إماماً ورعاً كثير الحديث⁹، وإذا أخذنا نفحص الروايات المتعلقة بجمع أبي بكر بن حزم - وهي قليلة جداً - نجد أنها تثبت قيامه بمهمة الجمع هذه: فقد أخرج الفسوي بإسناده عن ابن وهب عن مالك أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن عمرو ابن حزم أن يكتب له

4. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1:194، الحديث عند البخاري في الطبعة السلفية برواية أخرى لكن أشار الحافظ ابن حجر إلى أن هذه الرواية عند الكشميهني فقال: "ووقع هنا عند الكشميهني عندك أي في بلدك".

5. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت: د. محمود الطحان، د ط، (مكتبة المعارف، الرياض، د ت)، 1: 286.

6. انظر ترجمته: في ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 9:337، الذهبي، سير أعلام النبلاء، د ط، (دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م)، ج5، ص313، ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تهذيب التهذيب، ط1، (دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ)، ج12، ص41.

7. ابن أبي حاتم، تقدم الجرح والتعديل، 21.

8. انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، مصدر سابق، ترجمة عمرة، 12:466.

9. انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ترجمة القاسم بن محمد، 8: 300.

العلم من عند عمرة بنت عبد الرحمن والقاسم بن محمد فقلت لمالك: السنن؟ قال: نعم، قال: فكتبها له¹⁰، وليس يثبت من خلال ما وصلنا من الروايات أن أبا بكر أرسل شيئاً من ذلك إلى عمر بن عبد العزيز، بل صرَّح الإمام مالك في إحدى الروايات عنه أن عمر توفي قبل أن يبعث إليه أبو بكر بما كتبه¹¹، وأما عن مصير تلك الكتب فقد سأل مالك عبد الله بن أبي بكر فقال: ضاعت¹²، ولم يكن هناك ما يمنع الزهري من القيام بعمله على أحسن وجه، بالرغم من ضياع ما كتبه ابن حزم، وذلك بحكم ما عُرف عنه من سعة العلم بالحديث، ولا سيما حديث المدنيين والحجازيين؛ فقد روى الفسوي عن جعفر بن ربيعة قال: قلت لعراك بن مالك: من أفقه أهل المدينة؟ قال: "أما أعلمهم بقضايا رسول الله ﷺ وقضايا أبي بكر وعمر وعثمان وأفقههم فقها وأعلمهم بما مضى من أمر الناس فسعيد بن المسيب، وأما أغزرهم حديثاً فعمرو بن الزبير ولا تشأ أن تُفجِّر من عبيد الله بن عبد الله بجرأً إلا فجرته؛ قال: ثم يقول لي عراك بن مالك: وأعلمهم عندي جميعاً ابن شهاب فإنه جمع علمهم جميعاً إلى علمه¹³، وقد أمر عمر بن عبد العزيز بكتب ما جمعه الزهري من الحديث في دفاتر ودواوين وبعث بها إلى الأمصار الإسلامية حسبما روى ابن عبد البر عن ابن شهاب نفسه قال: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبناها دفترًا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا"¹⁴، وبإمكاننا الجزم بأن للزهري في هذه القضية فضلاً من جهتين فضل السبق إلى التدوين وفضل التفرد بإنجازه، ولهذا قال إبراهيم بن سعد: "إن أول من وضع للناس هذه الأحاديث ابن شهاب"¹⁵، ومثله قال مالك وقد تقدم، وكان الزهري يقول: "لم يدون هذا العلم أحد قبل تدويني"¹⁶، وأما عن تفرد فقد شاع عند كثير من الدارسين اعتقاد بأن عمر بن عبد العزيز حينما أراد أن يدون السنة كاتب العلماء والولاة في ذلك، وكان شأن الزهري في ذلك شأن غيره من العلماء¹⁷، ولكن الصحيح في ذلك هو أن عمر اعتمد اعتماداً كلياً على الإمام الزهري الذي كان يقيم معه في عاصمة الخلافة، وكانت كتبه إلى الآفاق لأجل

10. الفسوي، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، أبو يوسف (المتوفى: 277هـ)، المعرفة والتاريخ، ت: أكرم ضياء العمري، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ. 1981م)، 1: 644-645، وانظر مقدمة الجرح والتعديل 21.

11. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 443، وانظر التمهيد 1: 80.

12. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 645.

13. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 622.

14. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: ص 91-92.

15. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 633.

16. الكتاني، محمد بن إدريس بن جعفر الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان كتب السنة المشرفة، ت: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي بن محمد جعفر الكتاني، ط5، (دار البشائر الإسلامية، 1414هـ. 1993م)، 4.

17. انظر: السباعي، مصطفى بن حسني الباعلي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط3، (المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، 1402هـ. 1982م)، ص 104، عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، 177-178.

الاستعانة بها فقط، ومن الأدلة على ذلك عدم ثبوت وصول كتاب إلى الزهري من عمر في ذلك في مقابل
اشتهار كتابه إلى ابن حزم، بالرغم من عدم تمكنه من إرسال أي شيء إلى عمر وضياح تلك الكتب كما مر،
فكيف يعقل أن يشتهر كتاب عمر، لابن حزم، ولا ينقل - فضلاً عن أن يشتهر - كتابه لابن شهاب؟، إنه
الدليل الواضح على أن الزهري كان هو القائم بأمر التدوين وأن غيره ممن كوتب فلأجل أن يساعده
فقط، وتفيد الروايات أن هذه المدونات انتشرت في البلاد الإسلامية انتشاراً واسعاً وتداولها طلبة العلم، ومن
ذلك ما روي أن إسحاق بن راشد قدم الري فجعل يقول: أخبرنا الزهري، فسل: أين لقيت؟ فقال: "لم ألقه،
مررت ببيت المقدس فوجدت كتاباً له ثم"18، وورد أيضاً أن حديث الزهري عن أنس في الصدقات الذي رواه
عنه سلمة بن عمرو القاضي جاء في آخره: "هذا كتاب ابن شهاب الزهري بخطه فيما أخبرني به أبو عمرو
الأوزاعي عنه"19، كما يظهر من جهة أخرى أن كثيراً من هذه المدونات بقيت في دار الخلافة بعد وفاة
الزهري في خلافة هشام ويزيد من بعده، فكان ينتفع بها طلاب العلم ويروون منها، ويذكر علي بن المديني
فيمن روى منها الوليد بن محمد الموقري20، واستمر الأمر على هذا الحال إلى أن حملت من دار الخلافة عند
مقتل الوليد بن يزيد سنة 126هـ ولا يعلم مصيرها بعد ذلك، أخرج ابن سعد عن معمر قال: "كنا نرى أنا
قد أكثرنا عن الزهري حتى قتل الوليد بن يزيد فإذا الدفاتر قد حملت على الدواب من خزائنه، يقول: من علم
الزهري"21، وأما من الناحية المنهجية والنقدية - وهما أهم ما ينبغي الوقوف عنده في هذه القضية - فقد
توافر في هذا التدوين أمران اثنان هما الشمول والتوثيق، فبخصوص الأمر الأول يمكن القول بأن السنة وإن
كتبت قبل هذه الفترة أي في زمن الصحابة والتابعين فإنه لم يراع في كتابتها بُعد الشمول أو الاستقصاء،
ويتبين هذا من خلال ما وصلنا من مدونات الصحابة في الحديث حيث نجد أن صحيفة علي بن أبي طالب
مثلاً؛ لم تشتمل إلا على أحاديث متعلقة ببعض الأحكام الشرعية، هي أحكام الديات ومقاديرها وأصنافها
وحكم تخليص الأسير من يد العدو، وبعض أحكام القصاص وغيره22، ومثل هذه الصحيفة باقي الصحائف

18. الحاكم، أبو عبد الله محمد الحاكم بن عبد الله بن محمد بن حمويه بن نعيم بن الحكم الضبيالطهماني النيسابوري، المعروف بابن
البيع (ت: 405هـ)، معرفة علوم الحديث، ت: السيد معظم حسين، ط2، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1397هـ-1977م)، 110.

19. ابن طاهر المقدسي، أطراف الغرائب والأفراد للدارقطني، أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، أطراف الغرائب
والأفراد للدارقطني، ت: محمد محمود محمد حسن نصار، السيد يوسف، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ-1989م)، ورقة
85. الجرح والتعديل، ورقة 85.

20. ابن طاهر المقدسي، مصدر سابق، 9: 15.

21. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 638، وأبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن أحمد بن عبد الله بن إسحاق بن موسى بن مهران، حلية الأولياء
وطبقات الأصفياء، د ط، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ)، 3: 361.

22. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 1: 204-205.

الأخرى، وكان الشائع عند طلاب الحديث في عصر الزهري تدوين بعض الحديث فقط كأحاديث الأحكام الشرعية مثلاً، أما الإمام الزهري فكان يكتب - وهو ما يزال في مرحلة الطلب - كل ما تتلقفه أذناه من الحديث النبوي، سواء أتعلق الأمر بأحاديث الأحكام أم بغيرها من أبواب الدين وميادينه، ويؤكد هذا ما رواه الخطيب البغدادي وابن عبد البر في جامعيهما عن أبي الزناد قال: "كنا نكتب الحلال والحرام، وكان الزهري يكتب كل ما سمع، فلما احتيج إليه علمت أنه أعلم الناس" 23، وقال أيضاً: "وجدنا الحديث عند أربعة: الزهري وقتادة والأعمش وأبي إسحاق، وكان قتادة أعلمهم بالاختلاف وكان الزهري أعلمهم بالإسناد... " 24. ويُروى عنه الكثير مما يدل على معرفته بصحيح الروايات وجيدها ودقة علمه بمخارج السنن وتمييزه لصحيحها من سقيمها، ومن ذلك توقيه الرواية عن أهل العراق، وتحذيره منها، بقوله: "إذا سمعت بالحديث العراقي فاردد به ثم اردد" 25، ويروي عنه النعمان بن راشد فيقول: "سمعت ابن شهاب يحدث بحديث يزيد بن أبي أنيسة فقلت: يا أبا بكر من حدثك بهذا؟ قال: أنت حدثتني، ممن سمعته؟ فقلت: رجل من أهل الكوفة، قال أفسدته، إن في حديث أهل الكوفة دغلاً كثيراً" 26، وقد كان كلام الزهري هذا من أهم ما اعتمده المحققون في تضعيف رواية أهل العراق، فكان تعيين الزهري - وهو بهذه المنزلة - على رأس القائمين بتدوين السنة كافياً بأن يجعلها تخضع لمقاييس محدودة مضبوطة منع معها تسرب الموضوع إليها، ويؤكد هذه الحقيقة قول الزهري وهو يشرح البواعث على قيامه بالتدوين: "لولا أحاديثنا من قبل المشرق لنكرها لا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت في كتابته" 27، وكأننا بالزهري يريد بعمله هذا حصر صحيح السنة النبوية؛ جرّاء إحساسه بالوضع فيها. هذا وقد كان عمل الزهري هذا بداية حقيقية لمرحلة أخرى جديدة دخلتها السنة المطهرة على يد تلامذته من بعده، الذين ارتفع لديهم الحاجز النفسي الذي سيطر في السابق على أكثر العلماء فبادروا إلى التصنيف فيها، وكونوا النواة الأساس للتصنيف في الحديث، وكان منهم الركائز الأساسية لقيام المنهج المعرفي في العالم الإسلامي.

23. الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 2: 188، وابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ت: أبي الأشبال الزهيري، ط1، (دار ابن الجوزي، السعودية، 1414هـ-1994م)، 1: 88.

24. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1: 92.

25. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت: 230هـ)، الطبقات (القسم المتمم)، ت: زياد محمد منصور، ط2، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1408هـ)، 174.

26. البخاري، محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله (ت: 256هـ)، التاريخ الصغير، ط تحت مراقبة محمد بن معيد خان، (دائرة المعارف الإسلامية، حيدر أباد، الدكن، د ت)، 105.

27. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 644-645.

هنالك حقيقة علمية لا يشير إليها كثير من الباحثين والمهتمين بقضية التدوين؛ لا بد من الإشارة إليها في هذه الدراسة وهي أن من بدأ التدوين الرسمي هو أمير مصر عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي (ت85هـ)، فقد روى الليث بن سعد محدث الديار المصرية قال: "حدثني يزيد بن أبي حبيب أن عبد العزيز بن مروان كتب إلى كثير بن مرة الحضرمي وكان قد أدرك بحمص سبعين بديراً من أصحاب رسول الله ﷺ ... قال فكتب إليه أن يكتب إليه بما سمع من أصحاب رسول الله ﷺ من أحاديثهم إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا"²⁸، كما طلب كتابة الحديث من إمام حمص وعالمها وقد كان طالباً للعلم حافظاً ثقة²⁹، وقد كان هذا الطلب أثناء أمارته على مصر بين عامي (65-85هـ)، إذا تأكدت هذه الحقيقة التاريخية فهذا دليل على أن التدوين الرسمي قد بدأ قبل ربع قرن مما هو مشهور، كما يؤكد اهتمام ولاية الأمور من المسلمين بسنة رسول الله ﷺ والحفاظ عليها من الضياع.

1.2. تطور التدوين والتصنيف ونشاط حركة التأليف:

جاء القرن الثاني ونشطت فيه حركة التأليف عما كانت عليه من قبل، فقد ظهر في كل بلدة مجموعة من العلماء يجمعون كل ما وصل إليهم من أحاديث النبي ﷺ ولم يكن مجرد جمع وتدوين للسنة إنما كانوا يضعون الأبواب ويجمعون تحتها ما يناسبها من الأحاديث، فكان أول من جمع السنن على ترتيب الأبواب من العلماء؛ كما ذكرهم السيوطي في تدريب الراوي فقال: "فَأَوَّلُ مَنْ جَمَعَ ذَلِكَ: ابْنُ جُرَيْجٍ بِمَكَّةَ، وَابْنُ إِسْحَاقَ أَوْ مَالِكُ بِالْمَدِينَةِ، وَالرَّبِيعُ بْنُ صَبِيحٍ أَوْ سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ أَوْ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ بِالْبَصْرَةِ، وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ بِالْكُوفَةِ، وَالْأَوْزَاعِيُّ بِالشَّامِ، وَهَشِيمٌ بِوَاسِطَ، وَمَعْمَرُ بِالْيَمَنِ، وَجَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ بِالرِّيِّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ بِخُرَّاسَانَ"³⁰، قال العراقي وابن حجر: "وكان هؤلاء في عصر واحد فلا ندري أيهم أسبق وقد صنف ابن أبي ذئب بالمدينة موطأ أكبر من موطأ مالك حتى قيل لمالك ما الفائدة من تصنيفك: قال: ما كان لله بقي، وقال شيخ الإسلام: وهذا بالنسبة إلى الجمع للأبواب أما جمع الحديث إلى مثله في باب واحد فقد سبق إليه الشعبي فإنه روي عنه أنه قال: هذا باب من الطلاق جسيم وساق فيه أحاديث"³¹، وكما بينا

²⁸ ابن سعد، الطبقات، 2: 95، وابن حجر، تهذيب التهذيب، مصدر سابق، 8: 429.

²⁹ الذهبي، تذكرة الحفاظ، 1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ-1989م)، 1: 49.

³⁰ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، تدريب الراوي، د ط، (دار طيبة، د ت)، 3: 9.

³¹ السيوطي، تدريب الراوي، 1: 69.

عندما تحدثنا عن كتابة الحديث في القرن الأول أن المجامع والمسانيد لم تظهر إلا بعد زمن الصحابة؛ ولذلك لعدة أسباب يبينها الحافظ ابن حجر وهو يذكر السبب في عدم جمع الأحاديث في المجامع والمسانيد في زمن الصحابة و كبار التابعين فقال: "اعلم علمني الله وإياك أن آثار النبي ﷺ في عصر الصحابة وكبار تبعهم لم تكن مدونة في الجوامع ولا مرتبة وذلك لأمرين: أحدهما أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم خشية أن يختلط ذلك بالقرآن العظيم، وثانيهما لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة، ثم في آخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار" 32، وهكذا شاعت الكتابة بين مختلف الطبقات في ذلك العصر، حتى أن الأمراء قد ظهرت عنايتهم بالكتابة، فهذا الخليفة الخامس الراشد عمر بن عبد العزيز (ت101هـ) يروي عنه أبو قلابة قال: "خرج علينا عمر بن عبد العزيز لصلاة الظهر ومعه قُرْطَاس، ثم خرج علينا لصلاة العصر وهو معه، فقلت: يا أمير المؤمنين، ما هذا الكتاب؟ قال: حديث، حدثني به عَوْن بن عبد الله فأعجبني، فكتبته" 33، ولم يعد أحد ينكر كتابة الحديث في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني، وعليه فقد نشطت الحركة العلمية وازداد التدوين والقراءة على العلماء، ولكن ذلك كان بشكل فردي، ومع كثرة الكتابة في ذلك العصر إلا أنه قد ظهرت أمور أقلق العلماء واستنفرت همهم للحفاظ على الحديث الشريف، فمن تلك الأمور المستجدة: ظهور الوضع بسبب الخلافات السياسية أو المذهبية، حتى إنه ظهرت أحاديث وروايات أنكرها كثير من المتخصصين في الحديث، أمثال الزهري (ت124هـ) حيث يقول: "لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق ننكرها لا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت في كتابته" 34. وعلى أثر ذلك اتجه العلماء إلى وضع علم يحفظ الرواية من التحريف أو الكذب، فاهتموا بتمييز الرجال، والحكم عليهم، فكانت تلك بذور علم يسمى علم الجرح والتعديل، وكذلك خشية ذهاب العلم بموت العلماء الحاملين لحديث رسول الله ﷺ، وبذلك يضيع ميراث النبوة، وتلك الأمور دفعت العلماء إلى خدمة السنة وكتابتها، حتى إن أولياء الأمر اتجهوا إلى تدوين السنة، فحمل الخليفة الراشد عمر بن عبد

32. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، هدي الساري مقدمة صحيح البخاري، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1379)، 6.

33. الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، سنن الدارمي، ت: حسين سليم أسد الداراني، ط1، (دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1412هـ. 2000م)، 1: 130.

34. الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تقييد العلم، د ط، (إحياء السنة النبوية - بيروت، د ت)، 107-108.

العزیز الأموي لواء ذلك الاتجاه، فكتب إلى عامله على المدينة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (ت117هـ) قال: "اكتب إليّ بما ثبت عندك من الحديث عن رسول الله ﷺ، فإني خشيت دروس العلم وذهابه"35، وأمره في موطن آخر بجمع رواية عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية (ت سنة 98هـ) وكانت حالة أبي بكر بن حزم، وقد نشأت في حجر أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وقد شارك العلماء في تلك الخدمة مشاركة فعالة، فقام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت124هـ) بجمع السنن بأمر من عمر بن عبد العزيز، وقد وصلت تلك الصحف التي جمعها ابن شهاب لعمر بن عبد العزيز، قال ابن شهاب: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا"36، ولكن لم يكتب لعمر بن عبد العزيز رؤية ثمار دعوته تلك كاملة فقد توفي قبل إتمام ذلك الأمر.

3.1. منهجية التدوين والتصنيف:

يعتبر القرن الثاني الهجري هو بداية التدوين والتصنيف الحقيقي، بل ويمكن أن يطلق على الدور الذي تم في هذا العصر الثاني من أدوار علوم الحديث بدور التكامل، ويمتد من مطلع القرن الثاني إلى أول الثالث، حيث اكتملت علوم الحديث في هذا الدور ووجدت كلها واحداً واحداً، وخضعت لقواعد تداولها العلماء وتعارفوا عليها، وتميزت منهجية التدوين والتصنيف بميزات عديدة نذكرها في حينها إن شاء الله، وقبل ذلك نقف على ما تميز به هذا العصر من أمور دفعت العلماء للاهتمام بالسنة النبوية تصنيفاً وتبويباً وتأليفاً من أهمها ما يلي:

1/ ضعف ملكة الحفظ في الناس، كما نص على ذلك الذهبي في تذكرة الحفاظ.

2/ طول الأسانيد وتشعبها بسبب بعد العهد وكثرة حملة الحديث، فقد حمل الحديث عن كل صحابي جماعات كثيرة تفرقوا في البلاد، فكثر الأحاديث، ودخلتها القوادح الكثيرة، والعلل الظاهرة والخفية .

3/ توفي الصحابة الذين كانوا يحفظون السنة، ويوشك أن يتوفى التابعون الذين تلقوها منهم، وكثر الوضع في الحديث، ويرجع ذلك إلى وجود قوم من أتباع التابعين ليس عندهم من التورع عن الكذب، والحيلة ما عند

35. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1: 133.

36. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1: 133.

الصحابة وجل التابعين، وذلك يعود لعدة أسباب منها: الخلافات السياسية التي كانت على أشدها في القرن الثاني، وكان الرافضة أكثر الفرق كذباً فيه، وقد سئل الإمام مالك عن الرافضة، فقال: "لا تكلمهم ولا ترو عنهم، فإنهم يكذبون"³⁷، وقال شريك بن عبد الله القاضي، وكان معروفاً بالتشيع مع الاعتدال فيه: "أحمل من كل من لقيت إلا الرافضة؛ فإنهم يضعون الحديث ويتخذونه ديناً"³⁸، وقال حماد بن سلمة: "حدثني شيخ لهم -يعني الرافضة- قال: كنا إذا اجتمعنا فاستحسننا شيئاً جعلناه حديثاً"³⁹، وقال الشافعي: "ما رأيت في أهل الأهواء قوماً أشهد بالزور من الرافضة"⁴⁰، ضف إلى ذلك الجهلة الذين قاموا بوضع الأحاديث التي ترفع من شأن الصحابة الذين وضع فيهم الرافضة ما ينقصهم ويذمون به"⁴¹، ووضع المتعصبون الجهلاء لمعاوية والأمويين بعض الأحاديث؛ دعوة لهم بين الناس وتثبيتاً لأقدام خلافتهم، وكذلك الحال بالنسبة للعباسيين⁴²، ووضع بعض المتعصبين من الخوارج الأحاديث، إفساداً لما عليه خصومهم⁴³، وكثرت حركات الزندقة في هذا العصر، ودس هؤلاء الزنادقة الكثير من الأحاديث في العقائد والأخلاق، والحلال والحرام، وقد أقر زنديق أمام المهدي العباسي بأنه وضع مائة حديث تحول بين الناس وفي أيديهم⁴⁴، وكانت هناك العصبية للجنس وللقبيلة وللغة وللبلد ولأئمة الفقه، وكل هذا كان دافعاً إلى وضع الأحاديث، والكذب على رسول الله ﷺ⁴⁵، ومع أولئك القصاص الذين يتاجرون بالقصص ويستغلون سذاجة بعض الناس وجهلهم، فيروجون بضاعتهم بوضع الأحاديث التي تستميل إليهم هؤلاء، وتستثير فيهم العاطفة، فيدفعون إليهم الكثير من الأموال⁴⁶، وكانت الخلافات المذهبية والفقهية والكلامية؛ والجهل بالدين مع الرغبة في الخير، وترغيب الناس في التدين وترك الفسوق، والتقرب إلى الحكام بما يوافق أهواءهم - كل هذا وجد في القرن الثاني الهجري⁴⁷، ودفع بعض أهله إلى الكذب في الأحاديث والزيادة فيها ما ليس منها؛ ومما جد في القرن الثاني، استطالة السند وتعذر مقابلة جميع الرواة الذين يوصلون الأحاديث إلى رسول الله ﷺ، ووجدت الأحاديث المنقطعة،

³⁷ السباعي، مصطفى بن حسني السباعي (المتوفى 1384هـ)، السنة ومكانتها في التشريع، ط3، (المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، 1402هـ. 1982م)، 79.

³⁸ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، ط1، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ. 1986م)، 1: 13.

³⁹ الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (240 - 327هـ)، آداب الشافعي ومناقبه، ت: عبد النبي عبد الخالق، (مكتبة الخانجي 1372هـ. 1953م)، 187، 189، الكفاية "هـ" 126، السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، 79 - 80.

⁴⁰ ابن كثير، اختصار علوم الحديث، 109.

⁴¹ أبو زهو، محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، ط1، (1378هـ. 1958م)، 97 - 98، والرافضة هم فرقة من الشيعة كفرت بعض الصحابة، وعندهم الإمام هو المصدر الأول والآخر للإسلام، أبو الحسين الملطي (377هـ)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ت: محمد زاهد الكوثري، د ط، (المتنبي ببغداد، 1388هـ. 1968م)، 25، 26.

⁴² السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، 81.

⁴³ أبو زهو، الحديث والمحدثون، 86 - 87.

⁴⁴ النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري (405هـ)، المدخل في أصول الحديث، د ط، (المطبعة العلمية بحلب، 1351هـ. 1932م)، 18.3.

⁴⁵ السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، 85.

⁴⁶ أبو زهو، المدخل في أصول الحديث، 22 - 24.

⁴⁷ أبو زهو، المدخل في أصول الحديث، 19 - 22، والسباعي، السنة ومكانتها في التشريع، 86 - 87.

أو ما في إسنادها مجاهيل من الرواة، كما نشأت المذاهب الفقهية والاختلاف بينها، مما أدى إلى أن يبذل أئمة كل مذهب توثيق ما عندهم من الأحاديث ومناقشة مخالفاتهم، وكل هذا تمخضت عنه حركة هائلة في توثيق الحديث، وخاض غمارها الأحناف والشافعية وأصحاب مالك رضوان الله عليهم أجمعين، وقام الإمام الشافعي في وجه من ينكرون حجية السنة؛ لأنها غير موثقة، حتى يتاح للفقهاء أن يعملوا بها دون منازع، ولذلك نهض أئمة الإسلام للتعامل مع هذه المتغيرات، والتصدي لها، ونتج عن ذلك منهج للتدوين والتأليف يتبين من خلال ما يلي:

1/التدوين الرسمي والتصنيف الذي كانت بدايته في القرن الثاني:

يقصد بالتدوين الرسمي ذلك الذي كانت ترعاه الدولة وتقوم عليه؛ فلما أحسن عمر بن عبد العزيز بالحاجة الملحة لحفظ السنة، وهناك حقيقة تاريخية علمية لا بد من ذكرها هنا ونحن نتناول قضية التدوين الرسمي برعاية الدولة واشرافها، فإنه في العقد الثامن من القرن الأول بأمر أمير مصر عبد العزيز بن مروان حين طلب من كثير بن مرة الحضرمي أن يكتب له ما سمع من أصحاب رسول الله ﷺ من الحديث⁴⁸. ثم كتب عمر بن عبد العزيز إلى علماء الأمصار أن يكتبوا ما عندهم من الحديث ويدونوه حتى لا يضيع بعد ذلك، أخرج البخاري أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن حزم: "انظر ما كان من الحديث عن الرسول ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء"49، فكتب الزهري وأبو بكر بن عبد الرحمن وغيرهما ما في آفاقهم من الحديث، ولم يلبث التدوين المبوب أن انتشر، فجمعت الأحاديث في الجوامع والمصنفات، فكان أول ما صنف من الجوامع: جامع راشد بن معمر (ت154هـ)، وجمع سفيان الثوري (ت161هـ)، وجامع سفيان بن عيينة (ت198هـ)، ومما صنف أيضاً في هذا القرن: كان مصنف عبد الرزاق (ت211هـ)، ومصنف حماد بن سلمة (ت167هـ)، ووضع الإمام مالك كتابه (الموطأ)، وهو أصح التأليف آنذاك، لكن أحاديثه قليلة قدرت بخمسمائة حديث، وقد ذكر فيه أقوال الصحابة والتابعين، وقلده كثير من الناس حتى بلغت الموطآت الأربعين وعُني مالك بانتقاء أحاديث الموطأ، حتى قال الإمام الشافعي: "ما على أديم الأرض بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك"50. وقد كان منهجهم أن أخرجوا في هذه التأليف من الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع، لأنهم قصدوا جمع الحديث للمحافظة عليه، فلذلك توسعوا وذكروا في المسألة كل ما ورد ونقلوه بأسانيدهم إلى قائله.

48. الكندي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 1: 171-174.

49. الخطيب، تقييد العلم، 1: 106.

50. السيوطي، تدريب الراوي، 1: 96، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، ط1، (دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م)، 7: 595.

2/ توسع العلماء في الجرح والتعديل ونقد الرجال: لكثرة شيوع الضعف من جهة الحفظ، ومن جهة انتشار الأهواء والبدع، فتفرغ جماعة من الأئمة لنقد الرجال واشتهروا به، كشعبة بن الحجاج (ت160هـ)، وسفيان الثوري (ت161هـ)، وعبد الرحمن بن مهدي (ت198هـ) وغيرهم.

3/ توقفوا في قبول الحديث ممن لم يعرف به: أخرج مسلم في مقدمة صحيحه عن أبي الزناد قال: "أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون، ما يؤخذ عنهم الحديث، يقال: ليس من أهله" 51.

4/ تتبعوا الأحاديث لكشف خباياها: ووضعوا لكل صورة جديدة قاعدة تعرّفها وتبين حكمها، فتكاملت أنواع الحديث، واتخذت اصطلاحاتها الخاصة بها، ووجدت العناية بسير الروايات وتتبعها لكشف علل الحديث، وشهد هذا القرن نشاطاً زائداً في الرحلة من أجل هذا الغرض، حتى اعتبرنا الرحلة من ضرورات التحصيل لطالب الحديث، فلا تعلم محدثاً له شأنه إلا وقد رحل في البلاد في طلب الحديث، وأفاد العلماء من رحلاتهم هذه فوائد كثيرة، حيث اطلعوا على ما نشره الصحابة في شتالآفاق، ووازنوا بين الأسانيد والمتون، مما تفرع عنه كثير من الفوائد، واحتل الرحالون في سبيل العلم مكانة مرموقة في المجتمع العلمي، حتى صار لقب الرحال، والرحالة، والجوال، وإليه كانت الرحلة؛ شعاراً على كبار المحدثين، وطوف كثير منهم بالشرق والغرب أكثر من مرة، وتناقل الناس أخبار رحلاتهم وما صادفهم من المشاق والعجائب بالإكبار والإجلال، وكان الإمام الزهري أول من عُني في هذا القرن بجمع الضوابط وإلقائها إلى الناس، وأمر أتباعه بجمعها، حتى عده البعض واضع علوم الحديث، لكن تلك العلوم والضوابط التي وجدت حتى عصرهم، كانت محفوظة في صدور الرجال لم يدون شيء منها في كتاب - فيما نعلم فضلاً عن أن يجمعها ويضبط قواعدها مصنف خاص - اللهم إلا ما وُجد للشافعي رحمه الله من فصول وأبحاث متفرقة لها أهميتها في هذا الفن، فقد تكلم في الرسالة عن الحديث الذي يحتج به، وشرط فيه شروط الصحيح، وتكلم في شروط حفظ الراوي، والرواية بالمعنى، والمدلس وقبول حديثه، كما أنه ذكر في "الأم" الحديث الحسن، وتكلم في الحديث المرسل وناقش الاحتجاج به بقوة، وبحث في غير ذلك من علوم الحديث، فكان ما كتبه الشافعي أول ما وجد من علوم الحديث مدوناً في كتاب، وستتناول ذلك بشيء من التفصيل الموجز في هذه الدراسة.

4.1. المصنفون والمصنفات المدونة في القرن الثاني الهجري:

اتفقت المصادر على أن أول من صنف في هذا القرن مطلقاً هشام بن حسان (ت147هـ)، وأبو محمد عبد الملك بن جريج (ت150هـ)، ومحمد بن إسحاق (ت151هـ)، ومعمّر بن راشد (ت153هـ)، وسعيد بن

51. السيوطي، تدريب الراوي، 1: 68، الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الكفاية في علم الرواية، ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، د ط، (المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د ت)، 251 - 252.

أبي عروبة (ت 156هـ)، وأبو عمرو الأوزاعي (ت 156هـ)، ومحمد بن عبد الرحمن ابن أبي ذئب (ت 158هـ)، والربيع بن صبيح (ت 160هـ)، وشعبة بن الحجاج (ت 160هـ)، وسفيان الثوري (ت 161هـ)، وحامد بن سلمة (ت 167هـ)، والليث بن سعد (ت 175هـ)، وهؤلاء اختلف في أيهم كان الأسبق، وبعدهم مالك بن أنس (ت 179هـ)، وعبد الله بن المبارك (ت 181هـ)، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة (ت 183هـ)، وهشيم بن بشير (ت 188هـ)، وجريز بن عبد الحميد (ت 188هـ)، وعبد الله بن وهب (ت 197هـ)، ووکیع ابن الجراح (ت 197هـ)، وسفيان بن عيينة (ت 198هـ)، وعبد الملك بن عبد الرحمن الذماري (ت 200هـ)، وأبو داود الطيالسي (ت 204هـ)، وعبد الرزاق الصنعاني (ت 211هـ)، ومحمد بن يوسف الفريابي (ت 212هـ)؛ وأغلب هؤلاء تلامذة للزهري، قال الترمذي رحمه الله في العلل: "وجدنا غير واحد من الأئمة تكلفوا من التصنيف ما لم يسبقوا إليه منهم هشام بن حسان، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، وسعيد بن أبي عروبة، ومالك بن أنس، وحامد بن سلمة، وعبد الله بن المبارك، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، ووکیع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم من أهل العلم والفضل صنفوا، فجعل الله تبارك وتعالى في ذلك منفعة كثيرة، فخرجوا لهم بذلك الثواب الجزيل من عند الله لما نفع الله المسلمين به فهم القدوة فيما صنفوا"⁵²، وقال أبو طالب المكي مفصلاً بعض ذلك: "أول كتاب صنف في الإسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف من التفسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن جمع فيه سنناً منشورة مبنية، ثم كتاب الموطأ بالمدينة لمالك بن أنس رضي الله عنه في الفقه، ثم جمع ابن عيينة كتاب الجوامع في السنن والأبواب، وكتاب التفسير في أحرف من علم القرآن، وجامع سفيان الثوري الكبير رضي الله عنه في الفقه والأحاديث، فهذه من أول ما صُنِفَ ووُضِعَ من الكتب بعد وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابعين وبعد عشرين أو أكثر ومائة من التاريخ..⁵⁴ ويظهر من هذا أن التصنيف في السنة النبوية على هذا النحو من الترتيب والتبويب كان على غير المسانيد وإنما على الأبواب الفقهية، وأن أصحابه اتجهوا به في هذه الفترة في منتصف القرن الثاني إلى ميدانين اثنين هما التفسير والفقه، وكانت الطبقة الأولى من هؤلاء كالربيع بن صبيح وسعيد بن أبي عروبة، ربما صنف كل باب على حدة، بينما اتجهت الطبقة التي تلتها إلى جمع أبواب متعددة في الكتاب الواحد، إلا أن القاسم المشترك بينهم هو تدوين أقوال

⁵² ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: 230هـ)، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، ط1 (دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ-1990م)، 8: 353، الخطيب: تقييد العلم، مصدر سابق، 105.

⁵³ الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت: د. محمود الطحان، ط1 (مكتبة المعارف، الرياض، د ت)، 2: 293-294، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، علل الترمذي الكبير، رتبته على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، ت: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، ط1، (عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1409هـ)، 738.

⁵⁴ الفسوي المعرفة والتاريخ، 2: 757، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، 1: 324-325.

الصحابة والتابعين وفتاواهم، أي: الموقوف والمقطوع إلى جانب المرفوع، ولم يكن يقتصر على المرفوع من قول النبي ﷺ، بل كان يدون ما جاء عن الصحابة أيضاً ملحقاً إياه بالسنة؛ فقد روي عن صالح بن كيسان قال: "اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن فكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ ثم قال: نكتب ما جاء عن أصحابه فإنه سنة فقلت أنا: ليس بسنة فلا نكتبه، قال: فكتب، ولم أكتب، فأنجح، وضعت" 55. ولا شك أن هذه الرغبة التي لازمت الزهري منذ البداية قد خلفت آثارها على عمله وتدوينه فاتصف هو الآخر بالشمول، إلا أنه شمول في إطار السنن المرفوعة إلى النبي ﷺ، وما في حكمها من أقوال الصحابة، بدليل كتاب عمر بن عبد العزيز لابن حزم الذي حدد فيه نوعية العلم المرغوب في جمعه حيث قال: "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة ماضية أو حديث عمرة" 56 وهذا يدل على أن مأثور الصحابة لم يكن مقصوداً لديه بالتدوين، بل ورد في رواية أخرى ما يرفع احتمال أي شك في هذا حيث قال: "ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ" 57، ويؤيد هذا أيضاً ما روي عن ابن وهب حين أخبره مالك بكتاب عمر لابن حزم في جمع الحديث فقال: "قلت لمالك: السنن؟ قال: نعم" 58. ولا شك أن المقصود بالسنن في قول الزهري: "أمرنا عمر بن عبد العزيز بكتب السنن فكتبناها دفترًا دفترًا؛ فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا" 59؛ وأما بخصوص الأمر الآخر أي: جانب التوثيق والتحصيص، فلم يفت الخليفة عمر بن عبد العزيز أن ينتبه له ويولييه من العناية والاهتمام ما هو جدير به، فعمل بذلك على تدوين السنة نقية صحيحة النسبة إلى رسول الله ﷺ، ولا شك أن اختياره للإمام الزهري في حد ذاته كان أثراً من آثار اهتمامه بهذا الجانب، فلقد كان ابن شهاب - إلى جانب كونه إماماً ثقة مبرزاً في الحديث - مشهوراً بشدة تحريه ونقده للروايات، ويعكس هذا بوضوح ما قاله عمرو بن دينار عنه: "ما رأيت أبصر بحديث من الزهري" 60، وكان إذا حدث أتى بالحديث على وجهه مع ذكر إسناده والتأكيد عليه ويقول: "لا يصلح أن يرقى السطح إلا بدرجة" 61. وذهب كثير من الباحثين إلى عدّه أول من أسند الحديث اعتماداً على قول الإمام مالك

55. ابن سعد: الطبقات الكبرى، 388:2-389، القسم المتمم 168، والفسوي، 1: 637، الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، مصنف عبد الرزاق، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، (المجلس العلمي، الهند، والمكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ)، 11: 258، أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبي زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب (المتوفى: 281هـ)، تاريخ أبي زرعة، رواية: أبي الميمون بن راشد، ت: شكر الله نعمة الله القوجاني (أصل الكتاب رسالة ماجستير بكلية الآداب - بغداد)، د ط، (مجمع اللغة العربية، دمشق، د ت)، 412.

56. ابن سعد: الطبقات، مصدر سابق، 8: 353، و الخطيب، تقييد العلم، 107-108.

57. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، التاريخ الصغير، د ط، (دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، د ت)، 105.

58. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 644-645.

59. الفسوي: المعرفة والتاريخ، 1: 91-92.

60. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، الجرح والتعديل، ط1، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن، الهند دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271هـ-1952م)، 2: 18، ابن سعد: الطبقات (القسم المتمم)، ط174.

61. ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 2: 16.

"أول من أسند الحديث ابن شهاب" 62، ولأجل هذا تُعدُّ أحاديث الإمام الزهري وأسانيده من أحسن الأسانيد، قال الإمام أحمد بن حنبل: "الزهري أحسن الناس حديثاً وأحسن الناس إسناداً" 63، وليس في عصره من يضاهيه في معرفته بالإسناد، وإن وجد من ينافسه في كثرة الرواية واتساعه في الرجال وعلمه بفقهِ الحديث، يقول الإمام أبو داود الطيالسي: "وكان منهم من يضمن الكتاب اختياراته وآراءه كالإمام مالك رحمه الله، وكانت هذه المصنفات تعنون إمّا بـ"المصنف" أو "الموطأ" أو "الجامع" أو "السنن" وكانت السنن هي الغالبة؛ إذ قلَّ إمام من الأئمة ليس له سنن، فابن جريج وابن أبي عروبة والأوزاعي وحماد بن سلمة وابن المبارك وابن أبي زائدة ووكيع، كل هؤلاء كانت لهم سنن، وإذا كانت كتب السنن تُعرّف كما ورد في "الرسالة المستطرفة" للكتاني بأنها الكتب المرتبة على الأبواب الفقهية من الإيمان والطهارة والصلاة والزكاة إلى آخرها وليس فيها شيء من الموقوف، وقال: "لأن الموقوف لا يسمى في اصطلاحهم سنة ويسمى حديثاً" 64، فإن هذه الصورة لم تتحقق إلا في طور الأخير وذلك في القرن الثالث كما سيأتي، أما في هذه الفترة فكانت السنن تجمع الموقوف والمقطوع مع المرفوع كما تقدم. فلماذا كانت البداية على هذا النحو، وكانت هذه الخصائص بالذات؟ الجواب أن العوامل التي تحكمت في هذه المرحلة واتجاهاتها كانت مغايرة للعوامل التي سادت زمن الزهري، وظهرت على منهج التدوين وأبعاده لديه، حيث كان من أهمها: التأسيس الفقهي والأصولي وما اقتضاه ذلك من تركيز الجهود لمزيد من الجمع لما تفرق من السنة النبوية وترتيبه على أبواب الفقه والتعقيب عليه بالرأي الفقهي أحياناً، وكان منها أيضاً ما تعرضت له السنة من هجوم أريد به النيل من حجيتها والطعن في مدى قبولها بذريعة ما لا بسها من الدخيل والمكذوب. وقد وضع الأستاذ الدكتور فاروق حمادة في هذا الصدد أن مصنفات القرن الثاني الهجري - بالنظر إلى هذه العوامل - إنما نشأت لتردّد على أهل الزيغ والبدع والانحرافات والأهواء كالقدريّة والخوارج والرافضة وأمثالهم، وخاض علماء الحديث في هذه المرحلة معركة إثبات السنة وحجيتها وبيان موقعها في حياة المسلمين 65، وكما لم يكن من شرط هذه الكتب الاقتصار على المرفوع وحده حيث أوردت إلى جانبه الموقوف والمقطوع - كما تقدم - فإنها لم تقتصر كذلك على الصحيح المتصل، فاستطردت إلى المراسيل والمنقطعات والبلاغات، ولعل السبب في ذلك في الغالب خوفهم من الوقوع في الموضوع من الحديث المرفوع وتوقيهم من أن يتسرب إلى كتبهم منه شيء ولا سيما أن المرحلة مرحلة تمحيص وغربلة ونقد وثبتت من الأسانيد فكان أن استبدلوا الموقوفات والمقطوعات بالمسندات

62. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، مقدمة الجرح والتعديل، ط1، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271 هـ 1952 م)، 20.

63. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، 5: 335.

64. الكتاني، أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي، الرسالة المستطرفة، ت: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، ط6، (دار البشائر الإسلامية، 1421هـ 2000م)، 25.

65. من محاضرة له بعنوان: مسلم بن الحجاج وكتابه المسند الصحيح، 7.

المرفوعات لعدم اقتضاء الأولى من التحري والتشدد ما تقتضيه هذه، وقد جاء النص على هذا صريحاً لدى الخطيب البغدادي في ثنائه حديثه عن طرائق تصنيف الحديث في جامعه حيث قال: "وهذان النوعان - أي الموقوف والمرسل - أكثر ما في كتب المتقدمين إذ كانوا لكثير من المسندات مستنكرين"⁶⁶، ثم أورد بإسناده عن محمد بن يحيى بن كثير قال: قال أبو نعيم: "سلي ولا تسلي عن الطويل، ولا المسند، أما الطويل فكأن لا نحفظه، وأما المسند فكان الرجل إذا والى بين حديثين مسندين رفعنا إليه رؤوسنا استنكاراً لما جاء به"⁶⁷. وفي هذا ما يدل على أن الإسناد لم يعرف في هذه المرحلة اكتمالاً لهونضجه واستقراره بعد، ووجد في كل مدينة من يهتم بجمع الحديث والتصنيف في السنة. وكانت معظم مصنفات هؤلاء ومجاميعهم تضم الحديث الشريف، وفتاوى الصحابة والتابعين وأظهر مثل ذلك موطأ الإمام مالك الذي نرى فيه الحديث وفتاوى الصحابة والتابعين، وعمل أهل المدينة ورأي مالك نفسه⁶⁸، ثم خطأ التأليف خطوة أخرى على أيدي أئمة عاشوا في القرن الثاني، وقليل من القرن الثالث، فقد رأى بعض هؤلاء الأئمة جمع الأحاديث التي رواها كل صحابي في موضع واحد، فألفت المسانيد ومنها مسند أبي داود الطيالسي (ت204هـ)، ومسند أحمد بن حنبل (ت164-241هـ)؛ وهؤلاء لم يميزوا الحديث الصحيح من الضعيف، وإنما جمعوا هذا وذاك في مسانيدهم⁶⁹، وتبع التصنيف في السنة النوية أو تعاصر معه التأليف في "علم الجرح والتعديل"؛ أو بمعنى آخر في الرواة ناقلي الأحاديث من حيث بيان من روى عنهم، ومن روى عنه، وتاريخ وفاة كل منهم وولادته، وبيان موطن كل منهم، ومعرفة أسمائهم وكناهم وألقابهم وأنسابهم، وبيان العدول منهم والمجرمين⁷⁰، ومع التصنيف في السنة والتأليف في الرواة ألف أهل هذا القرن في علل الحديث، أي في كشف الصحيح منها من غيره ببيان ما في بعضها من خلل خفي في المتن أو في الإسناد⁷¹، وإزاء كل هذا كان لا بد من وضع الضوابط والأسس التي تصون مسار السنة وتجعل انتقالها صحيحاً في أيدي الرواة، وكان هذا على أيدي أئمة عاشوا في هذا القرن؛ فكانت أشهر الجوامع هي: جامع زيد، وجامع ابن وهب، وجامع راشد بن معمر الأزدي مولاها (ت153هـ)، وجامع عبد الملك بن جريج المكي (ت150هـ)، وجامع سفيان بن سعيد الثوري، وجامع سفيان بن عيينة، والجامع لعبد الرزاق الصنعاني، وأما أشهر الموطآت: تعريف الموطأ: هو الكتاب المرتب على الأبواب الفقهية، ويشتمل على الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة؛ أي على

66. الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 2: 284.

67. المصدر السابق.

68. مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، الموطأ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ-1985م)، و السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، 103.

69. السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، مصدر سابق، ص339.

70. الخطيب، محمد عجاج بن محمد تميم بن صالح بن عبد الله الخطيب، السنة قبل التدوين، ط3، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1400هـ-1980م)، 261 - 276.

71. صبحي إبراهيم الصالح (المتوفى: 1407هـ)، علوم الحديث ومصطلحه، ط15، (دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984م)، 223 - 224.

الأحاديث النبوية وآثار الصحابة والتابعين وصنف في الموطات عدد من العلماء في هذا القرن نذكر منهم: الموطأ لمحمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن أبي ذئب القرشي المدني (ت158هـ)، و الموطأ لإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي مولاهم المدني، والموطأ الصغير لعبد الله بن أبي وهب الفهري، والموطأ لإسماعيل بن اسحق القاضي، والموطأ لعبد الله بن محمد بن عيسى الموزي، والموطأ للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت179هـ).

2. نشأة الجرح والتعديل ومناقشات حوله ويشمل:

2.1. مواصفات أهل الجرح والتعديل:

شهد القرن الثاني نشأة علم الجرح والتعديل والتأليف فيه، وكثرة الموثقين للحديث، وأشهرهم من الفقهاء والمحدثين؛ الأئمة الأربعة، مالك وأبو حنيفة، والشافعي وأحمد ابن حنبل، ومعهم سفيان الثوري، وابن عيينة، ويحيى بن سعيد القطان، وشعبة بن الحجاج وصاحب أبي حنيفة: محمد وأبو يوسف، وغير هؤلاء، وقبل أن نتناول هذا العلم بالتفصيل كان لابد لنا أن نقف على الصفات التي أهلت هؤلاء العلماء للتوثيق، ونذكر منها ما يلي: أ/ معرفة المحدثين بمادة التوثيق، وهي الأحاديث، فحفظوا الكثير منها، وربما حفظ بعضهم الأحاديث الضعيفة والموضوعة كي يبينها للناس ليتجنبوها، وقد قدم لنا ابن أبي حاتم، وجود هذه الصفة في الكثيرين منهم، وأثبت المعرفة الواسعة بالأحاديث لمالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، وحماد بن زيد، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، ووكيع ابن الجراح، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد الله بن المبارك، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي ابن المديني⁷². ب/ تحليلهم بالفقه بالسنن والآثار، ولسنا في حاجة إلى إثبات ذلك عند الأئمة الأربعة، وقد أثبت ذلك لغيرهم ابن أبي حاتم فذكر علم الأوزاعي وفقهه، وكذلك وكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد الله بن المبارك، وأحمد بن حنبل⁷³.

ج/ معرفة هؤلاء الأئمة الواسعة برواة الآثار؛ معرفة تمكنهم من الحكم عليهم ومعرفة العدول منهم والمجرحين. د/ هذه الصفة التي أهلتهم لأن يأخذوا بأحاديث ويحكموا بصحتها، ويتركوا أحاديث أخرى، لأن رواها ليسوا على درجة من العدالة، أو الضبط⁷⁴.

⁷² عبد المطلب، رفعت فوزي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم وأثره في علوم الحديث، د ط، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م)، 188، وفيها الإشارة إلى صفحات مقدمة المعرفة التي يوجد فيها ما يدل على هذه الصفة عند هؤلاء الأئمة.

⁷³ عبد المطلب، رفعت فوزي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم وأثره في علوم الحديث، 188.

⁷⁴ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، ص188، الطبقات السننية، 1: 111، محمد بن الحسن، 351، و آداب الشافعي، 185-195 - 196، 201، 203، 204، 205، 223 - 224، 305، 307.

هـ/ وجود الصلاح والتقوى والورع والزهد فيهم وطهارة الخلق وسخاء النفس، وهذا يجعلنا نطمئن إلى أحكامهم في توثيق الأحاديث، وأنهم لا يبتغون بها عرضاً من أعراض الدنيا وقد زهدوا فيها، ولا تصدر عن إحن شخصية وقد برأهم الله منها⁷⁵.

و/ كانوا أصحاب عقل سديد، ومنطق حسن وبراعة في الفهم⁷⁶، وهذا أعانهم على اكتشاف العلل الموقلة في الخفاء من الأحاديث.

ز/ كانت فيهم جرأة في الحق لا يخافون في الله لومة لائم ولا يبتغون جاهاً عند سلطان أو يرهبونه، فلا تصدر عنهم الأحكام رغبة في هواه أو يخفونها خوفاً من بطشه، وقد ذكر ابن أبي حاتم مواقف مشهورة لكثير منهم، وقفوا فيها مع الحق، حتى ولو أغضب ذلك حاكماً أو خالف ما يدعو إليه⁷⁷، ما ذكر كانت هي أهم الصفات التي اتصف بها العلماء المحدثين في هذا القرن، وهي التي أهلت لمعرفة سند الحديث ليصدروا أحكامهم بقبوله أو عدم قبوله، كما كانت له كذلك معرفة كبيرة بمتن الحديث والعلل الخفية التي تقدح فيه وعمها كذلك.

فمن خلال هذا المبحث نتعرض للخلاف العلمي الذي وقع بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي، وكشف اللثام عن ما اتهم به الإمام أبي حنيفة من قلة بضاعته في الرواية، ثم نتناول الحديث عن الجهود التي بذلها الأئمة المحدثون والفقهاء في تطوير الأسس والضوابط التي وضعت لقبول الرواية وردّها، وتقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد ومشهور، ومناقشة آرائهم في هذه التقسيمات، في هذا القرن.

2.2. إتهام الإمام أبو حنيفة بقلّة البضاعة في الرواية والرد على ذلك وحجية المشهور:

نقف أولاً على الخلاف الذي دار بين مدرسة المحدثين ومدرسة أهل الرأي، حيث اتهم أبو حنيفة من جانب بعض المحدثين بقلّة بضاعته في الحديث، لكن الحقيقة أنه كان من العارفين بالحديث⁷⁸، ولكن مقاييسه المتشددة، وتركه بعض الأحاديث تبعاً لها هو ما أثار هؤلاء الخصوم عليه، وسنعرف الكثير من هذه المقاييس أثناء بحثنا هذا، يقول ابن خلدون: "وقد يقول بعض المتعصبين المتعسفين: إن منهم من كان قليل

⁷⁵ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، 189، و ابن أبي حاتم، آداب الشافعي، مصدر سابق، 91، 101 - 106، السيد عفيفي، حياة الإمام أبي حنيفة، د ط، (المكتبة السلفية، القاهرة، 1350هـ)، 70 - 90، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (748هـ)، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، ت: محمد زاهد الكوثري، وأبو الوفا الأفعاني، د ط، (لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد، بالهند، د ت)، 9، 10، 12، 17، 25، 27، 42، 48، 55.

⁷⁶ ابن أبي حاتم، 189، السيد عفيفي، حياة الإمام أبي حنيفة، 91 - 107 - آداب الشافعي، 129 - 130.

⁷⁷ عبد الرحمن بن أبي حاتم، 189، السيد عفيفي، حياة الإمام أبي حنيفة، 70 - 71 ابن أبي حاتم، آداب الشافعي، ص78- 189- 191.

⁷⁸ الغزي المصري، نقي الدين عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري (1005هـ)، الطبقات السننية في تراجم الحنفية، ت: د. عبد الفتاح محمد الحلو، د ط، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1390هـ- 1970م)، 109 - 113.

البضاعة في الحديث، ولهذا قلت روايته، ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة، والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد في شروط الرواية والتحمل، ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره ردّاً وقبولاً⁷⁹، ولا تقل معرفة أبي يوسف ومحمد عن معرفة غيرهم من الفقهاء أو المحدثين، نلمس ذلك عند أبي يوسف في كتابه الخراج، فليس فيه صحيفة إلا فيها حديث، هذا مع ملاحظة كبر حجم الكتاب، وكونه في موضوع واحد⁸⁰، كما نلمس معرفة محمد الواسعة بالحديث في مؤلفاته: الآثار، والموطأ، والأصل، والحجة، والسير الصغير والكبير، والاكتساب ولا غرو فقد طلب الحديث منذ صغره، و"أخذ عن أعلام المحدثين في عصره، ورحل من العراق في سبيله أكثر من مرة"⁸¹، وقد بلغ الأمر بأبي حنيفة أنه عد من يغشى السلطان طائعاً غير جدير بقبول روايته والسبب في ذلك كما يقول: "أما إني لا أقول إنهم يكذبون، أو يأمرهم بما لا ينبغي، ولكن وطأوا لهم حتى انقادت العامة بهم، فهذان لا ينبغي أن يكونا من أئمة المسلمين"⁸²، "من يغشون السلطان والشيعة"، لكن لا بد لنا من كلمة تقال في شأن هذا الإمام العظيم الذي افترى عليه الخصوم بأنه يعرض عن سنة رسول الله ﷺ ويقدم عليها الرأي، كما يزعم الكثيرون، فلم يعرض عنها يوماً، ولم يزل وأتباعه يستدلون بالسنة وينون عليها أحكامهم، وإنما قلة روايته كانت ترجع لتشده في شروط الرواية والتحمل، ونقل عنه أنه قال: "إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي"⁸³، بينما غيره من المحدثين قد توسعوا في الشروط فكثرت روايتهم، فالكل عن اجتهاد، وقد توسع أصحابه من بعده في الشروط وكثرت روايتهم، منهم الطحاوي، ومحمد بن يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، وكبار المحدثين أمثال العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري، وغيرهم، فأبو حنيفة خريج مدرسة الكوفة الفقهية التي أسسها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، وتخرج فيها عمالقة كبار⁸⁴. وستعرض لأقواله وآرائه في التعامل مع السنة النبوية؛ عندما نتعرض لأقوال الفقهاء في خبر الواحد، ونفصل في ذلك إن شاء الله بما يجلو المسألة ويرفع الاتهام عن الإمام الذي رماه به البعض وهو منه بريء، ونواة هذه المدرسة كانت المدينة المنورة، ثم اشدت عودها وآتت أكلها بالعراق، وذلك يرجع لأسباب عديدة يمكن أن نجملها في الآتي: تأثرهم بمعلمهم الأول الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وقلة الحديث في العراق إذا ما قيس بالحجاز موطن الرسول ﷺ وكبار الصحابة، فإن عدد الصحابة الذين وفدوا على العراق كان قليلاً بالنسبة إلى الصحابة

⁷⁹ ابن خلدون، المقدمة، ت: د. علي عبد الواحد وافي، ط2، (طبع لجنة البيان العربي، بدون ت)، 409 - 410.

⁸⁰ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت113 - 183هـ)، كتاب الخراج، د ط، (المكتبة السلفية، القاهرة، د ت).

⁸¹ الدسوقي، محمد السيد على الدسوقي، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، (رسالة دكتوراه في دار العلوم، جامعة القاهرة، 1391هـ. 1971م)، انظر الفصل الثاني: الإمام محمد محدثاً من ص 336 وما بعدها والنص من 334.

⁸² الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 126.

⁸³ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ط2، (دار الفكر، بيروت، 1412هـ. 1992م)، 1: 67.

⁸⁴ ابن خلدون، المقدمة، 3: 1143-1145.

الذين ظلوا في الحجاز، واتصال العراق بالحضارة الفارسية المجاورة له، مما أدى إلى إحداث مسائل جزئية كثيرة ومشكلات متعددة، مثل التوحيد، والمعاد، والنبوة وغيرها من المسائل التي تحتاج إلى إعمال الرأي وكثرة القياس، هذا فضلاً عن أن العراق موطناً للشيعة والخوارج، وعلى أرضه دارت الفتنة، ثم شاع الوضع في الحديث تأييداً للمذاهب السياسية، وهذا جعل علماء هذه المدرسة يقلون من رواية الحديث ويتحفظون فيها، مخافة الاستدلال بالأحاديث الموضوعة، فكانت الأحاديث التي يعول عليها لديهم قليلة، وهذا يدعوهم عند النظر في المسائل إلى القول بالرأي حيث لا يصح النص⁸⁵. أما معالم المنهجية التي رسمها فقهاء مدرسة أهل الرأي وساروا عليها في استنباط الأحكام الشرعية، والتعامل مع السنة النبوية فقد تمثلت في الآتي:

1- أكثروا من تفريع الفروع و المسائل نتيجة لكثرة ما يعرض لهم من الحوادث، بعد تحضرهم في العراق، وقد دفعهم ذلك إلى فرض المسائل والحوادث قبل وقوعها فأكثروا من (أرأيت لو كان كذا؟)؛ استعداداً للمستجدات المتسارعة، فيسألون عن المسألة ويبدون فيها حكماً، ثم يفرعون عليها بقولهم (أرأيت لو كان كذا؟) ويقلبونها على سائر وجوهها، الممكنة وغير الممكنة أحياناً.

2- قلَّ روايتهم للحديث، واشترطهم فيه شروطاً لا يسلم معها إلا القليل، وانتهاجهم نهج عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما؛ فيما روي عنهما من التثبت في الرواية وعدم الإكثار في التحديث عن رسول الله ﷺ؛ وكانوا يتهيبون من الرواية عن الرسول ﷺ ولا يتهيبون من الرأي، وربما ألجأهم إلى ذلك كثرة الفتن التي كانت بالعراق، و شيوع وضع الأحاديث المكذوبة على رسول الله ﷺ، هكذا نلاحظ أنه لا يوجد فرق بين المدرستين، أنهم لا يعتمدون كثيراً على الأحاديث، والآثار ليستنبطوا بها الأحكام الفقهية على الأصول التي اختارها أهل الحديث⁸⁶، ذلك لأنهم كانوا يرون أن أخبار الآحاد ظنية، وبالتالي لا يعمل بها إذا خالفت ما هو أقوى منها، من القرآن والسنة المتواترة والمشهورة، لأن الدليل المعارض قطعي وبالتالي لا تخصصه سنة الآحاد أو القياس⁸⁷، وقد أثر عن أبي حنيفة أنه كان يقدم القياس على خبر الآحاد، ولكن نجده ينفي هذا الادعاء عن نفسه، فقد نقل الإمام الشعراي عن أبي حنيفة أنه قال: "كذب والله وافترى علينا من قال أننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس"⁸⁸، كما نفى عنه الإمام الكرخي ذلك أيضاً بقوله: "لم يقل أصحابنا أن القياس مقدم على خبر الآحاد، على ترى أنهم عملوا بخبر أبي

⁸⁵ انظر: شعبان محمد إسماعيل، 283، القطان، مناع بن خليل القطان (ت 1420هـ)، تاريخ التشريع الإسلامي، ط5، (مكتبة وهبة، 1422هـ-2001م)، 290، الشاذلي، تاريخ التشريع، 234، 238.

⁸⁶ انظر: شعبان، التشريع الإسلامي، 282-283، ومناع القطان، 291.

⁸⁷ سالم علي البهنساوي، 140.

⁸⁸ عبد الوهاب، على جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ط3، (دار السلام، القاهرة، 1422هـ-2001م)، 93.

هيرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً أن يتم صومه، وإذا كان مخالفاً للقياس، وقال أبو حنيفة لولا الرواية لقلنا بالقياس"89، من أهم الفوائد العلمية التي حققتها هذه المدرسة؛ ما يأتي: جمع الأحاديث وآراء من كانوا يعيشونهم وإخراج أحكام الحوادث التي جددت لهم منها، ومعرفة كثير من علل الأحكام، وحكمة تشريعها، مما يدل على أن شريعة الإسلام معقولة المعنى، وكذلك ازداد الفقه الإسلامي ثراءً وتشعبت أبحاثه، ورسخت قواعده، هذا بالإضافة إلى التصدي للكاذبين على رسول الله ﷺ بوضع الأحاديث، وإفشاء أمرهم وتعريف الناس بهم90، فكما هو بين أن الأصول التي تعتمد عليها كلتا المدرستين هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، بينما نرى أن أهل الرأي كانوا يتهيبون من الرواية عن الرسول ﷺ ولا يتهيبون من الرأي، فربما ألجأهم إلى ذلك خصوصية المكان والزمان، و شيوع وضع الأحاديث المكنوبة على رسول الله ﷺ، والمستجدات المتسارعة التي عاصروها، إن اختلاف الأئمة في صحة الرواية في السنة، باعتبارها المصدر الثاني لهذه الشريعة بعد القرآن الكريم، وردت إليهم منقولة في صدور الرجال، وهؤلاء الرجال بشر يصدقون ويكذبون، كما أنهم يحفظون وينسون، ولا يمكن رفعهم فوق هذه المرتبة، كما أن العلماء الذين اقتفوا أثرهم ودرسوا حياتهم وسلوكهم رجال أيضاً، تختلف أنظارتهم في الراوي، فمنهم من يراه موثقاً به، ومنهم من يراه غير ذلك، ولذلك كان من الطبيعي أن يختلف الفقهاء في الاحتجاج ببعض الأحاديث دون الأحاديث الأخرى، و من الطبيعي أيضاً أن يذهب إمام إلى ترجيح رواية راوٍ على رواية آخر لوثوقه به أكثر، ويذهب فقيه آخر لترجيح مخالف لهذا الترجيح، اعتماداً منه على وثوقه بالراوي الآخر، وهذا الاختلاف أدى بطبيعة الأمر إلى الاختلاف في كثير من الأحكام الفرعية تبعاً للاختلاف في مدى الوثوق بالراوي، وسنقف على هذه الآراء في هذا البحث من خلال تناولنا لآراء الأئمة عند الحديث عن مناقشة ذلك في حينه إن شاء الله.

2.3. نقل السنة بالتواتر والآحاد واثبات حجيتها:

يتناول الباحث في هذه الأسطر ما قام به العلماء في القرن الثاني من تطوير للضوابط والأسس التي بدأت منذ العصر الأول لقبول الخبر ورده، كما بينا ذلك، كما تصدوا للرافضين للسنة والقائلين بعدم حجيتها، ومجهودات الإمام الشافعي الذي تصدى لهم وأفحم حججهم، وانتصر لسنة رسول الله ﷺ باعتبار ضرورة العمل بها، وثبات حجيتها، كما قام العلماء بتقسيم السند إلى متواتر، وآحاد ومشهور؛ وفيما يلي

89. أنظر: الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، ط1، (عالم الكتب، بيروت، 1406 هـ)، 139، ومختصر الطحاوي للجصاص، 2: 411، ومحمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، ط1، (جامعة الكويت، 1996م)، 601.

90. غازي، علي غازي، محاضرة عن تاريخ التشريع، (المحاضرة (13) في أصول الفقه، موقع منارات للعلوم الشرعية، <http://www.manaratweb.com>.. 6 يوليو، 2010م.

نفصل في أقسام السند عند المحدثين في القرن الثاني ومناقشة آرائهم في كل قسم منها؛ فقد قسم جمهور علماء السنة من مالكية وشافعية وحنابلة السند إلى متواتر وآحاد كما يلي:

1- المتواتر: وهو ما نقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب؛ لكثرة عددهم، وتباين أمكنتهم ابتداء من أول القرن الثاني، عن قوم مثلهم؛ إلى أن يتصل برسول الله ﷺ، فيكون أوله كآخره، وأوسطه كطرفيه، وذلك نحو نقل أعداد الركعات، وأعداد الصلوات، ومقادير الزكاة، ومنه حديث: (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) 91، فقد نقله من الصحابة رضي الله عنهم العدد الجم، وهو في الصحيحين مروى عن جماعة منهم 92، ويطلق عليه الإمام الشافعي علم العامة أو علم الإحاطة 93، وهذا القسم لا يذكره المحدثون ولا يكاد يوجد في رواياتهم؛ لكونه لا تشمله صناعتهم، كما يعبر ابن الصلاح 94. "لهذا كان موجبا علم اليقين عند جمهور الفقهاء" 95، ويقول شمس الأئمة السرخسي -مبيناً مقدار الثقة بالمتواتر عند الأحناف والشافعية: "ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالمعينة، وأصحاب الشافعي يقولون: الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري" ثم حكى قولاً ثالثاً لطائفة قالت: إن المتواتر يفيد علم طمأنينة القلب لا علم اليقين، ومعنى هذا أنه يثبت العلم به مع توهم الغلط أو الكذب، ولكن لرجحان جانب الصدق في نقله تطمئن القلوب إليه 96، وكلهم مجمعون -تبعاً لهذا- على حجتيه ووجوب العمل به، ومع هذا نجد أنه ظهر من ينكر السنة ويقول بعدم العمل بها والاكتفاء بالقرآن وحده، ومن ثم رد كل الأحاديث؛ المتواتر منها وغيره، وقد وجدت بذور هذه الدعوى في عهد رسول الله ﷺ، فحذر منها حين قال: (لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري، مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: ما أدرى، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه) 97، وحين قال ﷺ: (يوشك أن يقعد الرجل منكم على أريكته يحدث بحديثي، فيقول: بيني وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرمانه) 98، كما وجدت في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، فقد أخرج البيهقي بسنده عن شبيب

91. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، ح34، وأحمد، المسند، مسند علي بن أبي طالب، ح584، 4: 245، وأبو داود، السنن، باب ما جاء في تعظيم اليمين، ح3242، 3: 220، علم 4، والترمذي، في السنن، باب ما جاء في الشفاء والسعادة، ح2136، 445.

92. ابن الصلاح، تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزودي المعروف بابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، مطبوعة مع شرح التقييد والإيضاح للحافظ زين الدين عبد الرحمن بن الحسين العراقي "725-806هـ" نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط1، (1389هـ-1969م)، 266.

93. الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي (150-204م)، الرسالة، ت: أحمد محمد شاكر، ط1، (مكتبة مصطفى الحلبي، 1385هـ-1940م)، 478.

94. ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، 265.

95. ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح -1: 283، 291، 284.

96. ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، 1: 283، 291، 284.

97. أبو داود، في سننه، 5: 12، ح: 4605 ورجاله كلهم ثقات، ورواه أيضاً الترمذي في كتاب العلم من جامعه، 5: 37، ح: 2663، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

98. أحمد بن حنبل، المسند، السنة ميزان الأعمال والأقوال، 1: 16، والترمذي، في السنن، باب ما نُهي عنه أن يُقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ح2664، 5: 38.

بن أبي فضالة المكي أن عمران بن حصين رضي الله عنه ذكر الشفاعة، فقال له رجل من القوم: "يا أبا نجيد، إنكم تحدثونا بأحاديث لم نجد لها أصلاً في القرآن، فغضب عمران، وقال للرجل: قرأت القرآن؟ قال: نعم. قال: فهل وجدت فيه صلاة العشاء أربعاً قال: لا. قال: فعمن أخذتم ذلك؟ أستم عنا أخذتموه؟، وأخذناه عن النبي ﷺ؟ وقال: أوجدتم في القرآن {وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ} [الحج: 14]، أوجدتم فيه: فطوفوا سبعاً، واركعوا ركعتين خلف المقام، أوجدتم في القرآن: "لا جلب، ولا جنب ولا شغار في الإسلام" 99. أما سمعتم الله تعالى في كتابه: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: 10]؟! قال عمران: فقد أخذنا عن رسول الله ﷺ أشياء ليس لكم بها علم" 100. وفي عصر التابعيين وجدنا رجلاً يجابه التابعي الجليل مطرف بن عبد الله بن الشخير، ويقول له: "لا تحدثونا إلا بالقرآن" 101، ولكن الجديد في هذه الدعوى - في القرن الثاني - أن أصحابها، وقد وجدوا الأسس التي وضعها المحدثون، والجهود المضنية التي بذلوها في خدمة السنة وصيانتها من الخطأ والنسيان والوضع، يريدون أن يشككوا في هذه الجهود، حتى لا تقف حجر عثرة أمام أهدافهم، وكأنهم يقولون: مهما فعلتم، فالشك قائم في الأخبار، وهي غير موثقة؛ لأن ناقلها، قلوا أو كثروا - لا يوثق بنقلهم، يقول شمس الأئمة السرخسي مبيناً حجة هؤلاء: "ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة أصلاً، ولا يقع العلم به بوجه، وكيف يقع العلم به، والمخبرون هم الذين تولوا نقله؟ وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر، ويتحقق منهم الاجتماع على اختراعه - قلوا أو كثروا - فذلك لا يكون موجباً للعلم أصلاً" 102، ومن هنا ضاعفوا من جهودهم في التشكيك في السنة وفي حجيتها، ولكن من هؤلاء؟؛ لم يفصح الإمام الشافعي عن يرى هذا الرأي، وإن كان قد أشار إلى أن الذين تفرقوا في تثبيت الخبر من أهل الكلام ومن نسبتهم العامة إلى الفقه 103، ورجح الدكتور مصطفى السباعي، مستنيراً برأي للشيخ الخضري في كتابه "تاريخ التشريع الإسلامي" - أن هؤلاء من المعتزلة، واستند في ذلك إلى ما يقوله ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث من أن شيوخ المعتزلة تناولوا على السنة وعلى الصحابة، وأن الإمام الشافعي ذكر أن موطن

99. الجلب: يكون في شينين: أحدهما في الزكاة، وهو أن يقدم المصدق على أهل الزكاة فينزل موضعاً، ثم يرسل من يجلب إليه الأمور من أماكنها ليأخذ صدقتها، فنهى عن ذلك، وأمر أن تؤخذ صدقاتهم على مياهم وأماكنهم. الثاني: أن يكون في السباق، وهو أن يتبع الرجل ويصيح فرسه، فيزجره، ويجلب عليه، ويصيح حثاً له على الجري فنهى عن ذلك والجنب: هو في السباق أن يجنب فرساً إلى فرسه الذي يسابق عليه، فإذا فتر المركوب تحول إلى المجنوب وهو في الزكاة أن ينزل العامل بأقصى مواضع أصحاب الصدقة، ثم أمر بالأموال أن تجنب إليه أي تحضر فنهوا عن ذلك، وقيل: هو أن يجنب رب المال بماله، أي يبعده عن موضعه، حتى يحتاج العامل إلى الإبعاد في اتباعه وطلبه. الشغار: نكاح معروف في الجاهلية كان يقول الرجل للرجل شاغرني: أي زوجني أختك أو بنتك أو من تلي أمرها حتى أزوجه أختي أو بنتي، أو من إلي أمرها، ولا يكون بينهما مهر فهذه في مقابل تلك.

100. السيوطي، جلال الدين، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، د ط، (المكتبة السلفية، د ت)، ص 6، وانظر: الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، المستدرک على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط 1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ. 1990 م)، 1: 111، 110.

101. البيهقي، مدخل الدلائل، 1: 25، و الخطيب البغدادي، الكفاية، 48 من عدة طرق، وكذلك أبو عمر بن عبد البر في الجامع، 2: 191.

102. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت 483 هـ)، أصول السرخسي، د ط، (دار المعرفة، بيروت، د ت)، 1: 283.

103. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204 هـ)، الأم، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1410 هـ. 1990 م)، 7: 250 أول كتاب جماع العلم.

هؤلاء المنكرين كان بالبصرة، وأكثر المتكلمين بما فيهم المعتزلة كان بالبصرة¹⁰⁴، كما أن أبا منصور البغدادي ذكر في كتابه "الفرق بين الفرق" أن النظام من المعتزلة (ت230هـ)، كان يقول بأن الخبر المتواتر، مع خروج ناقله عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف هم الناقلين واختلاف دواعيها -يجوز أن يقع كذباً¹⁰⁵. ويرى الأستاذ أبو زهرة أن هؤلاء هم "الذين ارتكبوا ذلك الشذوذ العلمي وناذبوا بذلك الجماعة الإسلامية من الزنادقة الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا سواه؛ ليفسدوا أمر المسلمين، وينالوا من الشرع الإسلامي يمثل هذا الكيد الخفي، بعد أن عجزوا عن مغالبتهم بالحجة الظاهرة؛ إذ قضى عليهم بالأدلة الباهرة وبعض هؤلاء كانوا من الخوارج، ولذلك كان من الخوارج من أنكر حكم الرجم؛ لأنه لم يرد في القرآن الكريم" كما يرى أن هؤلاء قد اتخذوا نحلة الاعتزال سترًا لأهوائهم و"لنزعة العقل واعتماد المعتزلة عليه، ولقد وجدوا في مذهب الاعتزال سترًا لإخفاء أهوائهم وطي مفاسدهم بالكتمان، حتى تفرخ، وتصل إلى غايتها"¹⁰⁶. مما ذكر يتبين للباحث أن هؤلاء كانوا من الزنادقة، وإن لبسوا أثواب الخوارج حيناً وأثواب المعتزلة حيناً آخر ونجل المعتزلة والخوارج الحقيقيين من الوقوع في مثل هذا، ونرى أن هؤلاء من رواسب المذاهب القديمة التي قالت لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس دون الأخبار وغيرها كالسمنية والبراهمة، وهذه كانت موجودة قبل الإسلام¹⁰⁷.

2.4. مناقشة هؤلاء ورد حجتهم: نجد أن من الأئمة الذين ناقشوا من أنكروا السنة؛ وردوا حجتهم؛ الإمام الشافعي الذي انبرى لهم دفاعاً عن السنة وحجيتها، وجادلهم بالعقل والمنطق فبدأ معهم بقوله: أولاً: ما دمتم تريدون اتباع القرآن الكريم والاكْتفاء به، فإن اتباع السنة وقبولها إنما هو اتباع للقرآن الكريم واكتفاء به، قال عز وجل: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [الجمعة:2]، وقد علمنا أن الكتاب هو كتاب الله، فما الحكمة؟ إنما ليست سوى سنة رسول الله ﷺ، ولما ردوا عليه بقولهم: إنه من المحتمل أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلمهم الكتاب جملة والحكمة خاصة، وهي أحكام الكتاب، فهو لم يخرج عن تعليم الكتاب؛ ردّ عليهم الإمام الشافعي: بأنه إذا كان يعني بالحكمة أنها أحكام كتاب الله تعالى وأنها لا تخرج عما بينه رسول الله ﷺ من جملة الفرائض من الصلاة والزكاة والحج وغيرها، فيكون الله قد أحكم فرائض من فرائضه بكتابه الكريم، وبين كيف هي على لسان نبيه -إذا كان يعني ذلك، وليس غيره كما أقر، فهذه هي السنة التي لا نصل إليها إلا بخبر عن رسول الله ﷺ، وإذا لم نقبل هذه الأخبار فإننا نكون قد فرطنا في أمور ديننا، ويضيف الإمام الشافعي بأنه إذا كان من

104. الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: 429هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ط2، (دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1977م)، 135.

105. المصدر السابق، ص138.

106. الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (551-631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، د ط، (مؤسسة الحلبي وشركاه، 1387هـ-1967م)، 2: 15.

107. محمد أبو زهرة، الشافعي، ط2، (دار الفكر العربي، 1367هـ-1948م)، 214-215.

المحتمل أن تكون الحكمة في الآية الكريمة هي كتاب الله، ويحتمل أن تكون شيئاً غيره زائداً عليه، فإن أظهر الاحتمالين هو الاحتمال الثاني، كما يدل عليه استعمال القرآن الكريم للفظ الحكمة، حيث يراد بها معنى آخر غير كتاب الله عز وجل، قال تعالى: {وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا} [الأحزاب: 34]، فأخبر تعالى أنه يتلى في بيوتهن شيان: القرآن والحكمة، أي ينطق بكل منهما "فهذه أبين في أن الحكمة غير القرآن من الأولى" 108.

ثانياً: لقد افترض الله علينا اتباع نبيه ﷺ، قال تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَزَجًا مِمَّا قُضِيَتْ وَتُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: 65]، وقال عز وجل: {مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء: 80]، وقال عز من قائل: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور: 63]، وقد فرض الله علينا اتباع أمره، صلى الله عليه وسلم، فقال جل ذكره: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: 6]، فقد بين في التنزيل أن علينا فرضاً أن نأخذ الذي أمرنا به، وننتهي عما نهانا رسول الله ﷺ عنه، وإذا كان ذلك علينا فرضاً فإنه لا سبيل إلى ذلك بالنسبة لنا -نحن الذين لم نشاهد رسول الله ﷺ- إلا بالخبر عنه 109.

ثالثاً: وفي معرفة ناسخ القرآن الكريم ومنسوخه نحتاج إلى سنة رسول الله ﷺ، ولا نصل إلى ذلك إلا بنقل الرواة، قال تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ} [النساء: 180]، وقال عز وجل في الفرائض: {وَلَا يَوْنِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلأُمِّهِ السُّدُسُ} [النساء: 11]، "فرعنا -بالخبر عن رسول الله ﷺ، أن آية الفرائض نسخت الوصية للوالدين والأقربين، هكذا عبّر الإمام الشافعي رضي الله عنه، لكن الآية الثانية خصصت عموم الأولى، "ذلك أن مقتضى العموم الذي في الآية الأولى إيجاب الوصية لكل قريب، ومقتضى آيات الموارث منح بعض الأقربين حق خلافة الميت في ماله دون بعضهم الآخر، فليس بين الآيتين إذن ذلك التعارض الذي يسوغ النسخ، إذ ما زال هناك بعض الأقربين ممن وجبت لهم الوصية بمقتضى الآية الأولى ولم تورثهم الآية الثانية"، فيمكن إعمال الآيتين معاً، وهذا ما يتعارض مع مفهوم الناسخ والمنسوخ" 110، فلو كنا ممن لا يقبل الخبر، فقال قائل: الوصية نسخت الفرائض، فهل تجد الحجة عليه إلا الخبر عن رسول الله ﷺ؟ 111.

108. الشافعي، الأم، 7: 251.

109. الشافعي، الأم، 7: 251.

110. انظر: مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط1، (دار الفكر العربي بالقاهرة، المجلد الثاني،

1383هـ. 1963م)، 592-595.

111. الشافعي، الأم، 7: 252.

رابعاً: إن في القرآن عاماً يرد به الخاص، وبعض ذلك لا يبينه إلا السنة، وعلى هذا فنحن محتاجون إلى إخبار الرواة الذين ينقلونها، وإلا ما فهمنا كتاب الله عز وجل، فقد فرض الله تعالى الصلاة، ولكن ذلك ليس على الناس عامة، وإنما الحيض مخرجات بالسنة منه، وفرض الزكاة على الأموال عامة، ونجد بعض الأموال مخرجاً منه بالسنة، وفرض الموارث للآباء والأمهات والولد عاقماً، ولم يورث المسلمون كافراً من مسلم، ولا عبداً من حر، ولا قاتلاً ممن قتل، وكل ذلك بالسنة¹¹².

خامساً: وإذا كان الخبر متواتراً كان أو غير متواتر ليست له صفة الإحاطة التي في القرآن الكريم؛ لأنه أقل درجة منه فإن بعض هؤلاء المنكرين تساءل: هل من حجة في أن نبيح المحرم بإحاطة، وهو نص من القرآن الكريم بغير إحاطة، وهو الخبر عن رسول الله ﷺ؟ أجاب الشافعي بنعم، والحجة فيه واضحة، فالقاتل يباح دمه بشهادة شاهدين على أنه قتل، فقد أبيع الدم المحرم بإحاطة، وهو شهادة الشهود الذين يمكن فيهم الكذب أو الخطأ، ثم يضيف أنه إذا كان قد قبلت شهادة الشاهدين بناء على صدقها في الظاهر - ولا يعلم الغيب إلا الله - فإنه - من باب أولى - يقبل الحديث من الرواة الناقلين له؛ لأن المحدثين يطلبون في الراوي أكثر مما يطلب في الشاهد وقيمون الدلائل على صدق الرواة وكذبهم وغلطهم بمقارنة رواياتهم بروايات الحفاظ، وبالكتاب والسنة مما لا يمكن في الشهادات، ولهذا وجدنا من تجوز شهادته ولا تجوز روايته¹¹³. هذا مجمل ما رد به الإمام الشافعي على منكري السنة النبوية عامة والأخبار المتواترة خاصة، نكتفي به نسبة لحجم الورقة العلمية وهناك ردود أخرى لبعض الأئمة في غير هذا العصر يمكن الرجوع إليها لمن أراد المزيد.

2. 5. خبر الواحد: ومن شبهاتهم أيضاً رد خبر الواحد مطلقاً: وهو ما نقله الآحاد من الرواة في أي طبقة من الطبقات الأولى الثلاث، الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين، وبعبارة أخرى قسم ليس بمتواتر، ويسمى هذا القسم "الآحاد"، ويسميه الإمام الشافعي "علم الخاصة"¹¹⁴، كما أن بعض الناس رد المتواتر ورفض العمل به، كذلك نجد منهم من رفض العمل بخبر الواحد، وذهبوا إلى عدم حجتيه، ومن الإنصاف أن نقول: إنه لم يكن الشافعي وحده في ميدان المدافعين عن خبر الواحد، وإنما كان معه في عصره أئمة دافعوا عن السنة ضد هؤلاء المهاجمين لها أو التاركين، ويهمنا أن نشير في هذا الصدد إلى جهود مدرسة الأحناف، فقد ذكر السرخسي أن الإمام محمد بن الحسن الشيباني ذكر دفاعه في كتاب "الاستحسان"، كما ذكر عيسى بن أبان كثيراً من الأدلة التي تثبت حجية خبر الواحد، ووجوب العمل به¹¹⁵، ونتعرض هنا لذكر الأدلة التي أوردها الإمام السرخسي الذي لم يهتم بإيراد الآثار التي أوردها الشافعي وعيسى ابن أبان؛ أولاً لشهرتها،

¹¹². الشافعي، الأم، 7: 252.

¹¹³. الشافعي، الأم، 7: 252-253.

¹¹⁴. الشافعي، الرسالة، 478-479.

¹¹⁵. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 328، علاء الدين البخاري، أصول البزدوي "في الإشارة إلى أدلة محمد"، 2: 694.

وثانياً لأن الخصوم - كما قلنا - سيقولون: كيف يحتجون على وجوب العمل بخبر الواحد من الأخبار، وهو نفس الخلاف¹¹⁶؟ ولهذا فقد اتجه اتجاه آخر هو ما نبينه هنا: ¹¹⁷ أولاً: -قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ} [البقرة: 180]، وقال جل شأنه: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ} [آل عمران: 187]، ففي هاتين الآيتين نهي كل واحد عن الكتمان، وأمر بالبيان والتبليغ؛ لأن الحكم في الجمع المضاف إلى جماعة يتناول كل واحد منهم؛ ولأن أخذ الميثاق من أصل الدين، والخطاب للجماعة فيما هو أصل الدين يتناول كل واحد من الآحاد، وهذا يقتضي من المبلغ القبول والعمل بما جاء به المبلغ أو المخبر، "فكل واحد إنما يخاطب بما في وسعه، ولو لم يكن خبره حجة لما أمر ببيان العلم"¹¹⁸، وإذا كان الفاسق يدخل في هذين النصين، فإنه مخصوص منهما بنص آخر، وهو قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا} [الحجرات: 6]؛ ففيه أمر بالتوقف في خبر الفاسق¹¹⁹، وقال تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة: 122]، والفرقة اسم للثلاثة فصاعداً، والطائفة من الفرقة بعضهما، وهو الواحد أو الاثنان، فيثقفه الواحد، ويحذر قومه بالإنذار، ويلزمهم ذلك وهذا لا يكون إلا لأن خبر الواحد حجة، وإذا كان المتقدمون قد اختلفوا في تفسير الطائفة، فقال بعضهم: تطلق على الواحد، وقال بعضهم: تطلق على الاثنين، وقال آخرون: تطلق على العشرة - فإن أحداً لم يقل إنها تطلق على ما يزيد على العشرة، ومعلوم أن خبر العشرة وإنذارهم يحتمل الكذب، "فعرفنا أنه لا يشترط لوجوب العمل كون المخبر بحيث لا يبقى في خبره تهمة الكذب"¹²⁰، وهو ما يحتج به منكرو خبر الآحاد، ولا يقال: هذا خطاب لجميع الطوائف بالإنذار، وهم يبلغون حد التواتر، فيكون خبرهم مستفيضاً مشتهراً - لا يقال هذا؛ لأن الجمع المضاف إلى جماعة - كما قلنا: يتناول كل واحد منهم. وفي قوله تعالى: {إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ} [التوبة: 122]؛ ما يدل على أن ذلك يتحقق بالواحد؛ لأن الرجوع إنما يتحقق لمن كان خارجاً عن القوم، ثم صار قادماً عليهم وإتيان جميع الطوائف إلى قوم لا يكون رجوعاً إليهم، على أن هذا لو كان شرطاً لبينه الرسول ﷺ لهم، وكلفهم أن يفعلوه ولو فعلوه لاشتهر، ولكن لم ينقل من الآثار ما يدل على ذلك، وأيضاً فلو سلمنا بما تقولون فالذين يتحقق بهم الإنذار على الطوائف كلها لا ينقطع توهم الكذب على خبرهم؛ لاحتمال التواطؤ فيما بينهم، فكان الاستدلال قائماً، وقد يقال: إن إنذار الطائفة ليس معناه إلزام المبلغين بالقبول؛ بل المقصود أن يشتهر ذلك،

116. علاء الدين البخاري، أصول البزدوي، 2: 692.

117. المصدر نفسه.

118. علاء الدين البخاري، أصول البزدوي، 2: 691.

119. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 322.

120. عبد المطلب، رفعت فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، ط1، (مكتبة الخانجي، مصر، د ت)، 107.

وعند الاشتهار تنتفي تهمة الكذب، فتصير حجة عندئذ، وذلك بمنزلة الشاهد الواحد، فإنه مأمور بالشهادة وإن كان العمل بشهادته لا يجب ما لم ينضم إليه شاهد آخر، وتظهر عدالته بالتزكية، ويرد السرخسي على هذا الاعتراض بأن الشاهد الواحد ليس عليه أداء الشهادة إذا كان وحده - كما يدعي هؤلاء - لأن شهادته لا تنفع المدعي فلو لم يكن خبر الواحد حجة وواجب العمل به هنا لما وجب الإنذار بما سمع، وهذا بخلاف الشاهد إذا كان وحده، وإذا ثبت بالنص أنه مأمور بالإنذار، فإنه يجب القبول منه؛ لأنه في هذا بمنزلة رسول الله ﷺ الذي كان مأموراً بالإنذار، وكان قوله ملزماً للسامعين، وقد بين الله عز وجل في النص حكم القبول والعمل به في قوله سبحانه وتعالى: {لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة: 122]؛ أي: لكي يحذروا عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم الحجة إياهم بخبر الواحد¹²¹.

ثانياً: قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ} [سبأ: 28]، وقد بلغ رسول الله ﷺ، الرسالة بلا خلاف، وهو ﷺ لم يأت كل واحد بنفسه فشافهه، ولكنه بلغ قوماً بنفسه وآخرين برسول من رسله وآخرين بكتاب من كتبه ... فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان مبلغاً رسالة ربه بهذا الطريق إلى الناس كافة، وعندما فتحت بلدان نائية في عهده ﷺ، أرسل إلى كل بلد عاملاً من عماله، ولو لم يكن خبر الواحد حجة في أمور الدين لما اكتفى رسول الله ﷺ بهذا العامل أو ذاك، وكذلك النساء في البيوت على عهده، ﷺ، إنما كانت تبلغهن أمور الدعوة، وهن مخدرات في بيوتهن بإخبار أزواجهن الذين كانوا يحضرون مجلس رسول الله ﷺ، ثم يبلغوهن ويعلموهن ولو لم يكن خبر الواحد حجة لأمرهن الرسول ﷺ بالذهاب دائماً إليه والسماع منه، ولكن ذلك لم يحدث؛ لأنه لو حدث لاشتهر¹²².

ثالثاً: ونحن نعلم أنه ﷺ كان مأموراً بأكل الطيب من الطعام قال عز ذكره: {يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً} [المؤمنون: 51]. وربما كان يُهدى إليه ﷺ، فقد روي أن سلمان، رضي الله عنه أهدى إليه طبقاً من رطب كما وأن بريرة رضي الله عنها كانت تهدي إليه ﷺ، كما كان ﷺ يدعى إلى طعام؛ وفي هذا دليل على حجية خبر الواحد؛ لأنه لو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به في حق الله تعالى ما اعتمد عليه فيما يأكله ﷺ.

رابعاً: وقد أمر الله القاضي أن يقضي بالشهادة، ومعلوم أن احتمال الكذب يبقى بعد شهادة شاهدين.. وقد قضى رسول الله ﷺ بالشهادات والأيمان مع احتمال هذا الكذب، وأعلن عنه حين قال ﷺ: (إنما أنا بشر مثلكم أقضي بما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فكأنما أقطع له قطعة من النار)¹²³، هذا

¹²¹ السرخسي، أصول السرخسي، 1: 322 - 324.

¹²² السرخسي، أصول السرخسي، 1: 324 - 325.

¹²³ رواه الشيخان، انظر: محمد فؤاد بن عبد الباقي بن صالح بن محمد (المتوفى: 1388هـ)، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، د ط، (دار إحياء الكتب العربية، محمد الحلبي، د ت)، 2: 192 - 193.

مع أنه كان ممكناً له أن ينتظر الوحي، فيقضي باليقين ويزيل هذا الاحتمال، ولو ان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب عن كل وجه ما وجب على القاضي الحكم بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال؛ إذ النتيجة تكاد تكون واحدة 124.

خامساً: وقد سمي الله عز وجل خبر الواحد علماً، قال تعالى: {وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا} [يوسف: 81]، وإنما قالوا ذلك سماعاً من مخبر أخبرهم به، وقال جل ذكره: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} [الممتحنة: 10]، وإنما قال ذلك باعتبار غالب الرأي، واعتماد نوع من الظاهر، ففي هاتين الآيتين الكريمتين دليل على أن خبر الواحد علم لا ظن، والظن إنما هو خبر الفاسق، ولهذا أمر الله سبحانه وتعالى بالتوقف في خبره، حتى لا يصاب قوم بجهالة، ومن اعتمد خبر العدل في العمل بهذا العلم الذي ليس ظناً يكون مصيباً؛ لأنه عمل بعلم لا بجهالة 125.

سادساً: إن الذين لا يجوزون العمل بخبر الواحد يفزعون إلى القياس، مع أن الاحتمال من حيث الخطأ أقوى منه في خبر الواحد؛ لأن الأخير لا شبهة فيه، والشبهة إنما تكون في طريق الاتصال به، وفي القياس الشبهة والاحتمال في المعنى المعمول به، والطريق فيهما غالب الرأي، فكان العمل بالقياس دليلاً على جواز العمل بخبر الواحد بالطريق الأولى، ولا يستقيم عقلاً ترك العمل بما هو أقوى، والعمل بما هو دونه.

سابعاً: إن حاجتنا إلى معرفة أحكام الدين وحقوق الله علينا لنعمل بها مثل حاجة من كانوا في زمن الرسول ﷺ، هؤلاء الذين كانوا في زمن الرسول ﷺ، هؤلاء الذين كانوا يسمعون منه، ومعلوم أنه بعد طول الزمن بيننا وبين رسولنا الكريم لا يوجد خبر تواتر في كل حكم من أحكام الشرع، فوجب أن يجعل خبر الواحد حجة للعمل به؛ لتحقيق الحاجة إليه على هذا النحو.

ثامناً: وإذا كان من حجة الذين لا يجوزون العمل بخبر الواحد أننا لو قبلنا خبره وهو غير معصوم عن الكذب لازدادت درجته على الرسول المعصوم ﷺ الذي يتنزل عليه الوحي؛ لأن خبر الرسول ﷺ يكون واجب القبول لاقتران المعجزات به، أما خبر الواحد فيقبل على النحو الذي تقولون به من غير دليل... - فيرد السرخسي بأن هذا غلط بَيِّن؛ لأن الرسول ﷺ في حاجة إلى المعجزات لثبوت علم اليقين بنبوته، ولم نقل: إن علم اليقين يثبت بخبر الواحد، كما يفيد خبر الرسول ﷺ بالمعجزات في بادئ أمره 126.

تاسعاً: إن الإجماع قد انعقد من الأمة على قبول خبر الواحد في المعاملات؛ فإن العقود كلها بنيت على أخبار الآحاد، مع أنه قد يترتب على قبول خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى، كما في الإخبار بطهارة الماء ونجاسته، والإخبار بأن هذا الشيء أهدى إليك فلان، وأن فلاناً وكلني ببيع هذه الجارية أو بيع

124. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 326.

125. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 326-327.

126. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 327-328.

هذا الشيء، كما أجمعت على قبول من لا يقع العلم بقوله مع أنها قد تكون في إباحة دم، وإقامة حد واستباحة فرج، وأجمعت على قبول قول المفتي للمستفتي مع أن فتواه هذه مبنية على ما بلغه عن الرسول ﷺ ، بطريق الأحاد، فإذا جاز القبول فيما ذكرنا من أمور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع، ومنها أخبار الأحاد عن الرسول ﷺ 127، ثم انتقل السرخسي إلى الرد على من يقول بأن خبر الواحد يوجب العلم، كالخبر المتواتر، وقد حكاه ابن الصباغ عن قوم من أهل الحديث، وعزاه أبو الوليد الباجي (ت245هـ)، إلى الإمام أحمد، وابن خويزمنداد إلى مالك، وإن نازعه فيه المازري بعدم وجود نص له فيه128، وحجة القائلين بهذا أن النبي ﷺ، قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن: "ثم أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة في أموالهم"129، ومراده الإعلام بالإخبار، وإذا لم يكن خبر الواحد موجباً للعلم عند السامع ما عبر عنه ﷺ بالإعلام، وأيضاً فإن العمل بخبر الواحد واجب، ولا يجب العمل إلا بالعلم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء:36]، ولأن الله عز وجل قال في نبأ الفاسق: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ [الحجرات:6]، وضد الجهالة العلم، وضد الفسق العدالة، ففي هذا دلالة على أن العلم لا يقع بخبر الفاسق، وأنه يثبت بخبر العدل، وقد يثبت بالأحاد من الأخبار العلم فقط مثل عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة -مما يبين أن خبر الواحد يوجب العلم130. رد على هؤلاء فقال: إن القائلين بهذا خلطوا بين أمرين: بين سكون النفس وطمأنينة القلب وبين علم اليقين، والذي يحدث في خبر الواحد إنما هو طمأنينة القلب لا علم اليقين؛ لأنه ما دامت هناك شبهة الكذب واحتماله؛ فلا يوجد اليقين، وطمأنينة القلب هذه نوع من العلم من حيث الظاهر، وهذا هو المراد بقوله ﷺ، في حديث معاذ: "فأعلمهم"، ويجوز العمل بهذا، كما يجوز العمل بمثله في تحري القبلية عند الاشتباه؛ وينتفي هذا العلم بالجهالة؛ لأنه في خبر العدل يترجح جانب الصدق بظهور عدالته، أما في خبر الفاسق فلا يترجح فيه جانب الصدق، والجهالة مثله. وأما الآثار المروية في عذاب القبر فهي توجب عقد القلب عليها؛ أي: طمأنينة وسكينته، والابتلاء بعقد القلب على الشيء بمنزلة الابتلاء بالعمل به أو أهم وسمى بعضهم هذا نوعاً من العمل، وعقد القلب هذا غير العلم، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النمل:14]، وقال جل شأنه: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾ [المائدة:20]؛ "فهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به"، فهذا غير ذلك131. ويشير صاحب "كشف الأسرار" إلى أن معرفتنا عذاب القبر ومثله مما أثاروه بدلالات النصوص من كتاب الله عز

127. علاء الدين البخاري، أصول البزدوي وشرحه كشف الأسرار، 2: 695-696.

128. السيوطي، تدريب الراوي، 2: 75.

129. السرخسي، أصول السرخسي، 329.

130. السرخسي، أصول السرخسي، 329.

131. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تهذيب التهذيب، ط1، (مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ)، 4: 359.

وجل وإشاراتها لا بأخبار الآحاد¹³²، وهناك رأي قريب من هذا الرأي الذي سبقت مناقشته، وهو أن خبر الواحد موجب للعلم ضرورة عند اقترانه ببعض الأسباب، وهذا الرأي يحكى عن النظام من المعتزلة¹³³، وهو يقول: إنه علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر؛ لأن التواتر ليس إلا مجموع الآحاد، ويجوز القول بأن الله سبحانه وتعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون بعض، وحجة هذا الرأي أن الواقع يشهد بذلك، ألا ترى أنه لو مر إنسان بباب؛ فرأى آثار غسل الميت، وسمع عجزاً يخرج من الدار، وتقول: مات فلان، فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر، وهذا قول باطل - كما يقول السرخسي - لأن الثابت بالضرورة لا يختلف الناس فيه، بمنزلة العلم الذي يحدث بالمعينة والمشاهدة، وبمنزلة العلم الواقع بخبر التواتر، ولكننا نشاهد أن خبر الواحد يختلف فيه، وعلى هذا الرأي يطل كثير من أحكام الشرع، ولا يرجع إلى كثير من البينات، والأيمان عند تعارض الدعوى والإنكار، ولا المصير إلى اللعان وعند قذف الزوج زوجته، فإن القرائن من أبين الأسباب، وينبغي أن يكون خبر الزوج موجباً للعلم ضرورة، فلا يجوز للقاضي أن يصير عند ذلك إلى اللعان، وفي سائر الخصومات ينبغي للقاضي أن ينتظر حتى يحصل له هذا العلم الضروري وبخبر الواحد فيعمل به¹³⁴، وأخيراً، هل يشترط للعمل بخبر الواحد عدد الشهادة ولا يكفي براؤ واحد، كما لا يكفي بشاهد واحد؟ رأى ذلك بعض الناس، وحجتهم في ذلك أن الشرع قد اعتبر عدداً في الشهادة لثبوت العلم على وجه يجب العمل به، فعرفنا أن الأقل من هذا العدد لا يثبت علماً على هذه الحال، ولهذا وجدنا أبا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة، رضي الله عنه أن النبي ﷺ ورث الجدة السدس - قال: ائت بشاهد آخر، فشهد معه محمد بن مسلمة رضي الله عنه؛ وطلب عمر رضي الله عنه من أبي موسى الأشعري، رضي الله عنه أن يأتي بشاهد آخر عندما روى له خبر الاستئذان، فشهد معه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه؛ ورفض عمر حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها قائلاً: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت"¹³⁵، وروى أبو سنان الأشجعي رضي الله عنه خبراً في مهر المثل، فقال علي كرم الله وجهه: "ماذا نضع بقول أعرابي بوال على عقبه"¹³⁶، فاعتبر عدد الشهادة في كل هذا شرطاً في قبول خبر الواحد كما كانوا يعتبرون العدالة في كل، ويرد على هؤلاء بقوله تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ} [آل عمران: 110]، وهذا النعت لكل مؤمن، ولا يكون كذلك إلا إذا كان يجب العمل بما يأمر به من المعروف، فاشتراط العدد في الأمر والنهي يكون

132. علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدي، د طه (دار الكتاب الإسلامي، د ت)، 2: 697.

133. الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، 2: 22.

134. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 230.

135. رفعت فوزي، توثيق السنة في القرن الثاني، 114.

136. مسند أحمد بن حنبل، من حديث فاطمة بنت قيس، ح (27342)، 45: 331، ابن حجر، فتح الباري، بَابُ الْمُطْلَقَةِ إِذَا خُشِيَ عَلَيْهَا فِي مَنْكَنِ زَوْجَهَا، 9: 481.

زيادة على ما في كتاب الله عز وجل؛ ويناقد الإمام السرخسي على هؤلاء بقوله: إن كل ما رددنا به على المنكرين لحجية خبر الواحد هو رد أيضاً على هؤلاء، وهذا حق؛ لأننا أثبتنا أن خبر الواحد حجة بنقل راو واحد له، أما الآثار التي ذكروها أدلة على ما يقولون فلا حجة لهم فيها، لأنهم لا يستطيعون أن يثبتوا أنها نقلت إليهم على شرطهم، وهو نقل الاثنين عن الاثنين إلى أن وصلت إليهم، ولا حجة لهم فيها أيضاً إذا سلمنا أنها كذلك، فقد طلب أبو بكر رضي الله عنه شاهداً آخر من المغيرة، لا لأن ذلك مذهبه، بل لأنه شك في خبره لداع رآه، أو لأنه أخبر أن هذا القضاء من رسول الله ﷺ، كان بمحض من الجماعة، فأحب أن يثبت لذلك؛ وكذلك عمر طلب من أبي موسى الأشعري أن يأتي بشاهد آخر، لأنه أخبر بما تعم به البلوى، فكان ينبغي أن يعرفه العام والخاص، فأحب أن يستوثق من ذلك، ولو لم يأت بشاهد آخر لقبول حديثه؛ لأنه قبل حديث راو واحد، في غير ذلك من الأخبار، قبل حديث الضحاك ابن سفيان رضي الله عنه في توريث المرأة من دية زوجها، وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في الطاعون حين رجع من الشام، وقبل حديثه أيضاً في أخذ الجزية من المجوس، ولم يطلب منه شاهداً آخر، وإنما لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس، لأنه يخالف كتاب الله في رأيه، فقد نص القرآن الكريم على سكنى المطلقة، قال تعالى: {أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ} [الطلاق: 6]؛ على حين أنها قالت: لم يجعل لي رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى، ولم يقبل علي رضي الله عنه حديث أبي سنان لمذهب خاص اتخذه لنفسه من أجل توثيق سنة رسول الله ﷺ، وهو أنه كان لا يقبل رواية الأعراب، وكان يحلف الراوي إذا روى له حديثاً إلا أبا بكر رضي الله عنه، فإنه كان لا يستحلفه، لثقتة فيما يرويه عن رسول الله ﷺ، وقد عمل علي بنجر الواحد، ومن هذا قبوله رواية المقداد في حكم المذي، وقد قبل ابن مسعود حديث أبي سنان، هذا الذي رفضه علي، وسر به؛ لأنه لم يكن له مذهب على الذي ذكرناه، على أن باب الشهادات غير باب الأخبار، ولا يلتقيان دائماً، ففي الشهادات تقوم المراتان مقام رجل واحد، وفي الأخبار الرجال والنساء سواء، واشتراط العدد في الشهادات توقيفي لمعنى يعلمه الله تعالى، واستأثر عز وجل بعلمه، والواجب علينا اتباع النص، وإلا فإن تهمة الكذب لا ترتفع بعدد الشهادة¹³⁷، وإذا كان المحدثون لا يرون بأساً برواية الواحد، ولا يشترطون عدد الشهادة فإنهم قد يلتقون على نحو ما مع هؤلاء؛ لأنهم يكرهون الحديث الذي يرويه واحد عن إمام مشهور من أئمة الحديث، ويسمون هذا الحديث غريباً، ويسمون روايه منكر الحديث¹³⁸، يقول ابن حجر: "إن ابن حنبل يطلق على من يغرب على أقرانه في الحديث، أي يأتي بالغرائب: إنه منكر الحديث"¹³⁹؛ وقال الإمام

137. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 331-332، وعلاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 694.

138. السيوطي، تدريب الراوي، 1: 347.

139. السيوطي، 2: 182.

مالك: "شر العلم الغريب، وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس" 140، وقال ابن المبارك: العلم الذي يجيئك من ههنا وههنا -يعني المشهور؛ وروي عن الزهري قال: حدثت علي بن الحسين بحديث، فلما فرغت قال: أحسنت بارك الله فيك، هكذا حدثنا، قلت: ما أراي إلا حدثتك بحديث أنت أعلم به مني!. قال: لا تقل ذلك، فليس من العلم ما لا يعرف، إنما العلم ما عرف وتواطأت عليه الألسن 141. وحذر الإمام أبو يوسف من رواية هذا النوع من الحديث؛ لأنه منزلق للخطأ، فيقول: من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب غريب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس 142. وكان الإمام الشافعي رضي الله عنه يرى أن حديث اثنين أرجح من حديث واحد، وحديث خمسة أولى من حديث واحد 143، كما تكون المتابعة من أسباب ترجيح حديث على حديث 144 عنده. ومن أعجب الأمور عند الشافعي -إن صحت نسبة هذا إليه- أنه لا يعترف برواية الواحد من أهل العراق إلا إذا كان هناك لروايته أصل في مكة أو المدينة، يقول فيما يرويه ابن أبي حاتم بسنده: "والله لو صح الإسناد من حديث العراق، غاية ما يكون الصحة، ثم لم أجد له أصلاً عندنا" يعني بالمدينة ومكة" على أي وجه كان: لم أكن أعني بذلك الحديث على أي صحة كان 145، ويبدو أنه رجع عن هذا القول -إن صح عنه- لأن ابن أبي حاتم يروي بسنده عنه أيضاً قوله للإمام أحمد بن حنبل: "أنتم أعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صحيحاً، فأعلموني، كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً حتى أذهب إليه إذا كان صحيحاً" 146.

2. 6. الخبر المشهور: نجد من ذلك الخبر المشهور عند الأحناف خاصة: وهو ما نقله عن رسول الله ﷺ الآحاد من الصحابة، ثم تواتر في طبقتي التابعين وتابعيهم، فباعتبار الأصل هو من الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر، ومثاله ما روى المغيرة بن شعبة قال: كنت مع النبي ﷺ، في سفر، فأهويت لأنزع خفيه. فقال: (دعهما؛ فإني أدخلتهما طاهرتين)، فمسح عليهما، وكقوله ﷺ: (لا يرث القاتل) 147، وقوله ﷺ: (لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها) 148، وكما تعرفنا على آراء العلماء في حجية الخبر المتواتر والآحاد؛ كان لا بد لنا أيضاً من أن نقف على حجية الخبر المشهور عند الأحناف وآرائهم حوله، فنقول بقي أن نبين

140. الخطيب، الكفاية، 225.

141. الشافعي، الرسالة، 180-281، والشافعي، اختلاف الحديث، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1410هـ. 1990م)، 230-234.

142. ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي، بالولاء المديني البصري أبو الحسن، (ت234هـ)، العلل، ت: محمد مصطفى الأعظمي، ط2، (المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م)، 89، 90، 97.

143. الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، آداب الشافعي ومناقبه، ت: عبد الغني عبد الخالق، ط1، (دار

الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ. 2003م)، 200.

144. ابن المديني، العلل، 89-90-91.

145. ابن المديني، العلل، 89-90-91.

146. ابن المديني، العلل، 94-95.

147. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 292، و خطاب، شرف الدين محمود خطاب، البداية في أصول الفقه، ط3، (مطبعة الاستقامة، القاهرة،

1352هـ. 1933م)، 2: 8.

148. السرخسي، أصول السرخسي، 2: 8.

مدى حجية جزء من أجزاء أخبار الآحاد عند غير الحنفية، وقسم مستقل عندهم، والذي يسمونه "المشهور". وقد سبق أن قدمنا مفهومه عندهم، ويهمننا هنا أن نعرض لرأي عيسى بن أبان الحنفي، والذي عاش جزءاً من القرن الثاني الهجري (ت220هـ)، يقول: "إن حجية الخبر المشهور لا تصل إلى ما وصلت إليه حجية المتواتر، لأن العلم الثابت بالتواتر ضروري ويوجب علم اليقين، وبالتالي يكفر جاحده، وليس كذلك المشهور فإن جاحده لا يكفر بالاتفاق"149، والثابت به إنما هو علم طمأنينة القلب لا علم اليقين؛ لأنه وإن تواتر نقله من الجيل الثاني والثالث؛ التابعين وتابعيهم، فقد بقيت فيه شبهة توهم الكذب عادة باعتبار الأصل الأحادي، ومع أنه يفيد طمأنينة القلب فقط ولا يفيد علم اليقين فإنه تجوز به الزيادة على النص؛ لأن العلماء عند ما تلقوه بالقبول والعمل به كان ذلك دليلاً موجباً؛ لأن الإجماع من القرن الثاني والثالث دليل موجب شرعاً، فلهذا جازت الزيادة به على النص، ولهذا قيد إطلاق الكتاب الكريم غسل الرجلين في الوضوء بعدم لبس الخفين لحديث المغيرة المشهور الذي سبق أن ذكرناه، وخصص حديث تحريم الجمع بين المرأة وعمتها عموم قوله تعالى: {وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ} [النساء:24]، وخصص عموم قوله تعالى: {الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا} [النور:2]، الآية الكريمة، بحكم الرجم للمحصن في قوله ﷺ: (والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة)150 وبرجم ماعز وغيره، وقيد الإطلاق في قوله تعالى في كفارة اليمين: {فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ} [المائدة:89]، بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه المشهورة: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، هذا وإن كان الأحناف يطلقون على هذه الزيادات النسخ؛ لأن شرط التخصيص والتقييد عندهم "أن لا يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة، وأن يكون متصلًا لا متراخيًا، ولم يوجد الشرطان جميعاً"151، وذكر عيسى بن أبان أن المشهور ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي كما يلي: قسم يضل جاحده ولا يكفر، وذلك نحو خبر الرجم الذي اتفق عليه العلماء في الصدر الأول والثاني، وإنما خالف فيه الخوارج، وخلافهم لا يكون قادحاً في الإجماع. وقسم لا يضل جاحده، ولكن يخطأ، ويخشى عليه من المأثم، وذلك نحو خبر المسح على الخفين، وذلك لأن العلماء اختلفوا فيه في الصدر الأول؛ فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما كانا يقولان: سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله ﷺ بعد سورة المائدة؟ والله ما مسح رسول الله ﷺ بعد سورة المائدة، وإن كان قد نقل عنهما رجوعهما عن ذلك، وكذلك خبر الصرف، فقد روي عن ابن عباس أنه كان يجوز التفاضل، مستنداً بقوله ﷺ: (لا ربا إلا في النسيئة)152، وقد نقل رجوعه عن ذلك، فلشبهة الاختلاف هذه اختلف عن القسم الأول في أنه لا يضل جاحده؛ ولكن باعتبار رجوعهم يثبت

149. رفعت فوزي، توثيق السنة في القرن الثاني، 117.

150. ابن عبد البر، جامع بيان الفضل وعلمه، باب في ابتداء العالم جلسائه، حديث رقم 720، 1: 460.

151. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 689.

152. البخاري، صحيح البخاري، باب الدينار بالدينار نساء، حديث رقم 2178، ج3، 3.75، والدارمي، في السنن، باب لا ربا إلا في النسيئة، حديث رقم 2622، 3: 1680.

الإجماع، وقد ثبت الإجماع على قبوله في الصدر الأول والثاني ولهذا يخشى على جاحده المأثم، و وقسم لا يخشى على جاحده المأثم، ولكن يخطأ في ذلك، وهو الأخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الأحكام؛ لأنه عندما يعمل به إنما يعمل به عن اجتهاد، والمجتهد لا يأثم حتى ولو أخطأ، وكذلك لو جحده 153، وبعد أن تعرفنا على حجية السنة ووجوب العمل بها على النحو الذي رأيناه -فإن هناك شروطاً لهذا الوجوب وتلك الحجية، ولعلنا قد لمسنا إشارة عابرة لبعضها من الإمام الشافعي عندما كان ينبه إلى صدق نقلها وعدالته، والحقيقة أن توثيق الراوي من أهم الشروط في توثيق السنة وقبولها حيث إننا بهذا نطمئن إلى أن ما يرويه لنا قد صدر فعلاً عن رسول الله ﷺ.

2. 7. آراء العلماء في ضبط الراوي ومناقشتها:

لما كان الرواة هم الركيزة الأولى في معرفة صحة الحديث أو عدم صحته، لذلك اهتم علماء الحديث بالرواة، وشرطوا لقبول روايتهم شروطاً دقيقة محكمة تدل على بعد نظرهم وسداد تفكيرهم، وجودة طريقتهم، وقد أجمع أئمة الحديث والفقهاء على أنه يشترط في الراوي شروطاً من شأنها صيانة الحديث من التبديل والتغيير والادعاء، فلا بد لنا من ذكر هذه الشروط في النقاط التالية:

7. 1. الإسلام: يشترط لقبول حديث الراوي أن يكون مسلماً، لأنه ينقل أخباراً تثبت أحكام الشرع، والكفار يعادون المسلمين في الدين، وقد تحملهم المعادة هذه على السعي في هدم أركانه بإدخال ما ليس منه فيه ونسبته إلى رسول الله ﷺ، وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى ذلك بقوله: {لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا} [ال عمران: 118]، أي لا يقصرون في الإفساد عليكم، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان، فإنهم كتموا أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم، قد ذكر في كتبهم، وإذا كانت الرواية فيها نوع من الولاية كالشهادة، فإن الله عز ذكره قد نفى أن تكون هناك ولاية للكافرين على المؤمنين، قال تعالى: {وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا} [النساء: 141]، وعند محمد بن الحسن رحمه الله يجوز أن يعمل بخبر الكافر إذا كان الاحتياط في العمل به، ورواية الكافر الحديث في هذا مثل إخباره بنجاسة الماء، فإنه لا يعمل المخبر عنه بخبره، وإن وقع في قبله صدقة، بل يتوضأ بذلك الماء، ولكنه إن أراق الماء احتياطاً، إذا وقع في قبله صدقة، ثم تيمم جازت صلاته، وإن تيمم من غير إراقة وصلى لا تجوز صلاته؛ لأن الماء أمامه، وهو طاهر؛ وينبغي أن يكون شأن الكافر في رواية الحديث كشأنه في الإخبار عن نجاسة الماء -في رأي محمد- فلا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء إلا أن الاحتياط لو كان في العمل يستحب الأخذ به كما

153. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 689-690، و السرخسي، أصول السرخسي، 1: 292-294.

استحبت الإراقة، ثم التيمم هناك¹⁵⁴، ويدخل في الرواة الكفار من كفر ببدعته من المجسمة ومنكري علم الجزئيات وغلاة الروافض الذين ادعى بعضهم حلول الإلهية في علي أو غيره، أو الإيمان برجوعه إلى الدنيا قبل يوم القيامة، وقيل: إن الشافعي نص على كفر القائل بخلق القرآن، وقد أول البيهقي هذا على أنه كفران نعمة، فدخل خبره عندئذ في خبر الفاسق، ولكن البلقيني رد هذا التأويل بدليل أن الشافعي أفتى بضرب عنق حفص¹⁵⁵ الفرد مما يدل على أن بدعته هذه كفرته، وقال النووي: إن رد رواية هؤلاء متفق عليها، ولكن تعقبه السيوطي بأن هناك من تقبل روايتهم¹⁵⁶، وهذا هو الحق؛ لأنهم تأولوا فلا ينبغي أن نعتبرهم من الكفار، وربما حكمنا بفسقهم بسبب شططهم في تأويلهم، ومن هنا يكون السؤال: هل هم عدول أو لا؟ وعلى هذا فمحل بحثهم العدالة.

7. 2. العقل: ومعناه أن يكون الراوي وقت الأداء بالغاً مكلفاً بالتكاليف الشرعية، وقد رأى العلماء هذا الشرط؛ لأن الصغير لا يدرك مغبة الكذب وعقوبته، فيخشى أن يكذب في حديث رسول الله ﷺ، أما إذا كان بالغاً مكلفاً، فإنه ينزجر عن الكذب الذي ينهاه الشرع عن الوقوع فيه، فلا يكذب في حديث رسول الله ﷺ، وإذا كان الشرع لم يجعل الصبي ولياً في أمر دنياه، ففي أمر الدين أولى، كالتحديث عن رسول الله ﷺ، الذي ينتج عنه أن يسمعه بعض المسلمين، فيحلون به الحلال، ويحرمون به الحرام¹⁵⁷، وممن نص على أنه لا تقوم الحجة إلا بخبر العاقل - في القرن الثاني الهجري - الإمام الشافعي رضي الله عنه¹⁵⁸، وقال محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر: "وكذلك الصبي والمعتوه إذا عقلا ما يقولان"، وكانت هذه العبارة محتملة لتفسيرات ثلاثة: الأول: أن الصبي والمعتوه مثل العدل المسلم البالغ في قبول الرواية ما دام عندهما العقل، وأصحاب هذا التفسير يؤسسون على أن العطف هنا على العدل لا على الكافر، لأنهما إذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما أيضاً، وقد سقط اعتبار البلوغ هنا، في الأخبار كما سقط اعتبار الحرية والذكورة فيها بخلاف الشهادة في جميعها، والثاني: أنهما مثل الفاسق في وجوب التوقف والتحري في خبره، فالعطف هنا على الفاسق. والثالث: وهو المختار عند مؤلفي الحنفية - أن خبرهما مثل خبر الكافر؛ وعلتهم في ذلك أن ليس للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على أنفسهما بالإجماع، وإنما هي مجوزة، ولكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ليس ملزماً على الغير ابتداءً، فالكافر ليس من أهل الإلزام، فكذا الصبي؛ ولكن في حقيقة الأمر إن الصحابة رضوان الله عليهم تحملوا الأخبار عن رسول الله ﷺ في

154. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 743-744.

155. هو أبو عمرو المصري البصري من أكابر المجبرة "له ترجمة في، ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ت: دائرة المعارف النظامية، الهند، ط2، (مطبعة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1390 هـ-1971 م)، 2: 230.

156. السيوطي، تدريب الراوي، 1: 324-325.

157. صبحي الصالح، نشأة علوم الحديث ومصطلحه، 67.

158. الشافعي، الرسالة، 370.

صغرهم، ولكنهم نقلوها بعدما كبروا، ولو كانت ولاية الصغير حجة لنقلوها في صغرهم أيضاً، وقد يقال: إن أهل قباء تحولوا عن بيت المقدس إلى الكعبة بحجر صغير مما يدل على أن رواية الصغير جائزة وملزمة، وأجيب عن ذلك بأن الذي أتاها هو أنس رضي الله عنه، وإذا كان عبد الله بن عمر قد أتاها وأخبرهم، وهو صغير فإنهم اعتمدوا على رواية البالغ وهو أنس، على أنه يحتمل أن يكون ابن عمر بالغاً في ذلك الحين، فقد كانت سنه أربع عشرة سنة، وابن هذه السن يجوز أن يكون بالغاً وإذا كان النبي ﷺ قد رده في هذا الوقت عن القتال لضعف بنيته يومئذ لا لأنه كان صغيراً¹⁵⁹، وإذا كان من الجائز العمل بحجر الكافر إذا كان الاحتياط في العمل به -عند محمد بن الحسن- مع كفره وأتاهمه بعداوة المسلمين، فإنه -من باب أولى- يجوز العمل في الاحتياط بحجر الصبي المسلم¹⁶⁰، وإذا كانت رواية الصغير لا تصح ولا تقوم بها الحجة، فرواية المجنون كذلك من باب أولى؛ لأن الصغير عنده قدر من التمييز لا يوجد عند المجنون.

7. 3. العدالة: وهي صفة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، والمراد بالتقوى اجتناب الأعمال السيئة، من فسق وبدعة، والمراد بالمروءة احتراز الإنسان عما يذم به عرفاً¹⁶¹، والعدل هو الذي يطيع الله سبحانه وتعالى فيطيع أوامره، ويجتنب نواهيه، وهو الذي لا يعصي الله سبحانه وتعالى ولا يرتكب الكبائر وبعض الصغائر، وقد سئل ابن المبارك عن العدل فقال: "من كان فيه خمس خصال: يشهد الجماعة، ولا يشرب هذا الشراب "يعني المسكر"، ولا تكون في دينه خزية، ولا يكذب، ولا يكون في عقله شيء"¹⁶²، وقد عبر الإمام الشافعي عن الراوي العدل بقوله، في بيان ما تقوم الحجة بحجبه: أن يكون "ثقة في دينه معروفاً بالصدق في حديثه بريئاً من أن يكون مدلساً، يحدث عن لسانه ما لم يسمع منه"¹⁶³، وليس المقصود من العدل أن يكون بريئاً من كل ذنب، وإنما المراد أن يكون الغالب عليه التدين، والتحري في فعل الطاعات يقول سعيد بن المسيب: "ليس من شريف ولا عالم ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب لا بد، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه؛ من كان فضله أكثر من نقصه وهب نقصه لفضله"¹⁶⁴، ويقول الإمام الشافعي في هذا المعنى أيضاً: "لا أعلم أحداً أعطي طاعة الله، حتى لم يخلطها بمعصية الله إلا يحيى بن زكريا عليه السلام، ولا عصى الله، فلم يخلط بطاعة، فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدل، وإذا كان الأغلب المعصية، فهو المجرح"¹⁶⁵، ويعبر أبو يوسف عن هذا الاتجاه حين يقول: "من سلم أن تكون منه كبيرة من الكبائر التي

159. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 742-744.

160. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 742-744.

161. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني (ت1182هـ)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، ت: محيي الدين عبد الحميد، ط1، (مكتبة الخانجي، 1366هـ)، 2: 118، و شرح نخبة الفكر، 8.

162. الخطيب البغدادي، الكفاية، 137.

163. الشافعي، الرسالة، 370-371.

164. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 138.

165. الخطيب البغدادي، الكفاية، 79.

أوعده الله تعالى عليها النار، وكانت محاسنه أكثر من مساوئه فهو عدل¹⁶⁶، هذا هو مذهب أكثر العلماء، ولكن يروى عن أبي حنيفة وأهل العراق أن العدالة هي إظهار الإسلام، والسلامة من فسق ظاهر فمضى كانت هذه حال المرء وجب أن يكون عدلاً¹⁶⁷، وهذه حالة مجهول الحال عند الإمام الشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم، فلا بد من معرفة سيرته، وكشف سريره أو تزكية من عرفت عدالته له، وتعديله له¹⁶⁸، ومعرفة العدالة في الراوي تكون على مستويين: الأول ما يتساوى في معرفته الخاصة والعامة، من الأمانة ورد الودائع وإقامة الفرائض وتجنب المآثم، لهذا ونحوه يشترك الناس في علمه، وربما تشدد بعض الأئمة في توافر هذا الجانب من العدالة في الراوي، فاعتبروا الركض على البرذون، وسماع القراءة بالتطريب¹⁶⁹، مما يذهب العدالة، ويوجب ترك حديث الراوي، يقول أبو العالية: "كنا إذا أتينا الرجل لناخذ عنه نظرنا إلى صلاته، فإن أحسن الصلاة أخذنا عنه، وإن أساء الصلاة لم نأخذ عنه¹⁷⁰"، ويقول الحسن بن صالح: كنا إذا أردنا أن نكتب عن الرجل سألنا عنه، حتى يقال لنا: أتريدون أن تزوجه¹⁷¹؟! واشتهر شعبة بن الحجاج (ت160هـ) بهذا المذهب، قيل له: "لم تركت حديث فلان؟". قال: رأيته يكرض على برذون، فتركت حديثه، وقال: أتيت منزل المنهال بن عمرو، فسمعت صوت الطنبور، فرجعت. فقيل له: إنكاراً لهذا التشدد: فهلا سألت عنه إذ لا يعلم هو؟!؛ ومن غالى في هذا الحكم ابن عتيبة، قال له شعبة: لم ترو عن زاذان؟، قال: كان كثير الكلام¹⁷²، وربما تساهل بعضهم، مثل الإمام عبد الله بن المبارك الذي كان لا يترك حديث الرجل حتى يبلغه الشيء الذي لا يستطيع أن يدفعه¹⁷³، وفي رواية عنه تبين لنا ما هو هذا الشيء الذي لا يستطيع أن يدفعه، وهو أن يتهم الرجل بالكذب أو يكثر منه الغلط، ويغلب عليه¹⁷⁴، والآخر: وهو الأهم لأنه يتصل برواية السنة مباشرة ولهذا لا يعرفه إلا علماء الحديث والفقهاء وأئمتهم، وهو ملاحظة روايته، وهل هو يكذب فيها أو يصدق، وهل يوافق العدول الآخرين أو يخالفهم أو يتحرز في روايته أو لا، وغير ذلك مما لا يجوز الرجوع فيه إلى قول العامة، "بل التعويل فيه على مذاهب نقاد الحديث وملاحظاتهم ومعرفتهم، فمن عدلوه وذكروا أنه يعتمد على ما يرويه جاز حديثه، ومن قالوا فيه خلاف ذلك وجب التوقف في روايته¹⁷⁵، ومن المعارف لهذا المستوى حكم الحاكم وعمل المجتهد برواية الراوي، وسكوت السلف عند اشتهاار روايته؛ إذ لا

166. صبحي الصالح، نشأة علوم الحديث، مصدر سابق، ص158 نقلاً عن أبي جعفر الطحاوي، اختلاف الفقهاء، 2: 36ب.

167. الخطيب، الكفاية، 87، وانظر مناقشة الخطيب لهذا الرأي من 81 - 84.

168. صبحي الصالح، نشأة علوم الحديث ومراجعته، 158.

169. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، 4- قسم 1 رقم 3062.

170. الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن بن خالد (360هـ-970م)، المحدث الفاضل، (النسخة المخطوطة بكلية دار العلوم، القاهرة، قسم من رسالة، مكتبة الأستاذ الدكتور محمد بن تركي التركي، دت)، 236.

171. الخطيب، الكفاية، 155.

172. الخطيب، الكفاية، 112.

173. ابن أبي حاتم، تقدمه المعرفة، 270، 274.

174. الخطيب، الكفاية، 227.

175. الخطيب، الكفاية، 227.

يسكتون على منكر، فإن قبله بعض ورده بعض، فالكثير على رد روايته، ويقبلها الحنفية؛ لأن العمل عندهم توثيق، أما الرد فهو ترك، والترك ليس بجرح، ومثلوا لهذا بحديث معقل بن سنان "أنه عليه السلام قضى لبروعاً لأشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية بمهر المثل"، فقد قبله ابن مسعود، ورده علي قاتلاً: "ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه -حسبها الميراث لا مهر لها" 176، وقد وجبت العدالة شرطاً لقبول حديث الراوي؛ لأنه غير معصوم عن الكذب، وخبره يحتمل الصدق وغيره، والعدالة هي التي تجعل خبر الراوي يميل إلى جانب الصدق، وإذا كان الراوي عدلاً فإنه يكون منزجراً عن الكذب في أمور الدنيا، وذلك دليل على انزجاره عن الكذب في أمور الدين بالطريق الأولى، أما إذا لم يكن عدلاً فإن جانب الكذب يرجح في خبره؛ لأنه إذا لم يكن غير مبال بارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمتها، فالظاهر أنه لا يبالي من الكذب مع اعتقاده حرمة، ولا نطمئن إلى أنه صدق فيما يرويه 177، يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه: "إن أهل العلم قد اتفقوا على أن ترد شهادة العدل، إذا شهد في موضع يجريه إلى نفسه أو إلى ولده أو والده زيادة من أي وجه أو يدفع بها عن نفسه أو عنهما غمماً، ومثل هذا من المواضع التي لا يطمأن فيها إلى عدالته. والشاهد قد يشهد على واحد، ليلزمه غمماً أو عقوبة، وللرجل ليؤخذ له غم أو عقوبة، وهو غير ملزم بما لزم غيره من غم، غير داخل في غمه ولا عقوبته، ولعله قد يجز بشهادته ذلك إلى من لعله أن يكون أشد تحاملاً له منه لولده أو والده، ولكن تقبل شهادته؛ لأنه لا ظنة ظاهرة كظنته في نفسه وولده ووالده، وغير ذلك مما يبين فيه من مواضع الظن، والمحدث خلاف ذلك، فعندما يروي ما يحل أو يحرم "لا يجز إلى نفسه، ولا إلى غيره، ولا يدفع عنها ولا عن غيره، شيئاً مما يتمول الناس، ولا مما فيه عقوبة عليهم ولا لهم" 178؛ وهو ومن حدثه ذلك الحديث من المسلمين سواء، إن كان يروي ما يحل أو يحرم، فهو شريك المسلمين فيه لا تختلف حالاته كما تختلف في الشاهد "فيكون ظنيماً مرة مردود الخبر، وغير ظنين أخرى مقبول الخبر" 179، ثم بين الإمام الشافعي كيف أن التقوى تحمل الناس على الصدق في أخبارهم، فيقول: إن هناك للناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح وأحرى أن يحضرها التقوى من الحالات الأخرى، وتلك عند خوف الموت بالمرض أو في السفر، في هذه الحالات تكون النيات فيها سليمة، والفكر فيها أدوم، والغفلة فيها أقل، وهذا موجود في العامة، حتى عند أهل الكذب: "إذا كان موجوداً في العامة وفي أهل الكذب الحالات يصدقون فيها الصدق الذي تطيب به نفس المحدثين - كان أهل التقوى والصدق في كل حالاتهم أولى أن يتحفظوا عند أولى الأمور بهم أن يتحفظوا عندها" 180، فهم وضعوا موضع الأمانة، ونصبوا أعلاماً

176. البهاري الهندي، محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، مسلم الثبوت، د ط، (المطبعة الحسنية بالقاهرة، د ت)، 2: 112.

177. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 346.

178. الشافعي، الرسالة، 390 - 392.

179. الشافعي، الرسالة، 390 - 392.

180. رفعت فوزي، توثيق السنة في القرن الثاني، 133.

للدين وكانوا عالمين بما أُلزمهم الله من الصدق في كل أمر، وهم يعلمون أن الحديث في الحلال والحرام أعلى الأمور، وأبعدها من أن يكون فيه موضع ظنة أو تهمة، لا سيما وقد عرفوا من حديث رسول الله ﷺ: (مَنْ أَفْرَى الْفَرَى مَنْ قَوْلِي مَا لَمْ أَقُلْ، وَمَنْ أَرَى عَيْنِي فِي الْمَنَامِ مَا لَمْ يَرَهُ، وَمَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ) 181، وقال: "من قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار" 182. وقال: "إن الذي يكذب علي يبني له بيت في النار" 183، وقيل لأبي قتادة: ما لك لا تحدث عن رسول الله كما يحدث الناس عنه؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار)، فجعل رسول الله ﷺ يقول: (ويمسح الأرض بيده) 184، وقال رسول الله ﷺ: (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، وحدثوا عني ولا تكذبوا علي) 185، ويعلق الشافعي على هذا الحديث، فيقول: هذا أشد حديث روي عن رسول الله ﷺ في هذا، وعليه اعتمدنا مع غيره في ألا نقبل إلا عن ثقة، ونعرف صدق من حمل الحديث من حين ابتدئ إلى أن يبلغ به منتهاه؛ لأنه ﷺ إذ أباح الحديث عن بني إسرائيل، فليس معناه إباحة الكذب عليهم، وإنما معناه قبول ذلك ممن حدث به ممن يجهل صدقه وكذبه، وليس معناه أيضاً إباحة الكذب عليهم، لأنه ﷺ قال: (من حدث بحديث وهو يراه كذباً فهو أحد الكاذبين) 186، فالكذب الذي نهاهم عنه هو الكذب الخفي، وذلك الحديث ممن لا يعرف صدقه؛ لأن الكذب إذا كان منهياً عنه على كل حال - فلا كذب أعظم من كذب علي رسول الله ﷺ، 187. وقد حذر غير واحد من الأئمة في القرن الثاني الهجري من الرواية عن غير العدل؛ من الكذابين، والفاسقين، والسفهاء، وأصحاب الأهواء؛ والمدلسين، ومن هذا ما يقول الإمام مالك بن أنس: "لا تأخذ العلم من أربعة وخذ ممن سوى ذلك: لا تأخذ من سفيه معلن بالسفه، وإن كان أروى الناس، ولا تأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس إذا جرب عليه ذلك، وإن كان لا يتهم أن يكذب علي رسول الله ﷺ، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من شيخ له فضل وعبادة إن كان لا

181. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: أحمد محمد شاكر، ط1، (دار الحديث، القاهرة، 1416هـ-1995م)، مسند علي بن أبي طالب، ح516، 2: 501.

182. أحمد بن حنبل، المصدر السابق، ح469، 2: 22، 103 دون حرف "إن" في أوله و144.

183. ومعناه عن أبي قتادة في أحمد بن حنبل، المصدر السابق، مسند عثمان بن عفان، ح469، 5:، والدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (ت255هـ)، سنن الدارمي، ت: حسين سليم أسد الداراني، ط1، (دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1412هـ-2000م)، باب اتقاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، ح237، 1: 77.

184. أحمد بن حنبل، 3: 12-13 وسنده غير صحيح؛ لأن فيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف.

185. أحمد بن حنبل، المسند، 3: 12-13 وسنده غير صحيح؛ لأن فيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف.

186. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت)، باب الرواية عن الثقات وترك الكذابين، ح1، 8: 8.

187. الشافعي، الرسالة، 392 - 400.

يعرف ما يحدث"188، ويقول شعبة بن الحجاج: "لم يكن شيء أحب إلي من أن أرى رجلاً يقدم من مكة، فأسأله عن أبي الزبير؛ حتى قدمت مكة فسمعت منه فبينما أنا عنده، إذ جاءه رجل فسأله عن شيء، فافتري عليه، فقلت: تفتري على رجل مسلم؟! قال: إنه غاظني قلت: يغيظك، تفتري عليه؟! فأليت ألا أحدث عنه، فكان يقول: في صدري منه أربعمئة؛ ولا والله لا أحدثكم عنه بشيء أبداً"189، وقال يحيى بن سعيد القطان: سمعت النضر بن مطرف يقول: إن لم أحدثكم فأمي زانية، قال يحيى: تركت حديثه لهذا؛ وقيل لزيد بن أسلم: عمن يا أبا أسامة، قال: ما كنا نجالس السفهاء190. وقال محمد بن الحسن: "إن الفاسق إذا أخبر بجل أو حرمة فالسامع عليه أن يحكم رأيه فيه، لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول دائماً، فوجب التحري في خبره، فأما هنا في رواية الحديث، فلا ضرورة في المصير إلى روايته، وفي العدول كثرة، وبهم غنية، إذ يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة إلى الاعتماد على خبر الفاسق"191، ويرى محمد رحمه الله -مع هذا- أنه في باب الاحتياط يستحب العمل بخبر الفاسق، وإن لم يكن خبره حجة؛ مثله في ذلك مثل خبر الكافر، وإن كان الاستحباب هنا أقوى192، وإذا كانت العدالة تراعى في الراوي، حتى لا يكذب على رسول الله ﷺ، -فإن الأئمة قد وقفوا طويلاً عند الكذابين، والمدلسين الذين يسقطون الراوي الضعيف أو يخفون اسمه المشهور به بكنية غير معروفة؛ ويجذرون من رواياتهم ويبينون صور كذبهم وتحريفهم وتدليسهم لحديث رسول الله ﷺ، يقول الإمام الشافعي، وذكر له حرام بن عثمان، فقال: "الحديث عن حرام بن عثمان حرام"، ويفسر ابن أبي حاتم قول الشافعي هذا -وهو الخبر بعلل الرواة-: "يعني أنه ليس بصدوق، فالتحديث عمن يكذب على رسول الله ﷺ حرام"193، وذكر للشافعي أبو بكر البياضي، فقال: "بيض الله عيني من يروي عنه"، ويقول: ابن أبي حاتم أيضاً: يريد بذلك تغليظاً على من يكذب على رسول الله ﷺ194، ويقول الشافعي أيضاً: إذا حدثت بالحديث، فيكون عندنا كذباً، فأنت أحد الكاذبين في المأثم"195، ويبين أن آفة كذب الحديث، في الأغلب، إنما تأتي من الرواة الكذابين، فيقول: "ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه إلا في الخاص

188. السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى ابن عياض اليحصبي السبتي (ت554 هـ - 11449م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك، تحقيق: د. أحمد بكير محمود، د ط، (مكتبة الحياة ببيروت، لبنان، د ت)، 1: 123، والرامهرمزي، المحدث الفاصل، 23، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 189.

189. السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك، 1: 123، و الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 23، و الخطيب البغدادي، الكفاية، 189.

190. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 187-188.

191. علاء الدين البخاري، أصول البزدي، 3: 740 - 741.

192. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 744.

193. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ت: عبد الغني عبد الخالق، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ-2003م)، 217-218.

194. المصدر نفسه.

195. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت384 - 458هـ)، مناقب الشافعي، ت: السيد أحمد صقر، ط1، (دار التراث بالقاهرة، 1391هـ-1971م)، 2: 26.

القليل من الحديث"196، ومن هذا نستنتج أن الأئمة كانوا يعرفون مرويات كل محدث وأصلها حتى إذا أتى كذاب وزور أحاديث ونسبها إليهم كشفوا أمره، ولا شك أن هذا كان مسلك الوضاعين عندما يريدون أن يروجوا أحاديثهم، فيخترعوا لها الأسانيد الجيدة، حتى يعتقد، تبعاً لهذا، أن المتن جيد أيضاً. مما ذكر يتبين لنا عناية الأئمة النقاد من المحدثين وحرصهم على نقل حديث رسول الله ﷺ نقلاً لا تحريف فيه ولا تبديل. كما نجدهم أيضاً يتصدون لأصحاب المذاهب التي خرجت على السنة والجماعة، من خوارج وشيعة ورافضة وقدرية وجبرية ومرجئة. وقد أطلقوا عليهم اسم "أهل الأهواء"؛ لأنهم اتبعوا أهواءهم، أو أهل البدع؛ لأنهم أحدثوا في الدين بعض الأمور التي لم تكن في عهده ﷺ، أو التي لم تؤثر عنه وعن أصحابه، رضوان الله عليهم أجمعين197، وقد سبق أن ذكرنا أن فرقاً من هؤلاء اعتبرهم النقاد من الكفار وإن كان كفرهم بالتأويل فعاملوهم معاملة الكفار المعاندين198، أما الفرق الأخرى التي لم تخرج عن المبادئ الإسلامية الأساسية، كالخوارج والشيعة المعتدلين الذين لم يصلوا في تشيعهم إلى درجة تقديس علي كرم الله وجهه، وسب غيره من الصحابة الأبرار كأبي بكر وعمر وعائشة -رضوان الله عليهم- أما هؤلاء فقد اختلف نقاد الحديث في صحة السماع منهم وصحة رواياتهم، و قبولهم لرواياتهم أو رفضهم لها، فذهب فريق منهم إلى عدم قبول رواياتهم؛ لأنهم من الفسقة غير العدول فالخارج على الجماعة في العقيدة، مثل هؤلاء؛ كالخارج عليها في ارتكاب ما حرم الله، وهو ينظر إلى أهل السنة نظرة عداوة تجعله يبيح الكذب من أجل نصرة ما ذهب إليه، وتسفيه رأي الجماعة، وقد رأى النقاد أن هذا قد حدث فعلاً، فقد سمع ابن لهيعة المحدث المصري رجلاً من أهل البدع رجع عن بدعته، يقول: انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه، فإننا كنا إذا رأينا رأياً جعلناه حديث"199؛ وذهب فريق آخر -على رأسه الإمام الشافعي- إلى قبول رواية أصحاب هذه المذاهب إلا الذين يستحلون منهم الكذب، والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة؛ يقول الإمام الشافعي: "وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم"200، ويقول: "لم أر أحداً من أهل الأهواء أشهد بالزور من الرافضة"، وهذا هو مذهب أبي يوسف الذي يقول: "أجيز شهادة أهل الأهواء؛ أهل الصدق منهم إلا الخطائية والقدرية الذين يقولون: "إن الله لا يعلم الشيء حتى يكون"201، كما يحكى أن ابن أبي ليلى وسفيان الثوري يذهبان إلى هذا الرأي، كما تحدث العلماء في هذا القرن أيضاً عن المجهولين

196. الشافعي، الرسالة، 399.

197. العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ)، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، ط1، (محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، 1389هـ-1969م)، 150-151، والسيوطي، تدريب الراوي، 1: 329.

198. الخطيب الغدادي، الكفاية في علم الرواية، 168، والرامهرمزي، المحدث الفاصل، 242.

199. السيوطي، تدريب الراوي، 1: 329.

200. السيوطي، تدريب الراوي، 1: 329.

201. رفعت فوزي، توثيق السنة في القرن الثاني، 149.

وحكم روايتهم؛ حيث قسموهم على ثلاثة أنواع هي: مجهولو العدالة ظاهراً وباطناً، ومجهولو العدالة باطناً فقط وهم المستورون، وهذا النوع في الحقيقة ليس مجهولاً إلا على رأي الجمهور الذي يشترط في العدالة أن تتحقق في الظاهر والباطن؛ أما على رأي أبي حنيفة وأهل العراق فيعتبرون الراوي -من هذا النوع- من العدول؛ لأن العدالة عندهم هي ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهراً²⁰²، ومجهول العين ممن لا يعرفه العلماء²⁰³.

4.7. الضبط: وهو تيقظ الراوي في أخذ الحديث، وتعاهده بعد ذلك حتى يؤديه أداء سليماً كما أخذه، ويكون هذا بحفظ الحديث في الذاكرة أو في الكتاب، ولا يتأتى هذا الضبط إلا لمن رزق ملكة واعية وذهناً صافياً، وهو ما يعبر عنه أئمة الحديث بالإتقان والحفظ. وكما تجاوز النقاد عن بعض الصغائر في العدالة تجاوزوا هنا عن بعض الأخطاء والأغلاط التي لا بد وأن تصدر عن الرواة، فهم بشر، والبشر معرضون للنسيان، ولا يسلمون من الأخطاء؛ ولكنهم مع هذا تتبّعوا أخطاء الرواة، وعرفوها ونبهوا عليها، حتى إنهم ذكروا أخطاء الأئمة الذين كانت هذه بضاعتهم وصناعتهم²⁰⁴، عن سفيان الثوري؛ قال: "ليس يكاد يفلت من الغلط أحد، إذا كان الغالب على الرجل الحفظ فهو حافظ وإن غلط، وإن كان الغالب عليه الغلط ترك"²⁰⁵، ولكن هذا التجاوز عن الأخطاء القليلة كان مرهوناً بالألمح الراوي في الخطأ وأن يرجع عنه إذا كشف له، وممن نص على ذلك شعبة ابن الحجاج وأحمد بن حنبل وأبو بكر الحميدي، يقول الأخير: "إن قال قائل: فما الحجة في الذي يغلط فيكثر غلطه؟ قلت: مثل الحجة على الرجل الذي يشهد على من أدركه، ثم يدرك عليه في شهادته أنه ليس، كما شهد به، ثم يثبت على تلك الشهادة فلا يرجع عنها؛ وليس هكذا الرجل الذي يغلط في الشيء، فيقال له فيه فيرجع، ولا يكون معروفاً بكثرة الغلط"²⁰⁶، وقد نبه الأئمة إلى أن ضبط الراوي وإتقانه للحديث شرط أساسي من شروط قبول روايته، يقول الإمام مالك: "إنه أدرك سبعين ممن يقول: قال رسول الله ﷺ وهم أمناء، حتى لو ائتمن أحدهم على بيت مال لكان أميناً؛ ولكنه لم يأخذ العلم منهم؛ لأنهم ليسوا من أهل هذا الشأن، يقول: "وهذا الشأن -يعني الحديث والفتيا- يحتاج إلى رجل معه تقى وورع، وصيانة وإتقان وعلم وفهم، فيعلم ما يخرج من رأسه وما يصل إليه غداً، فأما رجل بلا إتقان ولا معرفة فلا ينتفع به، ولا هو حجة، ولا يؤخذ عنه"²⁰⁷، ويقول عبد الرحمن بن مهدي: "يحرم على الرجل أن يروي حديثاً في أمر الدين، حتى يتقنه ويحفظه، كالأية من القرآن وكاسم الرجال"²⁰⁸، وقال علي بن

202. الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، 2: 70 وفي 71 و72.

203. أبو زهو، قواعد في علوم الحديث، 209.

204. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 230-231، وأحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 182.

205. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 288.

206. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 288.

207. الليثي البستي، ترتيب المدارك، 1: 123.

208. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 258.

المديني: لم يروى يحيى بن سعيد عن شريك، ولا عن أبي بكر بن عياش، ولا عن الربيع بن صبيح، ولا عن المبارك ابن فضالة، قال الترمذي: وإن كان يحيى ترك الرواية عن هؤلاء، فلم يترك الرواية عنهم لأنه اتهمهم بالكذب، ولكنه تركهم لحال حفظهم²⁰⁹، ويستعين الراوي على حفظ مروياته بأمر نذكر منها ما يلي:

1.4.7. تلقي الحديث على نحو صحيح، وأخذه أخذاً جيداً سواء أكان هذا الأخذ سماعاً أو غيره، وقد وضعوا مقاييس من أجل هذا، عرفت بمناهج تحمل الحديث وأدائه، ذلك لتكون هنالك صلة على نحو معين بين التلميذ والشيخ؛ تتيح لمتحمل الحديث أن يأخذه من شيخه دون تبديل فيه، وتتفاوت هذه الصلة بقدر ما تؤدي إلى هذا الهدف؛ يقول يحيى بن سعيد القطان: "ينبغي أن يكون في صاحب الحديث غير خصلة، ينبغي لصاحب الحديث أن يكون ثبت الأخذ، ويفهم ما يقال له، ويصبر الرجال، ثم يتعهد ذلك"²¹⁰. ومن الأخذ الجيد أن يسمع المتلقي الحديث أكثر من مرة، حتى يثبت في ذاكرته أو يتأكد من أنه كتبه على الوجه الصحيح، قال حماد ابن زيد: "إذا خالفني شعبة في شيء تركته؛ لأنه كان يكرر"، ويقول مرة أخرى: "ما أبالي من خالفني إذا وافقني شعبة؛ لأن شعبة كان لا يرضى أن يسمع الحديث مرة²¹¹، ويبين شعبة منهجه هذا فيقول: "سألت طلحة بن مصرف عن هذا الحديث أكثر من عشرين مرة، ولو كان غيري قال: ثلاثين مرة، قال: سمعت عبد الرحمن بن عوسجة يحدث عن البراء أن رسول الله ﷺ قال: "من منح منيحة ورق ..."²¹².

2.4.7. حفظ ما أخذ، من شيخه، ويكون هذا الحفظ بإحدى طريقتين، أو هما معاً، الاستعانة بالذاكرة، إذا كان قد رزق ذاكرة حافظة تعي ما تأخذ وتحفظه، أو الاستعانة بالكتاب الذي يودعه مروياته ويصونه، فيعتمد عليه أو عوناً على حفظه بذاكرته، وقد بين الإمام الشافعي هذا، وهو يبين صفة الراوي الذي يحتاج بحديثه، فقال: أن يكون الراوي: "حافظاً إن حدث من حفظه حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه، إذا شرك أهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم"²¹³؛ ويقول: "من عرف من أهل العراق ومن أهل بلدنا بالصدق والحفظ قبلنا حديثه، ومن عرف منهم، ومن أهل بلدنا بالغلط رددنا حديثه، وما حابينا أحداً ولا حملنا عليه"²¹⁴، ويقول مروان بن محمد الطاطري (ت210هـ): لا "غنى لصاحب الحديث عن صدق وحفظ وصحة كتب، فإذا أخطأته واحدة، وكانت فيه واحدة لم تضره، إن لم يكن حفظ رجع إلى الصدق، وكتبه

²⁰⁹ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، صحيح الترمذي بشرح أبي بكر بن العربي، د ط، (مطبعة الصاوي بالقاهرة، 1353هـ-1934م)، 3: 315.

²¹⁰ ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، 15.

²¹¹ الدهلوي، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي الحنفي (المتوفى: 1052هـ)، مقدمة المعرفة، 161.

²¹² الدهلوي، مقدمة المعرفة، 164، والإمام أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، من حديث البراء بن عازب، ح18616، 30: 580.

²¹³ الشافعي، الرسالة، 361.

²¹⁴ أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، معرفة السنن والآثار، ت: عبد المعطي أمين قلججي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي، باكستان)، دار قتيبة (دمشق، بيروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة، د ت)، 1: 64.

صحيحة لم يضره إن لم يحفظ"215، وأعلى درجات الضبط حفظ الذاكرة مع الكتاب، أي اتخاذ الطريقتين معاً، يقول الإمام أحمد بن حنبل: إن يحيى بن سعيد القطان أثبت من وكيع وعبد الرحمن بن مهدي، ويزيد بن هارون، وأبي نعيم-وهؤلاء أئمة- لأنه كان يضم إلى حفظه كتابة ما يسمعه216، مع أنه قد رزق ملكة حافظه تمكنه من حفظ ما يسمعه من الشيخ، ويستطيع أن يدونه بعد أن يذهب إلى البيت؛ والذي يدون الأحاديث أروى من غيره، يقول ابن المبارك: "ما رأيت أحداً أروى عن الزهري من معمر إلا ما كان من يونس، فإن يونس كتب كل شيء"217؛ ويرى علي بن المديني أنه ليس في أصحابه أحفظ من أحمد بن حنبل؛ لأنه لا يحدث إلا من كتاب، وهو في هذا قدوة حسنة ينبغي أن يؤتسى به218، ويرى بعض الأئمة في القرن الثاني أنه يمكن الاعتماد على الكتاب وحده دون حفظ الذاكرة ما دام الكتاب صحيحاً، يقول عبد الله بن الزبير الحميدي (ت219هـ) مبيناً ذلك: "من اقتصر على ما في كتابه فحدث به، ولم يزد فيه، ولا ينقص منه ما يغير معناه، ورجع عما يخالف فيه بوقوف منه عن ذلك الحديث أو عن الاسم الذي خولف فيه من الإسناد ولم يغيره فلا يطرح حديثه، ولا يكون ضاراً ذلك له في حديثه إذا لم يرزق من الحفظ والمعرفة بالحديث ما رزق غيره إذا اقتصر على ما في كتابه، ولم يقبل التلقين"219، ولا يجد بعض المحدثين غضاضة أن يعلن أنه لم يرزق الحفظ وأنه يتخذ له كتاباً يحدث منه حتى لا يخطئ، وعلى الرغم من ذلك نرى أن الإمام مالكاً يتشدد في هذه المسألة ويرى أنه لا بد من الحفظ مع الكتاب، ويعلل ذلك بخوفه من أن يزداد في هذه الكتب من وراء ظهره فلا يدرك هذه الزيادة من وضع أو تحريف؛ لأنه لا يحفظ، فقد سئل أيؤخذ ممن لا يحفظ، ويأتي بكتب فيقول: قد سمعتها، وهو ثقة؟ قال: "لا يؤخذ عنه، أخاف أن يزداد في كتبه بالليل"220، وكان أبو حنيفة يذهب إلى هذا أيضاً، فقد سئل يحيى بن معين عن الرجل يجد الحديث بخطه، لا يحفظه، فقال: "كان أبو حنيفة يقول: لا يحدث إلا بما يعرف ويحفظ، قال يحيى: وأما نحن فنقول: إنه يحدث بكل شيء، يجده في كتابه بخطه، عرفه، أو لم يعرفه" ويفسر الخطيب المعرفة هنا بالحفظ221، هذا يؤكد لنا أن الكتاب لعب دوراً كبيراً في توثيق الأحاديث، وأعان العلماء على حفظ مروياتهم من غفلة ذاكرتهم، وكان هو المرجع الفيصل في كثير من حالات اختلاف الرواة؛ يقول أحمد بن سنان الواسطي: سألت عبد الرحمن بن مهدي، وهو يحدثنا بأحاديث مالك، عن أبي الأسود، عن عروة، فمن حسنهما قلت له: من أبو الأسود هذا يا أبا سعيد؟ قال: هذا محمد بن عبد الرحمن بن نوفل ربيب عمرو أخو هشام بن

215. الرامهرمزي، المحدث الفاضل، "المخطوطة"، 233.

216. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 246 - 247.

217. أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 19.

218. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 295.

219. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 27.

220. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 27.

221. الخطيب البغدادي، الكفاية، 231.

عروة من الرضاة وهو الذي يقول: وحدثني أخي محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن أبي قال: "لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم أبناء سبائا الأمم، قالوا فيهم بالرأي، فضلوا، وأضلوا: فقلت: قد كتبت يا أبا سعيد، وليس هو هكذا، فقال: بلى: أخرج إلى أبو أسامة كتابه، وهو هكذا. قال أحمد بن سنان: وكنت كتبت عن أبي أسامة بالكوفة، قبل أن أنحدر إلى البصرة، فلما قدمت واسطاً لم يكن لي همة إلا أن أنظر في كتابي، فنظرت فإذا الحديث قد أملي علينا: "عن هشام عن أبيه" تاقاً، لما أتمه قال هشام: أخبرني من سمع أبي يقول: "لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً"، حتى ذكر الحديث بتمامه، فمن هذه القصة نرى أن الفيلسوف عند عبد الرحمن بن مهدي وابن سنان إنما هو الكتاب، كل منهما يحتكم إليه²²²، وحتى يكون الكتاب جديراً بحفظ الأحاديث وعدم التغيير أو التحريف فيها رأى بعض العلماء في القرن الثاني الهجري أن يكون الراوي على ذكر دائم بالأحاديث التي دونها فيه حتى لا يقع فيه تحريف أو تبديل، فيحدث بما ليس من مسموعاته، فيكذب على رسول الله ﷺ وهو لا يدري، فإن شك في شيء من هذا أنه سمعه طرحه ولا يحدث به، حتى وإن كان في كتابه الذي عنده؛ لأنه ربما كتب الحديث للسمع، ولكنه لم يمكنه ذلك، وحكى أبو عبد الله المحاملي ذلك عن أبي حنيفة وبعض الشافعية²²³ قال يحيى بن معين: أتينا حاتم بن إسماعيل بشيء من حديث عبيد الله بن عمر، فلما قرأ حديثاً قال: أستغفر الله، كتبت عن عبيد الله كتاباً، فشككت في حديث منها، فلست أجد عنه قليلاً ولا كثيراً²²⁴، واكتفى بعضهم بأن يتأكد من أن الكتاب هو كتابه، وأن ما فيه من خطه، يقول عبد الرحمن مهدي: إن الرقعة تقع في يدي من حديثي، ولولا أنها بخطي لم أحدث منها بشيء؛ قال: ومن شروط صحة الرواية من الكتابة أن يكون سماع الراوي ثابتاً وكتابه متقناً. وحكى المحاملي هذا عن أكثر الشافعية ومحمد بن الحسن وأبي يوسف، ويبين القاضي عياض أن الخلاف في هذا "مبني على الخلاف في شهادة الإنسان على خطه بالشهادة إذا لم يذكرها"²²⁵، ويجب على صاحب الكتاب أيضاً أن يحتفظ بكتابه، ويصونه عنده، كما يصون الحديث في ذاكرته، حتى لا يدخله ريب ولا شك أنه ليس كما سمعه؛ ولهذا منع حماد بن زيد كتابه عن ابن المبارك، ولم يرض إلا بأن ينسخه في حضرته²²⁶، وسمع ابن المبارك حديثاً من شعبة هو وغندر، فباتت الصحيفة التي دون فيها هذا الحديث عند غندر، فحدث به عن غندر عن شعبة، ولم يحدث به عن شعبة، لأنه لم يحتفظ بكتابه عنده²²⁷، فإن خرج الكتاب من يد المحدث وعاد إليه، فقد توقف بعض العلماء عن جواز الحديث عنه، على حين رأى بعضهم أنه لا

²²² الدهلوي، مقدمة المعرفة، 254-255.

²²³ اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية أو تقبيد السماع، ت: السيد أحمد صقر، ط1، مكتبة

التراث، 1389هـ-1970م، 139.

²²⁴ الخطيب البغدادي، الكفاية، 347.

²²⁵ اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية أو تقبيد السماع، 139.

²²⁶ الخطيب البغدادي، الكفاية، 235.

²²⁷ الخطيب البغدادي، الكفاية، 235.

مانع من التحديث إذا لم ير فيه أثر تغيير حادث من زيادة أو نقصان أو تبديل، وسكنت نفسه إلى سلامته، وعلى هذا يحمل قول يحيى بن سعيد، وقد سأله أحد الرواة: "ضاع مني كتاب يونس والجريري، فوجدتهما بعد أربعين سنة أحدث بهما؟ أجاب يحيى: وما بأس بذلك؟²²⁸. ولم يعتمد بعضهم كتاب البصير الأمي والضرير اللذين لم يحفظا من المحدث ما سمعاه منه لكنه كتب لهما، ومن رأى ذلك الإمام أحمد وأبو معاوية الضرير، ويحيى بن معين، والعله في هذا - كما يقول الخطيب البغدادي - أنه لا يسلم من الزيادة لهما في الكتاب أو التحريف فيه²²⁹، وأجاز ذلك بعضهم إذا وثق الضرير بالملقن له، ومن أجاز ذلك علي بن المديني²³⁰. وإذا وجد الرجل سماعه في كتاب غيره جاز له أن يأخذه عندما يتأكد أنه لم يزد في هذه الأحاديث ولم ينقص، ومن قال بذلك الإمام أحمد بن حنبل²³¹، والمهم في هذا كله أن يكون متحققاً بما يحدث به حتى لا يكون محدثاً بالظن والظن أكذب الحديث.

3.4.7. بعد التلقي الصحيح للأحاديث وحفظها في الذاكرة أو في الكتاب أو فيهما معاً على الراوي أن يتعهد هذه المرويات فيما بين أخذها وروايتها، وذلك يكون بأمور ثلاثة: الأمر الأول: عرضها على النقاد الفاهمين علل الحديث، والمميزين صحيحة من سقيمه، حتى يبينوا أمر ما يحمل، فلا يكون كحاطب ليل، قال حسين بن عياش: كنا نأتي سفيان بالعشي، فنعرض عليه ما سمعنا - من محدث سماه - فيقول: هذا من حديثه، وليس هذا من حديثه²³²، ويقول الأوزاعي: كنا نسمع الحديث فنعرضه على أصحابنا كما يعرض الزيف على الصيارفة، فما عرفوا أخذنا، وما تركوا تركنا²³³. ولم يكتف بعضهم بأن يعرض الحديث على أئمة، وإنما عرضه على أهل البصر باللغة ليضبطوا ألفاظه، يقول عبد الله بن المبارك: إذا سمعتم عني الحديث فاعرضوه على أصحاب العربية، ثم أحكموه وكان الأوزاعي يفعل ذلك ويعطي كتبه إذا كان فيها لحن لمن يصلحها²³⁴.

الأمر الثاني: مذاكرتها دائماً حتى تزداد معرفته بها ولا تشرذ عنه، قال حماد بن زيد: كنا نخرج من عند أيوب وهشام الدستوائي، فيقول لنا هشام: هاتوها قبل أن تبرد، فنقعد فنتذاكرها بيننا²³⁵، ويقول أبو نعيم: لا ينبغي أن يؤخذ الحديث إلا عن ثلاثة: حافظ أمين له، عارف بالرجال، ثم يأخذ نفسه بدرسه وتكريره، حتى

²²⁸ الخطيب البغدادي، الكفاية، 348-349.

²²⁹ الخطيب البغدادي، الكفاية 338 - 339 و378.

²³⁰ الخطيب البغدادي، الكفاية، 347.

²³¹ الخطيب البغدادي، الكفاية، 347.

²³² الدهلوي، تقدم المعرفة، 70.

²³³ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 20 - 21.

²³⁴ الخطيب البغدادي، الكفاية، 374.

²³⁵ الدهلوي، تقدم المعرفة، 183.

يستقر له حفظه²³⁶، ويقول جرير بن عبد الحميد: كنا نتذاكر بيننا، ويصحح بعضنا من بعض²³⁷، وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى: إحياء الحديث مذكراته، وقال مثل ذلك علقمة²³⁸. الأمر الثالث: التأمل في هذه المرويات بحيث يصل إلى فهمها وفقها؛ لأنه إذا حملها دون فهم ربما أدى هذا إلى عدم ضبطها واستقرارها في ذهنه فيؤديها أداء غير صحيح، وهذا هو السر في قول الإمام مالك: "ما كنا نأخذ الحديث إلا من الفقهاء"²³⁹، وسأل وكيع بعض أصحابه: أي الإسنادين أحب إليكم: "الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله"، أو "سفيان عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله"؟ فقال: "الأعمش، عن أبي وائل" فقال: "يا سبحان الله! الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه. وحديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ"²⁴⁰. إن الراوي إذا اتبع هذه الوسائل من تلق صحيح، وحفظ متقن، وتعاهد لهذا الحفظ، فإنه -مما لا شك فيه- سيثبت فيما يرويه، وعلامة تثبته عدم الشك فيما يحمله ويؤديه، فإن شك في الحديث تركه، قال الشافعي: كان مالك إذا شك في شيء من الحديث تركه كله²⁴¹، وقد مر موقف حاتم ابن إسماعيل من بعض كتبه التي شك فيها، فتركها كلها²⁴²، ويقول يحيى بن معين: من لم يكن سمحاً في الحديث كان كذاباً، قيل له: وكيف يكون سمحاً؟ قال: إذا شك في الحديث تركه، ويقول عبد الرحمن بن مهدي: خصلتان لا يستقيم فيهما حسن الظن: الحكم والحديث²⁴³.

4.4.7.4. اختبار ضبط الراوي للحديث: بعد أن تعرفنا على دور الكتاب في توثيق الأحاديث وضبطها، فقد وضع الأئمة النقاد من المحدثين والفقهاء وسائل للتعرف على مقدار ضبط الراوي لحديثه من أهمها الآتي:

4.4.7.1. مقارنة رواياته بروايات الثقات المشهورين بالضبط والإتقان، فإن كانت رواياته موافقة لرواياتهم تماماً أو في الأغلب، فهو ضابط ثبت في مروياته وأحاديثه -تبعاً لذلك- صحيحة إذا انضمت إلى ضبطه عدالته، ويحتج بحديثه؛ لأنه بهذه الحالة قد أمن من أن ينسى أو يخطئ في حديث رسول الله ﷺ²⁴⁴، ولقد قام أئمة الحديث بمقارنة مرويات الراوي بمرويات غيره للوقوف على مدى ضبطه خير قيام، وقد وصلوا من ذلك إلى من هو أثبت في الرواية عن آخر، أو في شيخ معين، أو في بلد معين، أو دون تحديد حتى يمكنهم من ذلك الأخذ بروايات الأتقن منهم لحديثه وترك ما خالفه؛ قال علي بن المديني: إن الأعمش أثبت في أبي

236. الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 359.

237. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2: 1: 2080.

238. الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 359.

239. البوصري البستي، ترتيب المدارك، 1: 125.

240. ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، 11.

241. الخطيب البغدادي، الكفاية، 346.

242. الخطيب البغدادي، 245.

243. العراقي، مقدمة ابن الصلاح على التقييد والإيضاح، 138.

244. العراقي، مقدمة ابن الصلاح على التقييد والإيضاح، 138.

صالح من غيره، ومن أجل هذا يرجح حديثه عن أبي صالح إذا خالفه في غيره، ومن هذا حديث يصف ما كان بين خالد وعبد الرحمن بن عوف الصحابييين الجليلين، وقد روى هذا الحديث عاصم عن أبي صالح عن أبي هريرة، ورواه الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد²⁴⁵. وقال علي بن المديني: ما في أصحاب الزهري أتقن من بن عيينة ويقول يحيى بن سعيد القطان في ابن عيينة شبيهاً بهذا، وإن كان يقارن بينه وبين تلميذ واحد من تلاميذ الزهري، وهو معمر بن راشد الصنعاني يقول: "سفيان بن عيينة أحب إلي في الزهري من معمر²⁴⁶، ويقول يحيى بن معين: "إن سفيان بن عيينة أثبت من محمد بن سلم الطائفي وأوثق منه، وهو أثبت من داود العطار في عمرو بن دينار²⁴⁷ ويقول ابن عيينة كان ابن طاؤوس أحفظ عندنا من غيره، قيل له: أين كان حفظ إبراهيم بن ميسرة عن طاؤوس من حفظ ابن طاؤوس؟ قال: لو شئت قلت لك: أين أقدم إبراهيم عليه في الحفظ فعلنا²⁴⁸، ويحث شعبة بن الحجاج معاذ بن معاذ، ويحيى بن سعيد القطان أن يسمعا من عبد الوارث بن سعيد؛ لأنه أحفظ لحديث أبي التياح منه، فذهبا وسألاه عن هذه الأحاديث فجعل يمرها، كأنها مكتوبة في قلبه²⁴⁹ ويرى ابن معين أن الثوري أعلم المحدثين بأحاديث الأعمش وأبي إسحاق ومنصور²⁵⁰؛ وأن يحيى بن سعيد أثبت في شيوخ البصريين²⁵¹، ويرى علي بن المديني أن ليس أحد أثبت في ابن سيرين من أيوب وابن عون إذا اختلفا وأيوب أثبت؛ وهشام أثبت من خالد الحذاء في ابن سيرين وكلهم ثبت²⁵²؛ ويونس أثبت في الحسن من ابن عون؛ ويزيد ابن هارون أثبت في الحسن وابن سيرين²⁵³؛ وهو يرى أيضاً أن يحيى القطان أوثق أصحاب الثوري²⁵⁴، وكان وهيب يقدم سفيان الثوري في الحفظ على مالك²⁵⁵. والذي نلاحظه أنهم في تفضيلهم هذا على ذلك إنما يبتغون به وجه الله تعالى وتوثيق سنة نبيه ﷺ، مما يزيدنا ثقة في نزاهة أحكامهم، واطمئناناً إلى صفاء ذلك المنهل العذب الذي نستقي منه أدلة التشريع بعد كتاب الله عز وجل، فهذا شعبة بن الحجاج يفضل سفيان الثوري على نفسه، فيقول: إذا خالفني سفيان في حديث، فالحديث حديثه، ويفضل هشام الدستوائي على نفسه أيضاً في الحفظ عن قتادة²⁵⁶؛ وهذا يحيى بن سعيد القطان لا يحب أحداً مثل ما يحب شعبة؛ لكن هذا الحب الكبير لا يمنعه أن

²⁴⁵. ابن حجر، فتح الباري في صحيح البخاري، 11: 478.

²⁴⁶. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 51، 52.

²⁴⁷. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 52.

²⁴⁸. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 48.

²⁴⁹. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 48.

²⁵⁰. الدهلوي، مقدمة المعرفة، المصدر السابق، 136.

²⁵¹. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 247.

²⁵². الدهلوي، مقدمة المعرفة، 68-69.

²⁵³. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 68-69.

²⁵⁴. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 247.

²⁵⁵. الدهلوي، مقدمة المعرفة، 63.

²⁵⁶. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم، مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، د ط، (مطبوعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن الهندي، د ت)، 155.

يفضل غيره عليه؛ لأن الأمر أمر سنة رسول الله ﷺ، وهي فوق هذا بكثير، يقول: ليس أحد أحب إلي من شعبة، ولا يعدله أحد عندي، وإذا خالفه سفيان أخذت بقول سفيان²⁵⁷. وقد غرست هذه المقارنات في القرن الثاني الهجري بذور وضع الرواة على درجات، أهم ما يراعي فيها مقدار ضبط الراوي، وتثبتته فيما يرويه، وأهم هذه البذور ما يروى عن عبد الرحمن بن مهدي؛ فقد رتب الرواة الذين يحتاج بهم والذين لا يحتاج بهم وبأحاديثهم. قال: احفظ عن الرجل الحافظ المتقن ... فهذا لا يختلف فيه. وآخر يهم والغالب على حديثه الصحة، فهذا لا يترك حديثه، لو ترك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس. وآخر يهم، والغالب على حديثه الوهم، فهذا يترك - يعني لا يحتاج بحديثه²⁵⁸. كما نلمح شيئاً من ذلك في كلام علي بن المديني: "لم يكن في أصحاب ثابت أثبت من حماد بن سلمة ...، "ثم بعده سليمان بن المغيرة ..، "ثم بعده حماد بن زيد، وهي صحاح ...، "وروي عنه حميد شيئاً". فأما جعفر، فأكثر عن ثابت، وكتب مراسيل، وكان فيها أحاديث مناكير²⁵⁹.

إن هذا هو أساس وضع الرواة على مراتب أو في درجات تبين الأثبات، ومن يحتاج بأحاديثهم ومن هم غير ذلك؛ وقد بني على هذا الأساس من جاء بعد القرن الثاني الهجري ابتداء من ابن أبي حاتم الرازي²⁶⁰، وكما وضعوا أساس ترتيب الرواة وبذوره وضعوا أيضاً بعض المصطلحات والألفاظ التي تضع الراوي في مرتبته اللائقة به من حيث ضبطه وعدالته، ويكتفى بإطلاق مصطلح من المصطلحات هذه لبيان مدى ضبطه ومقدار حفظه وعدالته، وكل الأئمة قد أسهم تقريباً في هذا المجال، أطلقوا -مثلاً- على أعلى درجات الضبط والعدالة من الألفاظ: "ثقة" أو "ثبت" مكرراً أو لفظ "حجة" أو "إمام"؛ قال سفيان بن عيينة في عمرو بن دينار: "ثقة" وكررها أكثر من مرة ليبين أنه في أعلى درجات من يوثق بهم، وقال ابن سعد في شعبة بن الحجاج: "ثقة مأمون ثبت حجة صاحب حديث"²⁶¹. ويفسر الإمام أحمد معنى كلمة "ثبت" بأن الراوي لا يكاد يخطئ في حديثه؛ أي ضبطه قريب جداً من الكمال²⁶². وما كان أقل من ذلك أطلق عليه لفظ "ثقة" أو "ثبت" منفرداً يقول يحيى بن معين في محمد بن إسحاق: "ثقة وليس بحجة"²⁶³، وما كان أقل من ذلك درجة أطلقوا عليه لفظ "مأمون" أو "خيار" أو "صدوق" أو "صالح الحديث" أو "لا بأس به"، قال الإمام أحمد بن حنبل في أبي قتادة الحارثي: "ما كان به بأس" وفسر هذا بقوله: "رجل صالح يشبه أهل

²⁵⁷ ابن أبي حاتم، مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل 63.

²⁵⁸ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 38.

²⁵⁹ عبد المطلب، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي وأثره في علوم الحديث، 238-266.

²⁶⁰ عبد المطلب، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي وأثره في علوم الحديث، 238-266.

²⁶¹ السخاوي، فتح المغيبي، 1: 336.

²⁶² أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 122.

²⁶³ السخاوي، فتح المغيبي، 14: 238.

النسك والخير إلا أنه كان ربما أخطأ²⁶⁴، وقيل لعبد الرحمن بن مهدي: أكان خالد بن دينار ثقة؟. فقال: كان صدوقاً كان مأموناً، كان خياراً، الثقة شعبة²⁶⁵ وسفيان؛ ويفسر أحمد بن سنان معنى مصطلح "صالح الحديث" عند ابن مهدي، فيقول: ربما جرى ذكر الرجل فيه ضعف -يعني من ناحية ضبطه- وهو صدوق، فيقول: "صالح الحديث"²⁶⁶، ويقول السخاوي: إنه هو والوصف "بصدوق" عند ابن مهدي سواء²⁶⁷، وحكى المروزي قال: قلت لأحمد بن حنبل: عبد الوهاب بن عطاء ثقة؟ قال: تدري من الثقة؟ الثقة يحيى بن سعيد القطان²⁶⁸، وهذه المصطلحات كلها للتعديل وإن تفاوتت، أما ألفاظ التجريح فمما أثر منها في القرن الثاني الهجري قولهم: "من أكذب الناس" أطلقها أحمد بن حنبل على أحمد بن أخت عبد الرزاق الصنعاني²⁶⁹ و"كذاب" أطلقه يحيى بن معين في جارة بن المغلس. و"متروك الحديث" و"ليس بشيء" لمن يترك حديثه عند أحمد بن حنبل²⁷⁰ وكذلك الأمر عند الإمام الشافعي الذي قال لتلميذه المزني: يا إبراهيم، اكس ألفاظك أحسنها، لا تقل فلان "كذاب"، ولكن قل "حديثه ليس بشيء"²⁷¹، وكان يحيى بن معين يستعمل هذا المصطلح "ليس بشيء" في الراوي الذي هو أقل درجة من الاتهام بالكذب، فقد قال عن راو: إنه "ثقة" وأنه أُمي يذكر بخير، ولكنه في حديث الزهري "ليس بشيء"²⁷². ويبدو أنه يطلقها على من يرى حديثاً قليلاً²⁷³ وعلى من يروي الأحاديث الضعيفة كالمقلوبة مثلاً، فقد قال في أحد الرواة: كان يقلب حديث ابن المبارك، والحديث الذي يأخذه من مشايخه، وينسب ذلك كله إلى نفسه²⁷⁴، وأخف من هذا قولهم: "ضعيف"، يقول أحمد بن صالح المصري (ت170-248هـ): "لا يترك حديث الرجل حتى يجتمع الجميع على تركه؛ قد يقال فلان ضعيف، أما أن يقال فلان "متروك" فلا، إلا أن يجمع الجمع على ترك حديثه²⁷⁵، وأخف مكن هذه "ليس هو بالقوي"، "وليس هو بذاك"، يقول عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عن فرقد السبخي، فقال: "ليس هو بالقوي" قلت: هو ضعيف؟ قال: ليس هو بذلك، وسألته عن هشام ابن حجير. قال: ليس هو بالقوي، قلت هو ضعيف قال: ليس هو بذاك²⁷⁶. ويلاحظ أنه ليس هناك معنى للمصطلحات هذه محدد عند هؤلاء الأئمة، يتفقون عليه، فقد رأينا كيف أن يحيى بن معين

264. أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 36.

265. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1 ق 2: 1471.

266. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، 159.

267. السخاوي، فتح المغيبي، 1: 239.

268. السخاوي، فتح المغيبي، 1: 342.

269. أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 96.

270. أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 56، 122، 178، 274.

271. السخاوي، فتح المغيبي، 1: 245.

272. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 1932.

273. السخاوي، فتح المغيبي، 1: 345.

274. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، 160، السخاوي، فتح المغيبي، 1: 244.

275. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، 160، والسخاوي، فتح المغيبي، 1: 244.

276. ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 123.

يستعمل "ليس بشيء"، في جرح أخف من استعمال الشافعي وأحمد لها، كما يؤثر عنه أنه يستعمل "لا بأس به" بمعنى ثقة على حين يستعملها الآخرون فيمن هو أقل من الثقة كما رأينا 277، ولهذا فإنه لا بد من دراسة هذه الألفاظ دراسة محيطية مستوعبة لمعانيها عند كل إمام 278، حتى يمكن أن ندرك معنى المصطلحات عند كل إمام على حدة؛ لأنني أظن أن هناك قدراً كبيراً من اختلافهم إنما هو راجع إلى اختلافهم في استعمال هذه المصطلحات، وإن كانت أسس توثيق الراوي عند هؤلاء الأئمة واحدة في معظمها، كما سبق أن رأينا. وإذا كان الأمر هنا لا يتسع لذلك، فإنه يتبين لنا -مما عرضناه- أن أئمة الجرح والتعديل في القرن الثاني الهجري كانت لهم معرفة واعية بالرواة من حيث ضبطهم وعدالتهم، هذه المعرفة الواعية جعلتهم يضعونهم في درجات؛ ووضعوا لها المصطلحات التي تجعل الناقد يقف على مقدار الثقة بالراوي في سهولة ويسر، ودون عناء أو تعب في إحصاء مروياته وفحصها، ثم الحكم على الحديث بعد ذلك بالصحة أو الخطأ، وكما يعرفون ضبط الراوي بمقارنة روايته برواية غيره من المشهورين بالضبط يعرفونه أيضاً بملاحظة مرات روايته للحديث الواحد: هل ثبت على حالة واحدة أم يضطرب ويغير ويبدل في تلك المرات؟. وكان بعض الأئمة في القرن الثاني يتعمدون ذلك للكشف عن ضبط الراوي وحفظه، يقول الإمام مالك رضي الله عنه: أتيت زيد بن أسلم، فسمعت حديث عمر "أنه حمل على فرس في سبيل الله" فاختلفت إليه أياماً، أسأله عنه، فيحدثني، لعله يدخله فيه شك أو معنى فأترك؛ لأنه ممن شغله الزهد عن الحديث 279، ويقول شعبة بن الحجاج: سمعت من طلحة بن مصرف حديثاً واحداً، وكنت كلما مررت به سألته عنه، فقل له: لم يا أبا بسطام؟ قال: أردت أن أنظر إلى حفظه، فإن غير شيئاً تركته 280 وذكر عن يحيى بن سعيد القطان أنه كان إذا رأى الرجل يحدث عن حفظه مرة هكذا ومرة هكذا ولا يثبت مع رواية واحدة تركه 281. وإذا كانت ذاكرة الإنسان قد تتغير؛ لمرض أو لكبر، فإنهم استمروا في ملاحظة رواية الراوي، وخاصة بعد أن يكبر، وقد وجدوا الكثيرين من الرواة يتغير ضبطهم وحفظهم في الكبر، فغيروا في رواياتهم، ومن هنا تركوهم، وميزوا بين رواياتهم القديمة في حال ضبطهم فأخذوها وبين رواياتهم في حال الاختلاط فتركوها، يقول عبد الله بن أحمد: قال أبي: من سمع من سعيد بن أبي عروبة قبل الهزيمة فسماعه جيد، ومن سمع بعد الهزيمة "هزيمة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن عام 145 هـ" كأن أبي ضعفهم، فقلت له: كان سعيد اختلط؟ قال: نعم 282، ويقول: من سمع منه بالكوفة مثل

277. السيوطي، تدريب الراوي، 1: 344 وفيه تفسير للعراقي يرى فيه أن "لا بأس به" عند ابن معين ليست كقوله: "ثقة".

278. عبد المطلب، عبد الرحمن بن أبي حاتم وأثره في علوم الحديث، 265.

279. البستي، ترتيب المدارك، 1: 124.

280. الخطيب البغدادي، الكفاية، 185.

281. الترمذي، سنن الترمذي بشرح ابن العربي، 13: 315.

282. ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 19 وكان إبراهيم بن العلويين الذين خرجوا على الخلافة العباسية، انظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310 هـ)، تاريخ الطبري، ط1، (دار التراث، بيروت، 1387 هـ)، 3: 622 وما بعدها.

محمد بن بشر وعبدہ فهو جيد، ثم قال: قدم سعيد الكوفة مرتين قبل الهزيمة، ويرى الإمام أحمد أن سماع وكيع من المسعودي بالكوفة كان قديماً، وأبي نعيم أيضاً، وإنما اختلط المسعودي ببغداد، ومن سمع منه بالبصرة، والكوفة فسماعه جيد²⁸³. وقد ترك رواية معاذ بن العنبري (ت196هـ)؛ لأنه رآه قد تغير حفظه²⁸⁴. وكذلك من يقبل التلقين لأنه كبير، فرواياته قبل الكبر تقبل، وفي أثنائه يرفض ما لقن فيه: قال عبد الله بن الزبير الحميدي: "ومن قبل التلقين ترك حديثه الذي لقن فيه، وأخذ عنه ما أتقن حفظه إذا علم ذلك التلقين حادثاً في حفظه لا يعرف به قديماً، أما من عرف به قديماً في جميع حديثه فلا يقبل حديثه، ولا يؤمن أن يكون ما حفظه مما لقن²⁸⁵، وإذا كان هذا هو ما يتيح للنقاد معرفة ضبط الراوي، فقد اشترطوا أن يكون الراوي مشهوراً بطلب الحديث، أي: عنده من المرويات ما يتيح لهم معرفة ضبطه وحفظه وإتقانه، يقول شعبة بن الحجاج: "خذوا العلم من المشتهرين"، ويقول عبد الله بن عون: "لا نكتب العلم إلا ممن كان معروفاً عندنا بالطلب"، ويقول عبد الرحمن بن يزيد بن جابر: لا يؤخذ العلم إلا عمن شهد له بطلب الحديث. ويقول أبو الزناد: أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون لا يؤخذ عنهم العلم، كان يقال ليس هم من أهله²⁸⁶، ويبين الإمام ابن حجر: أن المقصود من هذا الشرط أن يكون له مزيد اعتناء بالرواية لتركن النفس إلى كونه ضبط ما روى²⁸⁷.

4.4.7. 2. ومن وسائل معرفة ضبط الراوي وتثبته فيما يرويه تلقينه أحاديث ليست من مروياته، حتى يعرف: هل يرفضها؛ لأنه على دراية تامة بما يرويه أم يقبلها؛ لأن الأمر مختلط عليه؛ فلا يدري هذا من ذاك؟ وعندئذ يكون هناك دليل على عدم ضبطه²⁸⁸، ومثل هذا الذي يقبل التلقين يكون هدفاً للوضاعين يلقتونه أحاديث فيحدث بها على أنها من مروياته التي سمعها من شيوخه وفي هذا من الخطورة على الحديث ما فيه. ويقدم لنا الإمام الشافعي مثلاً من أمثلة قبول الراوي للتلقين، فيؤدي هذا إلى مخالفة حديثه لحديث أحد عشر رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، قال الشافعي: أخبرنا سفيان، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، قال: "رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه، وإذا أراد أن يركع، وبعد ما يرفع رأسه من الركوع، ولا يرفع بين السجدين²⁸⁹"، قال الشافعي: فخالفنا بعض الناس في رفع اليدين في الصلاة، فقال: إذا افتتح الصلاة رفع يديه، حتى يحاذي أذنيه، ثم لا يعود لرفعهما في شيء من الصلاة

²⁸³ الطبري، تاريخ الطبري، 1: 95.

²⁸⁴ عبد الحليم محمود، الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته الشريفة، د ط، (مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، د ت)، 196.

²⁸⁵ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 235.

²⁸⁶ الخطيب البغدادي، الكفاية، 251-252.

²⁸⁷ السيوطي، تدريب الراوي، 61.

²⁸⁸ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 235.

²⁸⁹ انظر: الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، الأحاديث والآثار التي وردت في مواطن رفع اليدين، ط1، (المجلس العلمي بدابھيل، سورت "الهند"، 1357هـ-1938م)، 1: 389 - 418.

واحتج بحديث يزيد بن أبي زياد، أخبرنا سفيان عن يزيد ابن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب، قال: "رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه" قال سفيان: ثم قدمت الكوفة، فلقيت يزيد بها، فسمعت يحدث بهذا وزاد فيه: "ثم لا يعود" وظننت أنهم لقنوه، ثم بين الشافعي بعد ذلك أن في هذه الزيادة مخالفة لما قاله كثير من الصحابة كما قلنا 290، ومن صور التلقين ونتائجه الخطيرة ما يحكيه يزيد بن هارون، قال: كان عندنا شيخ بواسط يحدث بحديث واحد عن أنس بن مالك رضي الله عنه، فخدعه بعض أصحاب الحديث فاشترى له كتاباً من السوق في أوله "حدثنا شريك"، وفي آخره: أصحاب شريك الأعمش، ومنصور، وهؤلاء، فجعل يحدث يقول: "حدثنا منصور وحدثنا الأعمش" فقليل له: أين لقيت هؤلاء؟ فأخذ كتابه، فقليل: لعلك سمعت هذا من شريك، قال الشيخ: حتى أقول لكم الصدق، سمعت هذا "من أنس بن مالك عن شريك" 291 فالتلقين كما يكون في الذاكرة يكون في الكتاب، والتلقين يؤدي إلى الكذب الذي قد يحل الحرام، فعن الأعمش قال: كان بالكوفة شيخ يقول: سمعت علي بن أبي طالب يقول: "إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس يرد إلى واحدة"، فأتيته فقرعت الباب عليه، فخرج إليّ شيخ، فقلت له: كيف سمعت من علي بن أبي طالب يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد؟ قال: سمعت علي بن أبي طالب "فإنه يرد إلى واحدة"، فقلت له: إني سمعت هذا من علي، فأخرج إلي كتابه، فإذا فيه: "بسم الله الرحمن الرحيم" هذا ما سمعت من علي بن أبي طالب، يقول: "إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، قلت: ويحك هذا غير الذي تقول؟ قال: الصحيح هو هذا، ولكن هؤلاء أرادوني على ذلك 292، وبين الإمام ابن حزم السبب في عدم قبول العلماء للذي يلقي، فيقبل التلقين، ودلالته على عدم ضبط الراوي فيقول: "ومن صح أنه قبل التلقين ولو مرة سقط حديثه كله؛ لأنه لم يتفقه في دين الله عز وجل، ولا حفظ ما سمع، وقد قال ﷺ: (نضر الله امرأً سمع منا حديثاً حفظه حتى بلغه غيره) 293، فإنما أمر ﷺ بقبول تبليغ الحافظ، والتلقين هو أن يقول له القائل: حدثك فلان بكذا، ويسمي له من شاء من غير أن يسمعه منه، فيقول: نعم فهذا لا يخلو من أحد وجهين، ولا بد من أحدهما ضرورة: إما أن يكون فاسقاً يحدث بما لم يسمع أو يكون من الغفلة بحيث يكون الذاهل العقل، المدخول الذهن، ومثل هذا لا يلتفت له، لأنه ليس من ذوي الألباب. ومن هذا النوع كان سماك بن حرب،

290. الشافعي، الأم، اختلاف الحديث، 7: 211-214.

291. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 236.

292. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية 236..

293. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، شرف أصحاب الحديث، ت:

محمد سعيد خطيب اوغلي، د ط، (دار إحياء السنة النبوية أنقرة، د ت)، 37-38.

أخبر بأنه شاهد ذلك منه الإمام الرئيس بن الحجاج²⁹⁴، فالتلقين كما نرى من كلام ابن حزم يكون وسيلة من وسائل اختبار عدالة الراوي كما يكون وسيلة لاختبار ضبطه كما عرفنا؛ وبعد فلعلنا على ثقة من أن علماء القرن الثاني بما وضعوا من أسس لتوثيق الراوي من حيث دينه، وعقله، وعدالته وضبطه قد وضعوا السياج المحكم الذي لا تنفذ إلى داخله، روايات غير المؤمنين العقلاء الأمناء الضابطين بما فيها من خطأ أو وضع، ومع هذا قد وضعوا أسساً أخرى منها ما يتعلق بمناهج تلقي الحديث وأدائه، وهو ما نتناوله في الأسطر التالية -بعون من الله عز وجل وفضل منه.

4.7. 5. مناهج تلقي الحديث وأدائه ومناقشات حولها:

وضع الأئمة نقاد الحديث مقاييس محددة يمكن بها الحكم على رواية الحديث بأنها صحيحة أو غير صحيحة، هدفوا منها توجيه الراوي إلى أن يسلك في تلقي الحديث وأدائه مسلكاً يحفظ به حديثه من التبديل والتغيير في نقله للحديث بين شيخه الذي أخذ منه الحديث وتلميذه الذي يروي له الحديث، وضروب تلقي الحديث مختلفة، يجدر بنا هنا أن نعرض آراء أئمة أهل القرن الثاني الهجري في دور كل وجه من هذه الأوجه في توثيق الحديث أو عدم توثيقه؛ ويمكننا أن نفصل فيها بإيجاز قليل مراعاة لطبيعة الورقة العلمية فنجدتها تتمثل في الآتي:

4.7. 5. 1. السماع ومصطلحات الأداء عنه: وهو أن يقرأ الشيخ ما عنده من الأحاديث على تلاميذه فيسمعوا منه، وله أكثر من صورة، فقد يكون الشيخ محدثاً من حفظه، وقد يكون قارئاً من كتابه، وقد يكون مملياً على تلاميذه²⁹⁵، والإملاء أعلى هذه الصور منزلة، وتوثيقاً للأحاديث؛ لأن الشيخ والتلميذ يكونان معاً أبعد عن الغفلة، فالشيخ مشغول بالتحديث والإملاء من الكتاب والطالب مشغول بالكتابة عنه، فهما بذلك أقرب إلى التحقيق وتبيين ألفاظ الحديث التي يملئها الشيخ، ويكتبها التلميذ، وقد جرت العادة في هذه الصورة أن تكون هناك مقابلة بين الأصل والكتاب بعد انتهاء السماع؛ لتصحيح خطأ أو تأكيد للصواب²⁹⁶، وكثير من حديث رسول الله ﷺ، نقل بهذا الضرب من ضروب التلقي. وإذا أراد الراوي أن يؤدي الحديث الذي سمعه من شيخه فله أن يؤديه بتلك الألفاظ التي تدل على السماع، مثل: "حدثنا وأخبرنا وأنبأنا، وسمعت، وقال لنا، وذكر لنا"، ويقول القاضي عياض: "إنه لا خلاف في جواز استعمال مثل

²⁹⁴ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، د ط، (دار الأفاق الجديدة، بيروت، د ت)، 1: 127.

²⁹⁵ البستي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو البحصبي السبتي أبو الفضل (ت: 544هـ)، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، ت: السيد أحمد صفر، ط1 (دار التراث، المكتبة العتيقة، القاهرة، تونس، 1379هـ/1970م)، 69.

²⁹⁶ السخاوي، فتح المغيث، مصدر سابق، ج2، ص17، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 3: 760.

هذه الألفاظ"297، ولكنها ليست في منزلة واحدة، فأرفع العبارات "سمعت" وكان الزهري يؤثرها عندما يحدث عن أنس رضي الله عنه، ثم يتلوها لفظ "حدثنا أو حدثني" وكانت أقل من "سمعت"؛ لأن بعض أهل العلم كان يستعملها فيما أجزى له، وروي عن الحسن أنه كان يقول: حدثنا أبو هريرة، ويتأول أنه حدث أهل البصرة، وهو منهم، وهو لم يسمع منه شيئاً. ولم تستعمل "سمعت" في شيء من ذلك.

4.7. 5.2. القراءة على الشيخ أو العرض: وهو أن يقرأ أحد التلاميذ على الشيخ أحاديثه التي له حق روايتها، ولها صور: فقد يكون المتلقي هو الذي يقرأ، وقد يكون غيره وهو يسمع، وقد يقرأ من كتاب أو من حفظ، وقد يمسك الشيخ أصله أثناء القراءة أو يحفظ ما يقرأ عليه298، وقد كان الشيوخ من المحدثين يتخيرون من القراء من يجيدون القراءة، حتى يكون قراءة الأحاديث صحيحة، ليس فيها تحريف، ولهذا عندما ذهب الشافعي إلى مالِك؛ ليقراً عليه الموطأ ولم يكن يعرفه قال له: اطلب من يقرأ لك، فقال له الشافعي: لا عليك أن تسمع قراءتي، فإن خفت عليك قرأت لنفسي، قال الشافعي: "فلما سمع قراءتي قرأت لنفسي"299، فهذا يدل على أن الإمام مالِكاً لم يكن يحيز لكل إنسان أن يقرأ عليه إلا إذا كان مجيداً للقراءة، وقد اشترط بعض الظاهرية، وجماعة بن مشايخ أهل المشرق وأئمتهم إقرار الشيخ عند تمام الشيخ بأنه كما قرئ عليه بقوله: "نعم"، وأبو أن يكون الحديث صحيحاً إذا لم يكن هذا التقرير، وقد ورد في هذا للإمام علي كرم الله وجهه قوله: قراءتك على العالم وقراءة العالم عليك سواء، إذا أقر لك300 وقد روي أن مالِكاً كان يفعل ذلك. ومذهب الجمهور من المحدثين والفقهاء - كما يقول القاضي عياض أن هذا الشرط غير لازم، لأن العرف دال على أن سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على الرواية، وإقرار منه بصحة ما قرئ عليه، ولو لم يكن صحيحاً لما جاز تقريره عليها، ولكان سكوته عن الإنكار مع القدرة عليه فسقاً؛ لما فيه من إيهام الصحة، إذن فلا معنى للتقرير بعد الفراغ منها301. ومن الألفاظ التي تؤدي بها: وكما اختلفوا في تقدير قيمة القراءة على الشيخ ومنزلتها من السماع - اختلفوا كذلك في الألفاظ التي تطلق تعبير عنها: فرأى بعضهم أنه ما دامت القراءة مثل السماع فإنه يطلق عليها من الألفاظ ما يطلق عليه من "حدثنا" و"أخبرنا" و"أنبأنا" إلى آخره.

297. المصدر السابق نفسه.

298. البستي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، 70.

299. ابن أبي حاتم، أدا الشافعي، 270.

300. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 383.

301. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن محمد بن أحمد (ت: 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، د

ط (دار الكتاب الإسلامي، د ت)، 3: 957.

4.7. 5.3. المناولة ومصطلحات الأداء عنها: وهي أن يدفع الشيخ كتابه الذي رواه، أو نسخة منه وقد صححها، أو أحاديث من أحاديثه، وقد انتخبها وكتبها بخطه، أو كتبت عنه، فعرفها فيقول للطالب: هذه روايتي فاروها عني ويدفعها إليه، ومثال هذه الصورة: ما حدث به المروزي عن الإمام أحمد أنه قال له: إذا أعطيتك كتابي، وقلت لك: اروه عني، وهو من حديثي، فما تبالي؛ أسمعته أو لم تسمعه، قال المروزي: فأعطانا المسند - أي مناوله 302، أو يقول الشيخ للتلميذ: خذ هذه النسخة فاكتبها، وقابل بها، ثم اصرفها إلي، وقد أجزت لك أن تحدث بها عني، أو اروها عني، ومثال هذه الصورة ما رواه عبيد الله بن عمر أن الزهري دفع إليه صحيفة فقال: انسخ ما فيها وحدث بها عني، فقال له عبيد الله: أو يجوز ذلك؟ قال: نعم، ألم تر الرجل يشهد على الوصية ولا يفتحها، فيجوز ذلك ويؤخذ به 303، وذهب بعض الأئمة في القرن الثاني إلى غير هذا، فلم يعتبروها مثل السماع والعرض، وإنما هي في درجة أقل منهما، ومن ذهب إلى ذلك سفيان الثوري والأوزاعي وابن المبارك وأبو حنيفة والشافعي والبويطي والمزني وأحمد وإسحاق بن راهوية 304، فإنه ينبغي عند رواية أحاديث أخذت بهذه الطريق أن يعبر الراوي بما يدل عليها، فيقول: أعطاني فلان أو دفع إلي كتابه أو شبيهاً بهذا، ولا يطلق عليها: "حدثنا" ولا "أخبرنا"؛ لأنه ليس هناك تحديث أو إخبار مطلقاً من غير قيد حتى لا تلتبس بالسماع أو القراءة، وفي القرن الثاني أيضاً رأينا غير واحد من الأئمة لا يمانع في أن يطلق عليها الراوي عند الأداء "حدثنا" أو "أخبرنا" ومن هؤلاء مالك ابن أنس وابن وهب وابن القاسم وأشهب بن عبد العزيز، وشعيب بن أبي حمزة وأبو اليمان الحكم بن نافع 305، وقدوتهم في ذلك الحسن البصري رحمه الله تعالى، فقد روى عنه أنه كان لا يرى بأساً أن يدفع المحدث كتابه، ويقول: اروه عني جميع ما فيه ويمكن للطالب أن يقول: "حدثني فلان" 306.

4.7. 5. 4. المكاتب ومصطلحات الأداء عنها: وهي عند أكثر أهل العلم تحقّقاً كتابة الشيخ أحاديثه أو بعضها لأحد تلاميذه أو أصحابه وإرسالها إليه بقصد إعطائه حق روايتها، وأمثلة هذا الوجه كثيرة منها ما يقوله الأوزاعي: كتب إلي قتادة قال: حدثني أنس بن مالك أنه "صلى خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بـ "الحمد لله رب العالمين" لا يذكرون "بسم الله الرحمن الرحيم" في أول قراءة ولا في آخرها" 307، وحتى يكون الكتاب مصوناً عن التغيير في الطريق إلى من كتب إليه -ينبغي أن يشده

302. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 327.

303. الخطيب البغدادي، 326.

304. السيوطي، تدريب الراوي، 2: 42.

305. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 333.

306. الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 253.

307. النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم (المنهاج شرح مسلم ابن الحجاج)، ط2، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ)، ج2، ص35، والرامهرمزي، المحدث الفاضل، 438-449.

المرسل، ويختمه بخاتمه، وقد فعل ذلك غير واحد من السلف وخاصة في القرن الثاني الهجري، ومن هؤلاء ابن جريح الذي كتب إلى ابن أبي سمره بأحاديث من أحاديثه، وختم على الكتاب 308، وكتب قتيبة ابن سعيد إلى الإمام أحمد بن حنبل وقال له: كتبت إليك بخطي، وختمت الكتاب بخاتمي ونقشه "الله ولي سعيد" وهو خاتم أبي، وفعل ذلك الإمام مالك بن أنس 309، ويقول القاضي عياض مبيناً حكم هذا المنهج أو هذا الضرب: "قد أجاز المشايخ الحديث بذلك عنه" 310، ولكنهم اشترطوا شرطاً هاماً يصون الحديث الذي ينقل عبره من التزييف والتحريف والكذب، وهو أن يتيقن الطالب أن هذا الكتاب الذي جاء إليه إنما هو، حقيقة، كتاب الشيخ، والخط الذي كتب به إنما هو خطه، فأما إذا كان شاكاً في ذلك لم تجز له روايته عنه 311، يقول ابن الصلاح: إنها وإن لم تقتزن بالإجازة لفظاً فهي متضمنة لها معنى 312، وممن أجازها من أئمة القرن الثاني الأئمة شعبة بن الحجاج، ومنصور بن المعتمر، وأيوب السختياني، والليث بن سعد، وقد استمر عمل العلماء بها بعدهم وأجمعوا على ذلك 313، وهي موجودة في كثير من أسانيدهم، وكثيراً ما نجد "كتب إلى فلان" على لسان كثير من الرواة 314، وإذا تحمل الراوي الأحاديث بهذا المنهج، فإنه يقول عند روايتها ما يدل عليه، مثل: "كتب إليّ فلان" أو "أخبرني فلان مكاتبة" أو "فيما كتب إليّ"، ويقول الخطيب: وهذا هو مذهب أهل الورع والنزاهة والتحري في الرواية، وكان جماعة من السلف يفعلون ذلك. وممن ذكرهم من أهل القرن الثاني يستعملون هذه العبارات أيوب السختياني ومالك بن أنس وجعفر بن ربيعة 315.

4.7. 5.5. الإجازة ومصطلحات الأداء عنها: وهي أن يسمح الشيخ للتلميذ أن يروي شيئاً من مسموعاته أو مسموعاته كلها، وهي إما مشافهة أو كتابة مع حضور التلميذ أمام الشيخ أو إذناً باللفظ أو الكتابة أيضاً لتلميذ غائب عنه، ويقول القاضي عياض: إنه لم يختلف في جواز هذا الضرب من ضروب التلقي، وإنما الخلاف في غيره، وحكي عن بعضهم أنه يحل محل السماع والقراءة عند جماعة من أصحاب الحديث وهو مذهب مالك، كما يروى عن أبي الوليد الباجي أنه لا خلاف في جواز الرواية بالإجازة من سلف هذه الأمة وخلفها وادعى في ذلك الإجماع 316. والحق أنه يقول بإجازة هذا الضرب جماعة من السلف ومن بعدهم؛ منهم الحسن البصري، وابن شهاب الزهري، وابن جريح، وأبان ابن عياش، وهشام بن

308. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 486-487.

309. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 486-487.

310. البستي، الإلماع، 48.

311. الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 452.

312. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، 197.

313. البستي، الإلماع، 86.

314. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، 197.

315. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 488-489.

316. البستي، الإلماع، 88-89.

عروة، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، وشعيب ابن أبي حمزة، وسفيان الثوري³¹⁷، وجوزها هؤلاء ومن بعدهم؛ لأن الضرورة دعت إلى تجويزها، فإن كل محدث لا يجد من يبلغ إليه ما صح عنده، ولا يرغب كل طالب في سماع جميع ما صح عند شيخه، فلو لم يجز مثل هذا لأدى ذلك إلى تعطيل السنن، واندراسها وانقطاع أسانيد³¹⁸، ولكن القاضي عياضاً قد بالغ في حكايته الاتفاق على الإجازة، وقد رد قوله هذا ابن الصلاح ووصفه بالبطلان، وردّه العراقي والسخاوي لأنه قد وردت روايات عن بعض الأئمة في القرن الثاني لا تعتبر الإجازة منهجاً سليماً من مناهج تلقي الحديث، ومن هؤلاء شعبة بن الحجاج وابن المبارك وأسد بن موسى (ت 132-212هـ) وغيرهم في عصرهم³¹⁹، وفي إحدى الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف كما حكاه الآمدي، ونقله عنه السيوطي³²⁰، وما يروى عن شعبة في ذلك أنه قال: لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة، ويقول: كل حديث ليس فيه: "سمعت قال: سمعت" فهو خل وبقول، ويروي ابن جريح عن عطاء الخراساني قال: "إن العلم سماع، ويفسر الخطيب مراده بقوله: "أراد عطاء -والله أعلم- أن العلم الذي يجب قبوله ويلزم العمل بحكمة هو المسموع دون غيره، وظاهر هذا القول يدل على أنه كان لا يعتد بالإجازة لخروجها عن حيز السماع³²¹. وقد أجازها في القرن الثاني كل من الإمام أبو حنيفة ومالك والشافعي ولكل شرط لها شروطاً، وقد ذكر المصنفون من المتأخرين وجوهاً كثيرة لها، ولكننا لن نعرض لكل هذه الوجوه التي لم تكن موجودة آنذاك، وإنما نكتفي بما كان موجوداً منها وكان جديراً بنقل الحديث نقلاً صحيحاً موثقاً، ومن هذه الوجوه مثلاً: أن تكون الإجازة لكتب معينة وأحاديث مفسرة إما في اللفظ والكتب أو محال على فهرسة حاضرة مشهورة، ولمعين من الطلاب أو الأصحاب³²²، ومن هذه الوجوه أن تكون الأحاديث المجازة عامة أو مبهمة غير معينة، ويشترط لصحة هذا الوجه أن يقوم المجاز له بتعيين روايات الشيخ وتحقيقها وصحة مطابقة كتب الراوي لها³²³. كما يشترط في الوجهين إذا كانت الإجازة كتابة والمجاز له غائباً أن يتأكد من خط المجيز وخاتمه³²⁴. وبهذا وذاك توثق الأحاديث فلا يروي التلميذ عن شيخه إلا ما تأكد أنه من مروياته مكتسباً الثقة فيها من الثقة بالشيخ الذي أجازها. ويمكننا القول بأن هذين الوجهين هما اللذان وجدا في القرن الثاني الهجري وتكلم فيهما أئمتهم.

³¹⁷. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 318-324.

³¹⁸. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 763.

³¹⁹. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقيد والإيضاح، 181.

³²⁰. البستي، الإلماع، 109، و السخاوي، فتح المغيب، 2: 60.

³²¹. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 315-316.

³²². أبو إسحاق الشيرازي (ت 393 - 476هـ)، طبقات الفقهاء، ت: إحسان عباس، د ط، (دار الرائد العربي، بيروت، 1970م)، 98.

³²³. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مصدر سابق، ص334، و البستي، الإلماع، 91 - 92، و الكتاني، مصدر سابق،

³²⁴. البستي، الإلماع، 88.

4.7. 5.6. إعلام الشيخ: هو أن يعلم الشيخ التلميذ أن هذا الحديث من روايته، أو أن هذا الكتاب من سماعه فقط دون إذن له في الرواية عنه، أو يأمره بألا يروي عنه، أو يقول له الطالب: هو روايتك أحمله عنك، فيقول له: نعم، أو يقره على ذلك ولا يمنعه³²⁵، يرى القاضي عياض أنه وجد في القرن الثاني الهجري بدليل أن الزهري فعله مع عبيد الله العمري، ثم يعقب القاضي عياض على هذه الرواية بقوله: "فهذا مذهب الزهري، إمام هذا الشأن، وعبيد الله العمري أحد أئمة وقته بالمدينة، وآخرين من أقرانهم أجمعهم من أصحاب الزهري، ومن هم إلا مالك وابن عمه أبو أويس ومحمد بن إسحاق، وإبراهيم بن سعد ويونس بن يزيد وطبقتهم"³²⁶، وقد اختلف العلماء في وجوده في القرن الثاني الهجري كمنهج صحيح من مناهج الرواية يقره إمام مثل ابن شهاب الزهري، وعلى ما ذكر يمكن القول بأن هذا المنهج قد أجزى وتم في أضيق الحدود وفي الحالة التي يتأكد فيها الشيخ أن التلميذ من العلماء المجيدين الذين يأخذون الأحاديث ويؤدونها أداءً صحيحاً، ومع هذا فقد وجد في القرن الثاني من ينكر هذا المنهج، فقد نعوا على عبد الملك بن حبيب أنه أخذ كتب أسد بن موسى منه (ت 132-212هـ) ونسخها، وحدث بها عنه، ولم يجزه إياه.

4.7. 5.7. الوصية بالكتب: وهو أن يوصي الشيخ بأن تدفع كتبه عند موته أو سفره لرجل، ويقول القاضي عياض: "وهذا باب أيضاً قد روي فيه عن السلف المتقدم إجازة الرواية بذلك؛ لأن في دفعها له نوعاً من الإذن وشبهها من العرض والمناولة³²⁷. وقد استفتى أيوب محمد بن سيرين: أيجد بكتب هذه الكتب أولاً؟ وقد أفناه ابن سيرين أولاً بالإيجاب، ثم توقف، وترك المسألة له ثانية، فقال: لا أمرك ولا أنهاك³²⁸. ونظن أن هذه الرواية عن السلف لا تكفي دليلاً على مشروعية هذا الضرب؛ لأن التلميذ في هذه الحالة ربما يخطئ عند رواية هذه الكتب، ولا يجد الشيخ الذي يصلح له هذا الخطأ، وليس في وصية أبي قلابة ما يدل على أنه يجيز له الرواية؛ اللهم إلا إذا كان يعتمد على أن أيوب قد سمع منه هذه المرويات وتعرف عليها، ولهذا لا يحق لنا أن ننسب إلى السلف جواز الرواية بها - كما فعل القاضي عياض - ولقد وصف ابن الصلاح قوله بأنه بعيد جداً، والقول به زلة من عالم أو متأول. على أنه أراد الرواية على سبيل الوجادة، ووصفه النووي بأنه غلط³²⁹، وعلى هذا فالوصية لسيت بتحديث لا إجمالاً ولا تفصيلاً، ولا تتضمن الإعلام لا صريحاً ولا كناية، ولهذا لم يوافق ابن الصلاح القاضي عياضاً في تشبيهها بقسمي الإعلام والمناولة، لأن الحجة التي جوزت كونهما طريقين من طرق التلقي الصحيح ليست موجودة هنا³³⁰.

³²⁵. البستي، الإلماع، 107 - 108.

³²⁶. البستي، الإلماع، 114.

³²⁷. البستي، 115، والسيوطي، تدريب الراوي، 486.

³²⁸. الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 459.

³²⁹. أبو زكريا، محي الدين يحيى بن شرف النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، في أصول الحديث، ت: محمد عثمان الخشت، ط1، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ-1985م)، 27، والسيوطي، تدريب الراوي، 2: 60.

³³⁰. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، 199.

4.7. 5.8. الوجادة: وهو الوقوف على كتاب بخط محدث مشهور، ويعرف الواقف الخط وتصحيحه ولكنه لم يسمع هذا الكتاب، وهذا الضرب موجود منذ عصر الصحابة وعصر التابعين ومن بعدهم. حيث كثرت الكتب وكثر الرواة الذين لم يكن من السهل عليهم اللقاء بالمحدثين وأخذ الأحاديث عنهم سماعاً أو قراءة أو مناولة أو كتابة أو إجازة، وانتقلت كتب بعض التابعين إلى بعض، وإلى تابعيهم، ظلت هذه الظاهرة موجودة في عصر تابعي التابعين ومن بعدهم، وعلى الرغم من ظهورها بكثرة فإن الأحاديث التي كانت تنقل عبرها لم يعتبرها نقاد الحديث صحيحة، وإنما رفضوها، وحكموا عليها بالضعف. اللهم إلا إذا اقتربت الوجادة بسماع أو قراءة على صاحب هذه الأحاديث، وفي القرن الثاني وجدنا وكيع بن الجراح ينهى أن ينظر المحدث في كتاب لم يسمعه من صاحبه، حتى لا يعلق قلبه منه شيء، فيحدث بما لم يسمعه³³¹ وربما كان هذا السبب نفسه هو ما جعل محمد بن سيرين يرفض أن يمنع أحد الرواة عنده كتاباً ويقول: لا يبيت عندي كتاب³³² وجعل عمر بن عبد العزيز، الذي أمر بجمع السنة مدونة، يأمر بإحراق كتاب لزيد ابن ثابت، رضي الله عنه في الديات³³³، ولقد عاب الأئمة الأحاديث التي تروى عن طريق الوجادة وعابوا رواة، لأنها تكون عرضه للتحريف والزيادة بما ليس منها، وهم يهدفون إلى أن تنقل سنة رسول الله ﷺ، نقلاً موثقاً لا تبديل فيه ولا وهم، كانوا دائماً يسألون الراوي، عندما يخفي عليهم الأمر، أو يشكون في السماع: هل سمع الأحاديث التي يرويها أم هي وجادة؟.. وكانوا يستعملون ذكاءهم وحيلهم، حتى يكشفوا من يروي عن طريق الوجادة ولا يفصح، والأجدر بالراوي أن يقول عند الأداء، وقد وثق بأن الكتاب الذي وجده بخط مؤلفه "وجدت بخط فلان" و"قرأت في كتاب فلان بخطه"³³⁴ أو "بلغني عن فلان" و"وجدت في الكتاب الفلاني" إذا لم يثق أنه خط المؤلف أو خط تلاميذه الموثوق بهم.

يجدر بنا أن نقف وقفة مؤكدة عند الكتاب والكتابة ودورها في صيانة السنة وتوثيقها أثناء نقلها، والحق أن دور الكتاب هنا أكبر من دوره هناك، ويتضح هذا الدور في كل مناهج التلقي كما عرفنا ذلك سابقاً، فقد رأينا من صور السماع إملاء الشيخ على التلاميذ من كتابه وأن هذا أعلى صور السماع - وقد يملئ الشيخ من كتابه لا من حافظته، كما هو مصرح به في بعض الروايات، يقول هارون بن معروف (ت231هـ): قدم علينا بعض الشيوخ من الشام فكنت أول من بكر عليه، فسألته أن يملئ علي شيئاً، فأخذ الكتاب يملئ³³⁵، وقد كانوا ينصون على الإملاء لتمييز الراوي عن أقرانه بالصحة والجودة في سماعه، سأل عبد الله

³³¹ الخطيب البغدادي، الكفاية، 353، و السخاوي، فتح المغيبي، 2: 137.

³³² الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 353.

³³³ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 256، والذهبي، ميزان الاعتدال، 4: 80-81.

³³⁴ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 369.

³³⁵ ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني "ت 852 هـ"، تهذيب التهذيب، د ط، (دائرة المعارف العثمانية، حيدر

أباد، الهند، 1327هـ)، 11: 284.

بن أحمد بن حنبل أباه عن شعيب بن أبي حمزة: كيف سماعه من الزهري؟ أليس هو عرض: قال: لا، حديثه يشبه حديث الإملاء، هو أصح حديثاً عن الزهري من يونس؛ نظرت في كتب شعيب، أخرجها إلي ابنه، فإذا بها من الحسن والصحة والشكل، ونحو هذا، ويقول يحيى بن معين عنه: "ثقة في الزهري، كتب عن الزهري إملاء، وكان كاتباً" 336، وإذا كانت الكتابة من أهم وسائل التوثيق، وإذا كان السماع مع الإملاء هما الجديرين بنقل الحديث نقلاً موثقاً عند نقاد الحديث، فإن مما يزيدنا اطمئناناً أن كثرة من الأحاديث نقلت على هذا الوجه؛ لأنهم كانوا لا يعتبرون المحدث جديراً بهذا اللقب إلا إذا كانت أحاديثه كثيرة، يقول أبو بكر بن أبي شيبة: "من لم يكتب عشرين ألف حديث إملاء لم يعد صاحب حديث" 337، وقد تلازم السماع والكتابة تلازماً قوياً حتى كان يعبر بأحدهما عن الآخر فكثيراً ما كانوا يطلقون أحدهما على الآخر، سئل الأوزاعي عن الغلام يكتب الحديث قبل أن يبلغ الحد الذي تجري عليه فيه الأحكام؟ ويفهم الأوزاعي أن المقصود بكتابة الحديث هنا السماع، ولهذا يجب: إذا ضبط الإملاء جاز سماعه وإن كان دون العشر 338، ولعل هذا يجعلنا نطمئن إلى مقدار العناية بتوثيق الأحاديث في القرن الثاني الهجري.

3. منهجية النقد عند المحدثين ويشمل:

3. 1. نقد السند: بعد أن تعرفنا على الشروط التي وضعها العلماء لقبول الرواية وردّها؛ ومناهج تلقي الحديث وأدائه، والشروط التي تجعل الحديث ينتقل نقلاً صحيحاً، حتى لا تمتد إليه أياد آثمة بالتبديل والتغيير أو الوضع، وخاصة بعد وقوع الفتن وظهور الوضع بسبب الخلافات السياسية أو المذهبية، والتدليس والمذلسون، لذلك اتفقوا على أهمية السند المتصل في الحديث، لأنه يتيح لهم فرصة التفتيش عن رواته، ومعرفة العدول منهم من المجرحين، وكيف انتقل بين الرواة؛ ويقدم لنا الإمام يحيى بن سعيد القطان ما يبين بداية الاهتمام بالإسناد والبحث عن حلقات سلسلة الرواة، فيروى أن الربيع بن خثيم روى للشعبي حديثاً دون إسناد، فقال له الشعبي: من حدثك؟ قال: عمرو بن ميمون، فذهب إلى عمرو بن ميمون قال له: من حدثك؟ قال: أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ؛ قال يحيى بن سعيد: وهذا أول ما فتش عن الإسناد 339،

336. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2: 1508 .

337. الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 377، و السيوطي، تدريب الراوي، 34.

338. الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 185.

339. الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص 208.

وبين الإمام ابن المبارك فائدة أخرى للإسناد حين يقول: "لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"³⁴⁰، فالإسناد يجعل كثيراً من الرواة يدركون أن محاولتهم لتزييف سنة رسول الله ﷺ ستبوء بالفشل فيمنعهم ذلك من الإقدام عليها، خاصة وأن النقاد كانوا يفضحون أمرهم ويكشفون سترهم بكل ما أمكنهم من الوسائل كالإعلان عنهم على رءوس الأشهاد" أو استعداد السلطان عليهم كما كان يفعل الإمام شعبة بن الحجاج؛ ويصور هشام بن عروة جبن أحدهم وخوفه من أن يكشف من حديثه، فيقول: "إذا حدثت بحديث أنت منه في ثبت، فخالفتك إنسان فقل: من حدثك بهذا، فإن حدثت بحديث فخالفتني فيه رجل، فقلت: هذا حدثني به أبي، فأنت من حدثك؟ فجف"341، ولهذا يصور الإمام ابن شهاب الزهري أهمية الإسناد للحديث، وأن رواية الحديث بلا إسناد ضرب من المحال، فيقول لابن عيينة، قد سألته عن حديث وقال له: هاته بلا إسناد-: "أترقى السطح بلا سلم؟! "342.

3. 2. آراء العلماء في الأخذ بالحديث المرسل ومناقشات حوله:

قبل أن نتعرض لآراء علماء القرن الثاني في حكم الأخذ بالحديث المرسل ونناقش هذه الآراء، كان من الجدير بنا أن نعرف الحديث المرسل؛ حيث عرف عند المتقدمين -وخاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين- بأنه: هو ما انقطع إسناد، بأن يكون في رواته من لم يسمعه ممن فوقه، ومثله المنقطع؛ ويبدو هذا واضحاً في كلام الإمام الشافعي ومعاصره، والإمام مالك وابن عيينة والثوري جميعاً كانوا يرسلون بحذف جزء من السند أو السند كله، كما نشاهد ذلك واضحاً في الموطأ، وهذا المعنى هو ما استمر عليه عرف الفقهاء والأصوليين بعد ذلك، ويقول يحيى بن سعيد القطان: مراسلات ابن عيينة شبه الريح، ثم قال: أي والله، وسفيان ابن سعيد -يعني الثوري- قيل له: مراسلات مالك بن أنس؟ قال: هي أحب إليّ343، والعلماء جميعاً وعلى الأقل في القرن الأول والثاني الهجريين يذهبون إلى أن الأحاديث المرسلة التي يرويها الصحابة الكبار والصغار عن رسول الله ﷺ ولم يسمعوها منه إنما هي من قبيل الأحاديث الصحيحة والمحتج بها، فهي

³⁴⁰ الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت: محمود الطحان، د ط، (مكتبة المعارف الرياض، د ت)، 2: 213، والبستي، الامناع،

194، والسخاوي، فتح المغي، 3: 331.

³⁴¹ الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 45.

³⁴² ابن أبي حاتم، آداب الشافعي، 2: 34.

³⁴³ ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، المراسيل، ت: شكر الله نعم الله قوجاني، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1397هـ)، 12.

والمتصلة سواء، وذلك لأنهم عدول بتعديل الله لهم ومتشبهون في رواياتهم، فلا يخشى أن يحدثوا عن ضعيف أو كذاب، وقد رأى العلماء أن مرسل الصحابي حجة؛ لأن رواية الصحابة إما أن تكون عن النبي ﷺ، أو عن صحابي آخر؛ والكل مقبول، واحتمال الصحابي الذي أدرك وسمع النبي ﷺ يروي عن التابعين بعيد جدًا، بحذف مراسيل الصحابة الذين لم يميزوا إذا اعتبرناهم من الصحابة؛ لأنهم أخذوا عن التابعين بكثرة فاحتمال أن الساقط عندهم غير صحابي قوي، ويحتمل أن يكون غير الصحابي هذا غير ثقة³⁴⁴. ويمكننا أن نبين أراء علماء القرن الثاني الهجري في الاحتجاج بمرسل غير الصحابي وقبوله وعدم الاحتجاج به ورفضه، وبعد البحث والاستقراء نجد أن العلماء ذهبوا في قبول المرسل والاحتجاج به إلى ثلاثة مذاهب كما يلي: الأول: وقد ذهب إلى قبول المرسل، وعلى رأس هؤلاء الإمام مالك الذي ساق في الموطأ العديد من المراسيل التي احتج بها وقبلها، ونذكر منها على سبيل المثال: ما رواه "عن زيد بن أسلم: أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنا على عهد رسول الله ﷺ، فدعا له رسول الله ﷺ بسوط، فأتي بسوط مكسور، فقال: "فوق هذا"، فأتي بسوط قد ركب به "ذهبت عقدة طرفه ولان"، فأمر به رسول الله ﷺ فجلد، ثم قال: "أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله، من أصاب من هذه القاذورات شيئاً، فليستتر بستر الله، فإن من يبدي لنا صفحته نقم عليه كتاب الله" 345، وقد أكثر الإمام مالك من المراسيل التي سميت فيما بعد بالبلاغات، وليس معنى قبول مالك للمراسيل عدم اهتمامه بالسند وأنه لا قيمة له عنده، أو عدم اهتمامه بتوثيق الحديث إلى رسول الله ﷺ، كلا فهو المتشدد في قبول الأخبار، وقد مضى شيء من تشدده هذا، ولكنه يعتمد على توثيق من يأخذ عنه هذا المرسل، وثقته فيه، ومتى حدث ذلك وكان وفق مقاييسه النقدية، فإنه يطمئن إلى حديثه ويثق فيه، "فالتشدد في الاختيار هو سبب الاطمئنان وقبول الإرسال" 346، ومن أجل هذا رأى من بعده أن هذه المراسيل التي دونها في "الموطأ" إنما هي في حقيقتها أحاديث مسندة إلا القليل النادر منها، والذي لا يتجاوز أربعة أحاديث³⁴⁷، ويقول القرافي مبيناً حجة من يقبلون المراسيل: إن سكوت المرسل مع عدالته، وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام "ليقتضي ذلك أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدالته، فسكوته كإخباره

344. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، موطأ الإمام مالك، بشار عواد معروف، محمود خليل، د ط، مؤسسة الرسالة، 1412هـ، 515-516.

345. مالك بن أنس، الموطأ، 449.

346. مالك بن أنس، الموطأ، 296.

347. السيوطي، تدريب الراوي، مصدر سابق، ج1، ص 212 - 213، وقال السيوطي: وما من مرسل في الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد، وقد وصل ابن الصلاح الأحاديث الأربعة هذه. "مقدمة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي للموطأ، طبعة الشعب"، 4-5.

بعدالته، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تركيته وقبلنا روايته، فكذلك سكوته عنه حتى قال بعضهم: إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق؛ لأن المرسل قد تدمم الراوي وأخذه في ذمته عند الله تعالى، وذلك يقتضي وثوقه بعدالته، وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع ينظر فيه، ولم يتدمم، فهذه الحالة أضعف من الإرسال³⁴⁸. ونقل السيوطي عن ابن جرير أن التابعين قد أجمعوا بأسرهم على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم على رأس المائتين 349 - وإذا كان ابن جرير قد انتقد في هذا، لأن هناك من لم يقبل المرسل في القرنين الأول والثاني، كسعيد بن المسيب وابن شهاب الزهري³⁵⁰ - فإنه يبقى مسلمًا به أن الأكثرية قد قبلت المرسل وعملت به في أواخر القرن الأول والنصف الأول من الثاني، ولم يكن مالك شاذًا في هذا، ومع هذا انتقد بعض العلماء على مالك أنه لا يأخذ ببعض المراسيل، وأجيب عن ذلك بأن عدم أخذه إنما يرجع إلى الشروط التي يشترطها للأخذ بالمرسل، فما تركه فقد اختل فيه شرط من هذه الشروط، أو لتعارضه مع حديث متصل عنده، فلكل هذا وغيره يرفض الإمام مالك بعض المراسيل، كما يترك بعض المسانيد، شأنه في ذلك شأن المستوثقين مما يحملون، المحتاطين فيما يأخذون، يقول الإمام الشافعي: "فإننا نرى أنه ليس من شك في أن الإمام مالكًا قد بلغه عمل بعض الصحابة وفتواهم في هذا الأمر، فأيد به الأحاديث المتصلة وترك من أجلها الحديث المرسل"³⁵¹، والحق أن قبول مالك للمراسيل على هذا النحو كان استجابة لعصره الذي كانت تكثر فيه المراسيل؛ لأن التابعين قد سمع كل واحد منهم العديد من الصحابة، ويجد مشقة في إحصاء من سمع منهم هذا الحديث أو ذاك، ومهما يكن من شيء فقد اجتهد الإمام مالك في هذا العصر على أن يحمل الكثير من الأحاديث المسندة على الرغم من هذه الظروف ولم يحمل من المرسل إلا القليل بالنسبة لغيره، يقول أحمد بن صالح: "ثلث حديث مالك مسند، وليست هذه المنزلة لأحد من نظرائه"³⁵².

المذهب الثاني: وهذا المذهب قريب من المذهب الأول؛ ولكنه تطور عما راه مالك في حجية المراسيل، ويمثله الأحناف الذين يقبلون مراسيل الصحابة - كغيرهم - والتابعين وتابعيهم، أو مراسيل أهل القرون الثلاثة الأولى

³⁴⁸ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، (مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، القاهرة، بيروت، 1393هـ/1973م)، 379 - 380.

³⁴⁹ السيوطي، تدريب الراوي، 1: 198.

³⁵⁰ السخاوي، فتح المغيب، 1: 136.

³⁵¹ السيوطي، تدريب الراوي، 2: 204، وقواعد التحديث، 142، و مالك، الموطأ، 296.

³⁵² البستي، ترتيب المدارك، 1: 135.

- كما يعبر مؤلفوا أصولهم 353، وهم في هذا يتطابق مذهبهم مع رأي مالك وأكثر التابعين وتابعي التابعين، لأنهم كانوا يواجهون هذه المراسيل ويقولون بحجيتها؛ وامتدت هذه المدرسة إلى مشارف القرن الثالث فكان لهم رأي فيما بعد أهل القرون الثلاثة هذه، وهذا ما يميز اتجاه هذه المدرسة عن الاتجاه الأول، ويبدو أن أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدًا قد قالوا بما قال به مالك، ووضع أساس تحديد القرون الثلاثة -على ما أعلم- عيسى بن أبان الذي عاش جزءًا من القرن الثالث الهجري (ت 220هـ) ورأى أن المجتمع قد تغير ولم يكن كما كان عليه أهل القرون الثلاثة الأولى، إلا أهل العلم الذين حافظوا على دينهم واهتمامهم بالحديث، ولهذا قال: تقبل مراسيل أهل القرون الثلاثة وأهل العلم من غيرهم، ويقول السرخسي: "وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول: من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته، مرسلًا ومسندًا، وإنما يعني به محمد الحسن رحمه الله وأمثاله من المشهورين بالعلم، ومن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقًا وإنما اشتهر بالرواية عنه، فإن مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفًا إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه"، وضع عيسى ابن أبان بهذا الأساس في أن هناك من المراسيل من لا تقبل. ثم جاء أبو بكر الرازي (ت 370هـ) فحدد القرون الثلاثة بقبول مرسلها، وما بعدها لا يقبل إلا عمن هو عدل ثقة، يقول السرخسي: وأصح الأقاويل في هذا ما قال أبو بكر الرازي رضي الله عنه أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم تعرف منه الرواية مطلقًا عمن ليس بعدل ثقة، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة، إلا إذا اشتهر مرسله بأنه لا يروى إلا عمن هو عدل ثقة؛ لأن النبي ﷺ شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية، فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافها، وهذا لا يمنع أن بعض الأحناف المتقدمين إلى حد ما مثل أبي الحسن الكرخي (ت 340هـ) يظنون على قبول المرسل مثل المسند دون قيد زمني "فمن تقبل روايته مسندًا تقبل روايته مرسلًا" فهو "لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار" 354، وكانت حجته في ذلك تقوم على الأدلة التالية:

3. 1. 2. أن الصحابة رضوان الله عليهم قد اتفقوا على قبول المرسل، فقبلوا روايات ابن عباس رضي الله عنهما مع أنه لم يسمع من النبي ﷺ إلا أربعة أحاديث لصغر سنه، ويقال: بضعة عشر حديثًا، فقد أرسل الرواية عن النبي ﷺ من غير سماع منه في كثير من الأحاديث، ومما من ذلك "أن النبي ﷺ كان يلبي حتى رمى جمره العقبة يوم النحر" 355، وإنما سمع ذلك من أخيه الفضل، وكذلك وجدنا الحسن وسعيد بن المسيب، رضي الله عنهما وغيرهما من أئمة التابعين كانوا كثيرًا ما يروون مرسلًا، وقد كان إعلانهم عن أنهم يرسلون الحديث الواحد عن أكثر من صحابي سببًا في قول عيسى بن أبان: المرسل أقوى من المسند، "فإن من اشتهر عنده حديث بأن سمعه بطرق طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده، وقطع الشهادة بقوله: قال رسول

353. علاء الدين البخاري، أصول البزدوي، 3: 723.

354. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 263.

355. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 361.

الله ﷺ"356، وقد يقال: إن قبول مراسيل الصحابة إنما هو لثبوت عدالتهم، وهذا غير موجود في غيرهم: لوجود الكذب في عصر التابعين وتابعيهم. ويجب الأحناف بأنه لا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل؛ لأن عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ﷺ للقرون الثلاثة، وخاصة إذا كان الإرسال من وجوه التابعين، مثل عطاء بن رباح من أهل مكة، وسعيد بن المسيب من أهل المدينة، ومثل الشعبي والنخعي من أهل الكوفة، وأبي العالية والحسن من أهل البصرة، ومكحول من أهل الشام، فإنهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم إلا الصدق357، ولا يقال: إن هؤلاء الكبار ربما سمعوا من غير العدول، ولم يبينوا حالهم - لأنه لا يظن بهم فعل هذا، فإن من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل روايته مراسلاً ولا مسنداً358، كما لا يقال -أيضاً- إنهم رأوا أن الإسناد لا تقوم به الحجة فحذفوه لأن القول بهذا معناه أنهم كتموا موضع الحجة بترك الإسناد مع علمهم أن الحجة لا تقوم بدونه، "فتعين أنهم اعتقدوا أن المرسل حجة كالمسند، وكفى باتفاقهم حجة"359.

3. 2. 2. أن التابعين أرسلوا وملئوا كتبهم بالمراسيل، ولم يروا أن أحداً من الأمة أنكر عليهم ذلك، فكان ذلك إجماعاً منهم على قبوله"360.

3. 2. 3. على أننا إذا عدلنا الراوي، ونفيينا عنه الكذب في كلام الناس، فمن غير المعقول أن يكذب على رسول الله ﷺ، ويحدث عنه بإسناد هو منقطع "والمعتاد من الأمر أن العدل إذا وضح له الطريق واستبان له الإسناد طوى الأمر وعزم عليه، فقال: قال رسول الله ﷺ، وإذا لم يتضح له الأمر نسبه إلى من سمعه؛ لتحمله ما تحمل عنه"361.

3. 2. 4. أن كثيراً من السنن روي مراسلاً، فترك هذه المراسيل تعطيل لكثير من السنن التي يحتاج إليها الفقهاء لبيان الأحكام الشرعية بأدلة من السنة362، وكان من الطبيعي أن يذهب الأحناف - كغيرهم - إلى أن المسند أرجح من المرسل؛ لتحقيق المعرفة برواة المسند وعدالتهم، دون رواة المرسل "ولا شك أن رواية من عرفت عدالته أولى ممن لا تعرف عدالته ولا نفسه"363، ولم يشذ منهم إلا عيسى بن أبان ومن تبعه من بعض المتأخرين، قالوا بأن المرسل أقوى من المسند؛ لأن المرسل قد سمعه بطرق كثيرة - كما سبق أن ذكرنا -

356. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 361

357. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 427.

358. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 361.

359. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 361-362.

360. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 723.

361. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 724.

362. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 725.

363. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 724.

ولأن المرسل ينطوي على حكم مرسله بصحة الحديث بخلاف ما إذا أسند فإنه لم يعزم الأمر، وإنما تركه لك، وأحالك عليه؛ لتبين ما إذا كان صحيحاً أو غير صحيح. لكنه ليس مثل "المشهور" من الأحاديث الذي تجوز به الزيادة على الكتاب - كما سبق أن ذكرنا - بل هو في مرتبة أدنى منه؛ لأن هذه الميزة التي ثبتت للمراسيل، وهي كونها أعلى من المسند - إنما ثبتت لها اجتهداً ورأياً، فتكون مثل قوة ثبتت بالقياس، وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص، وما ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالرأي، فلا يكون المرسل مثل المشهور.

المذهب الثالث: هذا الاتجاه وقف موقفاً وسطاً، فلم يقبل كل المراسيل الصحيحة كما رأى الاتجاه الأول والثاني تقريباً، ولم يرفض كل المراسيل كما رأى الاتجاه الرابع والأخير الذي سنتعرف عليه بعد قليل - إن شاء الله عز وجل، وهو يرى أن هناك مراسيل جديرة بالقبول؛ لأن هناك من الدلائل والشواهد على صحتها، وأن هناك مراسيل ينبغي رفضها أو التوقف في قبولها؛ لعدم وجود هذه الدلائل التي تدعو إلى الاطمئنان إليها، ويكون قبولها نوعاً من المجازفة؛ لأن رواتها تأكد فعلاً أنهم يروون عن الضعاف، وعلى هذا فقد قبل المراسيل، التي تتوافر فيها شروط ميعنة، ورفض غيرها؛ وعلى رأس هذا الاتجاه، بل وصانعه - الإمام الشافعي، رضي الله عنه، وهو يرى أن المرسل ينقسم إلى قسمين: أحدهما: مرسل كبار التابعين الذين شاهدوا أصحاب رسول الله ﷺ، وكثرت مشاهدتهم لهم. ثانيهما: مرسل غيرهم أو مرسل من بعد كبار التابعين، كما يعبر الإمام الشافعي، أما القسم الأول "مرسل كبار التابعين" فإنه يقبل في حالات منها: أن يشركه الحفاظ المأمونون، فأسندوه إلى رسول الله ﷺ، ويكفي أن يوافقوه في معنى ما روى فقط، فإن وجد ذلك كان دلالة على أن من أخذ عنه المرسل قد حفظه وضبطه وبالتالي فهو صحيح، ويقول ابن الصلاح إن هذا هو سبب احتجاج الشافعي رضي الله عنه، بكثير من مراسلات سعيد بن المسيب، رضي الله عنه، فإنها وجدت مسانيد من وجوه آخر، فكانت مأخوذة عن أبي هريرة؛ لما بينهما من الصلة والتصاهر. وهذا لا يمنع أن هناك مراسلات لابن المسيب لم يقبلها لعدم انضمام إليها ما يقويها. ولا يختص ذلك بإرسال ابن المسيب، فهناك مراسيل لغيره قبلها 364، وإذا كان البعض قد أنكر أن يكون الشافعي قد أخذ بمراسيل ابن المسيب وإنما هو أخذ بالمسانيد التي أتت من طرق أخرى؛ فإن ابن الصلاح قد رد عليه بقوله: إن بالمسند تبين صحة الإسناد الذي فيه الإرسال، حتى يحكم له مع إرساله بأنه صحيح تقوم به الحجة وبالتالي يحكم على المتن بأنه صحيح، وهذا على اعتبار أن الإسنادين إذا اختلفا اختلف الحديثان، ويصير حينئذ المرسل والمسند دليلين لمعنى واحد يرجح على معنى آخر معارض إذا كان له طريق واحد مسند 365، على أنه إذا كان المسند حسناً فإنه يرتقي بالمرسل عنه هذه المرتبة. وهذا كله - بطبيعة الحال - إذا كان المسند بمفرده صحيحاً صالحاً للحجة، أما إذا كان مما

364. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد، 37، والسيوطي، تدريب الراوي، 1: 200.

365. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد، 73.

يفتقر إلى اعتضاد؛ لأن فيه ضعفاً، فإنه يقوي المرسل والمرسل يقويه، ويصير كل منهما بالآخر حجة 366، وإذا لم توجد هذه الحالة وانفرد الراوي بإرسال حديث لم يسنده غيره فإن مما يقوي مرسله هذا ويجعله مقبولاً هو: أولاً: أن يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه وبرجال غير رجاله، وهذه الحالة - في رأي الإمام الشافعي - أضعف من الحالة الأولى، ويفيد كل المراسلين الآخر، ويقوي الظن بوجود أصل لكل منهما، وينقل كل منهما من مرتبة الضعف إلى مرتبة الحسن لغيره؛ لأن ضعف كل منهما إنما هو من جهة خفة ضبط راويه وحفظه وكثرة غلطه، لا من جهة اتهامهما بالكذب 367، وإن لم يوجد ذلك فإنه يقبل إذا:

وافقه ما يروى عن بعض صحابة رسول الله ﷺ من أقوالهم ومن الموقوفات عليهم، لأنه إذا وجد ذلك كان دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح - إن شاء الله تعالى.

ثانياً: أو يوافقه عوام من أهل العلم يفتون بمثل ما روي عن النبي ﷺ، هذه هي الحالات التي ذكرها الإمام الشافعي في الرسالة 368، ولا شك أن هناك حالات أخرى عنده لم يذكرها هنا، يتقوى بها المرسل، وتبعث على درجة الاطمئنان به، ومنها ما ذكره السخاوي في فتح المغيـث وهي: أن يكون المرسل قد خبر علم من أرسل عنه وعرفه؛ لأنه في هذه الحالة يمكنه أن يدرك حديثه دون تحريف من غيره، قال الشافعي رحمه الله في حديث لطاؤوس عن معاذ: "طاؤوس لم يلق معاذاً، لكنه عالم بأمر معاذ، وإن لم يلقه، لكثرة من لقيه ممن أخذ عن معاذ، وهذا لا أعلم من أحد فيه خلافاً. ومثل هذا تماماً ما ذهب إليه الطحاوي في الاحتجاج بحديث أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود أنه سئل: "كان عبد الله مع النبي ﷺ ليلة الجن؟ قال: لا". قال الطحاوي: فإن قيل: هذا منقطع؛ لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه شيئاً، يقال: نحن لم نحتج به من هذه الجهة، إنما احتجنا به لأن مثل أبي عبيدة على تقدمه في العلم وموضعه من عبد الله، وخلطته بخاصته من بعده، ولا يخفى عليه مثل هذا من أموره، فجعلنا قوله حجة لهذا 369، وقد رأى بعضهم أن مما يسند به المرسل فعل صحابي أو انتشار أو عمل أهل العصر أو قياس معتبر، لكننا لم نعثر على نص للشافعي يقول بذلك، وإن كان بعضه يمكن أن يفهم من كلامه، فرأى الصحابي مثل عمله ورأيه مما يعضد به المرسل كما نص على ذلك في الرسالة، وعمل أهل العصر مثل فتوى عوام من أهل العلم إلا أن إرجاع بعضه إلى كلام الشافعي فيه تكلف، كما يقول السخاوي. وقد انتقد القاضي أبو يعلى في كتابه العدة اتجاه الشافعي هذا في قبول المرسل في هذه الحالات، وقال: إنه بهذا لا يقبل المرسل لذاته، وإنما يقبله لأمر انضمت إليه، فكأنه في

366. السخاوي، فتح المغيـث، 1: 143.

367. الشافعي، الرسالة، 461-463، وهيتو، محمد حسن، الحديث المرسل حجتيه وأثره في الفقه الإسلامي، د ط، (دار الفكر، بيروت، لبنان، د ت)، 43-52.

368. هيتو، محمد حسن، الحديث المرسل حجتيه وأثره في الفقه الإسلامي، 43-52..

369. السخاوي، فتح المغيـث، 1: 134.

رأيه عندما يعمل بالمرسل إنما يعمل بالأمور التي انضمت إليه معه³⁷⁰، ونقول: إنه ليس الأمر كذلك؛ لأن هذه الأمور تزيل الشك في المرسل فيعمل به هو³⁷¹، وفي الحالات التي يقبل فيها المرسل جميعاً لا بد أن يتوافر في المرسل شرطان، وإلا أضر إرساله بحديثه، ولا يسع أحداً قبول مرسله: الشرط الأول: أن يكون ممن يعرف من يرسل عنه، فليس مجهولاً عنده ولا عند أهل العلم، وألا يكون ممن يروي عن الضعاف المرغوب عن الرواية عنهم، يقول الإمام الشافعي معبراً عن هذا: "أن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً، ولا مرغوباً عن الرواية عنه، فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه، ألا يخالف الحفاظ إذا شاركهم في معنى حديث يرويه وألا يكون ممن يزيد عليهم في ذلك، أما إذا خالفهم بالنقص فإن هذا يكون دلالة على حفظه وضبطه وتحريه؛ يقول الإمام الشافعي، معبراً عن هذا الشرط: "ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ في حديثه لم يخالفه فإن خالفه وجد حديثه أنقص كانت في هذه دلائل على صحة مخرج حديثه³⁷²، ولم يكن الشافعي يقول في قبوله المرسل على هذا النحو كلاماً نظرياً فقط وإنما طبق ما قاله وإذا كنا لا نستطيع أن نقرأ فقهه كله فنستخرج منه الأمثلة العديدة فإننا نكتفي بإيراد شيء منها يدل على أن الشافعي استفاد من المراسيل على النحو الذي رسمه، قال الشافعي في مختصر المزني في باب "بيع اللحم بالحيوان": "أخبرنا مالك: عن زيد بن أسلم، عن ابن المسيب أن رسول الله ﷺ "نهى عن بيع اللحم بالحيوان"³⁷³ ؛ وعن ابن عباس: "أن جزوراً نحررت على عهد أبي بكر رضي الله عنه، فجاء رجل بعناق، فقال: أعطوني جزءاً بهذه العناق، فقال أبو بكر: لا يصلح هذا"³⁷⁴، وكان القاسم بن محمد، وابن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن يحرمون بيع اللحم بالحيوان عاجلاً وآجلاً؛ يعظمون ذلك، ولا يرخصون فيه. قال الشافعي: وبهذا نأخذ، كان اللحم مختلفاً أو غير مختلف، ولا نعلم أحداً من أصحاب النبي ﷺ، خالف في ذلك أبا بكر، وإرسال ابن المسيب عندنا حسن"³⁷⁵، وواضح أن الشافعي رضي الله عنه أخذ بهذا المرسل لأنه عضده قول أبي بكر وفتوى بعض التابعين. ويقول السيوطي: إن هذا الحديث الذي أورده الشافعي من مراسيل سعيد بن المسيب يصلح مثلاً لأقسام المرسل المقبول، فإنه عضده قول صحابي، وأفتى أكثر أهل العلم بمقتضاه، وله شاهد مرسل آخر أرسله من أخذ العلم عن غير رجال الأول، وشاهد آخر مسند، فقد روى البيهقي في المدخل من طريق الشافعي عن مسلم بن خالد، عن ابن جريح عن القاسم ابن أبي بزة قال: "قدمت المدينة، فوجدت جزوراً قد

370. السخاوي، فتح المغيث، ج1، 142.

371. الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، نسخة مخطوطة، (دار الكتب المصرية، القاهرة، د ت)، 138-139.

372. هيتو، الحديث المرسل حجته وأثره في الفقه الإسلامي، 43-51.

373. الشافعي، الرسالة، 463.

374. المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، مختصر المزني، على هامش كتاب الأم، د ط، (دار الشعب، القاهرة، د ت)، 2: 157-158.

375. المزني، مختصر المزني، على هامش كتاب الأم، 2: 157-158.

جزرت، فجزئت أربعة أجزاء، كل جزء منها بعناق، فأردت أن أبتاع منها جزءاً، فقال لي الرجل من أهل المدينة: إن رسول الله ﷺ نهي أن يباع حي بميت، فسألت عن ذلك الرجل، فأخبرت عنه خيراً³⁷⁶.

3. 2. 4. 5. ثم بين الشافعي أنه إذا كانت توجد بعض الدلائل التي تجعلنا نقبل المرسل فليس معناه أنه مع المتصل المسند في درجة واحدة، ولكن الأخير أقوى منه وذلك لأن احتمال كون المرسل قد أرسل عمن يرغب في الرواية عنه لضعفه قائم، وكذلك إن وافقه مرسل، لاحتمال أن يكون مخرجهما واحد، من حيث لو سمى لم يقبل، وأيضاً إذا كان قول بعض الصحابة يقوي المرسل، فإنه من المحتمل أن يكون المرسل قد غلط بإرساله هذا الحديث حين سمع قول بعض أصحاب النبي ﷺ يوافقوه، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من الفقهاء³⁷⁷، وعلى هذا فاحتمال الخطأ والغلط قائم في جميع الحالات الأمر الذي لا يجعل المرسل بحال يرقى إلى مستوى الحديث المتصل الصحيح الذي انكشف فيه جميع رواته وقويت صلته برسول الله ﷺ، ومن أجل هذا لم نجد سنة ثابتة من جهة الاتصال خالفها الناس كلهم؛ ولكننا وجدنا ذلك في بعض المرسل كما في حديث محمد بن المنكدر الذي سنذكره قريباً -إن شاء الله، فلم يقل به أحد من أهل الفقه كلهم³⁷⁸.

أما القسم الثاني، وهو مرسل "من بعد كبار التابعين"، من صغارهم وتابعيهم، وتابعي التابعين -فيقول الشافعي، رضي الله عنه: إنه لا يعلم واحداً منهم يقبل مرسله، لعدة أمور هي:

أ. أنهم أشد تجوراً فيمن يروون عنه، فلا يتحرون أن يروون عن الثقات فقط، وإنما يأخذون منهم ومن غيرهم. ب. وهذا مترتب على الأول، وهو أنه قد وجدت الدلائل فعلاً على ضعف ما أرسلوه.

ج. استطالة السند وكثرة الإحالة في الأخبار وإذا كثرت الإحالة فيها كانت أمكن للوهم وضعف من يقبل عنه، فتتسع دائرة الاحتمال السابق، وهو الأخذ عن الضعفاء. ورأي الشافعي هذا فيمن بعد كبار التابعين إنما هو ناشئ عن الخبرة بهم وبما يرسلونه، فهو قد رأى بعضهم ينزع إلى جهة واحدة ومنبع واحد من منابع العلم ثم يترك منابع أخرى ربما كانت تعطي مثلها أو أثرى منها، وهذا البعض من أهل التقصير في العلم، ومن الواجب علينا أن نبحث عما قصر فيه ونستفيد منه، يقول الإمام الشافعي معبراً عن هذا: "رأيت الرجل يقنع بيسير العلم، ويريد إلا أن يكون مستفيداً إلا من جهة قد يتركه من مثلها أو أرجح، فيكون من أهل التقصير في العلم"³⁷⁹، ورأى أن بعضهم كان على العكس من ذلك؛ فقد رغب في أن يتوسع في العلم فيقبل عن كل ضرب، ومنه ما كان ينبغي له أن يربأ بنفسه عنه توثيقاً لسنة رسول الله ﷺ، وتحريماً في أخبار دينه، يقول الإمام الشافعي: "ورأيت من عاب هذه السبيل -يعني سبيل المقصرين- ورغب في التوسع في العلم،

³⁷⁶ علي بن المديني، العلل، 57.

³⁷⁷ السيوطي، تدريب الراوي، 1: 201.

³⁷⁸ الشافعي، الأم، 2: 25.

³⁷⁹ الشافعي، الرسالة، 465-466.

من دعاه ذلك إلى القبول عمن لو أمسك عن القبول عنه كان خيراً له"380. ورأى الشافعي أيضاً منهم أن الغفلة قد تدخل على أكثرهم فلا يتحرون أهل الصدق والضبط فيما يأخذون، وقد تؤديهم غفلتهم إلى أن يحملوا الغث ويتركوا السمين، يقول: "ورأيت الغفلة قد تدخل على أكثرهم، فيقبل عمن يرد مثله وخيراً منه"381. وهذا الصنف المغفل من أهل العلم قد يقبل الأحاديث من الضعفاء، لأنها توافق رأياً ارتآه، أو قولاً يقول به. وقد يرد الأحاديث التي يرويهما الثقات، لأنها تخالف رأيه وقولاً أخذ به، أي: أنه يحكم رأيه في الأحاديث، فيقبل منها ما يوافقه، ولا شك في أن هذا فيه من الخطورة ما فيه على عملية توثيق الأحاديث وتحريرها؛ لأن أي إنسان قد يخطئ في رأيه وقد يصيب فيخطئ في الحكم على الأحاديث تبعاً لذلك أو يصيب، يقول الشافعي: "ويدخل عليه، فيقبل عمن يعرف ضعفه، إذا وافق قولاً يقوله: ويرد حديث الثقة إذا خالف قولاً يقوله"382. ومن أجل هذا يقول الإمام الشافعي: "يقولون: نحاي؛ ولو حابينا لحابينا الزهري، وإرسال الزهري ليس بشيء، وذلك أنا نجده يروي عن سليمان بن أرقم383؛ وإذا احتمل في ابن شهاب أن يروي عن مثل هذا الراوي الضعيف مع مكانته التي رأيناها - فالاحتمال أقوى وأكثر وقوعاً في غيره ممن هو أقل منه في إمامته وفضله، هذا وقد زعم الماوردي أن الإمام الشافعي، في المذهب الجديد، يحتج بالمرسل إذا لم يوجد دليل سواه، وكذا نقله غيره، ولكن ابن السمعاني رد هذا بإجماع النقلة من العراقيين والخراسانيين عنه بأن هذا لا يجعل المرسل حجة عند الشافعي384، وقد نسب التاج السبكي إلى الشافعي أن المرسل إذا دل على محذور ولم يوجد سواه، فالأظهر وجوب الانكفاف عن هذه المحذور - يعني احتياطاً وتورعاً385.

المذهب الرابع: ويقف فيه المحدثون الذين لا يقبلون إلا الحديث المتصل ولا يعتبرون الحديث المرسل أو المنقطع حجة بأية حال ومن أي قرن؛ ويمثل هذا الاتجاه الأئمة الكبار في القرن الثاني الهجري ومنهم يحيى بن سعيد القطان، وشعبة بن الحجاج، وعبد الرحمن بن مهدي يقول الإمام مسلم: "المرسل في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة"، وحكى ذلك ابن عبد البر عن جماعة من المحدثين386، ويقول النووي: "ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين"387، ويرى يحيى بن سعيد القطان أن مراسلات أئمة الحديث لا فائدة فيها وليست ثابتة وإنما هي شبه الريح، يقول: "سفيان عن إبراهيم شبه لا شيء لو كان فيه إسناد صاح به"، ويقول: "مرسلات أبي إسحاق الهمداني عندي شبه لا شيء، والأعمش والتميمي ويحيى بن أبي

380. الشافعي، الرسالة، 465-466.

381. رفعت فوزي عبد المطلب، 266.

382. الشافعي، الرسالة، 465-466.

383. الشافعي، لرسالة، 467-470.

384. السخاوي، فتح المغيب، 1: 142.

385. السخاوي، فتح المغيب، 1: 243.

386. العراقي، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد، 75.

387. ابن حجر، تقريب التقریب، 9.

كثير" - يعني مثله. ويقول: "مالك عن سعيد بن المسيب أحب إلي من سفيان عن إبراهيم، وكل ضعيف" ويقول: "مرسلات ابن عيينة شبه الريح؛ ثم قال: أي والله سفيان بن سعيد"³⁸⁸، ويقول أحمد بن سنان: كان يحيى بن سعيد القطان لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئاً، ويقول: هو بمنزلة الريح، ثم يقول: هؤلاء قوم حفاظ كانوا إذا سمعوا الشيء علقوه³⁸⁹، وقال في مراسيل الزهري: شر من مرسل غيره؛ لأنه حافظ، وكلما قدر أن يسمى سمي، وإنما يترك من لا يستحب أن يسميه³⁹⁰. وإذا كانت مرسلات كبار المحدثين والعلماء هكذا فما بالك بمرسلات من هم دونهم؟!.. وقد عرض العلماء المتأخرون حجة هؤلاء في رفضهم المراسيل وتمسكهم بالأسانيد المتصلة فقط، يقول ابن حزم: إن الذي يرسل إنما هو بمثابة من يحدث عن مجهول، و"من جهلنا حالة فرض علينا التوقف في خبره، وعن قبول شهادته حتى نعلم حاله"، وسواء أقال الراوي العدل: "حدثنا الثقة" أم لم يقل لا يجب أن يلتفت إلى ذلك، إذ قد يكون عنده ثقة؛ لأنه لا يعلم من جرحته ما يعلم غيره؛ والجرح أولى من التعديل، فقد وثق سفيان الثوري جابراً الجعفي، وجابر من الكذب والفسق والشر والخروج عن الإسلام بحيث قد عرف، ولكنه خفي أمره على سفيان، فقال بما ظهر منه عنده³⁹¹، ويقول النووي قريباً من هذا: "ودليلنا في رد العمل به أنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل؛ لجهالة حاله - فرواية المرسل أولى؛ لأن المروي عنه محذوف مجهول العين والحال³⁹²"، ويفصل الإمام ابن حجر في شرح النخبة فيقول: "وإنما ذكر - يعني المرسل - في قسم المردود للجهل بحال المحذوف"، لأنه يحتمل أن يكون صحابياً، ويحتمل أن يكون تابعياً، وإذا كان تابعياً فإنه يحتمل أن يكون ضعيفاً، وإذا فرض أنه ثقة فإنه من المحتمل أن يكون قد حمل عن تابعي آخر ضعيف وبلاستقراء وجد أن هناك سبعة من التابعين روى بعضهم عن بعض، فليس كل مرسل روى فيه التابعي عن الصحابي، حتى نقول ونتأكد أنه أرسل عن ثقة ولم يرسل عن ضعيف³⁹³، ومن حيث الواقع العملي فهناك في زمن الصحابة والتابعين من يحدث وهو غير ثقة، وربما يروي عنه ولا يسميه، فتكون النتيجة هي روايتنا عن الضعاف دون أن ندري، عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال أبي: إني لأسمع الحديث استحسنة، فمنا يمنعني من ذكره إلا كراهية أن يسمعه سامع فيقتدي به، وذلك أني أسمع من الرجل لا أثق به قد حدث عن أثق به، أو أسمع من رجل أثق به قد حدث عن لا أثق به، فهذا يدل - كما يقول ابن عبد البر - أن ذلك الزمان، أي زمان الصحابة والتابعين كان يحدث فيه الثقة وغيره. أنه يتمثل في هذه الاتجاهات جميعها الحرص على أخذ السنة صحيحة متصلة الإسناد، ولم يكن في

388. ابن أبي حاتم، المراسيل، 12.

389. ابن أبي حاتم، المراسيل، 12.

390. ابن أبي حاتم، المراسيل، 11.

391. السيوطي، تدريب الراوي، 2: 205.

392. الأمدى، الأحكام في أصول الأحكام، 2: 135.

393. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت 1332هـ)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، د ط، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت)، 133.

أخذ بعض العلماء بالمراسيل تخل عن هذا المبدأ وإنما لأنهم رأوا أن المراسيل كلها عند البعض أو بعضها عند البعض الآخر إنما هي صحيحة وإن بدت شكلياً أنها منقطعة؛ وكما يقول عبيد الله بن مسعود من الحنفية الذين يأخذون بالمرسل: "والمرسل منقطع عن رسول الله ﷺ من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل³⁹⁴؛ وعلى هذا يمكننا أن نقول: إن كل العلماء على اختلاف اتجاهاتهم في هذا السبيل كانوا يأخذون بالمسانيد في حقيقة الأمر، والاختلاف هنا شكلي أو راجع إلى أسس أخرى غير كون الحديث مراسلاً أو غير مرسل، وقد يقال: لم إذن هذه الدراسة وهذا العناء؟ نقول: إنها أفادتنا في أمور منها: أننا أصبحنا على يقين من أن الذين رأوا الأخذ بالمراسيل لم يكونوا مفرطين، كما يبدو من أول وهلة -ومنها تصحيح بعض الأخطاء- من وجهة نظرنا التي وقع فيها بعض الباحثين كاتهام مالك مثلاً بأنه تناقض مع نفسه حين أخذ بالمراسيل وترك بعضها.

الثانية: أن هناك تدرجاً زمنياً في قبول المراسيل -كما يقول الأستاذ أبو زهرة³⁹⁵- فكلما كان الإمام أسبق أو العلماء أسبق كانوا أكثر قبولاً للمراسيل وكلما بعد الزمن وجدنا التشدد في قبولها، والسبب في ذلك أن الناس كلما اقتربوا من عهد الصحابة كانوا أكثر تورعاً وتقوى، فلا يروون إلا ما صح عندهم والقليل من كان غير ذلك؛ أيضاً فالسند يكون غير طويل، فإذا أرسل تابعي فإنه من العادة أنه سمعه من صحابي أو من زميل له تابعي يثق فيه والمرسلون عن بعضهم أحياء، ويستطيع المتحمل للحديث أن يتصل ببعضهم ويعرف حقيقة ما يحدثون، وليس الأمر كذلك في زمن الشافعي مثلاً، وفي زمن أحمد بن حنبل وأئمة الحديث في عصره، فالتدين قل؛ واستفحلت المذاهب، ودعائها كثرت؛ واستطال السند ومن أرسل عنهم ماتوا ويحتمل أن يكونوا من الضعاف.

3. 3. نقد متون الحديث:

وعلى الرغم من أن هذه الجهود كانت كافية في توثيق السنة، مما جعل كثيراً من المحدثين يكتفون بها - فقد كانت هناك كثير من المشكلات والصعوبات التي رأى بعض الفقهاء أمامها البحث في متن الحديث وتوثيقه بعيداً عن الرواة والأسانيد، فقد يأتي الحديث بإسناد يبدو صحيحاً، ولكنه في واقع الأمر وحقيقته على خلاف ذلك وتدل على هذا اعتبارات أخرى كما أشرنا، فقد يبدو خبر الواحد متناقضاً مع النصوص الثابتة، وقد يكون متناقضاً مع عمل أهل بلد معين، وخاصة إذا كان هذا العمل هو عمل أهل المدينة، وهم أبناء المهاجرين والأنصار الذين توارثوا ما كان عليه رسول الله ﷺ من عمل؛ وأن معظم المحدثين اكتفوا بتوثيق الأسانيد وسيلة إلى توثيق المتن، وهم في هذه الحالة لا يرون تعارضاً بسبب هذه الاعتبارات يشكل خطراً

³⁹⁴ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 88.

³⁹⁵ عبيد الله بن مسعود، شرح التوضيح على التتقيح، ط1، (المطبعة الخيرية، مصر، دت)، 2: 257.

على الحديث، ويهدم ما بنوه من توثيق بعض الأسانيد وتوثيق متونها، تبعاً لذلك.. ووجهة نظرهم أننا ما دمنا قد وثقنا من الحديث عن طريق الثقة بنقلته -فإن أية محاولة أخرى إنما هي هروب من العمل بسنة رسول الله ﷺ، وتحكيم الآراء التي قد تخطئ وقد تصيب، وأن أي تعارض إنما هو من وجهة نظرنا، ولا يزيله إلا أن نؤمن بأن رسول الله ﷺ أعلم بالإسلام ومبادئه منا، وقد عبر الإمام الشافعي عن هذا الاتجاه وأكدته في أكثر من موضع، وفي كل مناسبة أوضح تعبير، يقول: "فلم يكن له -يعني عمر بن الخطاب رضي الله عنه- ولا لأحد إدخال "لم؟" و"كيف" ولا شيئاً من الرأي على الخبر عن رسول الله ﷺ، ولا رده على من يعرفه بالصدق في نفسه، وإن كان واحداً" 396، فلا اعتبار فوق اعتبار أن الحديث قد نقل نقلاً صحيحاً، برواية عدول ضابطين، وقد ضرب المثل على أن الحديث قد يبدو معارضاً لكتاب الله عز وجل، ومع هذا نقبله، وليس لنا حجة في ذلك إلا أن الذي نقله ممن يثبت أهل الحديث حديثه، يقول: "قد روينا ورويت أن رسول الله ﷺ أمر امرأة أن تحج عن أبيها، ورجلاً أن يحج عن أبيه، فقلنا نحن وأنت به، وقلنا نحن وأنت معاً لا يصوم أحد عن أحد، أفرأيت إن احتج له أحد ممن خالفنا فيه، فقال: الحج عمل على البدن كالصلاة والصوم، فلا يجوز أن يعمل المرء عن نفسه، وتأول قول الله عز وجل: {وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى} [النجم: 39]؛ وتأول: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} [الزلزلة: 8، 7]؛ وقال: السعي العمل، والمحجوج عنه غير عامل، فهل الحجة عليه إلا أن الذي روى هذا الحديث عن رسول الله ﷺ، ممن يثبت أهل الحديث حديثه، وأن الله فرض طاعة رسوله ﷺ، وأن ليس لأحد خلافه، ولا التأول معه؛ لأنه المنزل عليه الكتاب المبين عن الله معناه 397؟ فالإمام الشافعي هنا يقول: إنه قد يبدو لنا تعارض بين الحديث وبعض الآيات القرآنية، مما يجعل البعض يترك حديث رسول الله ﷺ ويستعمل القياس فيما يثبت خلاف السنة، ولكن لا تعارض في الحقيقة؛ لأنه ما دام الحديث قد نقله الصادقون فإننا نتأكد أنه صدر عن رسول الله ﷺ، لحكمة يعلمها الله ورسوله إن خفيت علينا وعلينا العمل به، تنفيذاً لأمر الله عز وجل بطاعة رسوله ﷺ، ويكون الحديث حينئذ مخصصاً لهذه الآيات، حتى لو فهمناها كما فهمها من قال بالتعارض بينهما وبين الحديث. ويوضح الإمام الشافعي هذا مرة أخرى، فيقول: "فوجب على كل عالم ألا يشك أن سنة رسول الله ﷺ إذا قامت هذا المقام مع كتاب الله عز وجل في أن الله أحكم فرضه بكتابه، وبين كيفما فرض على لسان نبيه ولا رده على من يعرفه بالصدق في نفسه، وإن كان واحداً، وأبان على لسان نبيه ﷺ ما أراد به العام والخاص -كانت كذلك سنته في كل موضع لا تختلف، وأن قول من قال: تعرض السنة على القرآن، فإن وافقت ظاهره، وإلا استعلمنا ظاهر القرآن، وتركنا الحديث-

396. الشافعي، اختلاف الحديث، 21.
397. الشافعي، اختلاف الحديث، 2: 32-1.

جهل، لما وصفت.. فأبان الله لنا أن سنن رسوله ﷺ فرض علينا بأن ننتهي إليها، لا أن لنا معها من الأمر شيئاً إلا التسليم لها واتباعها، ولا أنها تعرض على قياس ولا على شيء غيرها وأن كل ما سواها من قول الأدبيين تبع لها" 398، فهو هنا يؤكد أنه من الجهل عرض السنة على القرآن لتثبيتها أو ردها، وأنه يجب ألا نأخذ بهذا المقياس من أجل ذلك، كما ينبغي ألا تعرض على القياس أو شيء آخر، مع الفقهاء الذين أخذوا بهذه المقاييس والذين ردوها مقارنين بين هؤلاء وأولئك؛ إنه -بصرف النظر عن اختلافهم- سيتضح لنا بيقين افتراء الحاقدين على سنة رسول الله ﷺ، وعلى علمائنا حينما قالوا: إنهم لم يقدموا الأحاديث موثقة، وإنهم انشغلوا بأسانيدها، ولم يعتنوا بمحتواها وأنه إذا كان هذا ينطبق على فئة من العلماء -فإنه لا ينطبق عليهم جميعاً. الأمر الذي أدى إلى وضع المقاييس التي لا تقل أهمية في توثيق السنة عن المقاييس التي وضعت لتوثيقها من حيث السند. وهذا وذاك أدى -بفضل من الله عز وجل- إلى تثبيت سنة رسول الله ﷺ، وحفظها نقية خالصة للمسلمين؛ كي ينهلوا من معينها، تبين لهم كتاب رهم وتهديهم -مع كتاب الله الكريم- إلى التي هي أقوم، ومع هذا نجد أن العلماء وضعوا العديد من المقاييس لنقد المتن يمكن أن نجملها في الآتي:

المقياس الأول: عرض أخبار الآحاد على كتاب الله عز وجل: يقول أبو حنيفة، رضي الله عنه، مبيناً أن كلام رسول الله ﷺ لا يتعارض مع كتاب الله عز وجل: "إذا قال الرجل أنا مؤمن بكل شيء تكلم به النبي ﷺ، غير أن النبي ﷺ لا يتكلم بالجور، ولم يخالف القرآن، فإن هذا القول منه هو التصديق بالنبي وبالقرآن وتنزيه له من الخلاف على القرآن؛ ولو خالف النبي القرآن، وتقول على الله غير الحق لم يدعه الله حتى يأخذه باليمين، ويقطع منه الوتين، كما قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ، فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: 47، 44]، ونبي الله لا يخالف كتاب الله تعالى، ومخالف كتاب الله لا يكون نبي الله، فرد كل رجل يحدث عن النبي ﷺ بخلاف القرآن ليس رداً على النبي ﷺ ولا تكديفاً له ولكن رد على من يحدث عن النبي ﷺ بالباطل والتهمة دخلت عليه، ليس على نبي الله ﷺ، وكذلك كل شيء تكلم به النبي ﷺ سمعنا به أو لم نسمعه فعلى الرأس والعين قد آمنا به ونشهد أنه كما قال نبي الله ﷺ، ونشهد أيضاً على النبي ﷺ أنه لم يأمر بشيء نهى الله عنه ولم يقطع شيئاً وصله الله ولا وصف أمراً وصف الله ذلك الأمر الذي بغير ما وصف به النبي ﷺ، ونشهد أنه كان موافقاً لله في جميع الأمور، لم يبتدع، ولم يتقول على الله غير ما قال الله عز وجل ولا كان من المتكلفين، ولذلك قال الله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80] 399، كان هذا هو أساس مقياس عرض الأخبار على القرآن الكريم

398. الشافعي، اختلاف الحديث، 44-45.

399. أبو حنيفة، العالم والمتعلم، ت: محمد رواس قلعة جي، و عبد الوهاب الهندي الندوي، ط1، (مكتبة الهدى، حلب، سوريا، 1392 هـ-1972 م)، 100-102.

وعدم الثقة فيما يخالفه، ويرى الأحناف أن خبر الواحد لا يكون صحيحاً إذا خالف ظاهر كتاب الله عز وجل، فإذا ورد مخالفاً له كان هذا دليلاً على عدم صحته وعلى الزيادة فيه - كما يعبر السرخسي⁴⁰⁰ - ويمضي ما جاء في الكتاب على ظاهره، ولا يجوز تخصيص عامه أو صرفه عن الظاهر إلى المجاز بهذا الخبر المخالف ولا نسخه، وعد الأحناف هذه المخالفة من الانقطاع الباطن، أي أن هذا الحديث المخالف ليس وثيق الصلة برسول الله ﷺ؛ لأنه لو كان كذلك ما خالف كتاب الله عز وجل؛ لأن كتاب الله تعالى نقل نقلاً متواتراً وورد وروداً قطعياً، وخبر الآحاد ظني، ولا تعارض بين القطعي والظني بوجه؛ بل الظني بمقابلة القطعي، ويبين فخر الإسلام البزدوي وجهة نظر الأحناف في حكم الحديث المخالف للكتاب، فيقول بعد أن ذكر أنه منقطع انقطاعات باطنية: "إن الكتاب ثابت بيقين، فلا يترك بما فيه شبهة - يعني بخبر الآحاد - ويستوي في ذلك الخاص والعام، والنص والظاهر، حتى إن العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافاً للشافعي، رحمه الله، ولا يزداد على الكتاب بخبر الواحد عندنا، ولا يترك الظاهر له من الكتاب، ولا ينسخ بخبر الواحد وإن كان نصاً؛ لأن المتن أصل والمعنى فرع له، والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة، لثبوته ثبوتاً بلا شبهة فيه، فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى"⁴⁰¹. وقد رد الأحناف كثيراً من الأخبار تطبيقاً لهذا المقياس، ومنها: حديث: "الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاراً بدم" لا يخصص العام في قوله تعالى: {وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا} [آل عمران: 57]؛ وحديث: "الطواف بالبيت صلاة وشرطه شرط الصلاة" لا يترك به ظاهر قوله تعالى: {وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ} [الحج: 29]؛ وحديث: "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه" لا يترك به ظاهر قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} [المائدة: 6]؛ وقال الأحناف: إذا ترك التسمية على الذبيحة عامداً لا تحل، لقوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} [الأنعام: 121]؛ فمطلق النهي يقتضي التحريم، وأكد ذلك بحرف "من"، لأنه في موضع النفي للمبالغة، فيقتضي حرمة كل جزء منه، والهاء في قوله تعالى: {وَأَنَّهُ لَفُسْقٌ} إن كانت كناية عن الأكل فالفسق أكل الحرام، وإن كانت كناية عن المذبوح، فالمذبوح الذي يسمى فسقاً في الشرع يكون حراماً، كما قال تعالى: {أَوْ فِسْقاً أَهْلًا لَّعَبَّرَ اللَّهُ بِهِ} [الأنعام: 125]. وتركوا من أجل هذا - حديث البراء بن عازب وأبي هريرة رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: "المسلم يذبح على اسم الله، سمى أو لم يسم"⁴⁰²، وحديث عائشة رضي الله عنها قالت: "قالوا: يا رسول الله، إن هنا أقواماً حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لا يدرى، يذكرون اسم الله عليها أم لا، قال: "اذكروا أنتم اسم الله، وكلوا"⁴⁰³. ومن الأحاديث التي ردها هنا خبر

400. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 365.

401. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 3: 728.

402. علاء الدين البخاري، 1: 254-255.

403. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 365، و علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 3: 730-731.

"الوضوء من مس الذكر" 404؛ لأنه من وجهة نظرهم - مخالف للكتاب؛ فإن الله عز وجل يقول: {فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا} [الأنعام: 125]؛ - يعني الاستنجاء بالماء، فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً، ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر، فالحديث الذي يجعل مسه حدثاً بمنزلة البول يكون مخالفاً لما في الكتاب 405. وكذلك لم يقبلوا حديث الشاهد واليمين الذي يقول: "إن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد" 406؛ لأنه مخالف لكتاب الله عز وجل من وجوه وسنفيض في شرح هذه الوجوه؛ لأننا سنتخذ هذا الحديث كمثال لرد الشافعي هذا المقياس: أحدهما: أنه سبحانه وتعالى قال: {اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ} [البقرة: 283]؛ أمر سبحانه وتعالى بالاستشهاد لإحياء الحق، وهو مجمل في حق كل ما هو شهادة. ثم فسر ذلك بنوعين: برجلين، بقوله تعالى: {مِنْ رِجَالِكُمْ} [البقرة: 283]، وبرجل وامرأتين لقوله عز وجل: {فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} [البقرة: 283]، إما على المساواة أو الترتيب؛ ومثل هذا إنما يذكر لقصر الحكم عليه، وعلى هذا فالشاهد واليمين زائد على النص، والزيادة على النص كالنسخ عند الحنفية، ولا ينسخ الكتاب بخبر الأحاد 407، ويقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب بالأمر على النوعين؛ لأن الجمل إذا كان ذلك بياناً لجمع ما يتناوله اللفظ، كقول الرجل: كل طعام كذا أو طعام كذا، أو أذنت لك أن تعامل فلاناً، فإن لم يكن ففلاناً، يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالإذن والأمر، وكذا لو قال: "تفقه من فلان أو فلان" كان التفسير الملحق به قصراً بالتفقه عليهما، حتى لا يكون التفقه على غيرهما من موجبات الأمر، وكذا لو قال: استشهد زيداً على صفقتك أو خالداً لم يكن استشهدا غيرهما من المأمور، بل يكون زيادة عليه، فكذلك ههنا يصير المذكور في الآية الكريمة بياناً لكل 408، وقد أثار صاحب كشف الأسرار، وهو من الحنفية، اعتراضاً على هذا الوجه ولم يجب عليه فقال: إن للخصم أن يقول: إنكم ادعيتم القصر في الآية الكريمة، مع أن القصر له طرق أربعة معروفة ولم يوجد شيء منها في الآية الكريمة، فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله؟ ولئن سلمنا القصر كما زعمتم، فهو ثابت بطريق المفهوم، وهو ليس بحجة عندكم عندي، على أن من يعتبره حجة يقيده بعدم وجود دليل آخر يعارضه، فإذا عارضه سقط الاحتجاج به، وهنا دليل معارض، هو هذا الحديث، فلا يكون العمل به مخالفاً للكتاب 409.

404. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 365، و علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 3: 730-731.

405. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 365، و علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 3: 730-731.

406. مالك، الموطأ، 449.

407. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 365.

408. علاء الدين البخاري، أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار، 3: 731-732.

409. علاء الدين البخاري، 3: 732.

ثانيهما: نص الله تعالى على أن أدنى ما تنتفي به الريبة شهادة شاهدين، قال تعالى: {وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا} [البقرة: 283]، وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفي به الريبة، فلو كان الشاهد مع اليمين حجة للزم منه انتفاء كون المذكور في الكتاب أدنى في انتفاء الريبة وذلك لا يجوز، فكان في جعله حجة إبطال موجب الكتاب 410. وقد أثار البخاري هنا اعتراضاً كما فعل في الوجه السابق، فقال: إن الآية التي ذكرتموها لا دلالة فيها من هذا الوجه على ما ذكرتم، فهي تقول: {ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا} [البقرة: 283]، واسم الإشارة راجع إلى {أَنْ تَكْتُبُوهُ} في قوله عز اسمه: {وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ} [البقرة: 283]، والأدنى بمعنى الأقرب لا بمعنى الأقل، أي ذلكم الكتب أقسط عند الله وأقوم للشهادة، أي أعدل على أدائها. وأدنى ألا ترتابوا، أي: أقرب من انتفاء الريب. كذا في الكشف وغيره ولا يجوز أن تصرف الإشارة إلى قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} [البقرة: 283]، وأن يجعل الأدنى بمعنى الأقل؛ لأن قوله تعالى: {أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ} [البقرة: 283]، لا تنقاد له، وإذا كان الأمر كذلك لا يكون الحديث مخالفاً للكتاب من هذا الوجه أيضاً.

ثالثها: أنه سبحانه وتعالى نقل الحكم في استشهد الرجل الثاني بعد شهادة الرجل الواحد إلى استشهد امرأتين مبالغة في البيان، مع أن حضور النساء مجالس القضاء لأداء الشهادة خلاف العادة، بقوله عز ذكره: {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ} [الأحزاب: 33]، فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة، وأمكن للمدعي الوصول إلى حقه بما لما استقام السكوت عنها في الحكمة، ولما نقل الحكم إلى استشهد امرأتين، مع كل هذا الاستقصاء في البيان، بل كان الابتداء باليمين والشاهد أولى؛ لأنه أعم وأيسر وجوداً من الشهيدين، وبعبارة أخرى كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين أولى، ولم تتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء في محفل الرجال، كما لو وجد الرجلان "فكان النص دليلاً من هذا الوجه بطريق الإشارة على أن الشاهد واليمين ليس بحجة" 411.

رابعها: أنه تعالى نقل الحكم من استشهد مسلمين على وصية المسلم إلى استشهد كافرين حين كانت شهادة الكفار جائزة وحجة لقلة المسلمين، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ} [المائدة: 106]، أي: عدد الشهود فيها بينكم إذا حضر أحدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من أهل دينكم أو آخران من غير أهل دينكم إن لم يجدوا مسلمين "أو" للترتيب كما فسرهما ابن عباس وابن جبير وغيرهما، فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم إليه، لا إلى شهادة الكفار؛ لأن تجويز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة، وقد كان

410. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 366.

411. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 366، و علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 3: 732.

يمكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو أقرب إلى الحق من شهادة الكفار وأيسر وجوداً منها؛ فلهذا علم أن خبر الشاهد مع اليمين ليس بحجة⁴¹²، شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه في كتاب الله تعالى؛ فإن عين هذا الحديث لا يوجد في كتاب الله تعالى؛ فعرفنا أن المراد ما يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى، وذلك تنصيص على أن كل حديث مخالف لكتاب الله تعالى فهو مردود⁴¹³، واستدلوا أيضاً بما روي عن رسول الله ﷺ: "تكثر الأحاديث لكم بعدي، فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافقه فاقبلوه، واعلموا أنه مني، وما خالفه فردوه، واعلموا أني منه بريء"⁴¹⁴، وقد استدل أبو يوسف بهذا الحديث أو قريباً منه في معرض رده على سير الأوزاعي ومما قاله: "فعليك من الحديث بما تعرف العامة وإياك والشاذ منه؛ فإنه حدثنا ابن أبي كريمة، عن أبي جعفر، عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود فسألهم، فحدثوه حتى كذبوا على عيسى ﷺ، فصعد النبي ﷺ المنبر، فخطب الناس، فقال: "إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن، فليس مني"⁴¹⁵، ويؤيد الأحناف وجهة نظرهم بما روي عن أبي بكر وعمر وعائشة وأسامة رضوان الله عليهم أنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في ألا نفقة للمبتوتة ولم يخصوا به قوله تعالى: {أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ} [الطلاق: 6]، ولا خلاف في أن المراد: وأنفقوا عليهن من وجدكم، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت حفظت أم نسيت"⁴¹⁶، وجمع أبو بكر الصحابة وأمرهم أن يردوا كل حديث مخالف للكتاب: وردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب الميت ببيكاء أهله عليه وتلت قوله تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [افاتر: 18]، الإمام مالك وعرض الحديث على الكتاب: وإذا تركنا الأحناف إلى الإمام مالك رحمة الله عليهم جميعاً - فإننا نجد يلتقي في كثير من الأحيان معهم في هذا المقياس، فيرد بعض الأحاديث؛ لأنها تتعارض مع ظاهر القرآن الكريم أو كما يقول أستاذنا الدكتور عبد المجيد محمود: ذهب مذهبهم مع اختلاف يسير، وقاربهم في عرض أخبار الآحاد على الكتاب⁴¹⁷، فقد رد حديث "نهي رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي مخلب من الطير" إذ مشهور مذهبه إباحة أكل الطيور ولو كانت ذات مخلب، وأخذ في ذلك بظاهر القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ} [الأنعام: 145]،

412. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 366.

413. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 365.

414. الشافعي، الأم، 7: 307-308.

415. الشافعي، الأم، 7: 307-308.

416. بلتاجي، محمد، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ط1، (دار الفكر العربي، القاهرة، دت)، 84 - 85، و الجصاص، أبو بكر أحمد ابن علي الرازي الجصاص (370هـ)، أحكام القرآن، د ط، (نشر عبد الرحمن محمد، القاهرة، 1347هـ)، 3: 564 - 569.

417. عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، د ط، (مكتبة الخانجي، مصر، 1399هـ-1979م)، 156.

وترك الحديث لأنه يتعارض مع هذه الآية الكريمة⁴¹⁸. وترك بعض الأحاديث التي تحلل أكل لحوم الخيل؛ لأنها تتعارض مع قوله عز وجل: {وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً} [النحل:8]، ولم يذكر طعامها، فكان ظاهر القرآن تحريمها. وذكر بعض العلماء أن مالكا رد حديث: "إذا ولغ الكلب في إناء أحلكم فليغسله سبعا" إحداهن بالتراب؛ لأنه يتعارض مع ظاهر القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: {وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ} [المائدة:4]، فأباح ما يصطاده يدل على طهارته، فيرد ما يدل على نجاسته⁴¹⁹، ونرجح أن مالكا لم يرد هذا الحديث، كما سنبين -إن شاء الله تعالى- عندما نتكلم على عرض خبر الواحد على القياس، والإمام مالك لا يفعل ذلك في جميع الحالات -كما نجد هذا عند الأحناف، ففي بعضها بقي على السنة بجانب القرآن الكريم؛ تخصص عمومها أو تقييد إطلاقه، وذلك عندما يكون هناك عارض آخر كعمل أهل المدينة أو الإجماع، فقد أخذ بحديث النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع، واعتبره مخصصاً لظاهر القرآن؛ لأنه -مع ثبوته- من عمل أهل المدينة، ولهذا قال بعد روايته في الموطأ من طريقين، عن أبي ثعلبة الخشني، وعن أبي هريرة قال: "وهو الأمر عندنا"⁴²⁰، وأخذ بحديث حرمة الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، واعتبره مخصصاً لعموم الآية الكريمة: {وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ} [المائدة:4]، لأنه مع ثبوته يؤيده الإجماع⁴²¹، وبعد أن تعرفنا على اتجاه من اتجاهات نقد متن الحديث من أجل توثيقه أو عدمه بعيداً عن الإسناد -وضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن علماءنا لم يغفلوا هذه الناحية، وأن هذه الأحاديث القليلة التي ردوها لدليل على الكثرة الأخرى التي وثقوها وأخذوا بها، ولم يتكلموا عن مخالفتها لكتاب الله عز وجل؛ لأنها لم تكن كذلك بعد أن عرضوها بمقياسهم هذا، وهو عرض الأحاد على كتاب الله عز وجل.

ويحسن بنا أن نتعرف على وجهة النظر المقابلة، تلك التي لا ترضى أن تترك حديث رسول الله ﷺ إذا صحت نسبته إليه ﷺ عن طريق اتصاله والثقة برواته من حيث عدالتهم وضبطهم وتوافر الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الراوي الذي يقبل خبره ويوثق به، وهو رأي الإمام الشافعي في هذا المقياس ورده على الأحناف. وكان رد الإمام الشافعي على الأحناف ومن نهج نهجهم ذا شقين: الشق الأول: تضعيف ما استدلووا به من أحاديث عرض السنة على القرآن. والشق الثاني: إثبات توثيق ما ردوه من أحاديث تطبيقاً لمقياسهم، أما بالنسبة للشق الأول فقد ضعف أحاديث عرض السنة على القرآن من وجهين: أحدهما: أن إسناد هذه الأحاديث لا يثبت عن رسول الله ﷺ، فحديث: "ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته وما خالفه فلم أقله" ما رواه أحد يثبت حديثه في شيء: صغير ولا كبير، فيقال لنا قد ثبت من

418. محمد أبو زهرة، مالك، حياته وعصره أراؤه الفقهية، ط2، (الأنجلو المصرية، القاهرة، دت)، 266.

419. محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، 288.

420. محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، 306-307.

421. محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره، 288-289.

روى هذا في شيء⁴²²، وإسناده منقطع؛ لأنه عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية، ويبين البيهقي سند هذا الحديث، فيقول: كأنه أراد -يعني الشافعي- ما حدث به أبو يوسف عن خالد بن أبي كريمة عن أبي جعفر، عن رسول الله ﷺ، أنه دعا اليهود فسألهم؛ إلى آخر ما ذكرناه عن أبي يوسف⁴²³؛ ثم يقول: كأنه أراد بالمجهول خالد بن أبي كريمة، ولم يعرف من حاله ما يثبت به خبره⁴²⁴، ويشير البيهقي إلى أن هذا الحديث قد روي من أوجه آخر كلها ضعيفة وأنه قد بين ضعف كل واحد منها في كتابه المدخل⁴²⁵. وعرض الشافعي لحديث آخر من هذه الأحاديث بالنقد وهو حديث طاؤوس أن رسول الله ﷺ قال: (لا يمسكن الناس علي بشيء؛ فإني لا أحل لهم إلا ما أحل الله لهم، ولا أحرم عليهم إلا ما حرم الله)، فقال: هذا منقطع، مخالف لما أمر النبي ﷺ⁴²⁶، وقد ذكر صاحب كشف الأسرار من الخليفة نقداً آخر لسند الحديث الأول ويبدو أنه على طريق آخر من طرقه غير الطريق الذي نقده منه الشافعي، فقال: أهل الحديث طعنوا فيه، وقالوا: روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة، عن أبي الأشعث عن أبي أسماء الرحبي، عن ثوبان.. ويزيد بن ربيعة مجهول، ولا يعرف له سماع عن أبي الأشعث عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان، فكان منقطعاً أيضاً فلا يصح الاحتجاج به، وحكى عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة، ثم عقب بقوله في ابن معين: وهو علم هذه الأمة في علم الحديث وتركيز الرواة⁴²⁷، ولم يجب على طعن المحدثين هذا بإجابة ذات بال، وإنما نقل عبارتهم محرفة؛ لأن إسناده الحديث كما ذكره، وكما ذكره الخطابي: يزيد بن ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان⁴²⁸؛ ويبدو أن الإسناد الصحيح هو هذا، لأنني جهدت أن أعثر عما يسمى بأبي أسماء الرحبي، فلم أجده، والرحبي هو يزيد بن ربيعة، وهو الذي يروي عن أبي الأشعث عن ثوبان كما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال⁴²⁹، وقال الخطابي مبيناً العلة في هذا الإسناد: إن يزيد مجهول، وأبو الأشعث

422. الشافعي، الرسالة، 224-225.

423. رفعت بن فوزي عبد المطلب، توثيق الحديث، 314.

424. الأصبهاني، خالد بن أبي كريمة الأصبهاني، روى عن معاوية بن قرة وأبي جعفر وعكرمة وهو الذي يقال له خالد بن ميسرة وثقه أحمد وأبوداود وابن حبان وابن عدي، وقال عنه: هو عندي صدوق فإني لم أرى له حديثاً منكراً، وقال النسائي والعجلي: لا بأس به، وضعفه ابن معين وأبو حاتم.

425. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبوبكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، ت: عبد المعطي أمين قلعي، ط1، (دار قتيبة، دمشق، بيروت، 1412هـ. 1991م)، 1: 24-25.

426. المصدر السابق، ج1. ص25.

427. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 730.

428. السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، اللالي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، د ط، (المكتبة التجارية، القاهرة، د ت)، 1: 213.

429. الذهبي، ميزان الاعتدال، 4: 422.

لا يروي عن ثوبان⁴³⁰، ولو عرف صاحب كشف الأسرار هذا لأمكنه أن يدافع عن أئمة مذهبه في استدلالهم بهذا الحديث، فيزيد بن ربيعة ليس مجهولاً كما يقول الخطابي، فقد قال فيه ابن عدي: لا بأس به، وقال أبو مسهر الغساني: كان يزيد بن ربيعة فقيهاً غير متهم، ما ينكر عليه أنه أدرك أبا الأشعث؛ وأبو الأشعث روى عن ثوبان وقال: سمعت ثوبان⁴³¹، ولكنه أتى بالعجيب من الجواب ردّاً على طعن المحدثين كما ذكره، فقال: "إن أبا عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري أورد هذا الحديث في كتابه، وهو الطود المنيع في هذا الفن، وإمام أهل الصنعة، فكفى بإيراده دليلاً على صحته، ولم يلتفت إلى طعن غيره بعد" ⁴³²، ولكن أين ذكر البخاري هذا الحديث؟.. ليس في الجامع الصحيح قطعاً؛ وقد يكون ذكره في التاريخ الكبير؛ ولكنه -إن ذكره هناك- فإنما ليبين ضعفه، فقد قال السيوطي: إن البخاري ذكر الحديث في تاريخه ونقده بقوله: "ذكر أبي هريرة فيه وهم" ⁴³³، ثم أيد صاحب كشف الأسرار هذا الحديث أيضاً بقوله: إنه قد روي له متابع يتأيد به عن محمد بن جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال: "ما حدثتم عني مما تعرفون فصدقوا به، وما حدثتم عني مما تنكرون فلا تصدقوا، فإني لا أقول المنكر وإنما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب" ⁴³⁴، ولكن هذا الحديث للمحدثين فيه مقال أيضاً، فقد قال البيهقي فيه: "هذا منقطع" ⁴³⁵.

الوجه الثاني في نقد هذه الأحاديث: وهو أن هذا الحديث يخالف النصوص الثابتة من الكتاب والسنة عندما يعرض عليها، أي: أن الشافعي نقد متن هذه الأحاديث بمقاييسهم هم وهو عرض الآحاد على القرآن والسنة المشهورة، قال الشافعي: ليس يخالف الحديث القرآن، ولكن حديث رسول الله ﷺ بين معنى ما أراد خاصاً وعاماً وناسخاً ومنسوخاً، ثم يلزم الناس ما سن بفرض الله، فمن قبل عن رسول الله ﷺ، فمن الله

⁴³⁰ السيوطي، مفتاح الجنة، 14، وقد ذكر الإمام سعد الدين التفتازاني في التلويح أن مراد صاحب كشف الأسرار من ذكر البخاري له في كتابه أي في صحيحه ورد عليه الغري بأن أحاديث الصحيح قسمان: قسم تصدى لإثباته وهو الصحيح. وقسم أوردته البخاري للاستشهاد والتأييد. وقد يكون غير صحيح أي أن إيراد البخاري لهذا الحديث إنما هو في القسم الثاني هذا. فلا يلزم من إيراده له أنه صحيح، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، "حاشية الغري على التلويح، د ط، (مكتبة صبيح بمصر، د ت)، 2: 261.

⁴³¹ الذهبي، ميزان الاعتدال، 4: 422.

⁴³² علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 730.

⁴³³ السيوطي، مفتاح الجنة، 14، وقد ذكر الإمام سعد الدين التفتازاني في التلويح أن مراد صاحب كشف الأسرار من ذكر البخاري له في كتابه أي في صحيحه ورد عليه الغري بأن أحاديث الصحيح قسمان: قسم تصدى لإثباته وهو الصحيح. وقسم أوردته البخاري للاستشهاد والتأييد. وقد يكون غير صحيح أي أن إيراد البخاري لهذا الحديث إنما هو في القسم الثاني هذا. فلا يلزم من إيراده له أنه صحيح، حاشية الغري على التلويح، 2: 261.

⁴³⁴ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 730.

⁴³⁵ السيوطي، مفتاح الجنة، 15، والعجلوني، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كشف الخفاء، ومزيل الإلباس عما اشتهر من أحاديث على ألسنة الناس، د ط، (مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ)، 1: 89.

قبل؛ لأن الله تعالى أمر المؤمنين باتباع الرسول وفرض عليهم ذلك، قال عز وجل: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [المائدة:4]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة فإذا جاءت أحاديث تجعل الناس يعرضون عن سنة رسول الله ﷺ مثل هذه فإنها تكون مخالفة للكتاب فترفض. وهذه الأحاديث تخالف ما هو معروف عن النبي ﷺ من السنة الصحيحة مثل حديث: "لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري، ما أمرت به أو نهيته عنه، فيقول ما ندرى: ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه" 436، وعلى فرض صحة هذه الأحاديث فليس معناها الاكتفاء بكتاب الله وعرض السنة عليه، وإنما معناها أن رسول الله ﷺ كانت له خواص أبيع له فيها ما لم يبح للناس، وحرم عليه ما لم يحرم على الناس، فقال: "لا يمسكن الناس علي بشيء من الذي لي أو علي دونهم"، أما قوله ﷺ: (فإني لا أحل لهم إلا ما أحل الله ولا أحرم عليهم إلا ما حرم الله)؛ فمعناه أنه لا يخرج عن حدود الله تعالى فيما يحرم أو يحلل، سواء أكان هذا التحليل أو التحريم تبليغاً عن الله بالقرآن أم بالسنة 437، ولم يسلم صاحب كشف الأسرار أن هذه الأحاديث فيها مخالفة للآية الكريمة: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ} الآية: وإذا قال: إن وجوب القبول بالكتاب إنما يثبت فيما تحقق أنه من عند الرسول عليه السلام بالسمع منه أو بالتواتر، ووجوب العرض إنما يثبت فيما تردد ثبوته عن الرسول ﷺ، إذ هو المراد من قوله: "إذا روي لكم عني حديث" فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه.. على أن المراد من الآية الكريمة -والله أعلم- ما أعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه، وما نهاكم عنه، أي عن أخذه، فانتهاوا، وعن ابن عباس والحسن: وما نهاكم عنه من الغلول 438. والحق أن الأحناف قد شقوا على أنفسهم حينما استدلوا على ما يذهبون إليه من عرض السنة الأحادية على الكتاب الكريم بمثل هذه الأحاديث، مما جعل خصومهم يضمونهم إلى منكري السنة ويردون عليهم بمثل ما ردوا به على هؤلاء، وكان يكفيهم القول بأن أخبار الأحاد ظنية وكتاب الله قطعي فلا يخصص القطعي بالظني ولا ينسخ به. ويلاحظ أن الإمام الشافعي لم يناقشهم في الحديث الآخر الذي ذكره السرخسي: "كل شرط ليس في كتاب الله 439 الحديث، ويبدو أن متأخريهم هم الذين استدلوا به.. على أنه يمكن أن يقال: إن الحديث عني تلك الشروط التي ليس فيها نص من الكتاب ومن السنة أيضاً، لأن السنة من الكتاب، باعتبارها مبينة له، ومفروضة على المسلمين به، فهذا هو ما يفهم

436. الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، 1: 108، وقال علی شرط الشیخین، وأقره الذہبی، ویقول شیخنا المحدث الشیخ محمد الحافظ التتانی: "وسند هذا الحديث ورجاله رجال الصالحين"، (سنة الرسول صلى الله عليه وسلم) (مجمع البحوث الإسلامية، الكتاب السابع، 1389هـ-1969م)، 21-22.

437. البيهقي، معرفة السنن والآثار، 1: 25-26.

438. البيهقي، معرفة السنن والآثار، 1: 25، 26.

439. قال البخاري، طبعة بولاق، 1311هـ، وقال ابن عمر: كل شرط خالف كتاب الله فهو باطل وإن اشترط مائة شرط، ثم أورد هذا الحديث بمناسبتة التي قيل فيها، وهو عن عائشة رضي الله عنها قالت: أتتها بربيرة تسألها في كتابتها، فقالت: إن شئت أعطيت الولاء أهلك ويكون الولاء لي، فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرته ذلك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتاعها فأعتقها، وإنما الولاء لمن أعتق، ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال: ما بال أقواما يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله، فليس له وإن اشترط مائة شرط، وزاد في رواية في 192، قضاء الله حق وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق.

من كلام رسول الله ﷺ؛ إذ قوله: "الولاء لمن اعتق". ليس في القرآن الكريم، وهو ما كانت ستخالفه عائشة، فنهى رسول الله ﷺ المسلمين عنه وعن مثله، مما جاءت به السنة أيضاً. توثيق ما رده الأحناف تطبيقاً لمقياسهم: وهذا هو الشق الثاني من رد الإمام الشافعي على القائلين بعرض الأحاد على كتاب الله عز وجل، ونكتفي هنا بحديث: "يمين المدعي مع شاهد واحد، فقد أفاض الإمام الشافعي في توثيقه، ودفع وجهة النظر التي ترده، وإزالة ما يظهر فيه من تعارض لكتاب الله عز وجل؛ لأنه - كما عرفنا من رأيه - إذا صح الحديث سنداً فإنه لا يتعارض مع الكتاب حتماً، ومن هنا بدأ برواية الحديث - كما صح عنده - بطرقه المختلفة وبالأثار التي ورد فيها تطبيق له من علماء المسلمين وقضاةهم، ويحسن بنا أن نسجل هذا كله، كما أورد ذلك الشافعي قال 440:

أولاً: أخبرنا عبد الله بن الحارث المخزومي، عن سيف بن سليمان عن قيس بن سعد، عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ "قضى باليمين مع الشاهد"، قال عمر: وفي الأموال 441. ثانياً: أخبرنا إبراهيم بن محمد، عن ربيعة عن عثمان، عن معاذ بن عبد الرحمن، عن ابن عباس، ورجل آخر سماه، ولا يحضرني ذكر اسمه، من أصحاب النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ: (قضى باليمين مع الشاهد). ثالثاً: أخبرنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة، عن أبيه، عن جده، قال: وجدنا في كتب سعد بن عبادة يشهد سعد بن عبادة: "أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد". رابعاً: وذكر عبد العزيز بن المطلب عن سعيد بن عمرو، عن أبيه، قال: وجدنا في كتب سعد بن عبادة يشهد سعد بن عبادة أن رسول الله ﷺ أمر عمرو بن حزم أن يقضي باليمين مع الشاهد 442.

440. الشافعي، كتاب الأم، 6: 273 - 275.

441. انظر: الجصاص، أحكام القرآن، 1: 716، قال الجصاص من الحنفية: حديث سيف بن سليمان غير ثابت لضعف هذا، ولأن عمرو بن دينار لا يصح له سماع من ابن عباس فلا يصح لمخالفتنا الاحتجاج به، ولكن الحديث أخرجه مسلم في باب الأفضية، وأبو داود في باب القضاء باليمين والشاهد، وابن ماجه في الشهادات، باب القضاء بالشاهد واليمين، والدارقطني في الأفضية، والبيهقي في السنن الكبرى، وقال النسائي: وقيس بن سعد ثقة، وسيف بن سليمان ثقة، ووثق البيهقي سيف بن سليمان نقلاً عن يحيى القطان، وأسند عن الشافعي قال: حديث ابن عباس ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يرد أحد من أحد العلم مثله، لو لم يكن فيها غيره، مع أن غيره يشهد له. وقد قال ابن المديني: أن قيساً سمع من عمرو بن دينار، نصب الراية، 4: 98، وقال أبو حاتم الرازي: إن عمر بن دينار سمع من ابن عباس، الجرح والتعديل، 3: 1 ق 1280.

442. قال الأحناف: سئل ربيعة عن شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فقال: وجدت في كتاب سعد، فلو كان حديث سهيل عند صحيحاً عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ما وجد في كتاب سعد، ومن ناحية أخرى فكون سهيل ينسب حديثه وا يعرفه يجعل مثل هذا الحديث "لا تثبت به شريعة مع إنكار من روى عنه إياه وفقد معرفته به"، الجصاص، أحكام القرآن، 1: 614-616، ولابن أبي حاتم كلام طيب مع أبيه عن هذا الحديث، يقول ابن أبي حاتم: "قيل لأبي يصح حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في اليمين مع الشاهد؟ فوقف وقفة، فقال: ترى الداوردي ما يقول؟ يعني قوله: قلت لسهيل فلم يعرفه، قلت: ليس نسيان سهيل دافعاً لما حكاه عنه ربيعة، وربيعه ثقة والرجل يحدث بالحديث

خامساً: أخبرنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، "أن رسول الله ﷺ، "قضى باليمين مع الشاهد" قال عبد العزيز: فذكرت ذلك لسهيل، فقال: أخبرني ربيعة عني، وهو ثقة: أني حدثته إياه، ولا أحفظه. قال عبد العزيز، وكان أصاب سهيلاً علة أذهبت بعض عقله، ونسي بعض حديثه، وكان سهيل يحدثه عن ربيعة عن أبيه.

سادساً: أخبرنا إبراهيم بن محمد عن عمرو بن أبي عمر مولى المطلب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ: "قضى باليمين مع الشاهد".

سابعاً: أخبرنا مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه أن النبي ﷺ: "قضى باليمين مع الشاهد" 443.

ثامناً: أخبرنا مسلم بن خالد قال: حدثني جعفر بن محمد قال: سمعت الحكم بن عتيبة يسأل أبي، وقد وضع يده على جدار القبر ليقوم: "أقضى رسول الله ﷺ باليمين مع الشاهد؟ ... قال: نعم، وقضى بها بين أظهركم". قال مسلم، قال جعفر: في الدين.

تاسعاً. أخبرنا مسلم بن خالد، عن ابن جريح، عن عمرو بن شعيب "أن النبي ﷺ قال- في الشهادة: "فإن جاء بشاهد أحلف مع شاهده"، وعلى الرغم من أن الأحاديث من مراسيل إلا أنها من المراسيل المقبولة المحتج بها عند الشافعي؛ لوجود أحاديث مسندة في معناها، وهذه من الحالات التي يقبل فيها الشافعي المرسل، كما سبق أن عرفنا. ثم روى الشافعي بعد هذا أخباراً عن التابعين وتابعيهم الذين قضوا أو أفتوا بجواز القضاء بشاهد ويمين صاحب الحق، وهم عمر بن عبد العزيز، وشريح وأهل المدينة، والشعبي، وسليمان بن يسار وأبو سلمة ابن عبد الرحمن، وعبد الله بن عتبة بن مسعود، وزريق بن حكيم، ووزارة ابن أوفى 444، وعلى الرغم من هذا فقد روى الأحناف عن بعض التابعين وتابعيهم خلاف ذلك، فعن الزهري قال في "اليمين مع الشاهد"، وقد سئل عن جوازه: "هذا شيء أحدثه الناس، لا إلا شاهدين" وفي رواية عنه كان يقول: إنه بدعة، وأول من أجازه معاوية، ويقول الجصاص معقباً على كلام الزهري: "والزهري من أعلم أهل المدينة في وقته، فلو كان هذا الخبر ثابتاً كيف كان يخفى مثله عليه؟ وهو أصل كبير من أصول الأحكام، وعلى أنه قد علم أن معاوية أول من قضى به، وأنه بدعة" ثم استطرد الجصاص في نقد الروايات التي تجوز ذلك 445. وعلى الرغم من أن الإمام الشافعي حجة في الحديث وخبير بصحيحه وسقيمه، ورأيه في هذا الموضوع وفي

وينسى. قال: أجل هكذا هو، ولكن لم نر أن يتبعه متابع على روايته"، وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة، ليس عند أحد منهم هذا الحديث، قلت: إنه يقول بخبر الواحد، قال: أجل غير أني لا أدري لهذا الحديث أصلاً عن أبي هريرة، وهذا أصل من الأصول لم يتابع عليه ربيعة، علل الحديث، 1: رقم 1392، 463-464.

443. محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره أراؤه الفقهية، 295.

444. مالك، الموطأ، 438.

445. مالك، الموطأ، 354.

أحاديثه حجة، إلا أنه إنصافاً للأحناف، نقول: إن هذه الأحاديث وغيرها التي رفضها الأحناف لم تسلم من الطعن، من حيث سندها ونقلتها⁴⁴⁶، الأمر الذي يجعلنا نرجح أن مقياس عرض الآحاد على القرآن وغيره مما قال به الأحناف أو غيرهم كان يعمل به فيما فيه شك من حيث نقله، وإن قال بصحته بعض العلماء، فهو عامل حاسم فيما تأرجح بين ثبوته وعدم ثبوته من الأحاديث، مما يمكن أن يرفضه المجتهد حينما يرى اختلاف الآراء حال صحته ولا يطمئن قلبه إليه. وسنرى أن الإمام الشافعي نفسه يستخدم هذا المقياس وغيره أيضاً مما قال به مخالفوه عندما يريد أن يثبت الأحاديث التي نقلها الصادقون في تقديره وعلمه، فهو موقف شبيه بهذا الموقف وإن اختلفت النتائج في الموقفين. وبعد أن أثبت الشافعي أحاديث "الشاهد واليمين" بروايتها متصلة ومرسلة اتجه إلى توثيقها من حيث متنها نفسه؛ ليرد على من يقولون بردها؛ لأنها تخالف كتاب الله عز وجل. قال الإمام الشافعي: إنه ليس هناك تعارض بين الآية الكريمة: {وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ} [البقرة: 283]، والحديث، وليس يعلم أن في هذه الآية تحريم القضاء بأقل من شاهدين؛ لأن الشاهدين اللذين أمر الله جل ثناؤه بهما يجب أن يكونا عدلين حرين مسلمين، ومع ذلك نجيز شهادة أهل الذمة، ولم نعتبر هذه مخالفة لكتاب الله، وأجزنا شهادة القابلة وحدها ولم نعتبرها مخالفة لكتاب الله، ويقول لمخالفه: وهناك نظائر لهذا حكمتم فيها بما ليس في القرآن، ولم نعتبره مخالفاً، فقد قال الله تعالى: {وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ} [البقرة: 237]، وقال عز ذكره: {ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا} [الأحزاب: 49]، ومع هذا قلتم: إن الرجل إذا خلا بالمرأة، وأغلق باباً أو أرخى ستراً، أو خلا بها في صحراء وهما يتصادقان ولم يمساها كان لها المهر وعليها العدة والقضاء باليمين مع الشاهد أبعد ما يكون خلافاً لظاهر القرآن من هذا مع هاتين الآيتين؛ وإن الله عز وجل قال: "شاهدين" و"رجل وامرأتان" ففيه دليل على ما تتم به الشهادة، حتى لا يكون على من أقام الشاهدين يمين، لا أنه حرم أن يحكم بأقل منهما؛ ومن جاء بشاهد لم يحكم له بشيء، حتى يحلف معه، فهو حكم غير الحكم بالشاهدين - ومثله أن يدعي الرجل على الرجل حق فينكل المدعي عليه عن اليمين، فيلزمه عندك ما نكل عنه، وعندنا إذا حلف المدعي مع شاهد فهو حكم بغير شهادة شاهد وامرأتين وشهادة شاهدين⁴⁴⁷، وقد حكم الله عز وجل في الزنا بأربعة، وجاءت بذلك السنة وقال الله عز وجل: {شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} [البقرة: 283]، وقد صار أهل العلم إلى ذلك؛ أي إلى إجازة أربعة في الزنا بالسنة واثنين في غير الزنا بالآية الكريمة، ولم يقولوا: إن واحداً منهما نسخ الآخر ولا خالفه، وأمضوا كل واحد منهما على ما جاء فيه. وقد أجاز أهل العلم شهادة

⁴⁴⁶ الزيلعي، نصب الراية، 4: 96-101.

⁴⁴⁷ الشافعي، اختلاف الحديث، 353-354.

النساء وحدهن في عيوب النساء وغيرها من أمور النساء 448، بلا كتاب مضى ولا سنة، ولم يقل أحد إن الله تعالى أحد الشهادات، فجعل أقلها شاهداً وامرأتين، ولا تجوز بناء عليه شهادة النساء لا رجل معهن، ولم يقل أحد كذلك: إن هذا مخالف للقرآن والسنة، لا يجوز -إذن- أن نرد السنة في اليمين مع الشاهد، وتتأول القرآن، مع أننا لم نرد أثراً بأقل من شاهد ويمين ولم تتأول القرآن، وهو ما روي عن علي كرم الله وجهه أنه أجاز شهادة القابلة 449. ثم قال لمخالفه: إنكم تقضون: أنه من وجد مقتولاً في محلة، ولم تقم بينه على أحد منهم بعينه أنه قتله -يخلف من أهلها خمسون رجلاً خمسين يميناً ويدفعون الدية هم وعواقلهم، في ثلاث سنين 450، فكيف تقضون بهذا مع أنكم تزعمون أن كتاب الله عز وجل يحرم أن يعطي مدع بأقل من شاهدين أو شاهد وامرأتين؛ وأن سنة رسول الله ﷺ تحرم أن يعطي مدع إلا بالبينه، وهي شاهدان أو شاهد وامرأتان، وتدل على أن اليمين براءة لمن حلف؟! وكيف تعطون بلا شاهد هنا -في القسامة- وأحلقتهم ولم تبرعوا، فخالفتكم الكتاب والسنة؟! فإن قلتم: لم نخالفهما، وقد روي هذا عن عمر الخطاب -وهو أعلم بالكتاب والسنة- قلنا: إن هذا دليل على أن دعواكم أن الكتاب يحرم أن يعطي فيه أحد بأقل من شاهدين، و"أن السنة تحرم أن يحول حكم عن أن يعطي فيه بأقل من شاهدين -"كما في الشاهد واليمين" - أو يخلف فيه أحد، ثم لا يبرأ" - "كما في القسامة" - ليس بعام - كما زعمتم - وإذا كنتم قد خرجتم عن هذا العموم بالخبر عن عمر - فإننا لم نقل بالشاهد واليمين إلا بالخبر الثابت عن رسول الله ﷺ وليس برأي رأيناه، والخبر عن رسول الله ﷺ، أولى من الخبر عن غير رسول الله ﷺ 451، ثم انتقل الإمام الشافعي إلى ضرب أمثلة أخرى من غير الشهادة والدعوى قال فيها الخالفون بالسنة، ولو طبقوا هذا المقياس لتركوها ومنها "المسح على الخفين" مع أن بعض الصحابة تركه وعنف من يمسح على الخفين؛ أخذ به الأحناف، مع أن الله سبحانه وتعالى لم يزد على أن قال: {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} [المائدة: 6]، فما هو بين في كتاب الله إنما هو غسل القدمين أو مسحهما فقط، وليس في مسح الخفين، وإنما ورد ذلك في السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، ومن ذلك قول المخالفين: إنه لا يقطع إلا من سرق من حرز، ومن بلغت قيمته شيئاً مؤقتاً دون غيره، هذا مع أن ظاهر كتاب الله عز وجل أن يقطع كل من لزمه اسم السرقة، قلَّت سرقة أو كثرت، قال تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ...} [المائدة: 38]، الآية الكريمة، وما قالوا بذلك إلا لما جاء عن النبي ﷺ، مما يدل على ألا يقطع

448. ومنها إذا جاءت المرأة بولد فأنكر الزوج، وقال: استعترته ولم تلديه، فشهادة القابلة بأن المرأة ولدته تكفي، آداب الشافعي، 166.

449. الشافعي، اختلاف الحديث، 353-354.

450. مسألة القسامة، وقد مر تعريفها.

451. الشافعي، الأم، 7: 11.

إلا من سرق من حرز، ومن بلغت سرقة شيئاً مؤقّتاً دون غيره⁴⁵²، ومن ذلك قولهم برجم المحسن فقط إذا زنى، مع أن المذكور في القرآن الكريم هو الجلد لكل من لزمه اسم الزنا؛ مملوكاً كان أو حرّاً، محصناً أو غير محسن، قال تعالى: {الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} [النور: 2]، وما قالوا بذلك إلا بالسنة، وهي أنه ﷺ رجم ماعزاً، ولم يجلده، ولم يعرضوا ذلك على القرآن، ويقولوا فيه ما قالوا في حديث الشاهد واليمين⁴⁵³. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي ساقها الإمام الشافعي، رضي الله عنه ليرهن على أن الذين قالوا بهذا المقياس، كانوا يستعملونه في بعض الأوقات دون بعضها الآخر، لكن قد يقال: إن السنة في هذه المواضع ليست من الآحاد، التي يعرضها الأحناف مثلاً على كتاب الله عز وجل، وإنما هي سنة مشهورة، وهذه يزداد بها على الكتاب- كما قلنا-⁴⁵⁴؛ لأن ثبوتها أقوى من ثبوت أخبار الآحاد وتفيد طمأنينة القلب، وليس ذلك موجوداً في أخبار الآحاد، فهناك فرق بينها وبين الأخبار التي ردوها، ومنها خبر الشاهد واليمين. وقد نبه على ذلك صاحب كتاب كشف الأسرار عندما قال: "فإن قيل: إن الصحابة خصوا قوله تعالى: {يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء: 11]، بقوله ﷺ: "لا ميراث لقاتل" وقوله تعالى: {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ} [النساء: 12]، و{وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ} [النساء: 12]، بقوله عليه السلام: "لا يتوارث أهل ملتين شتى" وقوله تعالى: {وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ} [النساء: 24]، بقوله ﷺ: "لا تنكح المرأة على عمتها" في شواهد لها كثيرة فثبت أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز، قلنا: هذه أحاديث مشهورة تجوز الزيادة بمثلها على الكتاب، ولا كلام فيها، إنما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب، هل يجوز التخصيص به؟ وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه، والدليل على عدم جوازه أن عمر وعائشة وأسامة رضي الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس، ولم يخصوا به قوله تعالى: {أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ} [الطلاق: 6]، حتى قال عمر، رضي الله عنه: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت، حفظت أم نسيت"⁴⁵⁵، والجدير بالذكر أن الإمام الشافعي، رضي الله عنه، لم يكن وحده في الميدان يدفع هذا المقياس، وإنما انتضى لذلك غيره، فقد حكى حواراً شاهده بين صاحب محمد بن الحسن وبين صاحب له يسمى يحيى ابن البناء، وفي هذا الحوار الاتجاه الذي سار فيه الإمام

⁴⁵² أخرج البخاري ومسلم عن هشام بن عروة، عن أبيه عن عائشة قالت: "لم تقطع يد سارق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقل من ثمن المجن، حقة أو ترس وكلاهما ذو ثمن"، وأخرجنا عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقاً في مجن قيمته ثلاثة دراهم، كما أخرج أصحاب السنن الأربعة عن أبي جريح عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ليس على خائن ولا مختلس ولا منتهب قطع)، الزيلعي، نصب الراية، 3: 355-364.

⁴⁵³ الشافعي، الأم، 7: 15.

⁴⁵⁴ الشافعي، الأم، 7: 15.

⁴⁵⁵ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 729-730، وانظر: محمود شلتوت، ومحمد علي السائس، كتاب مقارنة المذاهب في الفقه، د ط،

(مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1373هـ)، 117، 112، ما قيل في نفقة المبتوتة وما قيل في هذا الحديث.

الشافعي في رده ابن البناء، وفي هذا الحوار الاتجاه الذي سار فيه الإمام الشافعي في رده على من يقولون بعرض الآحاد على الكتاب الكريم، يقول: "حضرت مجلساً فيه جماعة، فيهم رجل يقال له سفيان بن سخيان، فقلت ليحيى بن البناء -وكان حاضراً-: كيف فقه هذا؟ فقال لي: هو حسن الإشارة بالأصابع، ثم قال لي: تحب أن تسمعه؟ قلت: نعم. فقال: يا أبا فلان: رأيت شيئاً أعجب من إخواننا من أهل المدينة، في قضاياهم باليمين مع الشاهد؟.. إن الله عز وجل أمر بشاهدين، فنص على القضية، ثم قال: {فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ} [البقرة: 283]، ثم أكد ذلك، فقال: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: 283]، فبين عز وجل أنه لا تتم الشهادة إلا برجلين أو رجل وامرأتين، فقالوا: يقضي برجل واحد، ويمين صاحب الحق". "فقال: نعم؛ إنهم يقولون من هذا ما هو خلاف القرآن، فقال له يحيى: احتجاجوا، فقالوا: إن رسول الله ﷺ أعلم بمعنى كتاب الله، وقد رووا عنه أنه قضى باليمين مع الشاهد، ورووا ذلك عن علي بن أبي طالب -عليه السلام- "كذا". "فقال ابن سخيان: لا يقبل هذا من الرواة، وهو خلاف القرآن فقال له يحيى: فما تقول فيمن تزوج امرأة ودخل بها، وأغلق عليها باباً وأرعى سترًا، ثم فارقها، وأقرا جميعاً أهما لم يتماسا؟ فقال: عليه الصداق؛ "فقال يحيى: فإنهم يقولون: إن الله تعالى قد قال في كتابه: {وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَصَّفُ مَا فَرَضْتُمْ} [البقرة: 237]، وأنت تجعل عليه الكل. "فقال: قال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه ذلك، وهو أعلم بمعنى الكتاب، "فقال له يحيى: فلم تر للقوم حجة، وقد رووا ذلك عن النبي ﷺ، وهو المبين عن الله عز وجل معنى ما أراد، ورووا ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ورأيت لنفسك حجة بما رويت عن عمر رضي الله عنه، فلم يكن عنده في ذلك شيء" 456. ومهما يكن من شيء فقد أفاض الإمام الشافعي، رضي الله عنه، في رد هذا المقياس أكثر من غيره -على ما نعلم- لأنه يرى أنه باب يمكن أن ينفذ منه الحاقدون على السنة، فيعصفوا بها، ويحاولوا أن يبعدها المسلمين عنها بحجة أن ما فيها ليس موجوداً في القرآن الكريم، وهذا هو ما حدث فعلاً الآن، في عصرنا الحديث، فقد نبئت نابتة تقول: إن السنة لم تنقل نقلاً صحيحاً، فينبغي تركها، ويرون مخالفتها لكتاب الله عز وجل 457، والحق أنه لا ضير على المسلمين في ألا يستعملوا هذا المقياس عندما يتأكدون من صحة نقل الحديث بمنهاج المحدثين ومصفااتهم التي صنفت الأحاديث الصحيحة، وأبعدت عنها كل موضوع أو ضعيف، لأنه قد تخفى على عقولنا الحكمة في بعض الأحاديث فنتوهم أنها تعارض مع بعض الأحاديث التي رواها الثقات، كما فعل الأحناف في حديث اليمين مع الشاهد، فقد قالوا: إن في الآية قصراً، وأن هناك حداً أدنى للشهادة، مع أن تأويلها آخر للآية -كما

456. السيد، صالح أبو بكر، الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها، د ط، (مطابع محرم، 1975م).
457. ابن أبي حاتم، آداب الشافعي، 196.

فعل الإمام الشافعي - أدى إلى وجهة نظر أخرى ترى أن الآية لا تتعارض مع الحديث، وتثبت ما هو أدنى إلى العقل، وهو: أن الحديث إذا صدق نقلته كان وثيق الصلة برسول الله ﷺ. على أننا يمكننا أن نستفيد من هذا المقياس في بعض الحالات وذلك عندما يكون الحديث ضعيفاً، فإنه مما يؤكد لنا ضعفه، ويطمئنا على ذلك أن يكون متعارضاً بوضوح مع كتاب الله؛ وعند ترجيح بعض الأحاديث بعضها الآخر، ويكون في هذه الحالة عاملاً أيضاً من عوامل الاطمئنان والتأكيد فقط.

الإمام الشافعي واستخدام هذا المقياس: وهذا هو ما فعله الإمام الشافعي كما نرى ذلك في كتابيه اختلاف الحديث والرسالة؛ ومن الأمثلة على ذلك اختياره لحديث من أحاديث صلاة الخوف دون آخر؛ "لأن فيه من الشبه بمعنى كتاب الله عز وجل"، فقد روى مالك عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات عن عمن صلى مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف يوم ذات الرقاع 458: (أن طائفة صفت معه، وطائفة وجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعة، ثم ثبت قائماً، وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا، فصفا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى، فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته، ثم ثبت جالساً، وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم) 459، وروى عبد الله بن عمر بن حفص، عن أخيه عبيد الله بن عمر، عن القاسم بن محمد عن صالح بن خوات بن جبير، عن النبي ﷺ مثل حديث يزيد بن رومان 460، قال الشافعي: وروى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه صلى صلاة الخوف خلاف هذه الصلاة في بعض أمرها، فقال: صلى ركعة بطائفة، وطائفة وبين العدو، وجاءت الطائفة التي لم تصل معه، فصلى بهم الركعة التي بقيت عليه من صلاته، وسلم، ثم انصرفوا ففضوا معاً، وروى أبو عياش الزرقى أن النبي ﷺ يوم عسفان وخالد بن الوليد بينه وبين القبلة، فصفا بالناس معه معاً، ثم ركع وركعوا معاً، ثم سجد، فسجدت معه طائفة، وحرسه طائفة، فلما قام من السجود، سجد الذين حرسوه، ثم قاموا في صلاته، قال جابر قريباً من هذا، وهذه الأحاديث كلها صحيحة الإسناد، لكنها تحتاج إلى ترجيح بعضها على بعض ليعمل بالراجع منها؛ وقد اختار الإمام الشافعي، رضي الله عنه، الأخذ بصلاة النبي ﷺ يوم ذات الرقاع دون غيرها، وهي ما عبر عنها الحديث الأول، حديث خوات بين جبير لما "فيه من الشبه بمعنى كتاب الله عز وجل، فالله سبحانه وتعالى يقول: {وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ} [النساء: 102]، وقال عز

458. الرقاع، جمع رقعة وسميت بذلك لأن بعض الصحابة الذين غزوا فيها نقيت أقدامهم، أي رقت وسقطت أظفارهم فكانوا يلفون على أرجلهم الخرق.

459. البخاري، صحيح البخاري، باب غزوة ذات الرقاع، حديث رقم 4129، 5: 113، و مسلم، صحيح مسلم، باب صلاة الخوف، حديث رقم 310، 842، 1: 575.

460. الشافعي، الرسالة، 182-183.

من قائل: {فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا} [النساء: 103]، فقد فرق الله عز وجل بين الصلاة في الخوف وفي الأمن، حذراً للمؤمنين أن ينال منهم عدوهم غرة أو يفتح فيهم ثغرة، وحديث خوات ابن جبير هو الذي يدل على هذا الحذر أكثر من غيره، وذلك أن الطائفة التي تصلي مع الإمام تحرسها الطائفة الأخرى التي هي خارج الصلاة "والحارس إذا كان في غير صلاة كان متفرغاً من فرض الصلاة، قائماً وقاعداً، ومنحرفاً يميناً وشمالاً، وحاملاً إن حمل عليه، ومتكلماً إن خاف عجلة من عدوه، ومقاتلاً إن أمكنته فرصة، غير محول بينه وبين هذا في الصلاة، ويخفف الإمام بمن معه الصلاة إذا خاف حمله العدو بكلام الحارس" 461، أما الأحاديث التي تخالف حديث خوات بين جبيزة، فهي على خلاف الحذر الذي تدل عليه الآية، ووافقها فيه حديث خوات، فالطائفة التي تبدأ الصلاة مع الإمام تنصرف دون أن تكمل الصلاة؛ فتحرس الطائفة الأخرى، وهي لا تزال في صلاة، ويعد أن يسلم الإمام يقضيان جميعاً، ولا حارس لهما؛ لأنه لم يخرج من الصلاة إلا الإمام، وهو وحده لا يغني شيئاً أمام العدو، "فكان هذا خلاف الحذر والقوة في المكيدة" 462، وهناك وجه شبه آخر بين معنى الآيات وحديث خوات، مما جعل الشافعي يرجحه على غيره من تلك الأحاديث، وهو أن الله عز وجل ذكر صلاة الإمام والطائفتين معاً، ولم يذكر قضاء على الإمام، ولا على الطائفتين، مما يدل على أن الإمام والمؤمنين يخرجون من الصلاة ولا قضاء عليهم، وهذا ما يدل عليه حديث خوات ويخالفه غيره، ومع هذا فالإمام الشافعي رضي الله عنه لا ينسى أن الأحاديث الأخرى صحيحة؛ لأن من نقلها رواة ثقات عنده، وهذا هو الأساس، فأثبتها وبين وجه صحتها من خلال متنها أيضاً وهو هنا يقدم عناية بمتونها لا تقل عن عناية الآخرين، فهو يرى أن حديث أبي عياش وجابر في صلاة الخوف يمكن الأخذ به إذا وجد السبب الذي من أجله صليت تلك الصلاة على النحو الذي صلوا عليه، فقد كان رسول الله ﷺ في ألف وأربعمائة، وكان خالد في مائتين، وكان منه بعيداً في صحراء واسعة، لا يطمع فيه؛ لقلّة من معه، وكثرة من مع رسول الله ﷺ، وكان الغالب ألا يحمل عليه العدو، ولو حمل عليه من بين يديه رآه، لأنه قد احتاط منه في السجود، فكانوا يرونه دائماً، في السجود وفي غير السجود بطبيعة الحال، فإذا كان الأمر كذلك؛ أي: العدو قليل وبعيد، وليس هناك من حائل يستر العدو عن الجيش، أمكن أن تصلى صلاة الخوف على النحو الذي وصفها به حديث أبي عياش وجابر 463، ويكون الاختلاف بينه وبين حديث خوات ابن جبير إنما هو اختلاف الحالين، وكذلك الحديث الآخر، حديث ابن عمر؛ إذ "يحتمل أن يكون لما جاز أن تصلى صلاة الخوف على خلاف الصلاة في غير الخوف، جاز لهم أن يصلوها كيفما تيسر لهم، وبقدر حالاتهم وحالات العدو إذا أكملوا العدد، فاختلفت صلاتهم

461. الشافعي، الرسالة، 265.

462. الشافعي، الرسالة، 265-266.

463. الشافعي، الرسالة، 265-266.

وكلها مجزئة عنهم إن شاء الله تعالى"464، ومن الأحاديث، كذلك، التي رجح فيها الشافعي، رضي الله عنه، بينها ائتتناساً بظاهر القرآن أحاديث غسل القدمين، وأحاديث مسح ظهريهما ورشهما، فقد رجح أحاديث غسل القدمين على الأخرى، لأن مع الأولى ظاهر القرآن الكريم. هذا على الرغم من أن في أحاديث المسح أو الرش من هو حسن الإسناد، ويثبت لو كان منفرداً كما يقول الإمام الشافعي، يقول معقباً على هذه الأحاديث: "فإن قال قائل: فما جعل هذه الأحاديث -يعني: أحاديث الغسل- أولى من حديثي مسح القدمين ورشهما؟ قيل: أما أحد الحديثين -يعني في المسح أو الرش، فليس مما يثبت أهل العلم بالحديث لو انفرد، وأما الحديث الآخر فحسن الإسناد، ولو كان منفرداً ثبت، والذي يخالفه -يعني حديث الغسل- أكثر وأثبت منه، إذا كان هكذا كان أولى، ومع الذي خالفه ظاهر القرآن كما وصفت، وهو قول الأكثر من العامة"465؛ وهو يعني بظاهر القرآن في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} [المائدة: 6]، بنصب أرجلكم على معنى: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم. وقد أيد الإمام الشافعي الأحاديث التي نسخت نكاح المتعة بدلائل القرآن الكريم، فقد روى بسنده أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال لابن عباس رضي الله عنهما: "إن رسول الله ﷺ نهي عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية". كما روى بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء، فأردنا أن نختصتي، فنهانا عن ذلك رسول الله ﷺ، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة إلى أجل بالشيء"، قال الإمام الشافعي: فإن لم يكن في حديث علي بيان أنه ناسخ لحديث ابن مسعود وغيره مما روي في إحلال المتعة فإنه يسقط تحليلها بدلائل القرآن والسنة والقياس. ثم رد على الذين يقولون بأن نكاح المتعة حلال ولم يحرم مبيناً ما أشار إليه من أن دلائل القرآن تدل على تحريمه، وتؤكد حديث علي رضي الله عنه. قال الله جل ثناؤه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ} [الأحزاب: 49]، فأحلهن بعد التحريم بالنكاح، ولم يحرمهن إلا بالطلاق. وقال عز ذكره في الطلاق: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ} [البقرة: 229]، وقال سبحانه وتعالى: {وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا} [النساء: 20]، الآية الكريمة. فجعل إلى الأزواج فرقة ما انعقد عليه النكاح، فكان بينا -والله أعلم- أن يكون نكاح متعة المتعة منسوخاً بالقرآن والسنة في النهي عنه لما وصفت؛ لأن نكاح المتعة: أن ينكح امرأة مدة، ثم يفسخ نكاحها بلا إحداث طلاق منه، وفيه إبطال ما وصفت مما جعل الله إلى الأزواج من الإمساك والطلاق، وإبطال الموارث بين الزوجين، وأحكام النكاح التي حكم الله بها في الظهار والإيلاء واللعان -إذا انقضت المدة قبل

464. الشافعي، الرسالة، 267، وانظر هذا كله في الشافعي، اختلاف الحديث، 220-226.

465. الشافعي، اختلاف الحديث، 7: 203-207.

إحداث الطلاق⁴⁶⁶، من كل هذا ندرك - أن الأحناف قد عنوا من خلال عرض السنة على القرآن بمقتضى الحديث وتوثيقه من حيث التأمل فيما يشتمل عليه من معنى، هذا فوق عنايتهم به عن طريق توثيق الرواية الذين نقلوه - كما عرفت في القسم السابق؛ كما أدركنا يقيناً كذلك أن خصومهم لم يقفوا مكتوفي الأيدي في هذا السبيل، فهم قد دفعوا هذا المقياس من خلال تفحصهم في متون ما رفضه الأحناف؛ ليثبتوا أن هذه المتون - وقد صح سندها في رأيهم جدير معناها بالقبول، وأنها لا تتعارض مع كتاب الله عز وجل؛ وكما قلت: فقد قدموا عناية بفحص المتون لا تقل عن عناية خصومهم.

المقياس الثاني: عرض أحاديث الآحاد على السنة المشهورة: وكما عرض الأحناف أخبار الآحاد على الكتاب، فقبلوا منها ما وافقه وردوا ما خالفه، عرضوها أيضاً على السنة المشهورة، وعدوا أخبار الآحاد هذه من الأخبار المنقطعة عن رسول الله ﷺ انقطاعاً باطنياً، ذلك لأن الأخبار المشهورة أفادت اليقين القلبي، أما أخبار الآحاد فتفيد العلم الظني، فالأولى أوثق صلة برسول الله ﷺ من الثانية، فإذا تعارضتا دلت المشهورة على أن غيرها لم يصدر عن النبي ﷺ من أخبار الآحاد. وطبقوا هذا المقياس على بعض الأحاديث منها:

أولاً: حديث الشاهد واليمين الذي وقفنا معه وقفة طويلة آنفاً، ردوه هنا؛ لأنه مخالف للسنة المشهورة، وهي ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ قال: "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"⁴⁶⁷، وفي رواية: "على من أنكر"⁴⁶⁸. وبيان هذه المخالفة من وجهين: أحدهما: أن الشرع جعل الأيمان كلها في جانب المنكر دون المدعي؛ لأن اللام تقتضي استغراق الجنس، فمن جعل يمين المدعي حجة فقط خالف النص، ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق. وثانيهما: أن الشرع جعل الخصوم قسمين: قسماً مدعياً.. وقسماً منكراً.. كما جعل الحجة قسمين أيضاً: قسماً بينة وقسماً يميناً وحصر جنس اليمين في جانب، والبيئة في جانب آخر، والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور، فيكون مردوداً⁴⁶⁹، ومما يقوى الشك في حديث اليمين مع الشاهد - في نظر الأحناف - ويجعله لا يقوى أمام الخبر المشهور - طعن بعض الأئمة فيه: يحيى بن معين وإبراهيم النخعي والزهري، فقد قال الزهري والنخعي "أول من أفراد الإقامة وقضى بشاهد ويمين معاوية؛ أضف إلى هذا أن النبي ﷺ قال للحضرمي الذي امتنع عن استحلاف الكندي في دعوى أرض: "ليس لك منه إلا ذلك"، فهذا يقتضي الحصر ولو كانت يمين المدعي مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف⁴⁷⁰ وقال ﷺ: (شاهدك أو يمينه)⁴⁷¹، ومن الأحاديث التي

⁴⁶⁶ الشافعي، اختلاف الحديث، 254 - 257.

⁴⁶⁷ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 733، 734.

⁴⁶⁸ البخاري، في الصحيح، باب البينة على المدعي، 6: 43، ومسلم، كتاب الأقضية، باب ما جاء في البينة على المدعي، ح، 3: 142، و الدارقطني، سنن الدارقطني، باب خبر الواحد يوجب العمل، حديث رقم 4311، 5: 276، والبيهقي، باب البينة على المدعي واليمين على المنكر، ح، 3336، 4: 188.

⁴⁶⁹ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 733.

⁴⁷⁰ علاء الدين البخاري، 3: 733، 334.

ردها أبو حنيفة رضي الله عنه عملاً بهذا المقياس وتطبيقاً له: "حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: "أينقص إذا جف؟" قالوا: نعم. قال: "فلا إذن"⁴⁷² فالنبي ﷺ أفسد البيع وأشار بقوله: (أينقص إذا جف)؛ إلى وجوب بناء معرفة المساواة على أعدل الأحوال، أي عندما يجف، ويصير مثل التمر الذي بيع به، وليست هناك مساواة حينئذ، ولهذا أفسد النبي ﷺ البيع، رد أبو حنيفة هذا الخبر؛ لأنه مخالف لقوله ﷺ: (التمر بالتمر مثلاً بمثل) 473 فإنه يستدعي جواز بيع الرطب بالتمر؛ وذلك لأن التمر يطلق على الرطب؛ لأنه اسم جنس للثمرة الخارجة عن النخل من حين ينعقد إلى أن يدرك، ولا يغير من اسم ذاتها تعدد الأحوال وتغير الصفات عليها، كما لا يتبدل اسم الآدمي بتغير صفاته وتبدل أحواله. والدليل على ذلك ما روي أنه ﷺ: (نحى عن بيع التمر حين يزهى، فقيل: وما يزهى؟ قال: أن يحمر أو يصفر) 474، فسماه تمرًا وهو بسر، وقال شاعره: وما العيش إلا نومة وتشرق؛ وتمر على رأس النخيل وماء فعبير بالتمر عن الرطب مما يدل على أن اسم التمر لا يختص بالجاف من ثمرة النخيل؛ وإذا ثبت أنه تمر، وقد شرط العقد، وهو المماثلة في المقدار حالة العقد جاز البيع عملاً بالحديث المشهور وتركا لحديث الأحاد الذي يخالفه، ولا ينظر إلى المماثلة في أعدل الأحوال أي: عندما يصير الرطب جافاً فينقص مقداره، لسببين: الأول: أن شرط العقد يعتبر عند نفاذه، فيجب أن تعتبر المساواة في البدلين اللذين ورد عليهما العقد، وهما الرطب والتمر، فأما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها فلا، فاعتبار الأعدل هنا كاعتبار الأجود، والأخير أسقطه الشرع، فلا ينظر إلى التفاوت في الجودة لقوله ﷺ: (جيدها ورديتها سواء) 475.

السبب الثاني: أن التفاوت الذي لا يكون حادثاً بصنع العباد مثل هذا التفاوت الذي يحدث بين الرطب والتمر بعد ما يصير الأول جافاً - لا يكون معتبراً ولا يفسد العقد؛ أما التفاوت الذي ينبني على صنع العباد كالحنطة والدقيق، والمقلي وغير المقلي، فإنه مفسد للعقد، ولهذا لا يجوز التفاوت بين النقد والنسيئة؛ لأنه حادث بصنع العباد وهو اشتراط الأجل؛ والحديث المشهور هنا يوجب أحكام ثلاثة: أحدها: وجوب المماثلة شرطاً للجواز، فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص.

ثانيها: أنه يدل على تحريم فضل قائم فعلاً؛ لأن المراد منه الفضل على الذات.

471. البخاري، في الصحيح، باب اليمين على المدعى عليه، ح3، 131، 221: 332-334.
472. أخرج الستة إلا البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا حيث شئتم"، نصب الراية، 3: 35.

473. أخرج الستة إلا البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا حيث شئتم"، نصب الراية، 3: 35.

474. البخاري، في الصحيح، باب بيع المزبنة، ح2344، 3: 101.
475. قال الزيلعي: غريب، ومعناه يؤخذ من إطلاق حديث أبي سعيد الخدري المتقدم، نصب الراية، 4: وهو يشير إلى حديث الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح يداً بيد، وقد أخرجه مسلم في البيوع باب الصرف وبيع الذهب، ح1587، 80، 3: 1210.

ثالثها: أن الفضل المحرم هو الفضل الذي تنعدم به المماثلة في المقدار، وخبر الواحد يخالفه في هذه الأحكام الثلاثة؛ لأنه أوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المقدار، وأوجب حرمة فضل ليس قائماً فعلاً، وإنما يوجد بعد جفاف الرطب، وليس موجوداً حال العقد، بل هو موهوم غير قائم - فإذا خالف خبر الآحاد الخبر المشهور في هذه الأحكام لم يقبل⁴⁷⁶، وقد حاول أبو حنيفة رحمه الله تعالى أن يؤيد ما ذهب إليه بتضعيف حديث الآحاد من جهة روايته، فيروى أنه لما دخل بغداد سأله عن هذه المسألة، وكانوا أشداء عليه؛ لمخالفته خبر سعد المتقدم، فقال: الرطب لا يخلو: إما أن يكون تمرًا أو غير تمر، فإن كان تمرًا جاز العقد؛ لقوله ﷺ: (التمر بالتمر مثلاً بمثل)، وإن كان غير تمر جاز أيضاً؛ لقوله ﷺ: (إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم)، فروى له حديث سعد، كدليل عليه، فقال: هذا الحديث دار على زيد أبي عياش، وهو ممن لا يقبل حديثه⁴⁷⁷، ويقول صاحب كشف الأسرار: واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن، حتى قال ابن المبارك: "كيف يقال: أبو حنيفة لا يعرف الحديث، وهو يقول: زيد أبو عياش ممن لا يقبل حديثه⁴⁷⁸؟، لكنه يلزم على قول أبي حنيفة هذا أن الحنطة المقلية التي هي مثل الرطب إن كانت حنطة يجوز بيعها بغير المقلية كيلاً بكيل، لقوله ﷺ: (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل)، وإن لم تكن حنطة ينبغي أن تجوز أيضاً، لقوله ﷺ: (إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم)؛ ولكن الحكم بخلاف ذلك؛ لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار بأجزاء غير المقلية، وذلك من التفاوت الذي يمتني على صنع العباد، وما كان كذلك يفسد العقد - كما تقدم - ولهذا قال السرخسي: "ما ذكر أبو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم، ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية⁴⁷⁹"، ومعنى ذلك أنه يجوز أن نعتبر الرطب قسمًا ثالثًا لا يكون تمرًا مطلقًا لفوات وصف اليبوسة عنه، ولا يكون غيره مطلقًا؛ لبقاء أجزائه عند صيورته تمرًا كالحنطة المقلية؛ فهي ليست عين الحنطة على الإطلاق، لفوات وصف الإنبات عنها بالقلي، وليست غيرها لوجود أجزاء الحنطة فيها، وكذلك الدقيق بالنسبة للحنطة، إذن فالاعتماد على المقياس الذي اعتمده أولى⁴⁸⁰، ومما هو جدير بالذكر أن أبا يوسف ومحمدًا صاحبي أبي حنيفة عملاً بحديث سعد رضي الله عنه، وليس معنى ذلك أنهما لا يأخذان بنفس هذ المقياس؛ أي عرض أحاديث الآحاد على الأحاديث المشهورة كلاً، وإنما يريان أنه لا تعارض بين هذين الحديثين، فالمشهور تناول التمر، والرطب ليس بتمر عادة؛ أي: عرفاً، بدليل أن من حلف لا يأكل تمرًا فأكل رطباً أو حلف لا يأكل الرطب، فأكله بعدما صار تمرًا لم

⁴⁷⁶. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود أبو الفضل مجد الدين، الاختيار لتعليل المختار (ت: 683هـ)، ت: محي الدين عبد الحميد، ط2، (مكتبة الجامعة الأزهرية، القاهرة، 1732هـ. 1952م)، 735، 736.

⁴⁷⁷. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 735.

⁴⁷⁸. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 735، 736.

⁴⁷⁹. السرخسي، شمس الدين، المبسوط، د ط، (مطبعة السعادة، مصر، د ت)، 185: 12، 186.

⁴⁸⁰. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 735، 736.

يبحث؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون المشهور متناولاً لما تضمنه حديث سعد رضي الله عنه، فلا تتحقق المخالفة، فيجب العمل به على رأييهما. وقد رجح أصوليو الأحناف رأي إمامهم الأعظم مجيبين عنه بأنه قد ثبت استعمالاً أن الرطب من جنس التمر، لكن اليمين قد تختلف باختلاف الداعي مع قيام الجنسية، والرطوبة في الرطب وصف داع إلى المنع مرة، وإلى الإقدام أخرى، فيتقيد اليمين بالوصف من أجل هذا 481...

ونذهب إلى ناصر السنة الإمام الشافعي، رضي الله عنه، لنرى ماذا يقول فيما ذهب إليه الأحناف من عرض الآحاد على السنة المشهورة، وفي هذا المثال الذي عرضنا فيه رأي أبي حنيفة مطبقاً فيه هذا المقياس؛ يرى الإمام الشافعي أن عرض الآحاد على السنة المشهورة بهدف تضعيف بعض الأحاديث وردّها مع ثبوتها سنداً يتعارض مع طاعة رسول الله ﷺ التي أمر الله عز وجل بها في كتابه، يقول: "وإذا ثبت عن رسول الله ﷺ شيء فهو اللازم لجميع من عرفه، لا يقويه ولا يوهنه شيء غيره، بل الذي على الناس اتباعه، ولم يجعل الله لأحد معه أمراً يخالف أمره" 482، من أجل هذا رأى أنه من الواجب الأخذ بحديث سعد بن أبي وقاص الذي يحرم بيع الرطب بالتمر، وأن هذا الحديث خصص به حديث: (التمر بالتمر مثلاً بمثل) 483، وقد ابتدأ الإمام الشافعي الكلام في هذه المسألة بإثبات هذا الحديث وغيره مما يحرم بيع التمر بالتمر لعدم وجود المساواة بينهما: روي عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ (نهى عن المزبنة)؛ والمزبنة بيع التمر بالتمر كيلاً، وبيع الكرم بالزبيب كيلاً 484، وهذا الحديث صحيح، لاتصاله والثقة في رواته، وقد أخرجه الشيخان في صحيحهما 485 وروى عن مالك عبد الله بن يزيد، مولى الأسود بن سفيان أن زيداً أبا عياش أخبره عن سعد بن أبي وقاص أنه سمع النبي ﷺ سئل عن شراء التمر بالرطب، فقال النبي ﷺ: (أينقص الرطب إذا بيع)؟ قالوا: نعم، فنهى عن ذلك) 486، وإذا كان قد سبق القول من أبي حنيفة في زيد أبي عياش الذي مدار هذا الحديث عليه وأنه ممن لا يقبل حديثه مما يلزم منه أن هذا الحديث ضعيف - فقد أثبت آخرون أنه صحيح لسببين: أولهما: أن هذا الحديث رواه الإمام مالك، وهو كما نعرف: لا يروي إلا ما تأكد من صحته، وعن العدول الضابطين، ومن أجل ذلك ترك الكثرة من أهل الصلاح في المدينة؛ لأنهم غير

481. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 735، 736.

482. علاء الدين البخاري، 3: 736.

483. أخرج الستة إلا البخاري عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، بدأ بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا حيث شئتم"، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، ت: محمد عوامة، ط1، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1418هـ. 1997م)، 3: 35.

484. مالك، الموطأ، 386، وانظر تعريف المزبنة في اختلاف الحديث، مصدر سابق، ص320، وتعريفات لها أخرى في صحيح البخاري، 3: 89.

485. مسلم، صحيح مسلم باب تحريم بيع الرطب، ج3، 1452، 72: 1171.

486. الزيلعي، نصب الراية، 4: 14.

ضابطين. يقول الحاكم بعد رواية هذا الحديث: "هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس، وأنه محكم لكل ما يرويه في الحديث إذا لم يوجد في رواياته إلا الصحيح، خصوصاً في حديث أهل المدينة" 487.

ثانيهما: قال الخطابي: إن بعض الناس تكلم في إسناد هذا الحديث، وقال: زيد أبو عياش مجهول، وليس الأمر على ما توهمه، فإن أبا عياش هذا مولى لبني زهرة معروف، وقد ذكره مالك في الموطأ، وهو لا يروي عن رجل متروك الحديث بوجه، وهذا من شأن مالك وعادته؛ وقال المنذري: كيف يكون مجولاً وقد روى عنه اثنان ثقتان: عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان، وعمران بن أبي أنس، وهما ممن احتج به مسلم في صحيحه، وقد عرفه أئمة هذا الشأن؛ والترمذي صحيح حديثه؛ وذكروا أنه سمع من سعد بن أبي وقاص، وما علمت أحداً ضعفه، وقال ابن الجوزي: قال أبو حنيفة: زيد أبو عياش مجهول، فإن كان هو لم يعرفه، فقد عرفه أئمة النقل. لكنني لا اعتقد أن أبا حنيفة ضعفه لجهالته، فهو يقبل حديث المجهول في الفروق الثلاثة الأولى كما سبق أن ذكرنا، الحديث صحيح إذن، ولا يجوز في نظر الشافعي أن يترك، وتاركه لأي سبب كان -بعد هذا- مخالف لأمر الله تعالى بطاعة رسول الله ﷺ في كتابه الكريم، وترك الإمام الشافعي السند قليلاً ليبين علة نهي النبي ﷺ، عن بيع الرطب بالتمر، وهي أن الرطب ينقص إذا ييس، فيصير الأمر أن يباع تمر بتمر أقل منه، كما يباع تمر بآخر لا يدرى كم مكيله؛ لأن مقداره الذي علمناه وهو رطب سينقص بعد ما يحف، وهذا لا يجوز لأنه يكون رباً. يقول الإمام الشافعي مبيناً هذا: "وأصل نهي النبي ﷺ عن بيع الرطب بالتمر؛ لأن الرطب ينقص إذا ييس في معنى المزابنة إذا كان ينقص إذا ييس، فهو تمر بتمر أقل منه، وهو لا يصلح بأقل منه، وتمر بتمر لا يدرى كم مكيله، أحدهما من الآخر؛ الرطب إذا ييس فصار تمرًا لم يعلم كم قدره من قدر التمر؛ وهكذا قلنا: لا يصلح كل رطب يبابس في حال من الطعام إذا كان من صنف واحد" 488، وهكذا وجدنا عناية من الشافعي بتوثيق متن الحديث ببيان أنه يتمشى مع الأصول الشرعية الأخرى. وإذا كان الشافعي لا يجيز بيع الرطب بالتمر عملاً بخبر الواحد، فإنه يجيز ذلك في حالة واحدة وهي حالة "العريّة"، وهي كما عرفها الإمام الشافعي أن يشتري الرجل ثمر النخلة وأكثر بخصة من التمر، يخرص الرطب رطباً، ثم يقدر كم ينقص إذا ييس، ثم يشتري بخرصه تمرًا، ويقبض التمر قبل أن يتفرق البائع والمشتري 489، والشافعي رضي الله عنه، يجيز العرايا اتباعاً للسنة أيضاً، فقد روي عن سفيان، عن يحيى بن سعيد، عن بشير بن يسار، عن سهل بن حثمة: "أن رسول الله ﷺ أرخص لصاحب العريّة أن يبيعها بكيلها تمرًا، يأكلها أهلها رطباً"؛ وروي حديثاً آخر في ذلك فقال: أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن

487. الحاكم، المستدرک، 2: 38، 39.

488. الزيلعي، نصب الراية، 4: 14.

489. الشافعي، اختلاف الحديث، 321، وانظر تعريفاً لها آخر في الموطأ، 387.

سالم بن عبد الله، عن أبيه: أن رسول الله ﷺ (نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه، وعن بيع الثمر بالتمر)، قال عبد الله بن عمر: وحدثنا زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ (أرخص في بيع العرايا) 490، وإذا كان الشافعي في بيان تحريم بيع الرطب بالتمر بالسنة يرد على الأحناف ويتهمهم بأنهم يظهرون القول في بعض الأحاديث من الشبه، وخاصة في المجمل والمفسر منها، ويشبهون على قوم من أهل الحديث ليس لهم بصر بمذاهبه - فإنه في بيان تحليل بيع العرايا يتهم قومًا بعدم جواز بيعها تاركين السنة الصحيحة التي سبق أن ذكرناها - مدعين أن العرايا داخلة في نهي النبي ﷺ عن المزانة، ونهيه عن الرطب بالتمر، قال الشافعي: "وخالفونا معاً في العرايا فقالوا: لا نجيز بيعها، وقالوا: نرد إجازة بيعها بنهي النبي ﷺ عن المزانة، ونهيه عن الرطب بالتمر وهي داخلة في المعنيين" 491، وهنا يدخل الشافعي معهم في نقاش شبيه بالذي فعله سابقاً مع الأحناف في ردهم بعض الأحاديث، وعدم جوازهم العمل بها كمخصص لعام الكتاب، أو تقيد لمطلقه، فيقول: إن الحجة على هؤلاء "في أن يطاع رسول الله ﷺ، فنحل ما أحل، ونحرم ما حرم" وهم يتناقضون في آرائهم؛ لأنهم يقولون: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" كما يقول الحديث؛ لكنهم يخرجون عليه في القسامة، فيغرمون من حلف، ويعطون من لم تقم له البينة، وهم خرجوا عليه؛ لأن عمر رضي الله عنه فعل ذلك، وحجتهم "أن عمر لا يجهل قول النبي ﷺ ولا يخالفه" أما كان الأولى أن يكون قول رسول الله ﷺ أدل على قوله من قول غيره؟ فيأخذون بحديث جواز بيع العرية، ويكون هذا الحديث دالاً على أن قول الرسول ﷺ، الآخر في تحريم المزانة وبيع الرطب بالتمر عام خصص به رخصة؟!؛ وقياساً على قولهم في عمر: إنه ﷺ لا يجهل قول نفسه ولا يخالفه 492، وإذا كان الشافعي رضي الله عنه قد أثبت حديث سعد وحديث العرية، وبين أنهما من الأخبار التي خصصت أخباراً أخرى عامة فإنه يثبت بعض الأحاديث الأخرى التي رأى الحنفية وغيرهم أنها تتعارض مع أحاديث أخرى، مما لا سبيل لهم أمامها إلا القول بنسخها، وتعطيل العمل بها، ومن هذا حديث المصرة 493، والحق أننا مع الإمام الشافعي في أن الحديث متى صح من حيث الثقة في رواته لا ينبغي أن نرفضه أو نرده ونتركه وخاصة إذا لم تكن هناك من الأدلة على نسخه، ولا نعرضه على حديث آخر حتى ولو كان مشهوراً؛ لأن الشهرة وإن كانت تبعث على الاطمئنان القلبي إلا أنها لا تصح مقياساً لرفض أحاديث أخرى لم تشتهر؛ إذ قد يكون مبعث شهرتها الحاجة إليها في كثير من المسائل والمشاكل الفقهية؛ لا لأن الذين رووها أوثق من الذين رووا الأحاديث التي لم تشتهر، وهذا ما ينطبق تمام الانطباق على حديث "المصرة" وعلى حديث "الخراج بالضمان" فالثاني لأنه يطبق في حالات كثيرة؛ في الحيوان وغير الحيوان اشتهر

490. الشافعي، اختلاف الحديث، 319، والشافعي، الرسالة، 333.

491. الشافعي، الرسالة، ص 321.

492. الشافعي، الرسالة، 327.

493. الشافعي، اختلاف الحديث، 325، 326.

على الرغم مما قيل في إسناده، وحديث "المصرة" لم يبلغ من الشهرة مثل ما بلغ لأنه لا يطبق إلا في حالات قليلة، في الشياه أو الإبل المصرة ومع هذا فلم يتكلم في إسناده مثل ما تكلم في إسناد "الخراج بالضمام". وكما يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: "الحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال: الأصل يخالف نفسه؟! هذا من أبطل الباطل" 494، وإذا كان الإمام الشافعي رضي الله عنه قد رفض عرض السنة على السنة من أجل رد بعضها والعمل ببعضها الآخر - فإنه استخدم ذلك لترجيح بعض الأحاديث الصحيحة على بعضها الآخر وعوناً على الفهم الصحيح لها والمعنى الذي أرادته ﷺ منها: أحاديث في الإسفار والتغليس بالفجر، وللإطلاع على ذلك يمكن الرجوع إلى اختلاف الحديث، ص 209، وكذلك الرسالة ص 282 وما بعدها، وهكذا خرج الشافعي بعرض السنة على السنة بذلك الفهم الصحيح لبعض الأحاديث ولم يفعل كالذين أخذوا بظاهر الأحاديث الأولى من وجوب الغسل يوم الجمعة للصلاة 495، وهم بهذا خالفوا السنة الصحيحة وتركوا ما تدل عليه، وهو بهذا وثقها جميعها، وأخذ بما كلها ولم يترك منها شيئاً، لأنها ثابتة، ولا يجوز أن يترك الثابت عن رسول الله ﷺ، ونذكر من كل هذا أن الأحناف استعملوا مقياس عرض السنة على السنة المشهورة من أجل توثيقها أو عدم توثيقها، وهم في هذا يقدمون عناية أخرى في نقد متن الحديث غير عنايتهم هم وغيرهم في نقد إسناده ورواته، وأن الإمام الشافعي وإن كان قد عارض في هذا المقياس لأنهم تركوا به بعض الأحاديث التي ثبتت عن رسول الله ﷺ به؛ إلا أنه استخدمه لتأكيد ثبوته وتوثيق بعض السنن، وهي عناية تدل على أن الذين التزموا بأن صحة السند دليل على صحة المتن لم يغفلوا العناية بالمتن ولم يغلقوا أنفسهم على الاهتمام فقط بالسند دون النظر في معاني الحديث وملاءمتها للأصول الإسلامية. والذي فعله الشافعي هنا هو ما فعله في عرض السنة على القرآن؛ لتأكيد ثبوتها وما سيفعله في عرضها على القياس والمعقول وغير ذلك.

المقياس الثالث: عرض الحديث على عمل الصحابة وفتاواهم: هناك مقياسان غير ما تقدم لتوثيق الحديث أخذ بمحا الحنيفة وهما:

494. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط 1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ. 1991 م)، 2: 251.

495. قال النووي: اختلف العلماء في غسل يوم الجمعة، فحكى وجوبه عن طائفة من السلف حكوه عن بعض الصحابة، وبه قال أهل الظاهر، وحكا ابن المنذر عن مالك، وحكاه الخطابي عن الحسن البصري ومالك وذهب جمهور العلماء من السلف والخلف وفقهاء الأمصار إلى أنه سنة مستحبة ليس بواجب. قال القاضي: وهو المعروف من مذهب مالك وأصحابه، واحتج من أوجب بظواهر هذه الأحاديث - يعني الأحاديث التي رواها مسلم - واحتج الجمهور بأحاديث صحيحة منها: حديث الرجل الذي دخل وعمر يخطب وقد ترك الغسل وقد ذكره مسلم، وهذا الرجل هو عثمان بن عفان مبيناً في الرواية الأخرى، ووجه الدلالة أن عثمان فعله وأقره عمر وحاضرو الجمعة، وهم أهل الحل والعقد، ولو كان واجباً لما تركه ولا لزمه، وانظر: صحيح مسلم، 2: 498.

1/ الحديث الذي تعم به البلوى، والذي إليه تكون الحاجة ماسة في عموم الأحوال - لا بد أن يأتي بروايات مشهورة ليكون مقبولاً وموثقاً، فإذا لم يكن كذلك يرفض؛ لأنه لو صح لانتشر وشاع بين الصحابة ومن بعدهم. فالعادة تقتضي استفاضة نقل ما تعم به البلوى.

2/ الحديث الصحيح يأخذ به الأئمة من أصحاب النبي ﷺ - فإذا أعرضوا عن حديث - وهم الأصول في نقل الشريعة - دل ذلك على انقطاعه أو نسخه، "وذلك بأن يختلفوا في حادثه بآرائهم، ولم يحتاج بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زياً؛ لأن استعمال الرأي والإعراض عن النص غير سائغ" 496، وهذا المقياسان - كما يبدو واضحاً - يرجعان إلى أصل واحد وهو الرجوع بالحديث وعرضه على عمل الصحابة وفتاواهم ومدى نقلهم له، فإذا كانت العادة تقتضي أن يعلمه أكثرهم ويعملوا به، وحدث ذلك فعلاً ونقلوه قبل وكان صحيحاً. أما إذا أعرضوا عنه، وواجب عليهم ألا يعرضوا عما ثبت عن رسول الله ﷺ - كان ذلك دليلاً على أنه لم يصدر عن رسول الله ﷺ، وطبق الأحناف المقياس الأول، وشاركتهم فيه المالكية - كما يقول ابن حزم 497- فقالوا: إن حديث مس الذكر مثلاً ليس صحيحاً لأنه مما تعم به البلوى. وهذا الحديث رواه أصحاب السنن الأربعة: رواه أبو داود والنسائي من طريق مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن عروة بن الزبير قال: دخلت على مروان، فذكر ما يكون منه الوضوء، فقال مروان: أخبرني بسرة بنت صفوان أن رسول الله ﷺ قال: (من مس ذكره فليتوضأ) ورواه ابن ماجه من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن مروان عن بسرة، ورواه الترمذي عن هشام بن عروة عن أبيه عن بسرة" 498.

قال الأحناف: إن هذا الحديث شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة إلى معرفته، فدل ذلك على زيافته؛ إذ القول بأن النبي ﷺ خص بسرة بالتعليم في هذا الحكم، مع أنها لا تحتاج إليه، ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة إليه شبه المحال 499 وفي الحق أنه قد روي هذا الحديث عن صحابة آخرين غير بسرة كأبي هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد، وعائشة وأم حبيبة وغيرهم، إلا أن الروايات عنهم مضطربة الأسانيد، غير صحيحة لضعف رجالها، ولمعارضتها أيضاً بروايات أخرى صحيحة تخالفها، فلا ينتفي الشذوذ منها 500 ولو كان مما ينتقض بمس الذكر الوضوء لأشاعه النبي ﷺ، ولم يقتصر على مخاطبة الأحاد، بل يلقيه إلى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة مبالغة في إشاعته لئلا يفضي إلى بطلان صلاة كثيرة من الأمة من غير شعور به، ولهذا تواتر نقل القرآن، واشتهرت أخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها، فلما لم يشتهر هذا الحديث "علمنا

496. علاء الدين البخاري، أصول البزدي، بشرح كشف الأسرار، 3: 738.

497. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 2: 145.

498. أبو داود، السنن، 1: 125، 126، والنسائي، السنن، 1: 100، 101، والترمذي، الجامع، 1: 270، بشرح تحفة الأحوذ، وابن ماجه، السنن، 3: 737.

499. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 368.

500. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 738.

أنه سهو أو منسوخ"501، لقد اشتهر هذا الحديث بين المتأخرين عندما قبلوه وفي هذا دليل أيضاً على عدم ثبوته؛ إذ لو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر أيضاً ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته. ومن أجل هذا السبب لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية الهلال إذا لم تكن بالسما علة، ولم يقبل قول الوصي فيما يدعي من إنفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة، وإن كان ذلك محتملاً؛ لأن الظاهر يكذبه في ذلك، ولم يقبل قول الرافضة وادعائهم النص على إمامة علي رضي الله عنه؛ لأن أمر الإمامة مما تعم به البلوى؛ لحاجة الجميع إليه، فلو كان النص ثابتاً، لنقل نقلاً مستفيضاً، وحيث لم يكن كذلك دل على أنه غير ثابت، وإن الأخبار التي ينقلها الواحد مع أن العادة والمعقول اشتهارها بين الناس لا تقبل كمثّل انفراد واحد بنقل قتل ملك في السوق، إن مثل هذا الخبر لا يقبل بطبيعة الحال، لأنه يبعد عادة ألا يستفيض مثله، وردوا أيضاً -تطبيقاً لهذا القياس- خبر الوضوء مما مسته النار، وخبر الوضوء من حمل الجنازة، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس منه؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها مع حاجة الخاص والعام إلى معرفتها502، ويقول الأحناف: إنه قد يعترض بعض الناس على قبولنا وجوب الوتر، ووجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة، مع أن هذا وذاك من خبر الواحد مما تعم به البلوى؛ ويردون على ذلك بأن فعل الرسول ﷺ لهذه الأمور ليس من الآحاد، وإنما هو من الأخبار المشهورة، أما الوجوب فقد قبلناه، وإن كان من أخبار الآحاد، لأنه مما يجوز أن يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم، فإنما قبلنا خبر الواحد في هذا الحكم، فأما أصل الفعل فإنما أثبتناه بالنقل المستفيض503. وأسس الأحناف المقياس الثاني وهو أن أخذ الصحابة بالحديث دليل على صحته، وإعراضهم عنه مع الاختلاف بينهم في الحكم، دليل على انقطاعه وعدم صحته -على أن الصحابة وهم الأصول في نقل الدين، لم يهتموا بترك الاحتجاج بما هو حجة ولم يهتموا بالكتمان والاشتغال بما ليس بحجة، وعنايتهم بالحجج كانت أقوى من عناية غيرهم بما -فترك المحاجة بخبر الواحد وعدم العمل به عند ظهور الاختلاف فيهم، وجريان المحاجة بينهم بالرأي والرأي ليس بحجة مع ثبوت الخبر دليل ظاهر -كما قلنا- على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ504 وكلاهما لا يعمل به وليس بحجة. ويتصل بهذين المقياسين أو شبيه بهما عرض الحديث على عمل الراوي وفتواه وخاصة عمل الصحابي من حيث موافقته لما رواه أو مخالفته له، فإن بعض الرواة قد رويت عنه أحاديث وقال أو عمل بخلافها. ويقول الأحناف: إذا كان العمل أو القول المخالف للرواية قبلها فإن ذلك لا يقدر في الخبر، ويحمل على أن ذلك كان مذهبه قبل أن يسمع الحديث فلما سمع الحديث رجع إليه، وكذلك إن لم يعلم التاريخ؛ لأن الحمل

501. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 737.

502. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 369.

503. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 369.

504. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 738.

على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه، وهو أن يكون منه قبل أن يبلغه الحديث، ثم رجع إليه، والاحتمالات الكثيرة التي تجعل الحديث غير موثوق به إنما تكون عند ما يعلم أنه خالف الحديث قولاً أو فعلاً بعد تاريخ روايته، ومن هنا يكون هذا الحديث غير حجة؛ لأن فتواه بخلافه أو عمله من أبين الدلائل على الانقطاع وأنه الأصل للحديث⁵⁰⁵؛ إن الحال عندئذ لا تخلو من أن تكون الرواية تقولاً منه لا عن سماع، فيكون واجب الرد، أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث من باب قلة المبالاة والتهاون بالحديث، فيصير بذلك الراوي فاسقاً لا تقبل روايته أصلاً؛ لاستهانتة بسنة رسول الله ﷺ، أو يكون منه عن غفلة ونسيان، ورواية المغفل لا تكون حجة. وهذا إن صح بالسنة لغير الصحابة وكبار الأئمة من التابعين فحاشا أن يكون هؤلاء كذلك، وهم العدول البررة الأطهار، الذين ضربوا السهم الوافر والقدح المعلى في توثيق سنة رسول الله ﷺ وتحريرها والالتزام بما قولاً وعملاً. ومن أجل هذا فإن عمل أحدهم أو قوله بخلاف الحديث، يحمل على غير ما تقدم، وهو أنه علم نسخ حكم الحديث، ولكن؛ لم يروه عندئذ؟ وقد علم أنه منسوخ الحكم؛ إنه يروي - كما يقول السرخسي - : إبقاء للإسناد، وإبقاء لما صدر فعلاً من رسول الله ﷺ؛ ولا ضير حينئذ من هذه الرواية؛ لأن قوله أو عمله بخلافها يكون دليلاً على النسخ وعدم العمل به؛ ولكن هذا لا يزيل توهم النسيان أو الغلط، فهذا يمكن أن يقع لكل إنسان؛ وباعتبار هذا التعارض بين الرواية وبين القول أو العمل ينقطع اتصال الحديث ولا يكون حجة تبعاً لهذا⁵⁰⁶.

مناقشة الإمام الشافعي: لقد رد الإمام الشافعي هذه المقاييس بما رد به المقياسين الأولين: عرض الآحاد على الكتاب وعلى السنة المشهورة؛ يقول: إنه لا يهمننا في قليل ولا كثير أن يوافق عمل بعض الصحابة أو رأيهم الحديث أو يخالفه؛ لأن الحديث يثبت نفسه، بأن يرويه الثقات عن رسول الله ﷺ، "فذلك ثبوته، وألا نقول على حديث ليثبت أن وافقه بعض أصحاب رسول الله ﷺ ولا يرد؛ لأن عمل بعض أصحاب رسول الله ﷺ عملاً يخالفه؛ لأن بأصحاب رسول الله ﷺ والمسلمين كلهم حاجة إلى أمر رسول الله ﷺ، وعليهم اتباعه، لا أن شيئاً من أقاويلهم تبع ما روي عنه ووافقه يزيد قوله شدة، ولا شيء خالفه من أقاويلهم يوهن ما روى عنه الثقة"⁵⁰⁷، وإذا كان بعض الصحابة قد خالف الحديث فليس ذلك لأنه لم يصدر عن الرسول ﷺ، ولكن لأن كثيراً منهم كان لا يبلغه الحديث فيفتي برأيه، أو يختلفون لأنهم لم يبلغهم ما قاله رسول الله ﷺ في موضوع اختلافهم، فالخبر حجة على كافة الأمة والصحابي محجوج به كغيره فإن قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: 49]، وقوله عز وجل: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الأحزاب: 49]، وردا عامين من غير تخصيص لبعض الأمة

⁵⁰⁵. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 738، 739.

⁵⁰⁶. السرخسي، أصول السرخسي، 2: 6.

⁵⁰⁷. السرخسي، أصول السرخسي، 2: 605.

دون بعض، يقول الشافعي بعد ما بين أن بعض الصحابة عمل بما يخالف الحديث: "وفي هذا ما يدل على أن الرجل يعلم الشيء عن رسول الله ﷺ لا يعلم خلافه عن رسول الله ﷺ، يقول بما علم، ثم لا يكون في قوله بما علم وروى حجة على أحد علم أن رسول الله ﷺ قال قولاً أو عمل عملاً ينسخ العمل الذي قال به غيره وعمله" 508، ويذكر الشافعي أن غياب هذه الحقيقة عن بعض العلماء جعلهم يغلطون ويتخذونه مقياساً لرد الحديث وتضعيفه، يقول بعد أن بين أن كبار الصحابة اختلفوا حيث لم تبلغهم الأحاديث: "وإنما وضعت هذه الجملة لتدل على أمور غلط فيها بعض من نظر في العلم ليعلم من علمه أن من متقدمي الصحبة وأهل الفضل والدين والأمانة من يعزب عنه من سنن رسول الله ﷺ الشيء يعلمه غيره، ممن لعله لا يقاربه في تقدم صحبته وعلمه، ويعلم أن علم خاص السنن إنما هو علم خاص بمن فتح الله له علمه، لا أنه عام مشهور كشهرة الصلاة وجلل الفرائض التي كلفتها العامة" 509، إذن ثبوت الحديث أو رده ليس بمقياس عرضه على موقف الصحابة في موضوعه ليعلم هل اشتهر بينهم أو لا وهل الذين اختلفوا في موضوعه تحتاجوا به أو لا؛ وإنما ثبوته بأن يرويه الثقات عن رسول الله ﷺ، وكما يقول بعض متأخري الحنفية الذين رفضوا هذه المقاييس: إن بعض مما تعم به البلوى صدر عن رسول الله ﷺ ولم يعلمه كثير من الصحابة، يقول ابن عمر رضي الله عنهما: كنا نخابر 510 أربعين سنة حتى روي لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهي عن ذلك" فانتبهنا، فلا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها؛ فإن حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، وإفراد الإقامة وتثنيتهما، وقراءة الفاتحة خلف الإمام وتركها، والجهر بالتسمية وإخفائها وعامة تفاصيل الصلاة لم تشتهر مع أن هذه الحوادث عامة. وكما رفض الإمام الشافعي هذه المقاييس لتوثيق السنة أثبت مارده الأحناف تطبيقاً لها؛ إذ كان ما روه يثبت عنده من حيث الثقة في روايته عدالة وضبطاً، ومن هذا أحاديث رفع اليدين في الصلاة عند الركوع وعند القيام منه، وقد تقدم أن الأحناف لم يأخذوا بها، لأنها لم تشتهر مع أنها مما تعم به البلوى، وابتدأ الإمام الشافعي في إثبات هذه الأحاديث بروايتها وبيان ثبوتها من حيث السند، فذكر أن سفيان بن عيينة أخبره عن الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال: (رأيت النبي ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه، وإذا أراد أن يركع وبعدما يرفع رأسه من الركوع، ولا يرفع بين السجدين)؛ وروي عن سفيان أيضاً، عن عاصم بن كليب، قال: سمعت أبي يقول: حدثني وائل بن حجر قال: (رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حذو منكبيه، وإذا ركع وبعد ما يرفع رأسه)؛ قال وائل: ثم أتيتهم في الشتاء، فرأيتهم يرفعون أيديهم في البرانس، ثم قال الشافعي: وبهذا نقول ... فنقول إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، وإذا أراد أن يركع رفعهما، وكذلك أيضاً إذا رفع رأسه من

508. الشافعي، اختلاف الحديث، 101.

509. الشافعي، اختلاف الحديث، 137، 138.

510. المخابرة هي مزارعة الأرض بجزء مما يخرج منها كالثلث أو الربع وهو جزء معين من الخراج.

الركوع، ولا يرفع يديه في شيء من الصلاة غير هذه المواضع ثم بين سبب اختياره لهذه الأحاديث وترك غيرها مما يخالفها قال: "لأنها أثبت إسناده منه، وأنها عدد والعدد أولى بالحفظ من الواحدة" 511، ثم قال: إن بعض الناس يخالفه في هذا فيقول: إن الرفع لا يكون إلا في ابتداء الصلاة، ويحتج بحديث يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب قال: رأيت النبي ﷺ إذا افتتح الصلاة يرفع يديه ثم لا يعود، ولكن هل هذا الحديث صحيح؟ -إن سفيان الثوري يبين علة هذا الحديث فيقول: إنه سمعه من يزيد دون عبارة "ثم لا يعود" ثم قدم الكوفة فسأل يزيد عن هذا الحديث فزاد هذه العبارة فقال: "فظننت أنهم لقنوه، فهذا هو سفيان يبين أنه يغلط في هذا الحديث وكان يرى أنه ليس بالحافظ. فهو -إذن- حديث ضعيف.

إلى أن الإمام الشافعي رضي الله عنه فعل مثل ما يفعل الأحناف من عرض الحديث على عمل الصحابة وفتاواهم، ولكن بهدف آخر غير ما هدفوا إليه وهو تأييد الأحاديث الثابتة وتقويتها والرد على مخالفها وتاركها مع ثبوتها من وجهة نظره ونظر من يسير في اتجاهه، وهو ينص على أن من أسباب الترجيح عنده وتقوية الحديث أن يعمل به عدد كبير من الصحابة رضوان الله عليهم فيقول: "أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبه بمعنى كتاب الله أو أشبه بما سواهما من سنن رسول الله ﷺ أو أولى بما يعرف أهل العلم أو أصح في القياس، والذي عليه الأكثر من أصحاب رسول الله ﷺ" 512.

وإذا كان الإمام الشافعي قد رد على الأحناف ردّاً هادئاً متأنياً -فإننا نجد الإمام ابن حزم الظاهري (384-456هـ) يرد عليهم ردّاً عنيفاً في اتخاذهم هذين المقياسين وما يشبههما، ويجدر بنا أن نعرض لهذا الرد تأكيداً لرأي الإمام الشافعي وزيادة بيان لقيمة هذين المقياسين عند الآخرين. قال ابن حزم: إننا وجدنا صاحب من الصحابة رضوان الله عليهم يبلغه الحديث ويأتي عمله لنا على خلافه ولا يدل هذا على أنه رده أو على أنه غير صحيح، فقد يكون متأولاً له، كما وجدناهم يقرون ويعترفون بأنهم لم يبلغهم كثير من السنن، فقد قال أبو هريرة: "إن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن إخواني من الأنصار كان يشغلهم القيام على أموالهم"، وقال البراء: ما كل ما نحدثكموه سمعناه من رسول الله ﷺ، ولكن حدثنا أصحابنا وكانت تشغلنا رعية الإبل.

ثم ذكر ابن حزم الأمثلة التي تدل على أن الأحاديث كانت تخفي على بعضهم، فهذا أبو بكر رضي الله عنه لم يعرف فرض ميراث الجدة، وعرفه محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة، وقد سأل أبو بكر رضي الله عنه في كم كفن رسول الله ﷺ. وهذا عمر رضي الله عنه يقول في حديث الاستئذان: أخفى على هذا من أمر رسول

511. الشافعي، اختلاف الحديث، 211، 212.

512. الشافعي، الرسالة، 285.

الله ﷺ؟ ألهاني الصفق في الأسواق، وقد جهل أيضاً أمر إملاص المرأة 513، وعرفه غيره وغضب على عيينة بن حصن حتى ذكره الحر بن قيس بن حصن بقوله تعالى: {وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} [الأعراف: 199]؛ وخفي عليه أمر رسول الله ﷺ بإجلاء اليهود والنصارى من جزيرة العرب إلى آخر خلافته، وخفي هذا أيضاً على أبي بكر طوال مدة خلافته فلما بلغ ذلك عمر أمر بإجلائهم، فلم يترك بها منهم أحداً، وخفي على عمر أيضاً أمره ﷺ بترك الإقدام على الوباء، وعرف ذلك عبد الرحمن بن عوف، وسأل عمر أبا واقد الليثي عما كان يقرأ به رسول الله ﷺ في صلاتي الفطر والأضحى، هذا وقد صلاهما رسول الله ﷺ أعواماً كثيرة، ولم يدر ما يصنع بالمجوس، حتى ذكره عبد الرحمن بأمر رسول الله ﷺ فيهم ونسي قبوله ﷺ الجزية من مجوس البحرين وهو أمر مشهور، ولعله رضي الله عنه قد أخذ من ذلك المال حظاً كما أخذ غيره منه، ونسي أمره ﷺ بأن يتيمم الجنب فقال: لا يتيمم أبداً ولا يصلي ما لم يجد الماء، وذكره بذلك عمار، ويواصل ابن حزم رده على الأحناف ومن ينهج نهجهم فيقول: إنه قد خفي على الأنصار وعليه المهاجرين كعثمان وعلي وطلحة والزبير وحفصة أم المؤمنين وجوب الغسل من الإيلاج إلا أن يكون أنزل، وهذا مما تكثر البلوى، وخفي على عائشة وأم حبيبة أمي المؤمنين وابن عمر وأبي هريرة وأبي موسى وزيد بن ثابت، وسعيد بن المسيب، وسائر الجلة من فقهاء المدينة وأبي موسى وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب وسائر الجلة من فقهاء المدينة وغيرهم نسخ الوضوء مما مست النار، وكل هذا تعظم البلوى به وتعم. "وهذا كله وما بعد هذا يبطل ما قاله من لا يبالي بكلامه من الحنفيين والمالكيين: إن الأمر إذا كان مما تعم البلوى به لم يقبل فيه خبر الواحد"، "والعجب أن كلتا الطائفتين قد قبلت أخباراً خالفها غيرهم تعم بها البلوى، كقبول الحنفيين الوضوء من الضحك وجهله غيرهم، وكقبول المالكيين اليمين مع الشاهد وجهله غيرهم، ومثل هذا كثير جداً" 514، واستطرد ابن حزم في ذكر الأمثلة التي تدل على أن بعض الصحابة والكبار منهم يتركون الحديث مع شهرته للجهل به ونكتفي بما أوردناه 515، أن الذي يعيننا أننا أصبحنا على يقين من أن علماءنا الأجلاء وعلى رأسهم أبو حنيفة وصاحبه والإمام الشافعي - قد وثقوا متن الحديث أو نقدوه بعرضه على عمل الصحابة وآرائهم ومدى شهرته بينهم، وإن تفاوتوا في درجات الأخذ بذلك، ولم يقفوا جامدين أمام موضوعات الأحاديث وما تحمل من أدلة للاستنباط مكتفين بالثقة في أسانيدهم ورجالها كما رماهم بذلك الجاهلون.

513. في الحديث أن عمر سأل عن إملاص المرأة الجنين: فقال المغيرة بن شعبة: قضى فيه النبي صلى الله عليه وسلم بغرة، "أراد بالمرأة الحامل تضرب فتخلص جنينها أي تزلقه قبل وقت الولادة، ابن منظور، لسان العرب، 4: 94.

514. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 2: 143-144.

515. المصدر السابق، 2: 144-148.

المقياس الرابع: عرض الحديث على عمل أهل المدينة: ما لا شك فيه أن للمدينة مكانتها العلمية الكبيرة التي لا يسمو إليها غيرها من بلدان العالم الإسلامي في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ لأنها - كما يقول الإمام مالك في رسالته إلى الليث بن سعد (ت 175هـ) - موطن هجرة رسول الله ﷺ، وبها أسس الدولة الإسلامية، "وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام ورسول الله ﷺ بين أظهر أهلها يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه، وبعد وفاته ﷺ قام من بعده الصحابة، رضوان الله عليهم وهم أتبع الناس له من أمته، فما نزل بهم أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك، ثم كان التابعون فيها من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن" 516. ومن أجل هذه المكانة كان ينظر إليها كثير من الفقهاء نظرة إكبار، ويعتبرون أن أقوال أهلها وعملهم خير من عمل غيرهم. ولكن، إلى أي مدى كان هذا الإكبار وذلك الاعتبار؟. إن الإمام مالكا وبعض العلماء يرون أن الأمر إذا كان ظاهراً معمولاً به فيها فليس لأحد خلافه؛ للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها، فهم الذين على ثقة مما يأخذون وما يعملون "ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا- لم يكونوا من ذلك على ثقة ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم" 517 ومن ناحية أخرى فهم كانوا أطلب الناس لما ذهب علمه عنهم، "منها يسألون عنها على المنبر وعلى المواسم وفي المساجد وفي عوام الناس، ويتدعون فيخبرون بما لم يسألوا عنه، فيقبلون ممن أخبرهم ما أخبرهم إذا ثبت لهم - فإذا حكم أحدهم الحكم فهو موافق لسنة رسول الله ﷺ، وغير مخالف له، فيقدم حديث غيرهم إذا خالفهم" 518، وفريق آخر يخفف من هذه القيمة التي أعطاها الفريق الأول لعمل أهل المدينة، فحقيقة كانت المدينة موطن السابقين من المهاجرين والأنصار، ولكنهم خرجوا للجهاد في سبيل الله، وتفرقوا في الأمصار المختلفة يعلمون الناس تعاليم الله، وأصبحت هذه الأمصار بفضل دعوتهم ونشر علمهم، وبفضل المتابعة العلمية من الخلفاء - تحمل علماء كثيراً ربما يضارع في القرن الثاني الهجري علم أهل المدينة؛ بالإضافة إلى ذلك فقد اختلف التابعون فيما بينهم في المدينة، بل ربما اختلف الواحد منهم في فتواه، عندما يفتي في الموضوع الواحد أكثر من مرة الأمر الذي جعل علماء الأمصار الآخرين يلتمسون الفتوى الصحيحة فيما صح عن رسول الله ﷺ عند غيرهم؛ لأنها عازبة عنهم ورواها الصحابة في الأمصار التي انتقلوا إليها، وقد بين ذلك الإمام الليث بن سعد في رسالته إلى الإمام مالك بن أنس، وكان قد أرسل إليه الأخير أنه يفتي بغير ما يفتي به أهل المدينة وقال له: "بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة لما عليه جماعة الناس عندنا وبلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل

516. البستاني، الحسبي، ترتيب المدارك، 1: 64.

517. المصدر السابق، 1: 65.

518. الشافعي، الأم، 7: 242.

بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك، وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه"519، بيان موقف كل منهما من سنة الآحاد إذا تعارضت مع عمل أهل المدينة، ويوضح القاضي عياض موقف الإمام مالك من خبر الآحاد مع عمل أهل المدينة بأنه على ثلاثة وجوه: الوجه الأول: وهو ما يكون العمل مطابقاً لأخبار الآحاد، فهذا يؤكد صحتها إن كان العمل من طريق النقل، ويرجحها إن كان من طريق الاجتهاد.

الوجه الثاني: يكون عمل أهل المدينة مطابقاً لخبر يعارضه خبر آخر، وفي هذا الوجه يكون عملهم مرجحاً للخبر الذي يوافقه، وهو أقوى ما ترجح به الأخبار إذا تعارضت. ويقول ابن تيمية في هذا الوجه مبيناً رأي مالك وغيره: "إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح وأحدهما يعمل به أهل المدينة وفيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أنه يرجع بعمل أهل المدينة ومذهب أبي حنيفة لا يرجح بعمل أهل المدينة ولأصحاب أحمد وجهان: أحدهما: وهو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل أنه لا يرجع. والثاني: وهو قول أبي الخطاب وغيره أنه يرجح به. وقيل: هذا هو المنصوص عن أحمد، ومن كلامه: إذا رأى أهل المدينة حديثهما وعملوا به، فهو للغاية، وكان يفتي على مذهب أهل المدينة، ويقدمه على مذهب أهل العراق، ويقول: إنهم أتبع للآثار"520.

الوجه الثالث: أن يكون عمل أهل المدينة مخالفاً للأخبار جملة، فإن كان إجماعهم من طريق النقل ترك له الخبر، إذ يشبه العمل هنا التواتر ويفيد القطع واليقين، ولا يتركان لغلبات الظنون، وهذا مثل مسألة "الصاع" و"المد" والوقوف، وزكاة الخضروات، فقد نقلوا مقدار الصاع والمد ونقلوا صدقة الخضروات والأحباس521، ويقول ابن تيمية: إن هذا الوجه حجة باتفاق العلماء الشافعي وأحمد وأصحابهما، كما هو حجة عند مالك، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه وقد اجتمع أبو يوسف بمالك، وسأله عن هذه المسائل وأجابته مالك بنقل أهل المدينة المتواتر، فرجع أبو يوسف إلى قوله وقال: "لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت"522، وهذا يدل على أن أبا حنيفة حين خالفهم في مقدار الصاع والمد مثلاً فإنما خالفهم لأنه لم يبلغه هذا النقل، كما لم يبلغه وغيره من الأئمة كثير من الحديث، فلا لوم عليهم في ترك ما لم يبلغهم علمه، وكان رجوع أبي يوسف إلى هذا النقل كرجوعه إلى أحاديث كثيرة اتبعها هو وصاحبه محمد، وتركوا قول شيخهما لعلمهما بأن شيخهما كان سيرجع إليها لو بلغته وصحت عنده، إذن ليس الاختلاف في اعتماد نقل أهل المدينة على هذا النحو، وإنما لعلم بعضهم بأن ما يعلمه أهل المدينة على النقل على حين لا يعلم

519. الفسوي، المعرفة والتاريخ، 1: 695، 697، والبستي، ترتيب المدارك، 1: 64.

520. ابن تيمية، صحة أصول مذهب أهل المدينة، 27.

521. البستي، اليحصبي، ترتيب المدارك، 1: 70، 71.

522. ابن تيمية، صحة أصول مذهب أهل المدينة، 23.

بعضهم الآخر ذلك، ومثل هذا في كونه حجة عند مالك العمل القديم قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، لأن أهل المدينة في عهد الخلفاء الثلاثة عملوا بسنة رسول الله ﷺ وما خالفوها؛ أما العمل المتأخر فليس بحجة على قول المحققين من أصحاب مالك، وكذلك عند الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، والدليل على أن العمل المتأخر لا ينظر إليه مالك على أنه حجة يجب على جميع الأمة اتباعه إن خالف النصوص إنه لم يوافق الرشيد أو غيره أن يحمل الناس على موطنه، وقال: إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار، وإنما جمعت أهل بلدي⁵²³، فهو إذن مع الإمام الليث في أن الصحابة تفرقوا في الأمصار، وأخذ عنهم أهل البلدان التي ذهبوا إليها، أما إذا كان العمل في هذا الوجه من غير طريق النقل، فإن الإمام مالكا يأخذ بالخبر إذا صح عنده، ويذكر ابن تيمية أنه إذا كان مالك في الموطأ يذكر الأصل المجمع عليه عند أهل المدينة على كل الوجوه السابقة؛ فإنه يحكي مذهبهم سواء أخذ به أم لم يأخذ. ويبدو أن بعض أصحاب مالك لم يفهموا منه هذا فأخذوا بما يخاف ما رواه من الأحاديث - من عمل أهل المدينة، وإن كان مالك لا يأخذ به وإنما حكاها عنهم فقط، وقد ذكر الإمام الليث بن سعد في رسالته إلى الإمام مالك أنه ينكر ما ذهب إليه بعض العلماء بالمدينة، وربما منهم الإمام مالك من القول يجوز جمع أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر، وقال له: إن مطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله، ومع هذا لم يجمع إمام قط في ليلة مطر، وفيهم من الصحابة الذين ينفذون سنة رسول الله ﷺ أبو عبيدة بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل الذي قال فيه رسول الله ﷺ: (أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)⁵²⁴، وشرحيل بن حسنة، وأبو الدرداء، وبلال بن رباح، وكان أبو ذر بمصر والزيبر بن العوام وسعد بن أبي وقاص، وكان بمصر سبعون من أهل بدر؛ وبالعراق ابن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين، ونزلها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة سنين، وكان معه من أصحاب رسول الله ﷺ فلم يجمعوا بين المغرب والعشاء قط⁵²⁵، إذن كان في المدينة عمل يخالف ما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ في أماكن أخرى من أمصار الدولة الإسلامية، وهذا يجعل عمل الناس فيها وفتوى علمائها محل نظر وتمحيص وأخذ ورد، إلى غير ذلك من الأمثلة التي ساقها الإمام الليث بن سعد ليدل على أن المدينة لا تختص دون غيرها بعمل الصحابة والالتزام بالسنة والنظر إليها على أنها موضع حجة على غيرها من البلدان الإسلامية، وإعطاء علمائها الحق الذي ليس لعلماء الأمصار الأخرى ومحاجتهم بعملها وإجماعها فهي

⁵²³ ابن تيمية، صحة أصول مذهب أهل المدينة، 28.

⁵²⁴ ابن حجر، فتح الباري، باب غجاية الحاكم الدعوة، ج 13، ص 123، وعلي بن سلطان محمد، أبو الحسن نورالدين الملا الهروي القاري (1014)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط 1، (دار الفكر، بيروت، لبنان، 1422 هـ - 1922 م)، باب جامع المناقب، ح 4260، 9: 4020.

⁵²⁵ ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751 هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط 1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ - 1991 م)، 3: 74.

كغيرها قد تأخذ بغير السنة عندما يغيب عن علمائها العلم بها، ومن هنا فلا يصح أن يكون عمل أهلها مقياساً في أيديهم يأخذون به ويدعون من الروايات، وقد ناقش أهل المدينة في مقياسهم هذا أيضاً الإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي كان من مدرسة أخرى لا ترى هذا الحق الذي يرفض به بعض أهل المدينة بعض السنن، وكان الإمام محمد بن الحسن قد تتلمذ على الإمام مالك وأخذ عنه الموطأ، ودرس فقه أهل المدينة وما هم عليه من عمل وما به يحتجون على الآخرين، ولهذا كان أقدر على مناقشتهم، وبيان ما بينهم وبين مدرسة أهل العراق -التي ينتمي إليها- من خلاف، وإظهار ما يراه حقاً، ويخالفهم فيه، وتجلي هذا في الموطأ الذي رواه عن الإمام مالك شيخه، كما تجلى في كتاب الحجة الذي ألفه للرد عليهم خاصة في مسائل الخلاف التي بينه وبينهم، وهذا الكتاب يعد أكثر كتب الإمام محمد بن الحسن الفقهية التي تشتمل على الأحاديث والأخبار؛ لأنه كان يريد الإكثار من الأحاديث والأخبار محاولاً أن يثبت لأهل المدينة أن أهل العراق لا يقلون عنهم معرفة بالسنن والآثار إن لم يكونوا أكثر منهم "ولذا كان في مناقشته يشير إلى الاحتجاج بالأحاديث، وأنه يعرف الكثير منها وأن أهل المدينة لا يعرفون الآثار أو يعرفونها ويتركونها، وإن ظنوا غير ذلك؛ لأن العمل بالمدينة على خلافها 526، وفي باب المسح على الخفين يقول: "الآثار في المسح للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها كثيرة معروفة، وما كنت أظن أحداً ممن نظر في الفقه يشكل عليه الآثار في هذا" 527؛ ويقول: إن هؤلاء يروون عن ابن شهاب الزهري المسح على ظاهر الخفين وباطنهما، ولكن مالك بن أنس يروي خلاف ذلك، فهو يروي عن هشام بن عروة أنه رأى أباه يمسح على الخفين، وكان يمسح على ظاهرهما ويمسح على باطنهما وعقب على ذلك بقوله: فهذا قول عروة، وهو كان أفقه وأعلم بالرواية عن ابن شهاب 528، وكأنه يريد أن يقول لأهل المدينة: أن اتباع الأوثق من السنة هو الواجب دون غيره هذا هو الطريق الأمثل لا ترجيح العمل على السنة.

مناقشة الإمام الشافعي لهم: وقد ناقشهم الإمام الشافعي لأن القول بعمل أهل المدينة في بعض المسائل مقياس غير قائم على أساس صحيح إذا كان يخالف السنة الصحيحة وخاصة ما يرويه الإمام مالك منها وهو منهم، لقد كانت مناقشة الإمام الشافعي هؤلاء تقوم أساساً على دعائمين، كما يفهم ذلك واضحاً وصريحاً في "كتاب اختلاف مالك والشافعي" من كتاب الأم 529.

الدعامة الأولى: مناقشتهم فيما يرويه الإمام مالك من الأحاديث التي يخالفونه فيها، فأدلته للرد عليهم تعتمد على هذه الأحاديث. وهذا يجعلنا نرى أن هذه الترجمة خاطئة؛ لأن الشافعي لا يختلف مع مالك هنا، وإنما

526. الندوي، علي أحمد، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، (علي أحمد الندوي، 1414 هـ. 1994 م)، 349.
527. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الحجة، 24.

528. الشافعي، الحجة، 39.
529. الشافعي، كتاب الأم، 3: 177.249.

يختلف مع بعض أصحابه الذين جروا وراء عمل بعض الأئمة فيها وتركوا ما يرويه مالك لفهم خاطئ مؤداه: أن مالكا عندما ينص على العمل في المدينة يعمل به كما أشرنا.

الدعامة الثانية: وهي ما يردده الإمام الشافعي مراراً وتكراراً من أن حديث رسول الله ﷺ يثبت إذا حدث الثقة عن الثقة به حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ. وأن حديث رسول الله ﷺ إذا ثبت على هذا النحو فهو مستغن بنفسه، ولا يلتفت إلى ما يخالفه مما يروى عن رسول الله ﷺ؛ لأن حديث رسول الله ﷺ أولى أن يؤخذ به، ولو علمه من روى عنه خلاف لسنة رسول الله ﷺ ما خالفه⁵³⁰.

مناقشة دعوى الإجماع: وإذا كان هؤلاء يدعون أنهم يثبتون ما اجتمع عليه أهل المدينة، وأن الإجماع في رأيهم أن يحكم أحد الأئمة: أبو بكر أو عمر أو عثمان رضي الله عنهم - فإن الشافعي رضي الله عنه قد رد عليهم: أولاً: بأنهم لا يعرفون حكم واحد منهم إلا عن طريق الانفراد أو الأحاد الذي ردوا مثله، مما روي عن النبي ﷺ فرضاً من الله عز وجل؛ والحق أن ما روي عن رسول الله ﷺ لا يحل محل ما روي عنه ﷺ.

ثانياً: وقد كان بعض الأئمة من الصحابة يحكمون في بعض المسائل بما يخالف سنة رسول الله ﷺ؛ لأنها لم تبلغهم، فإذا بلغتهم ذهبوا إليها ورجعوا عن حكمهم، فعمر مثلاً مع فضل علمه وطول صحبته وكثرة مسأله وتقواه قد حكم أحكاماً بلغه في بعضها حكم لرسول الله ﷺ، فرجع عن حكمه إلى ما بلغه عن رسول الله ﷺ، ورجع الناس عن بعض أحكامه بعده، دلالة على أنه لم يبلغه عن رسول الله ﷺ حتى توفي رضي الله عنه، "فإنه قد يعزب عن الكثير الصحبة الشيء من العلم يحفظه الأقل علماً وصحبة منه، فلا يمنع ذلك من قبوله"⁵³¹.

ثالثاً: وأنتم الذين تتركون السنة لعمل أهل المدينة بحجة أن أحد الأئمة قال بهذا الحكم أو ذاك تتركون وتخالفون مثل عمر بن الخطاب لأن ابن عمر يخالفه أو تتركونه لرأي أنفسكم، ولم يخالف عمر فيه أحد غيركم فهل تعتبركم بهذه المخالفة تخرجون عن الصواب؟! إنكم تخالفون عمر في أكثر من مائة قول، وتخالفون أبا بكر في القراءة في الصلاة وفي نهي عن عقر الشجر وتخريب العامر، وعقر ذوات الأرواح إلا لمأكله؛ وتركتم على عثمان أنه كان يخمر وجهه وهو محرم وغير ذلك كما تركتم الكثير من رواية الثقات من أهل المدينة غيرهم من الصحابة وكذلك من التابعين وتابعيهم؛ فأنتم فارقتم مذهبكم الذي تدعونه⁵³².

رابعاً: لقد كان بالمدينة من أصحاب النبي ﷺ نحو من ثلاثين ألف رجل إن لم يزيدوا، ولعلكم لا تروون عنهم قولاً واحداً عن سنة، وإنما تروون القول عن الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة متفرقين أو مجتمعين والأكثر التفرق، فأين الإجماع؟! وإذا كنتم تقولون: إن المراد بالإجماع أن يكون الأكثر مجتمعين؛ كأن يكون خمسة

⁵³⁰ الشافعي، كتاب الأم، 1: 177.

⁵³¹ عبد المطلب، رفعت بن فوزي، 381.

⁵³² الشافعي، كتاب الأم، 3: 242+243.

نقر من أصحاب النبي ﷺ قالوا قولاً متفقين عليه وقال ثلاثة قولاً مخالفاً لقولهم، فالأكثر أولى بالاتباع - فإننا نقول: إن صحابة رسول الله ﷺ كانوا كثيرين، وربما كان مع الثلاثة الكثيرون الذين لم يتكلمون، ومع الخمسة القلة، "والصدق فيه أبداً ألا يقول أحد شيئاً لم يقله أحد أنه قاله؛ ولو قلت: وافقوا بعضهم، قال غيرك: بل خالفوه؛ وليس الصدق أن تقول وافقوا ولا خالفوا بالصمت" 533، ثم قال الشافعي: إن الإجماع الحقيقي ليس في المدينة وحدها، وإنما في كل بلد، وفي الفرض وخاصة من العلم؛ ذلك الذي لا يسع أحداً جهله من الصلوات والزكاة، وتحريم الحرام؛ وأما علم الخاصة في الأحكام الذي لا يضير جهله على العوام، وعلمه عند الخواص عن مثلهم فنقول فيه واحداً من قولين: "نقول: لا نعلمهم اختلفوا فيما لا نعلم اختلفوا فيه؛ ونقول فيما اختلفوا فيه: اختلفوا واجتهدوا" فنأخذ من هذا ما أشبه أقاويلهم بالكتاب والسنة، يصح أن نحدد أكثر من هذا، فنقول فيما اختلفوا فيه: ذهبنا إلى قول ثلاثة دون اثنين وأربعة دون ثلاثة، ولا نقول هذا إجماع؛ فإن الإجماع قضاء على من لم يقل ممن لا ندري ما يقول 534، وإذا كان الصحابة رضوان الله عليهم قد اختلفوا فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، فإنهم قد اختلفوا أيضاً فيما فيه كتاب وسنة، وذلك لأن الآية من كتاب الله تعالى قد تحتل معنيين، فيقول بعض أهل اللسان بأحدهما، ويقول بعضهم بالمعنى الآخر الذي يخالفه. والآية محتملة لقولهما معاً؛ لاتساع لسان العرب، وأما السنة فتذهب إلى بعضهم وكل من ثبتت عنده السنة قال بها - إن شاء الله. ولم يخالفها؛ لأن كثيراً منها واضح ليس فيه تأويل، ومثل الشافعي لذلك باختلافهم في مدة القرء واختلافهم في الموضوع من مس الذكر 535.

مناقشة دعوى العمل وصلته بالخبر: ويترك الشافعي، رضي الله عنه دعوى الإجماع إلى دعوى العمل، فيبين أنه ليس من اللازم أن نقبل الخبر إلا إذا تقدمه العمل كما يقول هؤلاء، فليس من عوامل تثبيت الخبر أن يتقدم به عمل من الأئمة: أبي بكر وعمر وعثمان، وقد حفظنا عن النبي ﷺ أشياء لا يحفظ عن أحد من خلفائه فيها شيء، وقد "استغنى فيها بالخبر عن رسول الله ﷺ عن بعده، وذلك أن بالخلق الحاجة إلى الخبر عنه، وأن عليهم اتباعه" 536 ومثال هذا قول النبي ﷺ: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقه) 537، ويقول الشافعي: "لا أشك أن قد ورد على جميع خلفائه؛ لأنهم كانوا القائمين بأخذ العشر من الناس، ولم يحفظ عن واحد منهم فيها شيء وله أمثال كثيرة 538، ثم بين الشافعي رضي الله عنه الطريقة المثلى والصحيحة لأخذ الأحكام، فيقول: وإنما العلم اللازم الكتاب والسنة، وعلى كل مسلم اتباعها؛ فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى

533. الشافعي، الأم، 3: 242، 243.

534. الشافعي، الأم، 3: 244.

535. الشافعي، الأم، 7: 245.

536. الشافعي، الأم، 7: 243.

537. البخاري، صحيح البخاري، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، ح 1448، 2: 126، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، ح 1979، 1، 2: 673.

538. الشافعي، الأم، 7: 242_244.

أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة: أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فنتبع القول الذي معه الدلالة؛ فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله ﷺ من الدين في موضع أخذنا بقولهم، وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم؛ والعلم طبقات شتى" ثم ذكر هذه الطبقات: الكتاب، فالسنة الثابتة، فالإجماع، فقول بعض أصحاب رسول الله ﷺ، مما لا يعلم لهم مخالفاً فيه منهم، فاختلافهم، فالقياس على هذه الطبقات، "ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان"؛ ثم التفت إلى من يقولون بعمل أهل المدينة فقال لهم: "وإنما يؤخذ العلم من أعلى، وبعض ما ذهبتم إليه خلاف هذا؛ ذهبتم إلى أخذ العلم من أسفل 539، وإذا وجد الكتاب أو السنة فلا نعبأ بقول الأكثرية من أهل المدينة أو الأقلية منهم، فمثلاً ذهب بعضهم إلى تحريم لبن الفحل وقلنا بترك التحريم؛ و"لا أذهب إذا ثبت عن النبي ﷺ شيء إلى أن أدعه لأكثر أو أقل مما خالفنا في لبن الفحل" 540، وفي النهاية بين الشافعي مكن الخطأ الكبير الذي وقعوا فيه - في رأيه - وهو ما وجدوه في الموطأ، وذكر قول بعضهم الدال على ذلك: "إن لنا كتاباً قد صرنا إلى اتباعه - يعني الموطأ - وفيه ذكر أن "الناس اجتمعوا" و"الأمر مجتمع عليه عندنا" و"الأمر عندنا"، كما بين تناقضهم عندما يقولون ذلك، ثم يخالفون أهل المدينة، فهي كلمات يطلقونها لا معنى لها، فلم تكلفتموها، فما علمت قبلك أحداً تكلم بها، وما كلمت منكم أحداً قط فرأيت يعرف معناها، وما ينبغي لكم أن تجهلوا إذا كان يوجد فيه ما ترون"، وكان على الشافعي مع هذه المناقشة التي فند فيها ما يقول به - أصحاب الإمام مالك - الذين قالوا بعمل أهل المدينة وابعادهم فتركوا بعض السنن من أجل ذلك ومنها ما يرويه مالك نفسه - كان عليه مع هذا أن يبين المسائل التي خالفوا فيها السنة تطبيقاً لقياسهم، وهذا ما عقد له كتاباً من الأم، وسنجزئ بذكر بعض الأمثلة التي تدل على تطبيق الإمام الشافعي لما قاله أثناء تفنيد أصلهم هذا، في "باب فوت الحج" روي عن مالك، عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار، عن ابن عباس: (أن الفضل بن العباس كان رديف رسول الله ﷺ؛ فجاءته امرأة من خثعم فقالت: يا رسول الله، إن فريضة الله في الحج، أدركت أبي شيخاً كبيراً، ولا يستطيع أن يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم، وذلك في حجة الوداع) 541، وروى حديثاً آخر عن مالك، عن أيوب، عن ابن سيرين أن رجلاً جعل على نفسه ألا يبلغ أحد من ولده الحلب، فيحلب ويشرب ويسقيه إلا حج وحج معه، فبلغ رجل من ولده الذي قال الشيخ، وقد كبر الشيخ، فجاء ابنه إلى رسول الله ﷺ، فأخبره الخبر، فقال: إن أبي قد كبر، ولا يستطيع أن يحج، أفأحج عنه، فقال رسول الله ﷺ: نعم. فقد ثبت - إذن - بهذه الأحاديث التي رويت عن رسول الله

539. الشافعي، الأم، 7: 246.

540. الشافعي، الأم، 7: 247.

541. مالك، الموطأ، 236.

ﷺ أنه أجاز أن يحج إنسان عن آخر برواية مالك نفسه، لكن بعض أصحابه قالوا: ليس على هذا العمل مع أن مالكا لم ينص على ذلك في الموطأ واكتفى بروايته للحديث الأول فيه، وهناك أمثلة كثيرة ناقشهم فيها الإمام الشافعي فنكتفي بهذه الأمثلة التي ذكرنا، ونكتفي بمناقشة هؤلاء الأئمة الثلاثة الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري موضع بحثنا، ولكننا نشير إلى أن بعض العلماء وخاصة من الظاهرية ومن أصحاب المذاهب الأربعة قد عارضوهم في أصلهم هذا وأفاضوا في مناقشتهم، ومن هؤلاء ابن حزم في كتابه الإحكام⁵⁴²، وابن القيم في كتابه أعلام الموقعين⁵⁴³، والحق أن عمل كل بلد كان له تأثير في رأي أصحابه واجتهادهم ولكنه ينبغي ألا يرجح على سنة رسول الله ﷺ، وكان الأولى بمن قالوا بعمل أهل المدينة وإجماعهم ورجوعهما على بعض السنن أن يفعلوا كما فعل الإمام مالك رضي الله عنه، فقد أقر بالسنة وأخذ بها، وقدم عمل أهل المدينة كنوع من الخلاف ربما كان له وجه من الصواب، شأنه في ذلك شأن ما عليه أهل الأمصار الأخرى، وهذا ما جعله لا يرضى أن يحملوا على الموطأ وما فيه من رواية وعمل عندما أشار عليه أحد الخلفاء بذلك، والنتيجة الأهم من ذلك هي أننا أصبحنا على يقين من أن علماءنا -من خلال هذا المقياس أو الأصل- نظروا إلى الحديث من حيث معناه وفنه ليوثقوه بعيداً عن إسناده، فعل ذلك الآخذون بعمل أهل المدينة إذا تعارض مع الأحاد والمنكرون على السواء، كما رأينا، وكما تجلّى عند الأئمة الليث بن سعد ومحمد بن الحسن والشافعي رضوان الله عليهم أجمعين.

عرض أخبار الأحاد على القياس: خبر الواحد إذا رواه من عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضوان الله عليهم -كان حجة، سواء أكان موافقاً للقياس أم مخالفاً له، فإن كان القياس مخالفاً له ترك هذا القياس؛ لأن مثل هؤلاء لا يتوهم في روايتهم قصور وقد رووا هذا الحديث عن بصيرة، فلم يغيروا فيه فكأنما سمعناه منه ﷺ⁵⁴⁴، أما إذا روى خبر الواحد من عرف بالضبط والعدالة والحفظ دون الفقه كأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله ﷺ وسماع الأحاديث مدة طويلة في السفر والحضر -فما وافق القياس من روايتهم هذه يقبل وما خالفه فإما أن تكون الأئمة قد تلقته بالقبول أو لا، فإن كان الأول قبل، وإلا فالقياس مقدم عليه إذا كان في أمر ينسد فيه باب الرأي، ويشترط أن يكون التعارض بين الخبر والقياس تعارضاً من كل وجه بأن يكون عامين أو خاصين ويبتل كل واحد منهما ما يثبتته الآخر بالكلية أما إذا تعارضا من وجه دون وجه بأن يكون أحدهما أعم والآخر أخص فالجمع

⁵⁴². ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 2: 214_237.

⁵⁴³. ابن القيم، أعلام الموقعين، 2: 294 وما بعدها.

⁵⁴⁴. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 342.

بينهما مهما أمكن واجب بأن يخصص الأعم بالأخص⁵⁴⁵، وليس في رد الخبر على هذا النحو طعن في الصحابي الذي رواه، فالصحابه عدول كلهم، وعلى العين والرأس؛ ولكنهم لما كانوا ينقلون الخبر بالمعنى، ومن الصعوبة التعبير عن كل معنى أرادته ﷺ لما أوتي من جوامع الكلم، ولم يؤت غيره هذا - فإن غير الفقهاء من الصحابة، رضوان الله عليهم ينقلون بقدر فهمهم للعبارة، وربما يقصر تعبيرهم عن المراد، فيؤدي بعضه، ولتوهم هذا القصور قال الأحناف - كما يروي عيسى بن أبان -: إنه إذا انسد باب الرأي فيما روي وكان الخبر مخالفاً للقياس الصحيح وليس موافقاً لقياس آخر فلا بد من تركه؛ لأنه حينئذ كأنه مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع؛ إذ كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة المشهورة والإجماع⁵⁴⁶، ويدفع الأحناف ما يعترض عليهم، ويشنع به عليهم من أخذهم بحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس، ومع أن رواية هو معبد الجهني وهو لم يعرف بالفقه بين الصحابة، وكان خبر المصرة أولى بالقبول والعمل به لأنه أثبت متناً وأقوى سنداً وراويه هو أبو هريرة، وهو أعلى رتبة في العلم من معبد - يدفعون هذا بقولهم: إنه قد رواه غير معبد الجهني كثير من الصحابة مثل أبي موسى الأشعري، وجابر وأنس وعمران بن الحصين، وأسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين، مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وإبراهيم ومكحول، فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس، كما يدفعون أيضاً ما رموا به هنا من الطعن في أبي هريرة بهذا المسلك وأمثاله من الصحابة - فيقولون: إنه مما لا شك فيه أنه قد ثبتت عدالته وطول صحبته لرسول الله ﷺ وحسن حفظه وضبطه، فقد دعا له النبي ﷺ بذلك⁵⁴⁷؛ ولكن مع هذا قد اشتهر عن الصحابة رضوان الله عليهم من بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس، وفيما عدا هذه الضرورة فإنهم يعتمدون على روايته هو وأمثاله من الصحابة رضوان الله عليهم، ونحن نفعل كذلك، فقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول أنس بن مالك رضي الله عنه في مقدار مدة الحيض وغيره، وكانت درجة أبي هريرة عند أبي حنيفة فوق درجة أنس⁵⁴⁸، وهذا ما يجعلنا نميل إلى الرواية الأخرى عن الأحناف رواية أبي الحسن الكرخي التي تقول: إن الأحناف يقدمون الخبر على القياس مطلقاً سواء أكان راويه مشهوراً بالفقه أم لا؛ لأننا إذا وثقنا في حفظ الراوي وضبطه فالظاهر في هذه الحالة أنه يروي كما سمع، ولو غير لأصبحت روايته على وجه لا يتغير به المعنى. والقول بأن الراوي إذا لم يكن فقيهاً قد يغير في المعنى وهم لا أساس له؛ لأن الأخبار وردت بلسانهم، وعلمهم بهذا اللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه وعدالتهم وتقواهم وضبطهم تدفع تهمة

⁵⁴⁵الأزميري، محمد، حاشية الأزميري على شرح مراة الأصول، د ط، (مطبعة محمد البوسوني، 1285هـ)، 2: 211.

⁵⁴⁶السرخسي، أصول السرخسي، 1: 339، 343.

⁵⁴⁷صحيح البخاري، 9: 133.

⁵⁴⁸ابن أبي حاتم، أدا ب الشافعي، ت: عبد الغني عبد الخالق، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ-2003م)، ففيه محاوره جرت بين الحسن بن زياد اللؤلؤي وأحد أصحاب الشافعي وهو حاضر، وفيها يبين صاحب الشافعي مخالفة هذا الحديث للقياس، 170. 171.

التزید أو النقصان فی الخبر الذي یروونه⁵⁴⁹. واستدل القائلون بهذا -رواية عن الأحناف- بأن الخبر یقین بأصله؛ لأنه من حیث إنه قول رسول الله ﷺ لا یحتمل الخطأ، وإنما الشبهة فی عارض النقل، حیث یحتمل الغلط والنسیان والكذب. أما القیاس فالاحتمال فی أصله؛ أي: فی علته التي یبني علیها الحكم، فإنها لا تتحقق یقیناً إلا بنص أو بإجماع وهو أمر عارض. ولا شك أن یتیقن الأصل راجع علی محتمله، والحق أن هذا الرأي وهو أن الخبر مقدم علی القیاس مطلقاً هو ما یمكن أن ینسب إلى أبي حنیفة وصاحبه، فقد عملوا جميعاً بخبر أبي هريرة رضي الله عنه فی الصائم إذا أكل أو شرب ناسیاً، وإن كان مخالفاً للقیاس، حتی قال أبو حنیفة رحمه الله: لولا الرواية لفلت بالقیاس. ویقول صاحب الطبقات السنية: إن مما شنع به الخصوم علی أبي حنیفة أنه قدم القیاس⁵⁵⁰ الذي اختلف الناس فی كونه حجة علی الأخبار الصحیحة التي اتفق العلماء علی كونها حجة. ثم أجاب عن ذلك بأن هذا زعم منهم؛ لأن أبا حنیفة أخذ بكتاب الله تعالى، ثم بسنة رسول الله ﷺ، ثم بما اتفقت علیه الصحابة، ثم بما جاء عن واحد من الصحابة، وثبت ذلك واشتهر، ولم یظهر له فیہ مخالف، وإن كان أمراً اختلف فیہ الصحابة والعلماء فإنه یقیس الشيء بالشيء حتی یتضح الأمر. ثم بالقیاس إن لم یكن فی الحادثة شيء مما ذكرناه⁵⁵¹، ثم ذكر من قول أبي حنیفة ما يدل علی ذلك فی كتابه إلى أبي جعفر المنصور، ثم ذكر بعض المسائل الشاهدة علی أنه يقدم الخبر الصحیح علی القیاس ومنها "مسألة الرجل الذي یرد عبداً أبقاً من مسيرة ثلاثة أيام"، فقد قال أبو حنیفة: له الجعل أربعون درهماً، وكان القیاس ألا یجب، فترك القیاس، وأخذ فی ذلك بالخبر الذي روي عن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه فی خبر طویل أن رجلاً قدم بآبق من الفیوم. فقال القوم: لقد أصاب أجراً، فقال ابن مسعود: وأصاب جعلاً. وفي مسألة تزوج الأمة علی الحرة: قال أبو حنیفة: لا یجوز، وكان القیاس أنه یجوز. إلا أنه ترك القیاس وأخذ فی ذلك الخبر، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "لا تنكح الأمة علی الحرة"⁵⁵²، وفي مسألة تزوج الرجل امرأة وهو غیر كفء لها: قال أبو حنیفة: للأولياء حق الاعتراض، وكان القیاس ألا یكون لهم ذلك، ترك أبو حنیفة القیاس، وأخذ بالخبر، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لا تزوج النساء إلا من كفء)، وغیر ذلك من الأمثلة والمسائل الكثيرة التي أخذ فیها أبو حنیفة بالخبر وترك القیاس حتی ولو كان هذا الخبر موقوفاً علی الصحابي كما فی المسألة الأولى⁵⁵³، أما أبو یوسف رحمه الله فقد نقل عنه فی بعض أماليه أنه

549. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 342.

550. صحيح البخاري، 9: 133.

551. الغزي المصري، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري الحنفي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، (دار الرفاعي، 1983م)، 1: 143، 144.

552. قال الزيلعي في نصب الراية: روى الدارقطني في سننه في الطلاق من حديث مظاهر بن أسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طلاق العبد اثنتان، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، وقرأ الأمة حبضتان، ويتزوج الحرة على الأمة ولا يتزوج الأمة على الحرة". ومظاهر بن أسلم ضعيف. وهناك أحاديث مرسله وموقوفة على ابن مسعود وجابر بن عبد الله وعلي: 3: 175.

553. الغزي المصري، الطبقات السنية، مصدر سابق، 1: 146، 151.

أخذ بحديث المصرة وأثبت الخيار للمشتري⁵⁵⁴، ويقول في كتابه الخراج في مسألة الرجل الذي يسرق أو يشرب الخمر أو يزني لا ينبغي أن يقيم القاضي عليه الحد برؤيته لذلك حتى تقوم به عنده بينة "وهذا استحسان لما بلغت في ذلك من الأثر فأما القياس فإنه يمضي ذلك عليه، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما⁵⁵⁵، وأما محمد رحمه الله فقد قال في الأصل: رأيت رجلاً توضأ ونسي المضمضة والاستنشاق، أو جنباً فنسي المضمضة والاستنشاق ثم صلى، قال: أما ما كان في الوضوء فصلاته تامة، وأما ما كان في غسل الجنابة أو طهر حيض فإنه يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة. قلت: من أين اختلفا، قال: هما في القياس سواء، إلا أنا ندع القياس للأثر الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنه⁵⁵⁶، أن "هذا يدل على أن الإمام محمداً ما كان ينظر إلى القياس إذا صح الأثر لديه مهما يكن الأصل المقيس عليه، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع⁵⁵⁷، إن أبا حنيفة يقدم القياس على أخبار الآحاد إذا كان القياس قطعياً⁵⁵⁸، ونقول كما قال أبو الحسن الكرخي، وكما تبين من هذه الدراسة، إنه لا يترك الخبر من أجل القياس قطعياً أو غير قطعياً⁵⁵⁹، وكما يقول ابن تيمية: "ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بظن وإما بهوى، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضؤ بالنبيذ في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس لا اعتقاده صحتهما، وإن كان أئمة الحديث لم يصححوها⁵⁶⁰."

الخبر والقياس عند مالك: روي عن مالك تقدم الخبر على القياس عند تعارضهما، ويقول الأستاذ أبو زهرة، إن الكثيرين من المالكية يقررون ذلك، وإنهم بالإجماع يذكرون أنه أحياناً قد أخذ بالقياس ورد خبر الآحاد في تلك الحالة⁵⁶¹، وقال القرافي: "حكى القاضي عياض في التنبيهات وابن رشد في المقدمات: في مذهب مالك في تقديم القياس أحد قولين⁵⁶²، ثم ذكر الحجة في تقديم القياس على خبر الواحد، فقال: إن القياس موافق للقواعد الفقهية من جهة تضمنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، أما الخبر المخالف لها فيمنع من

⁵⁵⁴ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 703.

⁵⁵⁵ أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حنيفة الأنصاري (ت182هـ)، الخراج، ت: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، طبعة جديدة مضبوطة، (المطبعة السلفية، القاهرة، د ت)، 193.

⁵⁵⁶ ورقة 10 عن الإمام محمد 266 والمبسوط، 10: 77، و الغزي المصري، الطبقات السنية، 1: 148. وقال الزيلعي في "نصب الراية"، 1: 79 قال البيهقي في المعرفة، قال الشافعي: وقد اعتمد بعض الناس في ذلك على أثر ورد عن ابن عباس، ثم أخرج البيهقي من طريق الدارقطني بسنده عن أبي حنيفة عن عثمان بن راشد، عن عائشة بنت عجرد، عن ابن عباس فيمن نسي المضمضة والاستنشاق قال: لا يعيد إلا أن يكون جنباً. قال: وزعم أن هذا أثر ثابت يترك به القياس وهو يعيب علينا الأخذ بحديث بسرة في مس الذكر وعثمان بن راشد وعائشة بنت عجرد غير معروفين ببلدهما، فكيف يجوز لأحد أن يثبت ضعيفاً مجهولاً ويوهن قوياً معروفاً!.

⁵⁵⁷ الندوي، علي أحمد، لإمام محمد بن الحسن الشيباني نابعة الفقه الإسلامي، ط1، (علي أحمد الندوي، 1994م. 1414هـ)، 267.

⁵⁵⁸ مالك، الموطأ، 299.

⁵⁵⁹ علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 703.

⁵⁶⁰ ابن تيمية، صحة أصول مذهب أهل المدينة، 74.

⁵⁶¹ مالك، لموطأ، 298.

⁵⁶² القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، (مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، القاهرة، بيروت، 1393هـ. 1973م)، 387.

تحقيق هذه المصالح أو من درء تلك المفاسد فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها⁵⁶³، وإذا كانت حجة من منع تقديم القياس على خبر الآحاد أن القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على أصله، لأنه لو قدم على أصله لأبطل الأصل، ولو أبطل أصله لبطل - فإنه يبدو من كلام القرافي أنه يرى أن مذهب مالك تقديم القياس على خبر الواحد بدليل أنه ينقد حجة من يرى تقديم القياس على خبر الآحاد فيقول: ولا يقال: إن القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على أصله وإلا لأبطل أصله، لأن النصوص التي هي أصل القياس غير النص الذي قدم عليه القياس لا تناقض، فلم يقدم الفرع على أصله، بل على غير أصله⁵⁶⁴. وذكر الدبوسي في تأسيس النظر⁵⁶⁵ والشاطبي في الموافقات⁵⁶⁶ كثيراً من المسائل التي يقدم فيها مالك رضي الله عنه القياس على خبر الواحد ومن هذه المسائل: "غسل الإناء من ولوغ الكلب، فقد جاء الحديث" عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إذا شرب الكلب في إناء أحكم فيلغسله سبع مرات"⁵⁶⁷، قال الشاطبي: إن مالكاً قال في هذا الحديث: لا أدري ما حقيقته، وكان يضعفه ويقول: يؤكل صيده، فكيف يكره لعبه؟! فقد اتخذ من أكل صيده الثابت بأصل قطعي، وهو قوله تعالى: {وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ} [آل عمران: 57] - دليلاً على طهارة لعبه، والحديث يدل على نجاسته، فتعارض الحديث مع استنباط قطعي من القرآن الكريم، ومن هذه التي تعارضت مع القياس، فردها الإمام مالك رضي الله عنه - كما يذكر الشاطبي - حديث خيار المجلس الذي يوجب أن يكون لكلا العاقلين الحق في فسخ العقد ما دام المجلس متحداً لم ينفك، وهذا الحديث رواه الإمام مالك في الموطأ عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار" وقال بعد روايته: "وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه"⁵⁶⁸، ورده؛ لأن المجلس ليس له نهاية معلومة، بحيث يكون للفسخ مدة معلومة، وإن شرط الخيار يبطل إجماعاً إذا لم تكن له مدة معلومة، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع؟ ولو كان يجوز الخيار لمدة مجهولة لجاز اشتراط الخيار من غير مدة ويضاف إلى ذلك أن الحديث بجهالة مدته يعارض قاعدة نفي الغرر والجهالة في العقود⁵⁶⁹.

ونكتفي بذكر هذه الأمثلة ومناقشتها؛ لأن غيرها لا يخرج بعضه عن طبيعتها وبعضها الآخر واضح منه تماماً أنه يرفضه لا من أجل قياس، وإنما لمعارضته نص آخر أقوى منه، ومن هذا حديث عدد الرضعات الذي رده؛ لأنه يتعارض مع إطلاق الآية الكريمة: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ} [آل عمران: 57]؛ وحديث

563. القرافي، شرح تنقيح الفصول، 387.

564. القرافي، شرح تنقيح الفصول، 387+388.

565. الدبوسي، عبد الله بن عمر الحنفي، تأسيس النظر، د ط، (نشر زكريا علي يوسف، القاهرة، د ت)، 65-67.

566. الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 3: 10_11.

567. مالك، الموطأ، 47.

568. مالك، الموطأ، 416.

569. مالك، الموطأ، ص 300.

المصرأة الذي يتعارض مع الآية والحديث، كما سبق أن ذكرنا، أما الحديث الأول: وهو حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب فالواقع أن الإمام مالكا لم يردده؛ لأنه ثبت عن رسول الله ﷺ، غاية الأمر أنه لم يجعل الأمر للوجوب، وإنما جعله للندب، ثم استخدم القياس فقط لتأييد فهمه هذا، وكلام ابن القاسم الذي ورد فيه قوله: إنه "لم يدر حقيقة هذا الحديث" يدل على ذلك، وقد أورده ابن عبد البر في كتابه الاستذكار كاملاً وهو: "جملة مذهب مالك عند أصحابه اليوم أن الكلب طاهر، وأن الإناء يغسل منه سبعا عبادة، ولا يهرق شيء مما ولغ فيه غير الماء وحده ليسار مؤونته، وأن من توضأ به إذا لم يجد غيره أجزاءه وأنه لا يجوز التيمم لمن كان معه ما ولغ فيه كلب، وأنه لم يدر ما حقيقة هذا الحديث، واحتج بأنه يؤكل صيده، فكيف يكره لعبه؟ وقال مع هذا كله لا خير فيما ولغ فيه كلب: ولا يتوضأ به أحب إلى هذا كله ما روى ابن القاسم عنه"570، وهكذا رأينا أن مالكا لم يستطع أن يترك الحديث وقد صح عن رسول الله ﷺ وقبله، وكان من نتائج هذا القبول أن قال: إن غسل الإناء سبعا على وفق ما جاء به الحديث عبادة، وأنه لا خير فيما ولغ فيه كلب، ولم يقل بنجاسته ووجوب غسله لأنه - بهذا الفهم - يتعارض مع ظاهر الآية الكريمة التي تحل أكل ما يصيده الكلب المعلم {وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ} [آل عمران: 57]؛ إذن لم يترك مالك هذا الحديث بالقياس - كما فهم بعض الباحثين - وإنما قبله لأنه صح عن رسول الله ﷺ، وقد استخدم القياس هنا حقاً، ولكنه استخدمه لتأييد فهمه للحديث لا لردده، ومثله يمكن مناقشة الأدلة الأخرى أن مالكا لم يترك الحديث للقياس، وإنما فهمه فهمًا معينًا يتلاءم مع الآيات القرآنية الكريمة؟! وحتى لو قلنا: إنه ترك هذا الحديث فإنه لم يتركه مؤثراً القياس عليه، وإنما لمعارضته للآيات القرآنية الكريمة وبعبارة أخرى: تركه لمعارضته لظاهر القرآن الكريم، نستطيع أن نقول: إن مالكا رحمه الله لا يترك الحديث الصحيح الثابت من أجل قياس من الأقيسة، وأن نوافق قول أحد العلماء الذي يقول: "وقد حكى عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول باطل سمج، مستقبح عظيم، وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول، ولا يدري ثبوته منه"571.

الإمام الشافعي وعرض الخبر على القياس: وإذا تركنا ما قيل عن الإمام مالك إلى الإمام الشافعي وجدنا أنه يعلن أن لا مكان للقياس مع خبر الواحد، وغير الواحد من باب أولى، فوجود الخبر والقياس بمنزلة وجود الماء والتراب، وكما لا يجوز التيمم مع وجود الماء لا يجوز القياس مع وجود الخبر، يقول مبيناً هذا: "ويحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويحكم بالسنة قد رويت عن طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنه يمكن الغلط فيمن روي الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا

570. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار، ت: علي النجدي ناصف، د ط، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1491هـ، 1971م)، 1: 285.

571. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 2: 697، والخطيب البغدادي، الفقهيهوالمفتقه، 2: 133.

يجل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون من طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز"572، لكنه رحمه الله استخدم القياس على نحو آخر، وهو تعضيد ثبوت الأخبار وترجيحها على غيرها، يقول عن الأحاديث: "ومنها ما يختلف، ومنها ما لا يخلو من أن يكون أحد الحديثين أشبه بمعنى كتاب الله أو أشبه بمعنى سنن النبي ﷺ، مما سوى الحديثين المختلفين، أو أشبه بالقياس، فأبي الأحاديث المختلفة كان هذا فهو أولاهما أن يصار إليه"573، وبعض الأمثلة التي ذكرها في كتابه اختلاف الحديث توضح ذلك: في باب صلاة المنفرد خلف الصف روي "عن سفيان بن عيينة عن حصين؛ عن هلال بن يساف؛ قال: أخذ بيدي زياد بن أبي الجعد فوقف بي على شيخ بالرقعة من أصحاب النبي ﷺ يقال له: وابصة بن معبد، فقال: أخبرني هذا الشيخ "أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلي خلف الصف وحده فأمره أن يعيد الصلاة"، وقد سمعت من أهل العلم بالحديث من يذكر أن بعض المحدثين يدخل بين هلال بن يساف ووابصة فيه رجلاً، ومنهم من يرويه عن هلال، عن وابصة، سمعه منه، وسمعت بعض أهل العلم منهم كأنه يوهنه بما وصفت، "وسمعت من يروي بإسناد حسن أن أبا بكر ذكر للنبي ﷺ أنه ركع دون الصف، فقال له النبي ﷺ: (زادك الله حرصاً ولا تعد) فكأنه أحب له الدخول في الصف، ولم ير عليه العجلة بالركوع حتى يلحق بالصف، ولم يأمره بالإعادة، بل فيه دلالة على أنه رأى ركوعه منفرداً مجزئاً عنه574 وهكذا نحن أمام حديثين مختلفين: أحدهما يحكم على صلاة المنفرد خلف الصف بالبطلان، والثاني يقول: صلاته صحيحة، وإن كانت مكروهة، والحديث الذي رواه الإمام الشافعي ثانياً حديث ثابت كما يقول، أما الحديث الذي رواه أولاً فهناك شك في ثبوته أو هو متأرجح بين الثبوت وعدمه؛ وعلى كل حال سنفترض ثبوته، فأيهما يرجح على الآخر؟ يرى الشافعي أن الحديث الثاني أولى أن يؤخذ به لأن معه القياس وقول العامة "ثم يوضح هذا، فيقول: "فإن قال قائل: وما القياس وقول العامة؟؛ قيل: أرأيت صلاة الرجل منفرداً أتجزئ عنه؟ فإن قال: نعم، قلت: وصلاة الإمام أمام الصف، وهو في صلاة الجماعة؟ فإن قال: نعم، قيل فهل يعدو المنفرد خلف المصلي أن يكون كالإمام المنفرد وأمامه أو يكون كرجل منفرد يصلي لنفسه منفرداً، فالشافعي هنا قاس صلاة المنفرد خلف الصف بصلاة من يصلي وحده أو مع الإمام متقدماً عليه وهذا جائز، فكذلك الحالة التي معنا، ثم قاس هذا على حكم آخر يدل عليه الحديث، وهو صلاة المرأة منفردة مع رسول الله ﷺ فيما رواه عن مالك أن جدته مليكة دعت النبي ﷺ إلى طعام صنعت، فأكل منه، ثم قال: قوموا فلاصلي لكم، قال أنس: فقمتم إلى حصير لنا قد أسود؛ فضحكت بالماء، فقام عليه رسول الله ﷺ، وصففت أنا واليتيم وراءه، والعجوز من ورائنا، فصلى لنا ركعتين، ثم انصرف، وذكر الشافعي طريقاً آخر لهذا

572. الشافعي، الرسالة، 599، 600.

573. الشافعي، اختلاف الحديث، 57، 58.

574. الشافعي، اختلاف الحديث، 218، 219.

الحديث ثم بين ما يهدف إليه وهو أن هذا شبيهه بذاك، وبالقياص عليه تتبين صحة صلاة المنفرد خلف الصف فيقول: "فأنس يحكي أن امرأة صلت منفردة مع رسول الله ﷺ، ولا فرق في هذا بين امرأة ورجل، فإذا أجزأت المرأة صلاتها مع الإمام منفردة أجزأ الرجل صلاته مع الإمام منفرداً كما تجزئها هي صلاتها"⁵⁷⁵، وفعل الشافعي مثل ذلك في غير هذا الحديث، فرجح مثلاً حديث ابن الصمة الذي يقول: إن التيمم مسح الوجه واليدين إلى الماكب⁵⁷⁶ رجع الأول على الثاني؛ لأنه أشبه بالقرآن وأشبهه بالقياص بأن البديل من الشيء إنما يكون مثله⁵⁷⁷، وقد يعبر الشافعي رحمه الله عن القياص بكلمة "المعقول" أي: إذا كان عقلاً هذا الشيء شبيهه بذاك فإنه يأخذ حكمه، ويرجح به بعض الأحاديث على بعض، وهكذا استخدام الشافعي، رضي الله عنه القياص بهدف زيادة تثبت الأخبار وزيادة توثيقها، ونعتقد أن هذا هو ما فعله الأحناف والمالكية فظن خصومهم أنهم يستخدمون القياص في نفس السنة، والحق أن الأمر ليس كذلك كما رأينا.

ثالثاً: رواية الحديث بالمعنى ومناقشات حولها:

نقف في هذه الأسطر على أقوال العلماء حول لرواية الحديث بالمعنى وآرائهم حول هذه المسألة والنقاش الذي دار بينهم مرجحين ما ترجح منها، فنقول: يقول الخطيب البغدادي: "إن كثيراً من السلف وأهل التحري في الحديث رأوا أنه لا تجوز رواية الحديث بمعناه، بل تجب المحافظة على ألفاظه كما صدرت من رسول الله ﷺ، وكما تلقاها كل راو من زميله"، ومن ذهب إلى ذلك من الصحابة رضوان الله عليهم عبد الله بن عمر فقد روى عبيد بن عمير أن ابن عمر كان جالساً مع أبيه وعندهم مغيرة بن حكيم -رجل من أهل صنعاء- إذ قال: قال رسول الله ﷺ: "إنما مثل المنافق مثل الشاة بين الرّبيضين"⁵⁷⁸ من الغنم فقال عبد الله لو علمت علمه، علمت أنه لم يقل إلا حقاً ولم يتعمد الكذب، فقال: إنه لثقة، ولكني شاهد رسول الله ﷺ يوم قال هذا، قال: كيف يا أبا عبد الرحمن؟ فقال: قال رسول الله ﷺ: "مثل المنافق مثل الشاة بين الغنمين". فقال عبيد بن عمير هي واحدة إذا لم يجعل الحرام حلالاً والحلال حراماً، فلا يضرك أن قدمت شيئاً أو أخرته، فهو واحد⁵⁷⁹، وهذه القصة مع دلالتها على تمسك ابن عمير بلفظ الحديث وأدائه دون تغيير في ألفاظه بما لا يغير المعنى، فإنها تشير إلى اتجاه آخر عند الصحابة رضوان الله عليهم، وهو أنهم يجوزون رواية الحديث بالمعنى ما دام ذلك لا يغير "أو لا يجعل الحرام حلالاً والحلال حراماً" كما يعبر الصحابي عبيد بن

⁵⁷⁵ الشافعي، اختلاف الحديث، 218، 221.

⁵⁷⁶ انظر هذا الحديث أبوداود، سنن أبي داود، بتحقيق عزت عبيد الدعاس، د ط، (طبعة حمص، سوريا، 1388 هـ-1969 م)، 1: 233-

234.

⁵⁷⁷ الشافعي، اختلاف الحديث، باب التيمم، على هامش الأم، 7: 94 - 98.

⁵⁷⁸ الرّبيض: الغنم نفسها، والرّبيض موضعها الذي تربض فيه أراد أنه مذبذب كالشاة الواحدة بين قطيعين من الغنم، أو بين مربضيها، النهاية.

⁵⁷⁹ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 268، 269.

عمير، وسننتقل إلى هذا الاتجاه بعد قليل، وقد روي هذا عن الإمام مالك رضي الله عنه، فقد سأله أحد تلاميذه عن الأحاديث يقدم فيها ويؤخر والمعنى واحد؟ قال: أما ما كان من قول رسول الله ﷺ فياني أكره ذلك وأكره أن يزداد فيه أو ينقص⁵⁸⁰. وقد حكى الإمام أحمد عن عبد الرحمن بن مهدي أنه كان يحب أن يحدث بال ألفاظ "أي يتمسك بال ألفاظ الحديث ولا يغير فيها"⁵⁸¹، وروي هذا أيضاً عن القاسم بن محمد، ومحمد بن سيرين ورجاء بن حيوة⁵⁸²، وحجة أصحاب هذا الاتجاه أن الحديث بالمعنى وعدم التمسك بال ألفاظ الرسول ﷺ قد يغير مما أراده، خاصة وأنه ﷺ قد أوتي جوامع الكلم والفصاحة في البيان ما هو نهاية لا يدركه فيه غيره، ففي التبديل بعبارة أخرى لا يؤمن التحريف أو الزيادة والنقصان فيما كان مراداً له⁵⁸³، ومن حجتهم كذلك قول الرسول ﷺ: (نَضَرَ الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)؛ فقد أمر ﷺ بمراعاة اللفظ في النقل، وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم، واعتبار هذا المعنى يوجب الحجر عائقاً عن تبديل اللفظ بلفظ آخر⁵⁸⁴، ومن حجتهم أيضاً ما يرويه الإمام أحمد بسنده عن البراء بن عازب عن النبي ﷺ قال: "إذا أويت إلى فراشك، فتوضأ ونم على شقك الأيمن وقل: "اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت، فإن مت مت على الفطرة". قال البراء: فرددتها على النبي ﷺ، فلما بلغت؛ "آمنت بكتابك الذي أنزلت" قلت "وبرسولك" قال: "لا، وبنبيك الذي أرسلت"⁵⁸⁵؛ قال أصحاب هذا الاتجاه: أفلا ترى أنه لم يسوغ لمن علمه الدعاء مخالفة اللفظ؟ ولم يجوز تبديل كلمة "بنبيك" بكلمة "برسولك"؟ مع أن المعنى لا يتغير بمهما⁵⁸⁶؟ ولكن الواقع أن من ذهبوا إلى هذا قليلون وليسوا كثيرين كما يقول الخطيب -وربما هذا هو ما جعل السرخسي يصف هذا الاتجاه بأنه "قول مهجور"⁵⁸⁷، وبعض الروايات التي رويت عن قتل عنهم ذلك تحتل أحد أمرين:

580. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1: 97.

581. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 259.

582. السيوطي، معرفة السنن والآثار، 1: 44.

583. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 355.

584. المصدر نفسه، و الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 346.

585. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 47.

586. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 27.

587. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 355.

الأمر الأول: أن إنكارهم كان على الزيادة والنقصان في الحديث وهذا بطبيعة الحال -يستدعي التغير في المعنى في غالب الأمر، ومن هذا ما رواه الخطيب بسنده عن أبي جعفر محمد بن علي قال: "لم يكن من أصحاب رسول الله ﷺ أحد إذا سمع من رسول الله ﷺ لا يزيد ولا ينقص ولا مثل عبد الله بن عمر" ⁵⁸⁸.

الأمر الثاني: هو الكراهة فقط أو استحباب الرواية على اللفظ ولا يتعدى ذلك إلى رفض الرواية بالمعنى، ولهذا فسر أئمة المالكية قول مالك السابق بأنه "على الاستحباب" وأن "الأولى والمستحب المحييء بنفس اللفظ ما أستطيع" ⁵⁸⁹ وقد عبر مالك نفسه عن هذا الاستحباب بقوله: "فأحب أن يؤتي به على ألفاظه" ⁵⁹⁰ ومما يؤكد ذلك أنه أجاز زيادة الواو أو الألف إذا كان ذلك لا يغير المعنى ⁵⁹¹ ومما يؤكد ذلك أيضاً أن القاضي عياضاً قد عده من المحيزين لرواية الحديث بالمعنى أي من أصحاب الاتجاه الثاني. ويحمل على هذا الأمر كذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (من سمع حديثاً فحدث به كما سمع فقد سلم)؛ أي الأحوط أن يحدث به على لفظه وهذا ما لا يختلف فيه ⁵⁹². وأصحاب هذا الاتجاه كما لا يجيزون الرواية بالمعنى لا يجيزون تقديم كلمة على كلمة، فابن عمر رضي الله عنه روى عن رسول الله ﷺ: (بني الإسلام على خمس: على أن تعبد الله، وتكفر بما دونه، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت، وصيام رمضان) ⁵⁹³؛ فقال الرجل: نعبد الله ونكفر بما دونه، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وحج البيت، قال: لا: أجعل صيام رمضان آخرهن - كما سمعت من في رسول الله ﷺ ⁵⁹⁴، وابن عمر أيضاً لم يجز زيادة حرف واحد وإن كان لا يغير المعنى فقد روى عن رسول الله ﷺ: "لا تدخلوا على القوم المعذبين - يعني حجر وثمود - إلا أن تكونوا باكين فإن لم تكونوا باكين فلا تدخلوا عليهم فيصيبكم - أو قال: يصيبكم مثل ما أصابهم" ⁵⁹⁵، وقد عبر الشعبي عن هذا بقوله: "كان هذا العلم عند أقوام كان أحدهم لأن يخر من السماء أحب إليه من أن يزيد فيه واواً أو ألفاً أو دالاً" ⁵⁹⁶، وقد غالى بعض أصحاب هذا الاتجاه فرأى ألا يصحح خطأ وقع في الحديث من أحد الرواة قبل أن يأتي إليه" ⁵⁹⁷.

⁵⁸⁸. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 265.

⁵⁸⁹. البستي، الإلماع، 179.

⁵⁹⁰. البستي، الإلماع، 180.

⁵⁹¹. البستي البحصبي، ترتيب المدارك، 1: 148.

⁵⁹². الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 267.

⁵⁹³. متفق عليه: البخاري، صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بني الإسلام، على خمس، حديث رقم 8، 4514، ومسلم، صحيح مسلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس، حديث رقم 19، 16.

⁵⁹⁴. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 271.

⁵⁹⁵. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 270.

⁵⁹⁶. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 274.

⁵⁹⁷. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 280.

وقال أصحاب هذا الاتجاه: إن رواية الحديث على النقصان والحذف لبعض متنه غير جائزة؛ لأنها تقطع الخبر وتغيره، "فيؤدي ذلك إلى إبطال معناه وإحالة"، وكان بعضهم لا يستجيز أن يحذف منه حرفاً واحداً، يقول عبد الملك بن عمير (ت110هـ): "والله إني لأحدث بالحديث، فما أدع منه حرفاً"⁵⁹⁸ وقال الخليل بن أحمد: لا يحل اختصار حديث النبي ﷺ؛ لقوله: "رحم الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه، كما سمعه"⁵⁹⁹ وروى عن مالك أنه كان لا يرى أن يختصر الحديث، وقال أبو عاصم النبيل: يكره ذلك؛ لأنهم يخطئون المعنى⁶⁰⁰، وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه قليلين - كما رأينا - فإن الغالبية العظمى، وجمهور السلف والخلف - قد أجازوا رواية الحديث بمعناه ومن هنا رأينا كثيراً من الأحاديث الصحيحة أتت بألفاظ وعبارات مختلفة، ومن ذهب إلى ذلك من الصحابة واثلة بن الأسقع وابن مسعود وأنس وغيرهم، ومن التابعين الحسن البصري وابن عون والشعبي، روي عن الحسن أنه كان يحدث اليوم بحديث، ويعيده من الغد فيزيد فيه أو ينقص منه غير أن المعنى واحد "وقيل: لإبراهيم النخعي: إنا نسمع منك الحديث فلا نستطيع أن نحج به كما سمعناه، قال: رأيته إذا سمعت تعلم أنه حلال من حرام؟ قال: نعم، قال: فهكذا كل ما نحدث. وروى ابن عون قال: كان الحسن والشعبي وإبراهيم يحدثون مرة هكذا ومرة هكذا، ويقول ابن عون أيضاً: لقيت منهم من كان يحب أن يحدث الحديث كما سمع، ومنهم من لا يبالي إذا أصاب المعنى"⁶⁰¹، ومن روي عنه في القرن الثاني ذلك الزهري الذي يقول: إذا أصبت المعنى فلا بأس⁶⁰² والإمام الشافعي وأبو حنيفة ومالك⁶⁰³ رضي الله عنهم جميعاً وكذلك جعفر بن محمد وسفيان الثوري وسفيان ابن عيينه، وحماد بن زيد ويحيى بن سعيد القطان⁶⁰⁴، وقد ذكر الخطيب البغدادي من حجة هؤلاء أحاديث بطرق ضعيفة مضطربة، قال السخاوي في بعضها: "إنها مضطربة لا تصح" ورواها الجوزجاني في الموضوعات، واستدل الشافعي رضي الله عنه لذلك بحديث: "أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه"، فإذا كان الله تعالى رحمة منه بخلقه - أنزل كتابه على سبعة أحرف لتحل لهم قراءته وإن اختلف لفظهم منه فغير كتاب الله تعالى أولى لأن تجوز فيه الرواية بالمعنى ما لم يتغير المعنى بتغير اللفظ، يقول مبيّن ذلك: "فإن كان الله لرأفته بخلقه أنزل كتابه على سبعة أحرف، معرفة منه بأن الحفظ قد يزل ليحل لهم قراءته، وإن اختلف اللفظ فيه، ما لم يحل معناه. وكل ما لم يكن فيه حكم فاختلاف اللفظ فيه لا يحيل معناه"⁶⁰⁵، وقد روي ما هو شبيه بهذا عن يحيى بن سعيد القطان حيث

598. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 284.

599. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 289.

600. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 290.

601. الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 348، 350.

602. ابن أبي خيثمة، كتاب العلم، 134.

603. البستي، الألماع، 187.

604. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 314، 316.

605. الشافعي، الرسالة، 174.

قال: أخاف أن يضيق على الناس تتبع الألفاظ؛ لأن القرآن أعظم حرمة، ووسع أن يقرأ على وجوه إذا كان المعنى واحداً⁶⁰⁶ بالإضافة إلى هذا فنظم الحديث ليس بمعجزة، والمطلوب منه ما يتعلق بمعناه وهو الحكم من غير أن يكون له تعلق بصورة النظم وقد علمنا أن الأمر بالتبليغ لما هو مقصود به، فإذا أكمل بذلك بالنقل بالمعنى كان ممثلاً لما أمر به عن النقل لا مرتكباً للحرام، وإنما يعتبر النظم في نقل القرآن، لأنه معجز مع أنه قد ثبت فيه أيضاً نوع رخصة كما رأينا⁶⁰⁷.

ومن حجة أصحاب هذا الاتجاه أيضاً اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم على روايتهم لبعض الأوامر والنواهي بألفاظهم، مثل ما روى صفوان بن عسال المرادي، أن النبي ﷺ كان يأمرنا إذا كنا سفراء ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها.. وما روى أبو محذورة رضي الله عنه أنه ﷺ أمره بالترجيع؛ وما روى عامر بن سعيد بن أبيه قال: أمر النبي ﷺ بقتل الوزغ، وسماء فويسقاً، وما روى جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العرايا إلى غير ذلك من الأمثلة، وكانوا رضوان الله عليهم ينقلون الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة بألفاظ مختلفة، مثل ما روي في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد الفراغ، فقال: (اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم بعدنا أحداً) 608، لقد قال له رسول الله ﷺ: (لقد تحجرت واسعاً) وروي: (لقد ضيقت واسعاً) وروي كذلك: (لقد منعت واسعاً)، ومثل الحديث الذي اتخذه أصحاب الاتجاه الأول: (نَضَرَ الله امرأ) لقد روي: (فرب حامل فقه لا فقه له)؛ مكان "غير فقيه" ولم ينكر عليهم أحد في كل ذلك، "فكان ذلك إجماعاً منهم على الجواز" 609، وقد روي عن ابن مسعود وأنس وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يقولون عند الرواية: قال رسول الله ﷺ أو نحواً منه أو قريباً منه، ولم ينكر عليهم ذلك أحد "فكان إجماعاً على الجواز أيضاً"، وهؤلاء الصحابة كان بعضهم لا يكتب ما يسمعه، وما رواه إلا بعد سنين، وهذا فيه دلالة على أنهم كانوا يعددون رواياتهم؛ لأنهم كانوا يروونها 610 بالمعنى، وإذا كانت هذه الروايات تدل على ما نحن بصدد، بمفهومها فإن هناك بعض الروايات عن الصحابة تدل نصاً على جواز الرواية بالمعنى؛ لأنهم كانوا يفعلون ذلك، فقد سئل واثلة بن الأسقع أن يحدث بعض أصحابه أو تلاميذه، بحديث ليس فيه وهم ولا مزيد ولا نسيان؟ فقال: هل قرأ أحد منكم من القرآن شيئاً؟ قالوا: نعم، وما نحن له بحافظين جدًّا؛ إنا لنزيد الواو والألف وننقص، قال: "هذا القرآن مكتوب بين أظهركم لا تألونه حفظاً، وأنتم تزعمون أنكم تزيدون وتنقصون، فكيف بأحاديث سمعناها من رسول الله ﷺ عسى ألا

606. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 316.

607. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 356.

608. البخاري، صحيح البخاري، باب رحمة الناس والبهائم، ح 6010، 8: 10.

609. السرخسي، أصول السرخسي، 238.

610. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 776.

نكون سمعناها منه إلا مرة واحدة؟؛ حسبكم إذا حدثناكم بالحديث على المعنى"611، كما روى البيهقي بسنده عن جابر بن عبد الله قوله: "إنا قوم عرب نردد الأحاديث فنقدم ونؤخر"612، وروى الإمام الشافعي أن بعض التابعين قال: "لقيت أناساً من أصحاب رسول الله ﷺ فاجتهدوا في المعنى واختلفوا على ما في اللفظ، فقلت لبعضهم ذلك فقال: لا بأس ما لم يحيل المعنى"613، ومن حجتهم أيضاً أن الأمة قد اتفقت على أن للعالم بمعنى خبر النبي ﷺ وللسامع لقوله أن ينقل هذا المعنى بغير اللغة العربية وأن الواجب على رسله وسفرائه إلى أهل اللغات المختلفة من العجم وغيرهم أن يرووا عنه ما سمعوه وحملوه، مما أخبرهم به وتعبدهم بفعله على السنة رسله، لا سيما إذا كان السفير يعرف اللغتين، فإنه لا يجوز أن يكل ما يرويه إلى ترجمان، وهو يعرف الخطاب بذلك اللسان، لأنه لا يأمن الغلط وقصد التحريف على الترجمان، فيجب أن يرويه بنفسه، وإذا ثبت ذلك صح أن القصد برواية خبره وأمره ونهيه إصابة معناه، وامتنال موجبته دون إيراد نفس لفظه وصورته؛ لأنه إذا جاز الإبدال بلغة أخرى، فجوازه باللغة العربية أولى614، ومن حجتهم كذلك أن الله تعالى قد قص من أنباء ما قد سبق قصصاً كرر ذكر بعضها في مواضع مختلفة بالألفاظ مختلفة، والمعنى واحد ونقلها من ألسنتهم إلى اللسان العربي، وهو مخالف لها في التقديم والتأخير والحذف والزيادة وقد روي هذا عن الحسن البصري615، وكما أقام أصحاب هذا الاتجاه حججهم فقد استداروا إلى مخالفهم يردون عليهم ما احتجوا به في عدم جواز رواية الحديث بالمعنى، ويروي الراهمزمي ما رد به هؤلاء على مخالفهم الذين استدلوا بحديثين صحيحين - كما عرفنا - وفي الحديث الأول استدلوا بعبارة: "فأداها كما سمعها" ويبين المجيزون أن المراد "فأدى حكمها لا لفظها؛ لأن اللفظ غير معتد به، ويدلك على أن المراد من الخطاب حكمه قوله: "فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"، ومع ذلك فنجد أن المجوزين للرواية بالمعنى يضعون الشروط والضوابط للرواية بالمعنى ومن ذلك ما يلي: "ليس بين أهل العلم خلاف في أن ذلك لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام، وموقع الخطاب والمحتمل منه وغير المحتمل"616، ويضيف الشافعي إلى هذا القيد قيداً آخر وهو أن يكون الراوي عالماً بما يغير المعاني من الألفاظ؛ أي يفهم الفروق بين الألفاظ ومعانيها، وكذلك الأساليب؛ لأنه إذا لم يكن كذلك ربما يغير المعنى بتغيير اللفظ أو الأسلوب، فيحل الحرام ويحرم الحلال، يقول الإمام الشافعي مبيناً الشرطين معاً: "ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً: منها أن يكون من حدث به؛ عاقلاً لما يحدث به عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ؛ وأن يكون ممن يؤدي

611. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 3: 776.

612. السيوطي، تدريب الراوي، 2: 100.

613. الشافعي، الرسالة، 275.

614. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 203، والسيوطي، تدريب الراوي، 2: 100.

615. الراهمزمي، المحدث الفاضل، 345، 346.

616. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 347، 348.

الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدث به على المعنى؛ لأنه إذا حدث على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه، لعله يحيل الحلال إلى الحرام، وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه إحالته الحديث⁶¹⁷، وليست كل الأحاديث عند الشافعي تجوز فيها الرواية بالمعنى، وإنما ذلك خاص بغير أحاديث الأحكام؛ لأن هذا يؤدي اختلاف اللفظ فيها إلى تغيير المعنى واختلافه في غالب الأمر، وقد سبق قوله "وكل ما لم يكن فيه حكم باختلاف اللفظ فيه لا يحيل معناه⁶¹⁸، نجده في بعض الأحيان ينهى مطلقاً عن الرواية بالمعنى حتى يتسنى للناس أن ينهلوا من الحديث كما صدر من رسول الله ﷺ بلفظه ومعناه؛ يقول: "لا يجوز لأحد أن يختصر حديث رسول الله ﷺ فيأتي ببعض الحديث ويترك بعضه، يحدث بالحديث كما روي عنه بألفاظه؛ ليدرك كل مما سمع منا ما فهمه الله تبارك وتعالى⁶¹⁹، وقد قدم أصوليو الأحناف قيوداً فيها بعض الشبه مما قاله الشافعي، قال السرخسي: إن الخبر إذا كان محكماً له معنى واحد معلوم بظاهر المتن، يجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالماً بوجوه اللغة؛ لأن المراد به معلوم حقيقة، وإذا عبر الراوي بعبارات أخرى في أدائه لا تتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان، أما إذا كان ظاهراً يحتمل غير ما ظهر من معناه كالعلم الذي يحتمل الخصوص والحقيقة التي تحتمل المجاز؛ فإنه لا تجوز روايته على المعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة وطريق الاجتهاد؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لا يؤمن عليه أن ينقله إلى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ الأصلي له من خصوص أو مجاز، ولعل العبارة التي يروي بها تكون أعم من تلك لجهله الفرق بين العام والخاص "إذا كان عالماً بفقه الشريعة يقع الأمان عن هذا التقصير منه عند تغيير العبارة، فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعله الحسن والنخعي والشافعي رحمهم الله⁶²⁰، وإذا كان الحديث من باب المشكل أو مشتركاً يعرف المراد منه بالتأويل أو مجماً لا يعرف المراد منه إلا ببيان أو متشابهاً أو من جوامع كلمه ﷺ - فإنه لا تجوز الرواية عندئذ "حينئذ" بالمعنى، فأما المشكل والمشارك فلا يجوز نقلهما بالمعنى لأن المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل، والتأويل يكون بنوع من الرأي كالقياس، فلا يكون حجة على غيره، وأما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى؛ لأنه لا يتوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر والمتشابه كذلك: لأننا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه، فكيف يتصور نقله بالمعنى. ويعني أصحاب هذا الاتجاه الذين يجوزون رواية الحديث بالمعنى أجازوا النقصان فيه إذا كان الراوي قد رواه مرة أخرى بتمامه، أو علم أن غيره قد رواه على هذا التمام، ولا يجوز له ألا يعلم ذلك ويفعله، ومن فعل ذلك الإمام سفيان الثوري، فقد كان يروي الأحاديث على الاختصار، وقال كثير

617. الشافعي، الرسالة، 370، 371.

618. الشافعي، الرسالة، 174.

619. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت384 - 458هـ)، مناقب الشافعي، ت: السيد أحمد صقر، ط 1، (دار التراث بالقاهرة

1391هـ، 1971م)، 1: 30.

620. السرخسي، أصول السرخسي، 1: 356.

من العلماء يجوز الاختصار على كل حال ولا يقتصر على أنه رواه قبل ذلك تائماً⁶²¹، وهذا بطبيعة الحال مشروط بالشرط الأساسي في الرواية بالمعنى وهو ألا يؤدي ذلك أو غيره إلى إحالة معنى الحديث وتغييره يقول الخطيب البغدادي: "وإن كان النقصان من الحديث شيئاً لا يتغير به المعنى كحذف بعض الحروف والألفاظ، والراوي عالم واع محصل لما يغير المعنى وما لا يغيره من الزيادة والنقصان، فإن ذلك سائغ له على قول من أجاز الرواية على المعنى دون من لم يجز ذلك"⁶²² ويقول القاضي عياض مبيناً ذلك أيضاً: "وكذلك جوزوا رواية بعض الحديث إذا لم يكن مرتبطاً بشيء قبله ولا بعده ارتباطاً يخل بمعناه، وكذلك إن جمع الحديث حكمين أو أمرين كل واحد مستقل بنفسه غير مرتبط بصاحبه فله الحديث بأحدهما، وعلى هذا كافة الناس ومذاهب الأئمة"⁶²³.

التوصيات: أما التوصيات التي يريد الباحث ان يتقدم بها فتمثلت فيما يلي:

1. أن يقوم المهتمون وطلاب الدراسات العليا بدراسة تفصيلية عن المصنفات الحديثية التي تم تأليفها في القرن الثاني الهجري.
2. الاهتمام بدراسة المنهجية التي تعامل بها علماء الحديث من مدرستي أهل الأثر وأهل الرأي في نقد السنة النبوية وأثرها في حفظ الحديث النبوي الشريف مع أفراد كل مدرسة بدراسة خاصة.
3. أن يفرد أحد الباحثين وطلاب الدراسات العليا بالدراسة والبحث قضية التدوين الرسمي الذي بدأه عبد العزيز بن مروان وأكماله ابنه الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز.

أهم المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، الجرح والتعديل، ط1، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن، الهند دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271هـ/1952م).

⁶²¹. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 293.

⁶²². الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 293.

⁶²³. البستي، الإلماع، 187.

- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، مقدمة الجرح والتعديل، ط1، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271 هـ 1952 م).

- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، المراسيل، ت: شكر الله نعم الله قوجاني، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1397هـ).

- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ت: عبد الغني عبد الخالق، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م).

- ابن أبي حاتم، آداب الشافعي، ت: عبد الغني عبد الخالق، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م).

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم، مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، د ط، (مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن الهندي، د ت).

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات محمد بن المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري بن الأثير (ت606هـ)، جامع الأصول من أحاديث الرسول، ت: عبد القادر الأرناؤوط، ط1، (مكتبة الحلواني، مكتبة الملاح، مكتبة دار البيان، 1389هـ/1969م).

- ابن الصلاح، تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزودي المعروف بابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، مطبوعة مع شرح التقييد والإيضاح للحافظ زين الدين عبد الرحمن بن الحسين العراقي "725-806هـ" نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط1، (1389هـ/1969م).

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1991م).

- ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي، بالولاء المدني البصري أبو الحسن، (ت234هـ)،
العلل، ت: محمد مصطفى الأعظمي، ط2، (المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م).
- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، ط1، (جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ/1986م).
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تهذيب
التهذيب، ط1، (مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ).
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد
عبد الباقي، قام بإخراجه وطبعه وصحح أحاديثه محب الدين الخطيب، علق عليه العلامة عبد العزيز بن عبد
الله بن باز، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1379هـ).
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، هدي الساري مقدمة صحيح
البخاري، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1379).
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ت: دائرة المعارف
النظامية، الهند، ط2، مطبعة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1390هـ/1971م).
- ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني "ت 852 هـ"، تهذيب
التهذيب، د ط، (دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، 1327هـ).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)،
الإحكام في أصول الأحكام، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، د ط،
(دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت).
- ابن خلدون، المقدمة، ت: د. علي عبد الواحد وافي، ط2، (طبع لجنة البيان العربي، بدون ت).

- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (ت:230هـ)، الطبقات (القسم المتتم)، ت: زياد محمد منصور، ط2، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1408هـ).

- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: 230هـ)، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ/1990م).

- ابن طاهر المقدسي، أطراف الغرائب والأفراد للدارقطني، أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، أطراف الغرائب والأفراد للدارقطني، ت: محمد محمود محمد حسن نصار، السيد يوسف، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1989م).

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار، ط2، (دار الفكر، بيروت، 1412هـ/1992م).

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت:463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ت: أبي الأشبال الزهيري، ط1، (دار ابن الجوزي، السعودية، 1414هـ/1994م).

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار، ت: علي النجدي ناصف، د ط، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1491هـ/1971م).

- أبو الحسين الملطي (377هـ)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ت: محمد زاهد الكوثري، د ط، (المتن، بغداد، 1388هـ/1968م).

- أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، معرفة السنن والآثار، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي، باكستان)، دار قتيبة (دمشق، بيروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة، د ت).

- أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبي زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب (المتوفى: 281هـ)، تاريخ أبي زرعة، رواية: أبي الميمون بن راشد، ت: شكر الله نعمة الله الفوجاني (أصل الكتاب رسالة ماجستير بكلية الآداب - بغداد)، د ط، (مجمع اللغة العربية، دمشق، د ت).
- أبو زهو، محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، ط1، (1378هـ/1958م).
- أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن أحمد بن عبد الله بن اسحاق بن موسى بن مهران، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، د ط، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ).
- أبو حنيفة، العالم والمتعلم، ت: محمد رواس قلعة جي، و عبد الوهاب الهندي الندوي، ط1، (مكتبة الهدى، حلب، سوريا، 1392هـ/1972م).
- أبوداود، سنن أبي داود، بتحقيق عزت عبيد الدعاس، د ط، (طبعة حمص، سوريا، 1388هـ/1969م).
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: أحمد محمد شاكر، ط1، (دار الحديث، القاهرة، 1416هـ/1995م).
- الأزميري، محمد، حاشية الأزميري على شرح مرآة الأصول، د ط، (مطبعة محمد البوسنوي، 1285هـ).
- الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: 429هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ط2، (دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م).
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (551-631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، د ط، (مؤسسة الحلبي وشركاه، 1387هـ/1967م).
- البخاري، محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله (ت: 256هـ)، التاريخ الصغير، ط تحت مراقبة محمد بن معيد خان، (دائرة المعارف الإسلامية، حيدر آباد، الدكن، د ت).

- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، التاريخ الصغير، د ط، (دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، د ت).

- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، (دار طوق النجاة مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، 1422هـ).

- البهاري الهندي، محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، مسلم الثبوت، د ط، (المطبعة الحسنية بالقاهرة، د ت).

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت384 - 458هـ)، مناقب الشافعي، ت: السيد أحمد صقر، ط1، (دار التراث بالقاهرة، 1391هـ/1971م).

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني أبوبكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، (دار قتيبة، دمشق، بيروت، 1412هـ/1991م).

- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، علل الترمذي الكبير، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، ت: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، ط1، (عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1409هـ).

- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، صحيح الترمذي بشرح أبي بكر بن العربي، د ط، (مطبعة الصاوي بالقاهرة، 1353هـ/1934م).

- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، "حاشية الغري على التلويح، د ط، (مكتبة صبيح بمصر، د ت).

- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبيالطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م).

- الحاكم، أبو عبد الله محمد الحاكم بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبيالطهماني النيسابوري، المعروف بابن البيع (ت:405هـ)، معرفة علوم الحديث، ت: السيد معظم حسين، ط2، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1397هـ/1977م).

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت: د. محمود الطحان، د ط، (مكتبة المعارف، الرياض، د ت).

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، شرف أصحاب الحديث، ت: محمد سعيد خطيب اوغلي، د ط، (دار إحياء السنة النبوية أنقرة، د ت).

- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تقييد العلم، دط، (إحياء السنة النبوية - بيروت، د ت).

- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، الكفاية في علم الرواية، ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، د ط، (المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د ت).

- الخطيب، محمد عجاج بن محمد تميم بن صالح بن عبد الله الخطيب، السنة قبل التدوين، ط3، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1400هـ/1980م).

- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، سنن الدارمي، ت: حسين سليم أسد الداراني، ط1، (دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1412هـ/2000م).
- الدبوس، عبد الله بن عمر الحنفي، تأسيس النظر، د ط، (نشر زكريا علي يوسف، القاهرة، د ت).
- الدسوقي، محمد السيد على الدسوقي، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، (رسالة دكتوراه في دار العلوم، جامعة القاهرة، 1391هـ/1971م).
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي "748هـ" مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، ت: محمد زاهد الكوثري، وأبو الوفا الأفعاني، د ط، (لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد، بالهند، د ت).
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، د ط، (دار الحديث، القاهرة، 1427هـ/2006م).
- الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، آداب الشافعي ومناقبه، ت: عبد الغني عبد الخالق، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/2003م).
- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (240 - 327هـ)، آداب الشافعي ومناقبه، ت: عبد النبي عبد الخالق، (مكتبة الخانجي 1372هـ/1953م).
- الراهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد (360هـ-970م)، المحدث الفاضل، (النسخة المخطوطة بكلية دار العلوم، القاهرة، قسم من رسالة، مكتبة الأستاذ الدكتور محمد بن تركي التركي، د ت).
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، الأحاديث والآثار التي وردت في مواطن رفع اليدين، ط1، (المجلس العلمي بداهيل، سورت "الهند، 1357هـ/1938م).

- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، ت: محمد عوامة، ط1، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1418هـ/1997م).

- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى ابن عياض اليحصبي السبتي (554 هـ - 1149م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك، تحقيق: د. أحمد بكير محمود، د ط، (مكتبة الحياة ببيروت، لبنان، د ت).

- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي أبو الفضل (ت: 544هـ)، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، ت: السيد أحمد صقر، ط1 (دار التراث، المكتبة العتيقة، القاهرة، تونس، 1379هـ/1970م).

- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، أصول السرخسي، د ط، (دار المعرفة، بيروت، د ت).

- السيد، صالح أبوبكر، الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها، د ط، (مطابع محرم، 1975م).

- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، د ط، (المكتبة التجارية، القاهرة، د ت).

- السيوطي، جلال الدين، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، د ط، (المكتبة السلفية، د ت).

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تدريب الراوي، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، تدريب الراوي، د ط، (دار طيبة، د ت).

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطليبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، الأم، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م).

- الشافعي، اختلاف الحديث، د ط، (دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م).
- الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي (150-204م)، الرسالة، ت: أحمد محمد شاكر، ط1، (مكتبة مصطفى الحلي، 1385هـ/1940م).
- الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، ط1، (عالم الكتب، بيروت، 1406 هـ).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الحسيني الصنعاني (ت1182هـ)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، ت: محيي الدين عبد الحميد، ط1، (مكتبة الخانجي، 1366هـ).
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تاريخ الطبري، ط1، (دار التراث، بيروت، 1387هـ).
- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ)، مقدمة ابن الصلاح بشرح التقييد والإيضاح، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، ط1، (محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، 1389هـ/1969م).
- الغزي المصري، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري الحنفي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، ط1، (دار الرفاعي، 1983م).
- الغزي المصري، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري (1005هـ)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، ت: د. عبد الفتاح محمد الحلو، د ط، (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1390هـ/1970م).
- الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، نسخة مخطوطة، (دار الكتب المصرية، القاهرة، د ت).

- الفسوي، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، أبو يوسف (المتوفى: 277هـ)، المعرفة والتاريخ، ت: أكرم ضياء العمري، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ/1981م).
- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، د ط، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت).
- القرائي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرائي (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، (مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، القاهرة، بيروت، 1393هـ/1973م).
- القطان، مناع بن خليل القطان (المتوفى: 1420هـ)، تاريخ التشريع الإسلامي، ط5، (مكتبة وهبة، 1422هـ/2001م).
- الكتاني، أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي، الرسالة المستطرفة، ت: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، ط6، (دار البشائر الإسلامية، 1421هـ/2000م).
- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، مختصر المزني، على هامش كتاب الأم، د ط، (دار الشعب، القاهرة، د ت).
- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود أبو الفضل مجد الدين، الاختيار لتعليل المختار (ت: 683هـ)، ت: محي الدين عبد الحميد، ط2، (مكتبة الجامعة الأزهرية، القاهرة، 1732هـ/1952م).
- الندوي، علي أحمد، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، (علي أحمد الندوي، 1414هـ/1994م).
- النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم (المنهاج شرح مسلم ابن الحجاج)، ط2، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ).

- النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، في أصول الحديث، ت: محمد عثمان الخشت، ط1، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ / 1985م).
- النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري (405هـ)، المدخل في أصول الحديث، د ط، (المطبعة العلمية بحلب، 1351هـ / 1932م).
- اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية أو تقييد السماع، ت: السيد أحمد صقر، ط1، (مكتبة التراث، 1389هـ / 1970م).
- بلتاجي، محمد، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ط1، (دار الفكر العربي، القاهرة، د ت).
- خطاب، شرف الدين محمود خطاب، البداية في أصول الفقه، ط3، (مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1352هـ / 1933م).
- صبحي إبراهيم الصالح (المتوفى: 1407هـ)، علوم الحديث ومصطلحه، ط15، (دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984م).
- عبد الحليم محمود، الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته الشريفة، د ط، (مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، د ت).
- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، مصنف عبد الرزاق، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، (المجلس العلمي، الهند، والمكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ).
- عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، د ط، (مكتبة الخانجي، مصر، 1399هـ / 1979م).
- عبد المطلب، رفعت فوزي عبد المطلب، توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، ط1، (مكتبة الخانجي، مصر، د ت).

- عبد المطلب، رفعت فوزي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم وأثره في علوم الحديث، د ط، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م).
- عبد الوهاب، علي جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، ط3، (دار السلام، القاهرة، 1422هـ/2001م).
- عبيد الله بن مسعود، شرح التوضيح على التنقيح، ط1، (المطبعة الخيرية، مصر، د ت).
- عفيفي، السيد، حياة الإمام أبي حنيفة، د ط، (المكتبة السلفية، القاهرة، 1350هـ).
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، د ط، (دار الكتاب الإسلامي، د ت).
- غازي، علي علي غازي، محاضرة عن تاريخ التشريع، (المحاضرة (13) في أصول الفقه، موقع منارات للعلوم الشرعية، 6 يوليو، 2010م)، <http://www.manaratweb.com>.
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، موطأ الإمام مالك، بشار عواد معروف، محمود خليل، د ط، (مؤسسة الرسالة، 1412هـ).
- مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، الموطأ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ/1985م).
- محمد أبو زهرة، الشافعي، ط2، (دار الفكر العربي، 1367هـ/1948م).
- محمد فؤاد بن عبد الباقي بن صالح بن محمد (المتوفى: 1388هـ)، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، د ط، (دار إحياء الكتب العربية، محمد الحلبي، د ت).
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت).

- مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط1، (دار الفكر العربي بالقاهرة، المجلد الثاني، 1383هـ/1963م).

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تهذيب التهذيب، ط1، (دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ).

-أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (المتوفى 182هـ)، الخراج، ت: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، طبعة جديدة مضبوطة، (المطبعة السلفية، القاهرة، د ت).

-السباعي، مصطفى بن حسني الباعلي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط3، (المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، 1402هـ/1982م).

محمد أبو زهرة، مالك، حياته وعصره أراؤه الفقهية، ط2، (الأنجلو المصرية، القاهرة، د ت).

EBÛ YÛSUF'UN KİTÂBÜ'L-HARÂC ADLI ESERİNİN HADİS İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

(دراسة كتاب الخراج لأبي يوسف من منظور علم الحديث)

Fatih Bayram

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Dr. Faculty Member, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Hadith,
Hakkari, Turkey

fatihbayram@hakkari.edu.tr

orcid.org/ 0000-0001-7745-0964

GİRİŞ

Hadis edebiyatının oluşumunda hıfz, kitabet, tedvin ve tasnif olmak üzere dört safha dikkati çekmektedir.¹ Kabaca hadislerin daha ziyade şifahi olarak rivayet edildiği sahabe devri hıfz dönemine tekabül etmektedir. Hicri I. asrın ortalarından itibaren kitabetin, yine I. asrın sonları ile II. asrın başlarından itibaren ise tedvin faaliyetinin başladığı görülür. II. asrın ortalarından itibaren ise rivayetlerin tasnifi ve yazılı edebiyata geçiş söz konusu olmuştur. III. asır ise tasnif ve tertip konusunda altın çağı temsil etmektedir.²

Araştırmamıza konu olan *Kitâbü'l-Harâc*, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) talebesi, Hanefi mezhebinin ikinci imamı Ebû Yûsuf (ö. 182/798) tarafından tasnif döneminin başlarında telif edilmiştir. Fıkhi meseleleri izah sadedinde yazılmış olmakla beraber müellif kendisine ulaşan senedlerle çok sayıda rivayete yer vermiş, hadis ve sünnet üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu minvalde eser, müellifinin ehl-i hadisin karşıtı konumundaki ehl-i re'y ekolüne mensubiyeti ve bu düşünce sisteminin önde gelen temsilcilerinden olması hasebiyle ayrıcalıklı noktadadır.³ Zira “Emeviler devrinde Medine ekolü-Küfe ekolü veya Hicazlılar-Iraklılar şeklinde bir ayırım içinde kendini gösteren fıkhi gruplaşma, II. yüzyıldan itibaren daha çok ehl-i hadis ve ehl-i rey olarak anılmaya başlamıştır.”⁴ Ashabu'l-hadis ya da ehl-i eser olarak da adlandırılan ehl-i hadis, başlangıçta hadis öğrenim ve öğretimiyle meşgul olup hadis ile ilgili tüm konularda söz sahibi olanları ifade ederken zamanla “hadise göre amel etmeye gayret eden kimseler” anlamını kazanmıştır. Akabinde ise dinin âsardan ibaret olduğunu, re'ye değil nakle dayandığını savunmak ekolün bariz vasfı haline gelmiştir.⁵ Artık ehl-i hadis her türlü mezhebi kaygılardan uzak bir şekilde sadece hadislerin sıhhatini tespiti çalışan bir grup değildir. Bilakis ehl-i rey, ehl-i kelam ve ehl-i amel'e (Medine fıkıh ekolü) karşı mücadele edip, kendi görüşlerine göre “İslam'ı, sünneti, Hz. Peygamber'i” savunan bir mezheptir.⁶

¹ İ. Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 26.

² Mehmet Efendioğlu, “Tedvin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/267. Ayrıca bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 11.

³ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 50.

⁴ Salim Ögüt, “Ehl-i Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 508.

⁵ Yücel, *Hadis Tarihi*, 50-58. Ehl-i Hadisin ortaya çıkışı ve zihniyet yapısıyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 19-107. Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arka planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 48-70.

⁶ İshak Emin Aktepe, “İmam Şafii'nin ‘Hadis Sahihse Mezhebim Odur’ Sözüünü Yeniden Düşünmek”, Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu - 7-9 Mayıs 2010, (İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012), 225. Ehl-i hadisin hadis ve sünnete dair yaklaşımlarında istinat ettiği esaslar için bkz. İshak Emin Aktepe, “Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 130.

Ehl-i re'y ise “re'y taraftarı” manasında olup yaklaşık hicri II. asrın başlarından itibaren Küfe merkezli fıkıh taraftarlarını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Küfe ekolünün kuruluşunda Kur'an ve sünnet bilgileri yanında re'y ve icthadlarıyla da tanınan Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) gibi sahabilerin etkin bir rolü söz konusudur. Tabiin neslindeki temsilcisi ise İbrahim en-Nehaî'dir (ö. 96/714). Nitekim Nehaî'nin görüşlerinin öğrencisi Hammad b. Ebi Süleyman (ö. 120/738) vasıtasıyla Ebû Hanîfe'ye intikal etmesi⁷ ve onun öğrencilerinin de katkılarıyla ekolleşme tamamlanmıştır.⁸ Birbirinin karşıtı konumuna gelmiş bu iki ekolden ehl-i hadis hadis rivayetinin, ravi ve rivayet usulüyle kriterlerinin belirleyicisi ve yegane tatbik edicisi konumuna ge(tiri)lmıştır. Ehl-i re'y mensupları ise genel olarak hadisleri ve rivayet usullerini bilmemekle itham edilir olmuştur. Bu bağlamda araştırmamız, hicri II. asırda ehl-i re'ye mensup bir müellif tarafından yazılmış – bilhassa da- fıkhi meselelere dair bir kitap özelinde bu ekolün mezkur dönemdeki hadis kullanımını rivayet ve dirayet açısından ele almakta, ehl-i hadis'in yaklaşımlarıyla mukayeseler yaparak ilgili meselelerdeki konumlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Meseleyi önemli hale getiren bir başka husus da döneme, bu dönemde hadis ilmi ve sünnet bağlamında vuku bulan gelişmelere dair müsteşrikler tarafından dile getirilen iddia ve eleştirilerin varlığıdır. Başkaları da olmakla beraber sadece J. Schacht'ın (ö. 1969) iddiaları dahi hem dönemin hem de ehl-i re'y'in hadis-sünnete dair yaklaşımlarının rivayet örnekleri üzerinden ortaya konmasının ehemmiyetini gözler önüne serecek niteliktedir. Ona göre; hicretten sonraki II. ve III. asır boyunca (fıkıh ekollerine mensup) âlimlerin tutumu, kendi ifadelerini Peygamber'in sözleriymiş gibi yansıtmaktır.⁹ İslâm fıkıhı için teorik bir temel icat etmek maksadıyla ilkelerin geçmişe atfedilmesi işlemi İbrahim en-Nehaî gibi nispeten daha müteahhir sayılan şahsiyetlerle sınırlı kalmamıştır. Bilakis alimler, görüşlerini daha da eskiye nispet etmeye kalkışmışlar ve Kûfe'de, İslâm'ın ta başlangıcına kadar işi uzatmışlardır. İbn Mes'ud dahi bu işe alet edilmiştir.¹⁰ Çalışmamız müsteşrikler tarafından öne sürülen bu minvaldeki iddialara cevaplar verme amacı gütmemektedir. Hicri II. asırdaki rivayet usulünü, bilhassa da ehl-i re'y'in hadis, rivayet, sünnet telakkisini bir fıkıh kitabı olmakla beraber farklı kategorilerde 580 hadis ihtiva eden *Kitâbü'l-Harâc* üzerinden örneklerle hem rivayeten hem de dirayeten tasvir ve tahlil etmeye çalışmaktadır.

Burada teknik birkaç hususu da hatırlatmak istiyoruz. *Kitâbü'l-Harâc* bir hadis kitabı olmadığından ihtiva ettiği rivayetler numaralandırılmış değildir. Bu nedenle bir hadis'in yerini göstermemiz gerektiğinde rivayet'in kullandığımız baskıda yer aldığı sayfa numarasını verdik. Ayrıca aynı sayfada bir raviden nakledilen birden fazla rivayet söz konusuysa bir karışıklığa mahal vermemek adına önceki rakam sayfa numarasına ve sonraki de aynı sayfadaki rivayet sayısına işaret etmek üzere 10/1, 10/2... şeklinde gösterdik. Son olarak konuları ele alırken bir kitap bölümünün imkan verdiği sınırlar dahilinde hareket ettiğimizin, bu nedenle de meselelerin izahında bir ya da iki örnekle yetinmek zorunda kaldığımızın bilinmesini isteriz.

⁷ Bu durum Ebû Yûsuf'un bir hadis kitabı olan diğer eseri *Kitabu'l-Âsâr* içerisinde hem ismi geçen sahabilere ait rivayetlerin hem de Nehaî'ye ait maktu haberlerin/fetvaların çokluğunda kendisini açık ve net bir şekilde göstermektedir. Bkz. Fatih Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 40, 91-94.

⁸ Yücel, *Hadis Tarihi*, 58-61. Ehl-i re'y'in hadis ve sünnete yaklaşımlarında istinat ettikleri esaslar için bkz. Aktepe, “Ebu Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, 130.

⁹ M. Mustafa el-A'zami, *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 16.

¹⁰ M. Emin Özaşar, *Oryantalizmi İtirazlar*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 1999), 49. Bu tür iddialar, cevaplar ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mehmet Görmez, “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”, *İslâmiyât* 3/1 (Ocak-Mart 2000), 11-31. Hüseyin Hansu, “Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları”, *İslâmiyât* 10/2 (Nisan-Haziran 2007), 107-122.

1. EBÛ YÛSUF'UN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Adı Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habeyb b. Sa'd el-Ensârî el-Kûfî'dir. Künyesiyle meşhur olmuştur. Büyük dedesi Sa'd b. Büceyr/Habte el-Ensârî sahabedendir. Uhud Savaşı'na iştirak etmek istemiş, Râfi' b. Hadîc ve Abdullah b. Ömer'le birlikte Hz. Peygamber'e arz olunmuş fakat yaşı küçük olduğundan katılmasına müsaade edilmemiştir.¹¹ Daha sonra genç yaşında Hendek Savaşı'nda bulunmuş, Müslümanlara büyük yararlar sağlamış, bu nedenle de kendisi ve soyu için Hz. Peygamber'in duasına mazhar olmuştur.¹² Hz. Ömer döneminde kurulan Kûfe şehrine yerleşen sahabilerdendir. Onun soyundan gelen Ebû Yûsuf, Hz. Ali'nin hilafeti zamanında düşünce ve siyaset hayatında önemli roller üstlenen Kûfe şehrinde hicri 113/731¹³ yılında doğmuştur.¹⁴

Birçok hocadan ders almakla beraber en önemli hocası Ebû Hanife'dir. Onun ders halkasına katılmadan önce İbn Ebî Leyla'dan (ö. 148/765) dokuz yıl boyunca yargılama hukuku (kazâ) ve fıkıh okumuştur. Akabinde fıkıh metodunu kendisine daha uygun gördüğü Ebû Hanife'nin ders halkasına katılmış ve kısa süreli bazı kesintiler haricinde hocası vefat edinceye kadar on yedi yıl boyunca ondan hiç ayrılmamıştır. Kendisi de bu durumu "Dünyada bana Ebû Hanife ve İbn Ebî Leyla ile oturduğum meclisten daha sevimlisi yoktur. Ebû Hanife'den daha fakih ve kazâ hususunda da İbn Ebî Leyla'dan daha üstün kimseyi görmedim" diyerek anlatmaktadır.¹⁵ Bahsettiğimiz kısa süreli ayrılışlardan bir tanesi Kûfe'ye gelen siyer ve meğâzi müellifi İbn İshak'tan (ö. 151/768) bir ay kadar "Meğâzî" dersi almasıdır.¹⁶

Ebû İshak eş-Şeybânî, Süleyman et-Temîmî, A'meş, Hişâm b. Urve, Muhammed b. Yesâr, Hasan b. Dînâr ve İsmâil b. Ümeyye gibi âlimlerin de onun yetişmesinde önemli payları vardır. Ancak hadis ilmindeki en büyük hocası Husayn b. Abdurrahman'dır.¹⁷

Ebû Hanife'nin derslerine devam ederken hadis öğrenimini de ihmal etmemiş, fırsat buldukça hadis meclislerine devam etmiş, buralarda dinlediği hadisleri hocasının ders halkasında müzakereye açmış, bu sayede hadisçilerin görüş ve temayüllerinin de tartışılıp değerlendirilmesine imkan hazırlamıştır. Kuvvetli bir hafızaya sahip olması devam ettiği hadis meclislerindeki hadisçiler tarafından da takdirle karşılanmış¹⁸, fıkıh gibi hadis ilminde de derinleşmiş ve ehl-i re'y içerisinde hadisi alınabilecek en güvenilir kişi kabul edilmiştir.¹⁹ Cüsse itibarıyla küçük olmakla beraber sahip olduğu üstün zekası ve güçlü hafızasıyla elli-altmış hadisi bir defa dinlemekle yanlısız bir şekilde ezberlediği; bir hac yolculuğu sırasında hastayken kendisini ziyarete gelen Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) dinlediği kırk hadisi ileri yaşına, yolculuk yorgunluğuna ve hastalığına rağmen ezberlediği, sonra da etrafındakilere yazdırdığı nakledilmiştir. Aynı şekilde A'meş'in (ö. 148/765) öğrencisi olduğu günlerde bir

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 16/359.

¹² Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/250.

¹³ Kevseri doğum tarihinin 113 değil de 93 olması gerektiği kanaatindedir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî ez-Zehabî, *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife*, nşr. Zahid el-Kevseri, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2020), 134. Ancak tabakat kitaplarında yer alan bilgilerle uyumlu genel kanaat doğum tarihinin hicri 113 olduğu yönündedir.

¹⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 7/470.

¹⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/359.

¹⁶ Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/260.

¹⁷ Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 3/250. Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/215.

¹⁸ Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", 10/261.

¹⁹ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 1/214.

soruyu cevaplandırırken yaptığı açıklamalara hayret eden hocası bu cevabı nereden bulduğunu sormuş, o da, “Bize daha önce öğretmiş olduğunuz şu hadisten” diye cevap verince, “Ben bu hadisi sen daha ana rahmine düşmeden önce biliyordum, fakat yorumunu ancak şimdi öğrendim” demiştir.²⁰

Elbette hakkında bazı olumsuz değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu tür yaklaşımların sebebi kısaca “Ebû Hanîfe ve ashabına düşmanlık beslemek” şeklinde izah edilirken müspet değerlendirmelere ise imanla ilgili meselelerde ehl-i hadise muvafık beyanları gerekçe gösterilmiştir.²¹ Zira ehl-i hadis imamet konusunda Şia; kader, sıfatlar, tevhid ve adalet konusunda Mu'tezile; iman konusunda da Mürcie ile önemli fikir ayrılıklarına sahiptir. Buna istinaden özellikle akideyle ilgili yazdıkları genel eserlerde bu mezhepleri her fırsatta eleştirmeye çalışmışlardır. Ehl-i hadisin iman nazariyesi Mürcie'nin iman anlayışının sistematik olarak reddinden ibaret görünmektedir. Zira hicri V. asra kadar yazmış oldukları *Kitabu'l-İman* adlı eserlerde veya bu konuya yer veren başka eserlerinde diğer mezheplerin imanla ilgili görüşlerine hemen hemen hiç rastlanmaz. Bir örnek olması açısından sadece Buhari'nin koyduğu başlık ya da alt başlıklar bile meseleye yaklaşımlarındaki sertliği göstermesi açısından yeterli olacak mahiyettedir: “İmanın Amelsiz Söz Olduğuna İnananların Eleştirisi ve Onlarla Aynı Mecliste Bulunulmaması”, “İmanın, Amelsiz Sırf Kalbin Bilgisi Olduğuna İnananların Eleştirisi”, “İmanda Artma ve Eksilme”, “İmanda İstisna”, “İmanın Söz ve Amel Olduğu”.²² Bu durumun ravi tenkitlerinde kendisini göstermemesi elbette mümkün değildir. Ancak son noktada ehl-i hadisin Ebû Yûsuf'a bakışı genel olarak müspettir.²³

Hocasının vefatından on beş yıl sonra geldiği Bağdat'ta Abbasi halifeleri Musa el-Hâdî (ö. 170/786) ile Harûnürreşid'in (ö. 193/809) halifeliği dönemlerinde kadılık yapmıştır.²⁴ Daha sonra Harûnürreşid onu, yargılama hukukunda ve uygulamada birliği tesis etmek amacıyla oluşturduğu “kâdilkudât”lık makamına getirmiştir. Hayatının sonuna kadar on altı yıl boyunca bu görevde kalan Ebû Yûsuf 182/798'de Bağdat'ta vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.²⁵

Ebû Hanîfe hayattayken ondan hiç ayrılmayan Ebû Yûsuf'un 166/782 yılında kadılık görevine başlayıncaya kadar da Kûfe'de kaldığı, hadis yolculuğu (rihle) yapmadığı, şehirdeki muhaddislerden ya da kısa süre de olsa Kûfe'de kalan/misafir olan alimlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere yapmış olduğu hac yolculukları ile halifeyle yaptığı seyahatler onun için adeta birer rihle olmuştur. Nitekim Süfyan b. Uyeyne ile ve aşağıda görüleceği gibi İmam Malik'le (ö. 179/795) görüşüp onlardan rivayette bulunması bu vesilelerle gerçekleşmiştir. Ayrıca kendilerinden hadis naklettiği hocaların tamamına yakınının Kûfeli olması –ki “Kûfî” nisbesi ile tanıtılmaktadırlar- geri kalanlarının da ya Kûfe'de bir süre kalmış ya da hac yolculuğu ve benzeri seyahatler vesilesiyle görüştüğü muhaddislerden oluşması bu durumu teyit etmektedir.

Bu noktada onun hadisçilere olan yakınlığıyla da bağlantılı önemli bir husus, kendisinin olayları Ebû Hanîfe'ye göre daha farklı bir açıdan değerlendirebildiği ve ondan farklı sonuçlara ulaşabildiğidir. Hiç şüphesiz bunu temin eden sebeplerin başında çok sayıda hadis âlimiyle görüşmesi, onlardan hadis alması ve Ebû Hanîfe zamanında tevsik edilmeyen birçok hadisin onun zamanında tevsik edilmesi zikredilebilir. Ebû Yûsuf hadis öğrenimine fıkıhtan önce başlamış, hem hâfızasının hem de intikal yeteneğinin güçlü oluşu sayesinde hadisleri kolay ezberlediği gibi onların anlam ve delâletlerini de kavramakta zorluk çekmemiştir. Ayrıca

²⁰ Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf”, 10/261.

²¹ Bkz. Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 3/251-252.

²² Kutlu, *Selefilîğin Fikri Arkapları*, 79, 171-173.

²³ Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 7/470.

²⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/359.

²⁵ Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 3/252-253.

Hârûnürreşîd ile birlikte seyahat etmesi, bu seyahatleri esnasında Medine'ye uğrayarak Mâlik b. Enes ile görüşmesi, ondan hadis alıp bazı fikhî konuları kendisiyle tartışması da Ebû Yûsuf'un bir kısım görüşlerini değiştirmesinde etkili olmuştur. Hatta bu görüşmeler sayesinde fıkıhta Irak ekolü ile Hicaz ekolünün bakış açıları birbirine yaklaşmıştır. Tabii ki bu söylediğimiz tek sebep değildir. Onun bazı konularda Ebû Hanîfe'den farklı düşünmesinin önemli diğer bir sebebi de önce kâdî, daha sonra kâdîlkudât sıfatıyla yargı görevinde bulunmasıdır. Bu görev Ebû Yûsuf'a önemli ölçüde tecrübe kazandırmış, nazârî hükümleri uygulama veya bunların uygulanabilirliğini gözleme imkânı vermiş, sonuçta da özellikle kazâî fikhin onda bir meleke haline gelmesini sağlamıştır.²⁶

1.2. Eserleri

Hanefî mezhebinde eser telif eden ilk fakih olan Ebû Yûsuf'un başlıca eserleri şunlardır:

1.2.1. İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ

Ebû Yûsuf'un derslerine uzun süre devam ettiği meşhur fakih ve Kûfe kâdîsı İbn Ebî Leylâ ile daha sonraki üstadı Ebû Hanîfe'nin görüşlerini mukayese ettiği eseridir. Fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş olup daha ziyade muâmelat ve ukûbâtla ilgili bahisler mukayese edilmiştir. Ebû Yûsuf hocalarının görüşlerini özetledikten sonra kendi tercihini belirtmekte, onların istidlalde bulunduğu ayet ve hadislere işaret etmektedir. Kendisi bu eserinde, hadis rivayeti hususunda daha serbest davranmış, rivayetleri bazen senedli bazen de senedsiz nakletmiştir. Bu tavrının sebebi, amacının hadis nakletmek değil de sadece delillere işaret etmek olmasıyla izah edilmiştir.²⁷

1.2.2. er-Red ale's-Siyerî'l-Evzâ'î

İmam Evzâî'ye (ö. 157/774) reddiye olarak yazılmış olup Ebû Yûsuf'un hadis metodolojisini en güzel şekilde örnekleyen eseridir. İslam devletler hukuku, harp hukuku veya Müslümanların gayri Müslimlerle ilişkilerini düzenleyen ilim dalı hüviyetindeki Siyer alanına ait bir reddiyedir. Hadislerin anlaşılıp yorumlanması, tevil ve tevcihi, ta'lil edilerek kıyas yapılması ve tahlil edilmesi hususlarına dair örnekler ihtiva etmektedir.²⁸

1.2.3. Kitâbu'l-Âsâr

Ebû Yûsuf'un hocası Ebû Hanîfe'den naklettiği rivayetlerden müteşekkil musannef türü bir hadis kitabıdır. 39 farklı bab başlığı altında 1085 rivayet ihtiva etmektedir ve sadece 38 rivayet Ebû Hanîfe dışındaki hocalarındandır. Bu minvalde Ebû Hanîfe'ye ait *Müsned*'in Ebû Yûsuf rivayeti görünümündedir. Rivayetlerin % 20'si merfu, % 32'si mevkuf ve % 48'i ise maktu'dur. Maktu rivayetlerin de yaklaşık dörtte üçü İbrahim en-Nehaî'ye ait fetvalardır.²⁹

1.2.4. Kitâbü'l-Harâc

Eser, yazılış sebebinin beyan edildiği ve halifeye nasihatlerin yer aldığı bir giriş ile başlar. Akabinde otuz üç başlık altında³⁰ İslam devletinin takip etmesi önerilen mali hukukun kaide ve usulleri izah edilir. Bu başlıklardan üç tanesinde herhangi bir rivayete yer verilmez ve diğerlerine nispetle çok kısa tutulmuştur. Eserin telif sebebinin kendisi şöyle izah eder: “Müminlerin emiri –Allah onun yardımcısı olsun- benden haraç, öşür, sadakalar (zekat), cizyeler konusunda ve bunların dışında her daim müracaat edilerek kendisiyle amel edilecek

²⁶ Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf”, 10/263-264.

²⁷ Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 12.

²⁸ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 13.

²⁹ *Kitâbü'l-Âsâr* ve ihtiva ettiği hadisler üzerine geniş bilgi için bkz. Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 1-165.

³⁰ Bölümlerin sayısında ve başlıklandırılmasında Ali Özek'in tercümesi esas alınmıştır. Bkz. Kâdî Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019).

hususları biraraya getiren bir kitap telif etmemi istedi. Kendisi böyle yapmakla halkının zulme/haksızlığa uğramasını engellemeyi ve işlerin düzgün bir şekilde maslahata uygun olarak yürütmesini arzu etti... (Bu konularda), tatbik etmek için benden sorduğu hususları açıklayıp beyan etmemi istedi, ben de onları izah ve şerh ettim.”³¹

İsminden ve muhtevasından anlaşıldığı üzere esas itibarıyla eserin bütünü dar anlamda toprak ve vergi hukukuna, geniş anlamda ise kamu maliyesine ilişkindir. Ancak bu kapsamın dışına taşan hükümler göz önüne alındığında devlet idaresiyle ilgili meseleleri açıklamayı amaç edildiği söylenebilir. Kısaca kamu maliyesiyle bağlantılı olarak yapılan siyaset ve toplumsal hayata dair değerlendirmeleri de içermektedir.³²

Kitapta yer alan başlıklar, ihtiva ettikleri hadisler ve rivayet türleri aşağıda görüldüğü gibidir. Burada dikkat çekmemiz gereken husus, tabloda yer alan “Telfik” şeklindeki adlandırmadır. Bu başlık altında, tek senedle nakledilmekle beraber içerisinde -bilhassa merfu+mevkuf olmak üzere- farklı türlerdeki rivayetlerin birlikte yer aldığı “telfik edilmiş/birleştirilmiş” hadisler bulunmaktadır. Bunları ayrı bir değerlendirmeye tabi tutmayı uygun gördük. Zira bir araya getirilen farklı türlerdeki nakillerin herbiri hadis tekniği açısından müstakil birer rivayet konumundadır. Mesele aşağıda hususi bir başlık altında ayrıca ele alınacaktır.

BÖLÜM	KONU	TOPLAM	MERFU	TELFİK	MEVKUF	MAKTU
Giriş	Ebû Yusuf’un halife Harun er-Reşid’e Tavsiyeleri	52	28		17	7
1	Ganimetlerin Taksimi Hakkında	18	6	2	6	4
2	Fey ve Harâc Hakkında	5			5	
3	Sevad ³³ Denilen Bölgede Uygulanması Gereken Kaideler	24		8	14	2
4	Şam ve Cezire Arazisi Hakkında	3			2	1
5	Hiz. Ömer’in Beytülmal’dan Hiz. Peygamber’in Ashabına Nasıl Tahsisatta Bulunduğu	10		2	8	
6	Sevad Bölgesindeki Halk ve Araziden Alınan Vergiler Hakkında Takip Edilmesi Gereken Esaslar	37	18	2	8	9
7	İktâ ³⁴ (Beylik) Arazilerinin Hükümü Hakkında	15	5	4	6	

³¹ Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, *Kitâbü’l-Harâc*, thk. Ebû Meryem Muhammed b. Ali el-Cîlânî (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, 2013), 11.

³² Cengiz Kallek, , “Kitâbü’l-Harâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/102.

³³ İslam tarihinde aşağı Irak bölgesine verilen addır. Arapların İslam fetihleriyle birlikte çölün sarı kumlarından çıkıp Fırat-Dicle havzasındaki ekili, ağaçlık ve koyu yeşil alanı uzaktan gördüklerinde buraya “siyah” anlamında “sevad” dedikleri kaydedilmektedir. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları Fırat ve Dicle arasındaki bölgeyi genelde ikiye ayırmış, Bağdat’ın kuzeyinde kalan ve merkezi Musul yakınlarındaki Ninevâ şehri olan, tarihte Asurlular’ın yayıldığı alana karşılık gelen yere el-Cezîre, güneyde kalan ve Akad, Bâbil ve Sumer bölgesine karşılık gelen Mezopotamya’ya Sevad demişlerdir. Kuzeyden güneye en uzun noktası 160 fersah (960 km.), doğudan batıya en geniş noktası 80 fersaktır (480 km.). Hiz. Ömer zamanında bölgenin alanı 36 milyon cerîb (yaklaşık 50.000 km²) olarak ölçülmüştü. Fırat ve Dicle’nin taşıdığı alüvyonlu toprak Sumerler’den beri verimliliğin ve bereketin kaynağı olmuştur. Bölgenin tam ortasında Fırat ve Dicle taşkınları ile oluşmuş, sulu tarım yapılan çiftliklere imkân vermesiyle ekonomik ve sosyal bakımdan bölgenin tarihinde çok belirleyici olmuş 32.400 km² genişliğinde bir bataklık (batiha) bulunmaktadır. Hiz. Ömer’in emriyle 14 (635) yılında bölgenin güneyinde Basra, 17 (638) yılında Kûfe şehri kurulmuştur. Başlangıçta askerî garnizon olarak düşünülen bu şehirler kısa süre içinde bölgenin dinî, siyasî, iktisadî ve kültür merkezi haline geldi. Fetihden sonra askerlerin Sa’d b. Ebû Vakkâs’tan bu zengin toprakların kendilerine ganimet olarak dağıtılmasını istemeleri uzun süre tartışma konusu olmuştur. Mustafa Demirci, “Sevad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/576-577.

³⁴ Sözlükte “kesmek, ayırmak” anlamındaki kat’ kökünden türetilen iktâ’ kelimesi, terim olarak, devlet başkanı veya onun adına yetki kullanan merci tarafından özellikle arazi gibi taşınmaz mallarla maden ocağı ve benzeri tabii kaynakların mülkiyet (temlik), işletme (irfâk) yahut faydalanma (intifâ, istiğlâl) hak veya imtiyazlarının ya da bir bölgenin vergi gelirlerinin uygun gördüğü kimselere tahsisini ifade eder. Kendisine iktâ verilen kimseye iktâî, iktâdâr, mukta’ leh (mukta’) denir; mukta’ aynı zamanda “iktâ edilen şey” demektir. Yine aynı kökten türeyen katîa, iktâ edilen taşınmaz malla onun üzerine kesilen vergiyi, mukâtaa ise çeşitli hazine gelirlerinin devlet adına iltizam usulüyle toplanması imtiyazını bildirir. Mustafa Demirci, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43.

8	Savaş, Barış ya da Başka Yollarla Ele Geçirilen Bölgelerdeki Ölü Araziler Hakkında	7	4		3	
9	Halifeyle, Müslümanlarla Harp Eden ve Bulundukları Yerlerde İslam Hukukunun Taatbikine Mani Olan Mürtedler Hakkında	7	3		4	
10	Öşür ve Haraç Arazilerinin Tarif ve Tefriki	1	1			
11	Denizden Çıkarılanlardan Alınacak Vergiler Hakkında	2			2	
12	Bal, Ceviz ve Bademden Alınacak Vergiler Hakkında	4	1		2	1
13	Necran'ın ve Necran Halkının Kıssası	3		1	2	
14	Zekat ve Sadakalar Hakkında	11	6		4	1
15	Zekata Mani Olmanın Haramlığı ve Zekatın Sarf Edileceği Yerlerin Beyanı	23	8		13	2
16	Göllerde, Su Birikintilerinde, Bataklık ya da Sazlık Yerlerde Bulunan Balıkların Satılması Hakkında	7	1		3	3
17	Ağaçsız ve Ağaçlı Arazileri Ortağa Vermek Hakkında	7	3	4		
18	Su Kanalları, Arklar, Kuyular, Nehirler ve Sudan Hisse Almak, Faydalanmak Hakkında	18	10	1	5	2
19	Otlaklar ve Çayırlar Hakkında	4	2		2	
20	Sevâd'ın Mültezimliği, Bu İşe Adil Kimselerin Tayin Edilmesi ve Halka İyi Muamelede Bulunmalarının Tavsiye Edilmesi Hakkında	30	4	4	17	5
21	Benî Tağlib Hristiyanları ile Sair Ehl-i Zimmetin Durumları ve Onlara Yapılacak Muamele Hakkında	4		1	3	
22	Cizye Alınması Vacip Olan Kimseler Hakkında	13	5		8	
23	Ehl-i Zimmetin Kıyafetleri ve Giyinişleri Hakkında	5	1		3	1
24	Mecusilerin, Putperestlerin ve Mürtedlerin Durumu ve Onlardan Alınacak Vergiler Hakkında	14	7	4		3
25	Öşür Vergileri ve Toplanması Hakkında	11			7	4
26	Kiliseler, Havralar ve Haç Çıkarma Hakkında	3		2	1	
27	Fuhuş ve Hırsızlık Yapanlar, Cinayet İşleyenler ve Onlara Tatbik Edilecek Hadler/Cezalar Hakkında	130	22	16	64	27
28	İslam'dan İrtidat Edenlerin Hükümü Hakkında	16	6	1	4	5
29	Darulharbden Kaçıp Müslümanların Karakollarına Sığınanlar ile Casusluk Yapanlar Hakkında	4	3			1
30	Müşrikler ve Asilerle Savaşmak ve Onları İslam'a Davet Etmek Hakkında	93	46	3	22	22
		TOPLAM 580	MERFU 190	TELFİK 55	MEVKUF 235	MAKTU 100

Toplam 580 rivayetin 496 tanesi yani toplam rivayetlerin % 86'sı senedli rivayetlerdir. Ebû Yûsuf bunların 446 tanesini 101 farklı üstattan nakletmiştir. Bu da eserdeki tüm rivayetlerin % 77'si demektir. Senedli rivayetlerin 50 tanesinde ise rivayeti aldığı hocası müphemdir, ancak sonrasında sened mevcuttur.

Tüm rivayetlerden geriye kalan 84 tanesi ise -müstakil bir başlık altında ele alacağımız üzere- doğrudan Hz. Peygamber'den ya da bir sahabiden vayahut da görüş(e)mediği bir tabiiden yaptığı nakillerdir ve % 14'lük bir kısma tekabül etmektedir.

2. RİVAYET AÇISINDAN KİTÂBÜ'L-HARÂC

Konu, hadis usulünün üç ana bölümünü teşkil eden ravi, mervi ve rivayet başlıkları altında ele alınacaktır.

2.1. Ravi

2.1.1. Ebû Yûsuf'un Kendilerinden Rivayette Bulunduğu Hocaları

Ebû Yûsuf 101 farklı üstattan 446 rivayet nakleder. Bu da eserdeki tüm rivayetlerin % 77'si demektir. Aşağıda geleceği üzere müphem olarak zikrettiği üstatlarından yaptığı rivayetlerin sayısı ise 50'dir. Diğer eseri *Kitâbu'l-Âsâr*³⁵ ile mukayese edildiğinde hadis naklettiği üstatlarının sayısı bir hayli fazladır.

³⁵ Kitapta yer alan 1085 rivayetin 38 tanesinde hocası Ebû Hanîfe yoktur yani rivayeti başka hocalarından almış görünmektedir. Bu da bazı ihtilaflı isimler ve hocası Ebû Hanîfe'nin senedden düşmüş olma ihtimali gözardı

NO	EBÛ YÛSUF'UN HOCASI	RİVAYET SAYISI VE TÜRLERİ	KİTÂBU'L-HARÂÇ'TA RİVAYETİNİN YER ALDIĞI SAYFALAR
1	Haccac b. Ertât en-Nehâi el-Kûfî (ö. 145/762)	30 Merfu 5, Telfik 6, Mevkuf 15, Maktu 4	47, 59, 65, 73, 98/1, 98/2, 134, 159, 161/1, 161/2, 168/1, 168/2, 168/3, 169, 170, 174, 176/1, 176/2, 178, 179/1, 179/2, 179/3, 182, 194, 199, 202, 204/1, 204/2, 218/1, 218/2.
2	Süleyman b. Mihrân el-A'meş el-Kûfî (ö. 148/765)	29 Merfu 15, Telfik 4, Mevkuf 10	16/1, 16/2, 16/3, 19/1, 19/2, 45, 56, 70, 82, 85, 98, 118, 122, 133, 156, 171, 174, 183, 184, 185/1, 185/2, 186, 192, 200, 201, 203, 209/1, 209/2, 209/3.
3	Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî İbn İshak (ö. 151/768)	29 Merfu 13, Telfik 2, Mevkuf 12, Maktu2	16, 19, 29/1, 29/2, 29/3, 30, 35, 37, 45, 53, 60, 73/1, 73/2, 89, 104, 108, 123, 146, 156, 158, 172/1, 172/2, 180, 196, 199, 202, 209, 211, 217.
4	Eş'as b. Sevvâr el-Kindî el-Kûfî (ö. 136/753)	24 Merfu 4, Telfik 5, Mevkuf 6, Maktu 9	29, 32/1, 32/2, 64, 65, 70, 107, 159, 166, 168, 171, 176, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 194, 199/1, 199/2, 203/1, 203/2, 217.
5	Ebû Hanife Numan b. Sâbit el-Kûfî (ö. 150/767)	21 Merfu 1, Telfik 2, Mevkuf 7, Maktu 11	24, 28, 61, 70, 85, 96, 97, 126, 139, 141, 159/1, 159/2, 161, 168, 171, 173, 175, 178, 181, 186, 200.
6	Muğire b. Miksem ed-Dabbî el-Kûfî (ö. 136/753)	20 Merfu 2, Telfik 1, Mevkuf 1, Maktu 16	29, 66, 89, 157, 161, 166, 167, 169, 170/1, 170/2, 173, 174, 180, 182, 185, 201, 204, 210/1, 210/2, 218.
7	Hasen b. Umâre b. el-Midrab el-Becelî el-Kûfî (ö. 153/770)	18 Merfu 6, Mevkuf 11, Maktu 1	28, 47, 62, 73, 77, 83, 89/1, 89/2, 89/3, 92, 96, 104, 107, 108, 155, 202/1, 202/2, 204.
8	Said b. Ebî Arûbe el-Basrî (ö. 156/773)	15 Merfu 2, Telfik 3, Mevkuf 6, Maktu 4	23, 44, 45, 73, 163, 169, 170, 176/1, 176/2, 181, 184, 185, 195, 197, 210,
9	Hişam b. Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 145/763)	15 Merfu 10, Telfik 2, Mevkuf 2, Maktu 1	69, 71, 72, 90, 91/1, 91/2, 130/1, 130/2, 156, 172, 173, 194, 201, 209, 211.
10	Yahya b. Said b. Kays el-Medenî (ö. 146/764)	13 Merfu 4, Mevkuf 6, Maktu 3	15, 18, 20, 28, 65, 78, 91/1, 91/2, 141, 166, 171, 178, 201.
11	İsmail b. Ebî Halid el-Ahmesi el-Kûfî (ö. 146/764)	13 Merfu 3, Mevkuf 9, Maktu 1	20/1, 20/2, 23, 24, 37, 40, 43, 118, 136, 172, 182/1, 182/2, 198.
12	Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leyla el-Kûfî / İbn Ebî Leyla (ö. 148/765)	12 Merfu 4, Telfik 2, Mevkuf 5, Maktu 1	29, 57, 59, 62, 90, 96, 103, 119, 158, 163, 165, 203.
13	Süfyan b. Uyeyne el-Kûfî (ö. 198/814)	10 Merfu 7, Telfik 1, Mevkuf 2	58, 62, 70, 85, 92, 128, 134, 181, 185, 195.
14	Leys b. Ebî Süleym el-Kûfî (ö. 143/761)	9	63, 73, 118, 170, 182, 183, 199, 200, 204.
15	İbn Cüreyc Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc el-Mekkî (ö. 150/767)	8	140, 170, 172, 174, 176, 181, 185, 204.
16	Ebân b. Ebî İyâş el-Basrî (ö. 138/755)	8	15, 61, 63, 64, 136, 168, 180, 210.
17	Ebû Umeyr Mücâlid b. Said b. Umeyr el-Kûfî (ö. 144/762)	8	37, 46, 53, 54, 69, 119, 120, 183.
18	Kays b. er-Rebi' el-Esedî el-Kûfî (ö. 165/783):	7	28, 64, 66, 108, 134, 141, 210.
19	Abdullah b. Ali b. Abdullah b. Abbas el-Hâşimî (ö. 147/764):	6	18, 23, 24, 56, 63, 95.
20	Mis'ar b. Kidâm el-Kûfî (ö. 153/770)	6	24, 39, 117, 121, 169, 194.
21	Ubeydullah b. Ömer b. Hafs b. Asım b. Ömer b. Hattab (ö. 147/764)	6	133/1, 133/2, 168, 179, 190, 199.
22	İsrâîl b. Yunus b. Ebî İshak es-Sebî el-Hemdânî el-Kûfî (ö. 161/779)	5	18, 43, 62, 121, 131.
23	Dâvûd b. Ebî Hind Ebû Muhammed el-Basrî (ö. 140/757/)	5	22, 92, 124, 183, 199.
24	Abdurrahman b. Sâbit b. Sevban ed-Dabbî Ebû Abdullah ed-Dimeşkî (ö. 165/783)	5	94, 125, 132, 136, 187.
25	Muhammed b. Amr b. Alkame b. Vakkâs el-Leysi el-Medenî (ö. 144/761)	4	17, 54, 157, 167.
26	İsmail b. İbrahim b. Muhâcir en-Nehâi el-Kûfî (ö. 193/809)	4	19, 126, 139, 153.
27	Husayn b. Abdurrahman es-Sülemî Ebû'l-Huzeyl el-Kûfî (ö. 136/753)	4	38, 41, 46, 131.

edildiğinde 29 farklı isim demektir. Neticede tüm ihtimaller görmezden gelinse dahi 1085 rivayet 30 farklı üstattan nakledilmiştir. Bkz. Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 84-90.

28	Abdullah b. el-Velîd b. Abdullah b. Ma'kûl el-Müzenî el-Kûfî	4	55, 66/1, 66/2, 122.
29	Ebû İshak eş-Şeybânî Süleyman b. Ebî Süleyman eş-Şeybânî el-Kûfî (ö. 138/755)	4	110, 161, 169, 180.
30	Mansur b. el-Mu'temir b. Abdullah es-Sülemî el-Kûfî (ö. 132/749)	4	117, 157, 159, 195.
31	Asım b. Süleyman el-Ahvel Ebû Abdurrahman el-Basrî (ö. 141/758)	4	139, 166, 176, 208.
32	Hîşam b. Sa'd el-Medenî Ebû Abbâd el-Kûfî (ö. 160/778)	3	18, 111, 156.
33	Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763)	3	29, 59, 134.
34	Atâ b. es-Sâib es-Sekafî el-Kûfî (ö. 136/753)	3	30, 195, 200.
35	es-Seriy b. İsmail el-Hemedânî el-Kûfî	3	44, 46, 140.
36	İbn Ebî Nüceyh Abdullah b. Ebî Nüceyh es-Sekafî (ö. 131/749)	3	51, 69, 194.
37	Ebû Ma'ser Nüceyh b. Abdurrahman es-Sindî el-Medenî (ö. 170/789)	3	51, 109, 194.
38	Muhammed b. Ubeydullah b. Ebî Selman el-Arzemî el-Kûfî (ö. 155/773)	3	64, 108, 141.
39	Yezid b. Ebî Ziyad Ebu'l-Ca'd el-Eşce'î el-Kûfî (ö. 136)	3	95, 157, 200.
40	Abdurrahman b. Abdullah el-Mes'ûdî el-Kûfî	3	140, 172, 176.
41	Muhammed b. Aclân el-Medenî el-Kuraşî (ö. 148/765)	2	15, 166.
42	Mutarrif b. Tarîf el-Eşce'î Ebubekir el-Kûfî (ö. 141/758)	2	19, 171.
43	Ubeydullah b. Ebî Humeyd el-Huzelî el-Basrî	2	22, 122.
44	Abdullah b. Said b. Ebî Said Keysân el-Makburî el-Medenî	2	32, 47.
45	el-Ahves b. Hakîm b. Umeyr el-Ansî el-Hımsî	2	65, 78.
46	Abdullah b. el-Muharrir el-Âmirî el-Cezerî	2	65, 78.
47	Abdülmelik b. Ebî Süleyman el-Arzemî el-Fizârî Ebû Muhammed b. Meysera el-Kûfî (ö. 145/763)	2	122, 172.
48	Ebû Zabyân Husayn b. Cündeb b. Hâris b. Vahşi b. Malik el-Cenbi el-Kûfî	2	131, 184.
49	Simâk b. Harb b. Evs b. Halid el-Bekrî el-Kûfî (ö. 123/740)	2	204, 210.

Burada yer verdiğimiz 49 isim Ebû Yûsuf'un kendilerinden iki ve daha fazla sayıda rivayet aldığı üstatlarıdır. 446 rivayetin 395 tanesi bu ravilerden nakledilmiştir. Aralarında İmam Malik ve Şu'be b. Haccac (ö. 160/776) gibi muhaddislerin de bulunduğu diğer 52 hocasından ise eserine sadece birer hadis almıştır.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere kendilerinden 10 ya da daha fazla sayıda rivayete yer verdiği üstatlarının nakilleri içerisinde farklı türlerde hadisler bulunmaktadır. Merfu, mevkuf ve maktu hadisler birlikte nakledilmekte olup sadece merfu hadisleri aktarmak gibi bir uygulama söz konusu değildir. Aynı durum hicri II. asırda ehl-i hadis nezdinde de cari olan rivayet usûlüdür ve bu noktada ehl-i re'yle aralarında henüz herhangi bir farklılık söz konusu değildir.³⁶

Ravilerin tamamına yakını ya Kûfelidir, ya Mekke, Medine gibi başka şehirlerden olup Kûfe'de bir süre kalmıştır veyahut da Kûfe'ye yakın Bağdat, Basra gibi şehirlere nispet

³⁶ Ebû Yûsuf'tan hemen öncesine tekabül eden ehl-i hadisten Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'* adlı eserindeki rivayet üslubuyla benzerliği görmek için bkz. Bünyamin Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu (I): I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) *el-Câmi'*i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 35-37.

edilmektedir.³⁷ Bu nedenle dışarıya kapalı olmayan bölgesel bir rivayet ağı söz konusudur. Bu da Hanefilerin “ashabımız nezdinde bilinen rivayetlere itibar ederiz” prensibinin kendilerine ulaşan ya da kendilerinin bir vesileyle ulaştığı tüm rivayetlerden istifade etme şeklinde genişletildiğini, istidlal edilen rivayetlerin çeşitlendiğini göstermektedir.

Bir başka husus, burada isimlerine yer verdiğimiz ravilerin tamamına yakını bir şekilde – mutâbaaten ya da ta’likan da olsa- Kütüb-i Sitte’de rivayetlerine yer verilen isimlerdir.³⁸

Ayrıca ravilerin ciddi bir kısmının –bilhassa da cerh edilenlerin- kazâ/yargı görevlerinde bulundukları ve “fakih” kimliklerine vurgu yapıldığı görülür. Haccac b. Ertât³⁹, Muğire b. Müksem⁴⁰, Hasan b. Umâr⁴¹, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ⁴² ve Yahya b. Said b. Kays⁴³ bunlardan bazılarıdır.

Dikkat çekici bir başka husus da cerh ve tadilin tearuz ettiği ravilerin çokluğudur. Mesela İbn İshak⁴⁴, Eş’as b. Sevvâr⁴⁵, Muğire b. Miksem⁴⁶, Kays b. er-Rabi’⁴⁷, Leys b. Ebi Süleym⁴⁸ ve İbn Ebî Leylâ⁴⁹ hakkındaki değerlendirmeler bu minvaldedir. Tabakat-Terâcim kitaplarını telif edenlerin neredeyse tamamının ehl-i hadisten olduğu dikkate alındığında Irak ehli raviler hakkında ittifak etmekte zorlandıkları görülmektedir.

³⁷ Mesela Yahya b. Said b. Kays, Medine’de kadılık yapmıştır ve “Medenî” nisbesiyle meşhurdur. Ancak aynı zamanda Irak bölgesinde Bağdat’ta da kadılık görevlerinde bulunmuştur. Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hindistan: Matbatü Dâirati’l-Ma’ârif, 1326), 11/222-3. Aynî, *Meğâni’l-ahyâr*, 3/210.

³⁸ Mesela hakkında farklı değerlendirmeler bulunan ravilerden bir tanesi olmak üzere Haccac b. Ertât “fakih”, “kâdî” ve “Kûfe müftülerinden bir tanesi” olarak tanıtılmakta, daha ziyade “sadûk, sıdkından ve hızından şüphe edilmez, hadisi yazılır” şeklinde ta’dil edilmektedir. Ancak hakkında “kuvvetli değil, irsal ve tedlis yapar, rivayetlerde lafızları değiştirir, (rivayetleriyle) ihticac edilmez, hadiste zayıf” gibi tenkitler de söz konusudur. Buhârî *Sahih*’inde kendisinden bir rivayete Kitâbu’l-İtk bölümünde mutâbi ve muallak olarak yer vermiştir. Yine Edebü’l-Müfred’inde de ondan rivayette bulunmuştur. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/196-198. Aynî, *Meğâni’l-ahyâr*, 1/177.

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/196-198.

⁴⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/269-271. Zehebi, *Tezkiratü’l-Huffâz*, 1/108.

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/385-388. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi et-Türkmânî ez-Zehebi, *Mizânü’l-İ’tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1382/1963), 1/515.

⁴² İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/302-303.

⁴³ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 11/222-3. Aynî, *Meğâni’l-ahyâr*, 3/210.

⁴⁴ Genel olarak “Sika”, “Sadûk”, “insanların en hafızı”, “hadiste müminlerin emiri” gibi lafızlarla tadil edilmiştir. Bunun yanında “kuvvetli değil, ihticac edilmez, zayıf, tedlis yapar” gibi lafızlarla cerh edildiği de vakidir. En ağır cerh ifadesi ise İmam Malik’e ait olup “deccal” demıştır. Ancak o da bu ifade için herhangi bir açıklama yapmaması yani mezkur ağır cerhin mübeyyen olmaması sebebiyle tenkit edilmiştir. Onun bu ifadesinin İbn İshak’ın hadisçiliğine yönelik olmadığı, kader görüşüyle, bu konuda Mutezile’ye yakın görüşler beyan etmesiyle alakalı olduğu ifade edilmiştir. Maruz kaldığı tenkitlerin “ravilerinin Medine ehlinen çok, daha sonra geldiği Bağdat ve Kûfeli raviler olmasıyla” alakalı olabileceğine de dikkat çekilmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/39-46.

⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/352-354. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 6/376-377. Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, 1/263-264.

⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/269-271. Zehebi, *Tezkiratü’l-Huffâz*, 1/108.

⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 8/392-395.

⁴⁸ Genel olarak “zayıf ancak hadisi yazılabilir, (rivayetleri) karıştırır, leyyinü’l-hadis, hadisçiler nezdinde rivayetleri hüccet kabul edilmez” şeklinde değerlendirilmekle beraber “sahibü’s-sünne, Kûfe’de menâsik meselelerini en iyi bilen kişi, sadûk lakin hüccet değil” şeklinde tadil eden ifadeler de mevcuttur. Onun da fakih kimliği ön plandadır. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 8/466-468.

⁴⁹ Kûfe kadısı, müfti ve fakihtir. “Dünya ehlinin en fakihi, sadûk, sahibü’s-sünne, câzü’l-hadis” denilerek övülse de daha ziyade “kuvvetli değil, hatası çok, hafızası kötü, ihticac edilmez” gibi lafızlarla cerh edilmiştir. İbn Huzeyme durumunu şöyle özetlemiştir: “Fıkıhta alim olsa da (hadiste) hafız değildir.” İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/302-303.

Cerh lafızları “metâin-i aşere”de ağır kusur olarak görülmeyen başlıklarda yoğunlaşmaktadır. Bu noktada önemli bir konu da iman ve imamet bahisleriyle ilgili tartışmaların tenkitlere yansımalarıdır. Ebû Yûsuf’un kendisi hakkındaki değerlendirmelerde iman konusundaki tartışmaların etkili olduğuna daha önce temas etmiştik. İmametle ilgili tenkitlere de bir örnek zikretmek istiyoruz: Muğire b. Müksem, İbrahim en-Nehaî’nin ashabından olup fakihidir. Genel olarak “sika”, “sahibü’s-sünne”, “hafız” şeklinde tadil edilir. Tedlis ve irsal yapmakla tenkit edildiği de vakidir. Tüm bunlara ilaveten kendisi hakkında “كان عثمانيا و يحمل على علي بعض الحمل” denilerek Hz. Osman’ı Hz. Ali’ye öncelediği ve bazı konularda Hz. Ali’yi hatalı bulduğu hatırlatılmaktadır.⁵⁰ Aslında bu, hicri II. asırda, bilhassa da Kûfe’de “şia taraftarı (şii) olmak” şeklindeki tenkitlerin karşısı bu durumdur. Zira Kûfeli ravilerin çoğu “şii”dir ve bu, Hz. Peygamber’den sonra en faziletli insanlar olarak Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’i kabul etmek, üçüncü sıraya ise Hz. Ali’yi yerleştirip onu Hz. Osman’a tafdil etmek manasındadır.⁵¹ Burada ilk iki halifenin konumu tartışma mevzuu değildir. Mezkur ravinin Kûfeli olmakla beraber bu minvalde bir “şii” olmadığı vurgulanmış, hatta belki de tenkit edilmiştir.⁵²

Cerh-Tadil meselesi dışında Ebû Yûsuf’un rivayette bulunduğu hocalarıyla ilgili üzerinde durulması gereken bir başka önemli konu da bazen onların isimlerini zikretmeyip müphem bırakmasıdır. Nitekim senedli olarak rivayet ettiği 50 hadis, isimlerini zikretmediği hocalarındandır. Müphem bıraktığı üstatları senedlerde çoğunlukla “hocalarımızdan bazıları بعض المشايخ / بعض المشيخة/ بعض مشايخنا / بعض أشيائنا” şeklinde geçmektedir.⁵³ Bu lafızlarla müphem bırakılan üstatlarından naklettiği rivayet sayısı 29’dur.

Öncelikle bu tür rivayetlerin oranı toplam rivayete oranla düşüktür, eserdeki tüm hadislerin yaklaşık oniki de birine tekabül etmektedir. Ayrıca bu tür kullanımların bir eksiklikten ya da bir kusur gizlemekten öte rivayeti aldığı kimseye olan itimat ve güvenle de alakalı olabileceği ihtimal dahilindedir. Üstelik ravinin müphem bırakılması “hicri II. asır ulemasının tabi olduğu usule göre cehalet ve inkıta yönünden (bir) problem olmayıp mürsel hadis çerçevesinde değerlendirilmektedir. Mürsel hadis de onlara göre hüccettir.” Son noktada “müphem raviden rivayet meselesi, temelde bunu yapan kişinin otoritesine bağlı olarak değerlendirilmesi gereken bir meseledir. Raviyi ibham eden kişi sika, imam, güvenilir bir alim olduğu takdirde onun ibhamının bir problem teşkil etmeyeceği, aksi takdirde (ise) müphem rivayetlerin şüpheyile karşılanacağı söylenebilir.”⁵⁴

Ayrıca bize göre, bilhassa yukarıda zikrettiğimiz lafızların tercih edilmesi aynı rivayeti birden fazla hocasından almış olma ihtimalini de akla getirmektedir. Nitekim ilgili rivayetler tarandığında birden fazla hocasından aldığı rivayetleri بعض أشيائنا ve benzeri lafızlarla nakletme ihtimalinin yüksek olduğu görülür. Her ne kadar hadis kaynaklarında aynı rivayetin farklı hocalarından nakledildiğini tespit edemesek de mezkur rivayetin müphem raviden sonraki senediyle ehl-i hadis tarafından telif ve tasnif edilen kaynaklarda yer aldığı ya da aynı metnin başka senedlerle mevcut olduğu yani rivayetin bilinen meşhur bir metnin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Nakilde bulunurken حدثنا/حدثنا rivayet lafzını⁵⁵ tercih etmesinin de bahsettiğimiz ihtimali teyit ettiği kanaatindeyiz. Bu noktada bir örnek vermekle yetineceğiz: “Hocalarımızdan bazıları bize haber verdi” diyerek naklettiği ilk rivayette müphem bırakılan hocaları hadisi Nâfi’

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 10/269-271. Zehebi, *Tezkiratü’l-Huffâz*, 1/108.

⁵¹ Konuyla ilgili bkz. Hüseyin Kahraman, *Kûfe’de Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 345-347.

⁵² Bkz. Kahraman, *Kûfe’de Hadis*, 355.

⁵³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 15, 16, 19, 20, 22, 24, 25/1, 25/2, 26, 27, 33, 66, 78, 90, 92, 120/1, 120/2, 121, 125, 127, 130, 134/1, 134/2, 153, 155, 180, 200, 209, 217.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*, 102-105.

⁵⁵ Zira bu lafızlar, Ebû Yûsuf’un kullanmayı en çok tercih ettiği ve semâ’a delalet eden lafızlardır. Bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*, 115.

8	Nâfi* mevla İbn Ömer (ö. 117/735)	10	15, 59, 60, 97, 133/1, 133/2, 168, 179, 199, 204
9	İsmail b. Ebî Halid el-Ahmesi (ö. 146)	10	20/1, 20/2, 23, 24, 37, 40, 43, 118, 136, 172,
10	İbrahim en-Nehaî (ö. 96)	9	85, 122, 156, 157, 171, 176, 178, 183, 209
11	Hasan-ı Basrî (ö. 110)	9	22, 61, 73, 91, 136, 139, 159, 199, 201
12	Ebû İshak es-Sebîî (ö. 136)	8	18, 43, 56, 62/1, 62/2, 64, 85, 92
13	Urve b. Zübeyr (ö. 92)	8	71, 72, 90, 130/1, 130/2, 130/3, 157, 173
14	Mücâhid b. Cebr (ö. 103)	7	63, 89, 183, 200/1, 200/2, 201, 209

Tablodaki ravilere dikkat edildiğinde ehl-i re'ÿden kabul edilen Hammad b. Ebî Süleyman ve İbrahim en-Nehaî gibi isimlerle ehl-i hadisin önde gelen imamlarından sayılan Zühri, Katâde, Hasan-ı Basrî gibi isimlerin birarada olduğu görülür. Son noktada Ebû Yûsuf'un hadis rivayeti konusunda her iki ekolün imamlarından birlikte istifade ve rivayetleriyle istidlal ettiği aşikardır.

Elbette ara raviler içerisinde de müphem olanlar bulunmaktadır.⁵⁸

2.1.3. Merfû'-Mürsel Rivayetlerdeki Tâbii Raviler

“Mürsel” hicri II. asırda seneddeki her türlü inkıta'ı ifade etmekte olup *Kitâbü'l-Harâc*'da bu manada mürsel rivayetler yer almaktadır. Bununla beraber biz, sonraki dönemlerde kazandığı “tabiinden bir ravinin Hz. Peygamber'den rivayette bulunması” manasıyla “mürsel”⁵⁹ nakilde bulunanlara dikkat çekmekle yetineceğiz.

Meşhur tabiiler başta olmak üzere 24 tabînin 46 merfû' rivayeti söz konusudur. İçlerinde ehl-i hadisin önde gelen imamları da vardır, ehl-i re'ÿin de.

NO	TÂBİİ	TOPLAM	KİTÂBU'L-HARÂÇ'TA RIVAYETİNİN YER ALDIĞI SAYFALAR
1	Hasan-ı Basrî (ö. 110)	5	19, 58, 107, 161, 178.
2	Urve b. Zübeyr (ö. 92)	5	73, 91/1, 91/2, 172, 194.
3	İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124)	4	65, 78, 107, 210.
4	Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 114)	4	97, 98/1, 98/2, 134.
5	Amr b. Dînâr el-Cem'î Ebû Muhammed el-Mekkî (ö. 126)	3	62, 70, 136.
6	Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 103)	3	63, 134, 166.
7	İbrahim en-Nehaî (ö. 96)	2	66, 96.
8	Tâvus b. Keysan el-Yemânî (ö. 106)	2	73, 90.
9	Muhammed b. İshak b. Yesâr İbn İshak (ö. 150)	2	109, 205.
10	Hasen b. Muhammed b. el-Hanefiyye	2	134, 210.
11	Muhammed b. Sîrîn (ö. 110)	1	32
12	Salim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106)	1	84
13	Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63)	1	85
14	Atâ b. Ebî Rabah	1	158
15	Katâde b. Diâme	1	197
16	Zeyd b. Eslem Ebû Abdullah el-Adevî (ö. 136)	1	166
17	Mekhûl b. Ebî Müslim el-Huzelî (ö. 113)	1	103

⁵⁸ “Bir adamdan - رجل -” (s. 24, 57), “sakifli bir adam bana haber verdi - حدثني رجل من ثقيف -” (s. 25), “Hz. Ömer'in Numan b. Mukarrin'e yazdığı mektubu okuyan birisi bana haber verdi - حدثني من قرأ كتاب عمر إلى النعمان بن مقرن -” (s. 43), “Sevâd arazileri hakkında en fazla bilgi sahibi olan Beni Esedli birisi bana şöyle nakletti - عن رجل من بني أسد -” (s. 70, 119, 126, 179), “Eşca' kabilesine mensup iki kişiden - عن رجلين من أشجع -” (s. 91), “Ebû Ma'sher hocalarından Hz. Peygamber'e ref ederek haber verdi - حدثنا أشياخنا -” (s. 109), “hocalarımız bize haber verdi - حدثني من سمع طلحة من معدان -” (s. 123), “Müzen kabilesinden bir adamdan, o da babasından - عن رجل من المزنيين عن أبيه -” (s. 195), “Ensardan bir adam - عن رجل من الأنصار -” (s. 40), “muhacirlerden bir zat - رجل من المهاجرين -” (s. 103), “Aralarında Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin de bulunduğu Rasûlullah'ın ashabından olan kimselerden - عن رجل من أصحاب رسول الله ص فيهم أبو أيوب -” (s. 63).

⁵⁹ Mürsel hadisin ilk asırlardaki anlamı ve değeri ile sonraki dönemlerdeki anlam ve değeri hakkında bu minvaldeki açıklamalar için bkz. İsmail. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012), 198-199. Selahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52-54. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 213-214.

18	Ziyad b. Ebî Meryem el-Cezerî el-Emevî: Osman b. Affan'ın mevlası	1	92
19	Ebu'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân el-Kuraşî el-Medenî (ö. 130)	1	32
20	Temîm b. Tarafe et-Tâî el-Kûfî (ö. 95)	1	204
21	Muhammed b. Abdurrahman b. Sevbân el-Kuraşî el-Âmirî	1	181
22	Salim b. Ebî'l-Ca'd el-Eşce'î el-Kûfî (ö. 101)	1	58
23	Ebû Said Keysan el-Makburî (ö. 100)	1	32
24	Bilal b. Yahya el-Absî el-Kûfî el-Hazrecî	1	108

Buraya kadar yer verdiğimiz başlıklar içerisinde müphem ravi, irsal, inkıta gibi hadis rivayetinde kusur kabul edilen konular dikkat çekmektedir. Öncelikle ifade etmek isteriz ki yapılan araştırmalar Ebû Yûsuf'un senedli hadis nakliyle, kaynağın belli olmasını murat ettiğini ortaya koymuştur. Bu nedenle rivayetlerde sened bulunsa da ittisal özelliği her zaman bulunmayabilmektedir. Zira ona göre irsal ya da inkıta'nın var olması hadiste bir zaaf bulunduğu anlamına gelmemektedir. Ebû Yûsuf hicri II. asırdaki “genel anlayışa uygun olarak kendilerine itimat ettiği hocalarının isimlerini bazen ibham edebilmekte, yine itimada binaen mürsel/munkatı rivayette bulunabilmekte, bazen de belağat tarikiyle isnadın tamamını veya önemli bir bölümünü hazfedebilmektedir.”⁶⁰ Tüm bu uygulamalar esas itibariyle dönemin genel kabul ve yaklaşımlarıyla alakalıdır. Mesela yukarıdaki tabloda yer alan tabi'ne mensup isimlerden pek çoğunun ehl-i hadise ait musannefat içerisinde de bu şekilde çokça mürsel rivayeti söz konusudur. Sadece Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inde yaptığımız bir taramada doğrudan Hz. Peygamber'den rivayette bulunmak manasıyla bile Hasan-ı Basrî'nin 40, Katâde b. Diâme'nin 32, İbn Şihâb ez-Zühri'nin de 38 tane mürsel rivayetini tespit ettiğimizi belirtmek isteriz.

Netice itibariyle hicri II. asırda hadis ve fıkıh kitaplarında mürsel/munkatı rivayetlerin çokça bulunması bu hadislerin senedlerinin olmadığı, bu rivayetlere itimat edilmediği anlamına gelmemektedir. Hatta dönemin eserlerinde yer alan bu tür rivayetlerin muttasıl senedlerinin varlığı tespit edilebilmektedir.⁶¹

2.1.4. Merfû' Rivayetlerin Sahabi Ravileri

Mürsel olmayan merfû' hadisler 40 farklı sahabiden gelmiştir. Dikkat çekici olan ise en çok rivayetine yer verilen ilk 7 ismin ehl-i hadis tarafından “muksirûn” kabul edilen sahabiler olmasıdır. Kûfe ekolünün (ehl-i re'y) daha ziyade rivayetlerini tercih ettiği Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi sahabilerden gelen merfû' rivayetler bir veya iki tanedir.

NO	SAHABİ	TOPLAM	KİTÂBU'L-HARÂÇ'TA RİVAYETİNİN YER ALDIĞI SAYFALAR
1	Abdullah b. Abbas	13	18, 28, 59/1, 59/2, 134, 194, 197, 199/1, 199/2, 200, 201, 202, 203.
2	Ebû Hureyre	12	15, 17, 18, 19, 104, 118, 136, 155, 167, 185, 200, 209.
3	Enes b. Malik	8	15, 16/1, 16/2, 59, 61, 63, 195, 210.
4	Abdullah b. Ömer	7	15, 20, 64/1, 64/2, 97, 159, 199.
5	Ebû Said el-Hudrî	5	16/1, 16/2, 17, 63/1, 63/2.
6	Hz. Aişe	5	17, 72, 104, 173, 196.
7	Câbir b. Abdullah	5	61, 97, 176, 185, 192.
8	Muaz b. Cebel	4	15, 20, 133, 185.
9	Ebû Zerr el-Gıfârî	3	18, 19, 28.
10	Hz. Ali	3	85/1, 85/2, 194.
11	Râfî' b. Hadîc (ö. 74)	3	89, 97, 178.
12	Hz. Ebûbekir	2	20, 155.
13	Cerîr b. Abdullah	2	88, 198.
14	Said b. Zeyd (ö. 51)	2	71, 130.
15	Cübeyr b. Mut'im b. Adiyy (ö. 59)	2	19, 29.
16	Abdullah b. Mes'ûd	2	16, 159.
17	Adiyy b. Adiyy el-Kindî	2	118, 172.
18	Şeddâd b. Evs (ö. 58)	1	16
19	Berâ b. Âzib	1	17
20	Hz. Ömer	1	130

⁶⁰ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 99.

⁶¹ Bilgi ve örnekler için bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 100-101.

2.1.5. Mevkûf Rivayetlerin Kaynağı Olan Sahabiler

Mevkuf rivayetler 25 sahabiden nakledilmiştir.

NO	SAHABİ	TOPLAM	KİTÂBU'L-HARÂÇ'TA RİVAYETİNİN YER ALDIĞI SAYFALAR
1	H. Ömer	109	22/1, 22/2, 22/3, 22/4, 23/1, 23/2, 23/3, 24/1, 24/2, 24/3, 28, 29, 30, 33/1, 33/2, 34, 35/1, 35/2, 37/1, 37/2, 40, 41, 43, 44/1, 44/2, 46, 47/1, 47/2, 51, 53, 54, 55/1, 55/2, 56/1, 56/2, 56/3, 60, 65, 66/1, 66/2, 67, 69, 70, 73/1, 73/2, 77, 78/1, 78/2, 83, 89, 90, 91, 95, 104, 108, 111, 119/1, 119/2, 119/3, 120/1, 120/2, 120/3, 121, 122/1, 122/2, 122/3, 123/1, 123/2, 124, 125/1, 125/2, 126/1, 126/2, 131/1, 131/2, 131/3, 133/1, 133/2, 139/1, 139/2, 139/3, 140/1, 140/2, 140/3, 141, 157/1, 157/2, 158, 161, 163, 166, 169/1, 169/2, 169/3, 171, 172, 174, 176/1, 176/2, 180, 183/1, 183/2, 185, 197, 199, 200, 208, 209/1, 209/2.
2	H. Ali	40	24, 25/1, 25/2, 29, 45, 62, 64, 70, 75, 82, 84, 85/1, 85/2, 92, 96, 110, 124/1, 124/2, 153, 156, 162, 165, 166, 168, 169, 170, 172/1, 172/2, 173, 174, 176/1, 176/2, 178, 179, 181, 182, 183, 186, 217/1, 217/2.
3	Abdullah b. Abbas	16	65, 77, 89, 128, 152, 170, 172/1, 172/2, 179, 182/1, 182/2, 184, 186, 200, 202, 218.
4	H. Ebûbekir	9	20, 21/1, 21/2, 75/1, 75/2, 88, 179, 180, 200.
5	Abdullah b. Ömer	9	63, 65, 156, 168, 178, 180, 182, 199, 210.
6	Abdullah b. Mes'ûd	6	88, 95, 109, 171, 172, 176.
7	Ebû Hureyre	4	92/1, 92/2, 181, 203.
8	Muaz b. Cebel	3	49, 85, 117.
9	Câbir b. Abdullah	2	29, 176.
10	H. Aişe	2	157, 209.
11	Osman b. Huneyf	2	47, 133.
12	Huzeyfetu'l-Yemânî	2	89, 183.
13	Abdullah b. Amr b. Âs	2	108, 178.
14	H. Osman	1	185
15	İyâz b. Ganm (ö. 20)	1	50
16	Enes b. Mâlik	1	64
17	Semûre b. Cündeb	1	73
18	Sa'd b. Ebî Vakkas	1	40
19	Muhammed b. Mesleme	1	91
20	Selman-ı Fârisi	1	131
21	Halid b. Velid	1	204
22	Zübeyr b. Avvam	1	156
23	Ebû Ubeyde b. Cerrah	1	183
24	Ebû Musa el-Eş'arî	1	202
25	Ebû Berze el-Eslemî Nadle b. Ubeyd b. Hâris (ö. 65)	1	166

Hicri II. asırda Medine dışında ikinci ilim merkezi olarak ortaya çıkan Kûfe ekolünün oluşmasında Kur'an ve Sünnet bilgileri yanında re'y ve ictehadlarıyla da tanınan Hz. Ömer, Hz. Ali ve özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un payı büyüktür.⁶² *Kitâbü'l-Harâc*'ın esas itibariyle İslam devletinin takip etmesi önerilen mali hukuk kurallarını ortaya koymak amacıyla telif edildiği dikkate alındığında bu meselelerin ilke ve esaslarını tespit etmek mümkün olsa da yeni durumlarla beraber gelişen pratik uygulama örneklerini Hz. Peygamber döneminde bulmak mümkün görünmemektedir. Bu noktada istifade edilecek ilk kaynak divanların oluşturulduğu, vergilerin düzenlendiği, devletin kapsamlı mali yapısının inşa edildiği Hz. Ömer dönemi olmalıdır. Ebû Yûsuf'un yaptığı da temelde bundan ibarettir. Bu noktada Hz. Ali'nin hem önceki halifelere danışmanlık yapması hem de kendi hilafet dönemi onu da ideal örnek haline getirmiştir.

Meselenin bir başka boyutu da ehl-i re'yin ameli sünnete verdiği önemle alakalıdır. Yani Hz. Peygamber'in sünneti mevkuf ve maktu hadislerde muhtevidir.

2.1.6. Maktû' Rivayetlerin Kaynağı Olan Tâbiiler

NO	TÂBİİ	TOPLAM	KİTÂBU'L-HARÂÇ'TA RİVAYETİNİN YER ALDIĞI SAYFALAR
1	İbrahim en-Nehai (ö. 96)	27	29, 61, 64, 85, 96, 141, 161/1, 161/2, 168, 169, 170/1, 170/2, 171, 173, 174, 175, 180, 181, 185, 195, 200, 201, 204/1, 204/2, 210/1, 210/2, 218.

⁶² Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/342.

2	Ömer b. Abdülaziz (ö. 101)	23	20, 25, 26/1, 26/2, 26/3, 27, 30, 94, 95, 96, 120/1, 120/2, 124, 125, 132, 136/1, 136/2, 141, 153, 157, 187, 190/1, 190/2.
3	Hasan-ı Basri (ö. 110)	12	28, 66, 176, 181, 182, 194, 195, 199, 203, 209, 217, 219.
4	Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bi (ö. 103)	10	37, 92, 107, 136, 168, 171, 174, 176, 181, 185.
5	Atâ b. Ebî Rabah	6	64, 157 (Bu rivayet için tahkikli nüshadan dipnot ver), 168, 199, 204/1, 204/2.
6	Mücâhid b. Cebr (ö. 103)	4	170, 182, 199, 204.
7	Mekhûl b. Ebî Müslim el-Huzeli (ö. 113)	2	29, 180.
8	Amr b. Şuayb'ın babası Şuayb b. Muhammed b. Abdullah	2	62, 140.
9	Musa b. Talha b. Ubeydullah (ö. 103)	2	63, 64.
10	Ebu'l-Ahves Hakîm b. Umeyr el-Ansî el-Hımsî	2	65, 78.
11	İbn Şihâb ez-Zühri	2	174, 218.
12	Said b. Museyyeb	1	176
13	Hakem b. Uteybe el-Kindî (ö. 115)	1	218
14	Ebû Seleme Abdullah b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94)	1	210
15	Ebu'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim el-Esedî (ö. 126)	1	141
16	Avn b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd Ebû Abdullah el-Kûfî (ö. 115)	1	118
17	Ebûbekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm el-Ensârî el-Medenî el-Kâdî (ö. 120)	1	108
18	Said b. Cübeyr el-Esedî el-Kûfî (ö. 94)	1	66
19	Dahhâk b. Abdurrahman b. Azb el-Eş'arî (ö. 105)	1	50
20	Ubeyd b. Umeyr el-Leysî İbn Katâde el-Mekki (ö. 68)	1	17

Burada da hilafet makamında yer almış Ömer b. Abdülaziz'in beyanları ve uygulamaları ele alınan konu için son derece ehemmiyetlidir. İbrahim en-Nehaî ise ehl-i re'yun fetvalarından bigâne kalamayacağı ve kalmadığı yegane kaynak konumundadır. Nitekim Ebû Yûsuf'un *Kitabü'l-Âsar*'ındaki 1085 hadisın yaklaşık yarısını maktu rivayetlerin oluşturduğu bunların da kahir ekseriyetinin Nehaî'ye ait fetvalar olduğu unutulmamalıdır.

2.2. Mervî

Kitabü'l-Harâc'da yer alan tüm rivayetlerin % 33'ü merfu, % 9'u telifik edilmiş yani birleştirilmiş rivayet, % 41'ı mevkuf ve % 17'si de maktû'dur.

Ebû Yûsuf'un sisteminde ve ictihad usulünde Kur'an'dan sonra Hz. Peygamber'in sünneti ve onu ihtiva eden mevkuf ve maktu rivayetlerden müteşekkil rivayet bilgisi yer almaktadır. Kendisi rivayete dayalı bilgilerini müteradif olarak kullandığı hadis, eser, sünnet terimleriyle ifade etmiştir. Merfu bir rivayete “eser”, mevkuf bir rivayete de “hadis” dediği gibi tersini de söyleyebilmektedir. Kısaca “Ebû Yûsuf, hadis ve sünnet kapsamına Peygamber hadisi yanında sahabe ve belli ölçüde tabiin kavlini de katmaktadır.”⁶³

2.2.1. Sened Zikredilmeyen (Mürsel/Muallak) Rivayetler

Bu tür rivayetlerin sık kullanıldığı yerler konuların girişi sadedinde verilen bilgiler ya da ara açıklamalardır. Genel olarak ehl-i hadis nezdinde meşhur rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. Zira kaynaklarda yaygın olarak tahrir edilen hadislerdir. Mesela *Kitâbü'l-Harâc*'da senedi zikredilmeyen ilk rivayet, giriş bölümünde yer alan ve kitaptaki ilk hadis olan “Kıyamet gününde kul dört şeyden sual edilmeden hiçbir yere gidemez: İlmiyle ne gibi ameller yaptığından, ömrünü nerede ve nasıl tükettiğinden, malını nereden kazanıp nereye harcadığından ve vücudunu (sağlığını) nasıl değerlendirdiğinden” mealindeki merfu rivayettir.⁶⁴

⁶³ Bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 21-22.

⁶⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 12.

Bu başlık altında yer alan merfu, mevkuf ya da maktu olmak üzere farklı türlerden hadislerin bazı ifade kalıpları ya da rivayet lafızları ile nakledildiği görülür.

“Bize rivayet edildi ki – قد روي /روينا عن...dan rivayet edildi” ve benzerleri.⁶⁵

Bu tür meçhul olarak kullanılan lafızlar “temriz sıygası” olarak adlandırılmakta olup genelde zayıf hadislerin naklinde zikredilmektedir. Ancak Ebû Yûsuf’un kullanımında bunların bir zayıflık göstergesi olmadığı anlaşılmaktadır. Zira “öncelikle onun döneminde (hicri II. asır) bu sıyganın temrize delaleti henüz yerleşmiş değildir. İkinci olarak (da) Ebû Yûsuf’un ‘ruviye’ tabirini ‘belağani’ manasında kullandığı anlaşılmakta, kendisine gelen hadisin senedini hazfetme ve kısa yoldan muhtevasına işaret etme amacı gütmektedir.”⁶⁶

“Bize ulaştı ki.. – قد بلغنا / بلغنا عن” ve benzerleri.⁶⁷

Bu başlık altındaki rivayetler için en çok kullanılan rivayet lafzı budur.

Hicri II. asırda belağat tarikiyla nakil; bazen ihtisar sebebiyle, bazen rivayetin şöhretine binaen, bazen de konuyla ilgili rivayete sadece atıfta bulunmak gayesiyle yapılmaktadır.⁶⁸

Bazen de bu tür lafızlar kullanılmadan bahsedilen konu içerisinde doğrudan Hz. Peygamber’in, bir sahabinin ya da tabiinin söz veya fiiline yer verilebilmektedir.⁶⁹

2.2.2. Birleştirilmiş Rivayetler

Rivayetler arasında dikkat çekici olan, bizim “Telfik Edilmiş (Birleştirilmiş) Rivayetler” olarak adlandırdığımız ve müstakil bir araştırmayı hakettiğine inandığımız bu tür nakillerdir. Bunlar genellikle “merfu ve mevkuf” rivayetin, bazen de mevkuf ve maktu ya da birden fazla mevkuf veya maktu rivayetin bir arada ve tek senedle nakledilmesiyle oluşmuştur. Bizim kısaca “Telfik” dediğimiz birleştirilmiş rivayetler birkaç şekilde teşekkül etmektedir. Aşağıdaki her bir kombinasyon için rastgele birer örnek verilerek rivayetlerin temel hadis kaynaklarında nasıl yer aldığı tespit edilecek ve ehl-i hadis rivayet usulüyle mukayese etme imkanı söz konusu olacaktır.

Birinci Kombinasyon: *Kitâbü’l-Harâc*’daki bileştirilmiş rivayetlerin çoğunluğu bu şekilde olup merfu ve mevkuf rivayetlerin tek senedle birarada nakledilmesini ihtiva etmektedir.⁷⁰

Merfu ve mevkuf türdeki tatbikatın beraber yer aldığı bir örnek şöyledir:

Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, Ebû Salih’ten, o da İbn Abbas’tan şöyle rivayet etmiştir: “Humus Rasûlullah zamanında beş sehme/parçaya ayrılırdı. Allah ve Rasûlü için bir sehîm, Rasûlullah’ın akrabalarına bir sehîm; yetimlere, miskinlere ve yolculara da birer sehîm verilirdi. Sonra Ebûbekir, Ömer ve Osman humusu üç sehîm olarak taksim etti. Rasûlullah’ın ve akrabalarının sehmi düşürüldü, kalan üç grup arasında taksimat yapıldı. Sonra Ali de Ebûbekir, Ömer ve Osman gibi bölüştürdü.”⁷¹

Sihhat durumlarından bağımsız olarak yaptığımız taramalar neticesinde rivayetin hadis kaynaklarında bu şekilde bir bütünlük içerisinde nakledildiğini tespit edemedik. Genel olarak

⁶⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 29, 84, 85, 97, 124, 125, 127, 130/1, 130/2, 159, 176/1, 176/2, 177, 181, 182, 184, 208/1, 208/2, 210, 216.

⁶⁶ Özşenel, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*, 117-118.

⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 45, 67, 84, 85/1, 85/2, 85/3, 88/1, 88/2, 96, 127, 131, 156, 162, 166, 169, 170, 173, 178, 179, 181, 183, 195, 197, 219,

⁶⁸ Bilgi ve örnekler için bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*, 101-102.

⁶⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 33, 44, 49, 50, 67, 75/1, 75/2, 76, 77, 80, 94, 104, 106, 184, 195, 196, 200, 210, 218.

⁷⁰ Örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 29-30, 41-43, 51, 59, 62, 69, 80-82, 97, 98/1, 98/2, 103, 121/1, 121/2, 134/1, 134/2, 135/1, 135/2, 135/3, 168, 169, 218.

⁷¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 29.

rivayetler Hz. Peygamber'in humusu nasıl taksim ettiğiyle ilgilidir.⁷² Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in uygulaması genişçe aktarılıp akabinde Hz. Ebûbekir'in uygulamasına atıf yapılmaktadır. Ancak ilginç olan bu tür rivayetlerin yer aldığı kaynakların da esas itibarıyla fakih ya da tarihçi müelliflere ait olmasıdır.⁷³ Vuku bulan değişimi anlatabilmek için Hz. Peygamber'in uygulamasına temas edip sonra da bir halifenin uygulamasını haber veren rivayetler de mevcuttur.⁷⁴ Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Yûsuf'un rivayetine en yakın tek istisna Hz. Peygamber ile ilk üç halifenin uygulamasına temas eden Ahmed b. Hanbel ile Ebû Dâvûd'un tahrir ettiği hadislerdir.⁷⁵

Bir başka rivayette Hz. Ali "Rasûlullah şarap içene kırk değnek vurdu. Ebûbekir de aynı şekilde yaptı. Ömer şarap içmenin haddini seksen değneğe çıkardı. Bunların hepsi sünnettir" demektedir.⁷⁶ Bu rivayetin ise daha fazla hadis kaynağında yer aldığı görülür.⁷⁷

İkinci Kombinasyon: Çok sayıda mevkuf rivayetin tek senedle birlikte nakledilmesiyle oluşur.⁷⁸ Birleştirilmiş rivayetler içerisinde aynı konudaki ve birbirini tamamlayıcı mahiyetteki mevkuf rivayetlerin birarada nakledilmesi de söz konusudur. Bu durumda bazen her iki rivayet de senedli olarak ancak tek bir rivayetmiş gibi nakledilebilmektedir.⁷⁹ Ya da tek senedde iki mevkuf rivayet yer alır.⁸⁰

Ebû Yûsuf'un naklettiği bir hadiste halife Hz. Ömer'in Ammar b. Yasir, Abdullah b. Mes'ûd ve Osman b. Huneyf'i farklı görevlere tayin etmesi, onlar için yaptığı tahsisat, onlara yaptığı nasihat ve uyarılar ile özellikle Osman b. Huneyf'in belirlediği vergi miktarları yer almaktadır.⁸¹ Rivayetin bu haliyle iki hadis kaynağında ve de Ebû Yûsuf'un naklettiği senedle yer aldığı görülür.⁸² Abdurrezzak'ın *Musannef*'inde yer alan rivayet aslında Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'indedir ve Ebû Yûsuf'tan biraz daha erken bir dönemdir. Sonraki temel hadis kaynaklarında ise yoktur. Ancak rivayet asırlarının sonunu temsil eden Beyhakî'de bulunmaktadır.

⁷² Bkz. Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1403), 5/239 (No: 9486). Ebû Osman Said b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 2/297 (No: 2678). İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/165, 499, 500 (No: 30367, 33284, 33298). Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *el-Merâsil*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 225 (No: 284). Nesâî, *Sünen*, "Kasmi'l-Fey", 1 (No: 4147). Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 12/124 (No: 12660).

⁷³ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Müsned*, thk. Mâhir Yasin Fahl (Kuveyt: Şeriketü Gırâs, 1425/2004), 4/39. Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe el-Basrî İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medine*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde, y.y., 1399), 190.

⁷⁴ Hz. Ömer'in uygulamasını haber veren rivayet için bkz. İbn Hibba, *Sahih*, 11/155 (No: 4824).

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 27/329 (No: 16768). Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), "Harâc", 20 (No: 2978).

⁷⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 169.

⁷⁷ Ebû Dâvud et-Tayâlîsî, *Müsned*, 1/144 (No: 168). Abdurrezzak, *el-Musannef*, 7/378 (No: 13545). İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/503 (No: 28407). Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/58, 373 (No: 624, 1184). Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Halep: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.), "Hudûd", 16 (No: 2571). Ebû Dâvud, "Hudûd", 36 (No: 4481). Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Had", 1 (No: 5250). Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 1/447 (No: 598).

⁷⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 38-39, 43, 44-47, 53-54, 70, 98, 120, 121, 143, 146, 159-160, 177, 178, 182, 183.

⁷⁹ Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 20-21,

⁸⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 77,

⁸¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 44-45.

⁸² Abdurrezzak, *el-Musannef*, 10/333 (No: 19276). Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/230 (No: 18382).

Yine bu başlık altında rastgele seçtiğimiz bir başka rivayette hem Abdullah b. Mes'ûd'un hem de Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın arazilerini üçte bir ve dörtte bir oranıyla ortağa verdikleri yer almaktadır.⁸³ Mevcut haliyle bu rivayeti herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

Üçüncü Kombinasyon: Mevkuf ve maktu hadislerin tek senedle birarada rivayet edilmesidir.⁸⁴

Katâde vasıtsıyla Hz. Ali'nin hür bir kimseye kazfeden köleye kırk değnek vurduğu yer almakta ve Said b. Müseyyeb ile Hasan-ı Basri'nin de aynı şekilde görüş beyan ettiği birlikte haber verilmektedir.⁸⁵ Aynı şekilde mevcut haliyle rivayeti herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

Dördüncü Kombinasyon: Birden fazla maktu rivayetin birlikte nakledilmesiyle oluşmaktadır.⁸⁶

Ebû Yûsuf tek senedle Âmir eş-Şa'bi, Hakem b. Uteybe ve Hammad b. Ebî Süleyman'ın "Taş, kırbaç ya da değneğin isabet etmesiyle meydana gelen ve kasıt şüphesi taşıyan (şibhu'l-amd) cinayet için ağır diyer gerekir" dediklerini haber verir.⁸⁷ Bu rivayeti de mevcut haliyle herhangi bir hadis kaynağında tespit edemedik.

Bu başlık altında yer alan rivayetlerin kahir ekseriyeti mevcut halleriyle temel hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Kaynaklarda tespit edilebilenler ise birinci kombinasyondaki merfu+mevkuf rivayetlerdir. Bu durum, İmam Şafii ile birlikte ehl-i hadis rivayetinde istinat ettiği esaslardan bir tanesi haline gelen merfu hadise itibar ve sünnetin merfu hadisle özdeş kılınmasından⁸⁸ bağımsız olmasa gerektir. Bu minvalde ilk kombinasyona ait örneklerin kaynaklarda tespit edilebilmesi telfikin bir parçasının "merfu" olmasıyla bağlantılı görünmektedir. Zira sonrakilerde olduğu gibi "merfu" hadis devre dışı kaldığında mezkur rivayetlerin temel hadis kaynaklarındaki varlığı da yok denecek kadar azalmakta, hatta hiç yer almamaktadır.

Meselenin bir başka boyutu da bu tür rivayetlerin daha ziyade fıkıhçılar ve tarihçiler için istifadeyi kolaylaştırdığıdır. Özellikle de Hanefilerde ya da ehl-i re'ye olduğu gibi sahabe ve tabiine ait rivayetler sünnetin taşıyıcısı olarak kabul ediliyorsa. Nitekim Ebû Yûsuf benzer rivayetlere bir hadis kitabı olan *Kitâbu'l-Âsâr* adlı eserinde de yer vermiştir.⁸⁹ Zira rivayetlerin mahiyeti dikkate alındığında bu durum bir konudaki hüküm ve uygulamaların tarihi seyrinin bir bütün olarak görülebilmesine imkanı sunmaktadır. Aynı şekilde tarihi vakıaların da bir bütün olarak tespitini kolaylaştırmaktadır.

Son olarak bu başlık altında yer vermek istediğimiz uygulama, yukarıda beyan ettiğimiz tersidir. Yani aynı manayı ihtiva eden iki rivayetin senedlerinin birleştirilmesidir.⁹⁰ Bu durum hicri II. asırda ehl-i hadis için de geçerlidir. Daha sonraki dönemlerde ise seneddeki "tahvil" uygulamasıyla pratize edilmiştir.

⁸³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 98.

⁸⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 70, 155-156, 159, 170.

⁸⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 170.

⁸⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 37, 127, 161, 163, 167, 171, 176, 186, 203.

⁸⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 161.

⁸⁸ Bkz. Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", 130.

⁸⁹ Bkz. Bayram, *Ebû Yûsuf'un Kitâbu'l-Âsâr'ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, 18-24.

⁹⁰ Bazı örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 159, 173, 200.

2.3. Rivayet

2.3.1. Rivayet Lafızları

Ebû Yûsuf naklettiği rivayetlerin tamamına yakınında حدثنا ve حدثني lafızlarını tercih ederken Ebû Hanîfe'den yaptığı bir naklinde سمعت أبا حنيفة demektedir.⁹¹ Bazen de أخبرني lafzıyla nakilde bulunur.⁹² Kendisinin en çok kullandığı rivayet lafızları bunlar olup hepsi de semâ'a delalet etmektedir.⁹³

Başlangıç kısmında yer verdiği mezkur lafızlar haricinde senedlerin devamındaki tüm lafızlar عن şeklindedir. Bu durum hem hicri ikinci asırdaki rivayet usulünü yansıtmakta hem de ikinci asrın sonlarına doğru yerleşmeye başlayan tahammül ve eda yollarına delalet eden yukarıda yer verdiğimiz lafızların Ebû Yûsuf tarafından da kullanıldığını göstermektedir. Aynı durum musannef türü hadis kitabı mahiyetindeki bir diğer eseri *Kitâbu'l-Âsâr*'daki rivayet üslubu için de geçerlidir.

2.3.2. Şek Lafızları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla şek lafızlarının yer aldığı rivayetler üç tane olup üçü de senededir.

Hadisin ravisi hakkında bir tereddüt, şüphe söz konusu olmuştur: عن أبي مسعود الأنصاري أو عن أبي الأعمش عن عمارة بن عمير أو مسلم بن صبيح⁹⁴, سهل بن حنيف عن أبي المحجل عن علقمة بن مرثد أو عن⁹⁵ ve رجل عن علقمة بن مرثد.⁹⁶

3. DİRAYET AÇISINDAN KİTÂBÜ'L-HARÂC

Kitâbü'l-Harâc'daki hadisler dirayet açısından incelendiğinde aşağıdaki hususların ön plana çıktığı görülmektedir:

3.1. Hüküm Vermede Takip Edilen Usûl

Hiz. Peygamber'in tatbikatının birinci derecede bağlayıcı olduğu görülmektedir: “Bize ulaşan (haberlere) göre Rasûlullah fethettiği Hicaz, Mekke, Medine, Yemen ve diğer Arap topraklarıyla ilgili öşür belirlemiş, buralara harâc tatbik etmemiştir. Rasûlullah'ın belirlediği bu esas üzerine ne bir ilave yapılır ne de bir noksanlaştırma. Çünkü bu esas, onun emri ve hükmüdür. Halifenin bunu değiştime hakkı ve yetkisi yoktur. Ashabımızın (Hanefilerin) da buralarla ilgili görüşü bu şekildedir.”⁹⁷

Hiz. Peygamber'den sonra ise halifelerinin ve ashabının uygulamaları/sünneti gelmektedir: “Biz, ne Hiz. Peygamber'in, ne ashabından ne de ondan sonraki halifelerinden birisinin putperest araplardan cizye aldığını bilmiyoruz... Araplardan kitabi olanlar yani Yahudi ya da Hristiyan olanlar ise Arap olmayan kimseler gibidir. Onlardan cizye kabul edilir. Nitekim Hiz. Ömer Beni Tağlib Hristiyanlarının cizyesini haraca bedel olarak artırmış, Hiz. Peygamber de Yemen'deki ehl-i kitap bir kabileye cizye koymuştur.”⁹⁸ “Ey Müminlerin emiri, vergi memurlarına emret hak olan zekatı alsınlar ve gerekli yerlere versinler! Bu konuda bize

⁹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 24,

⁹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 29,

⁹³ Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 115.

⁹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 110,

⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 133.

⁹⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 197.

⁹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 67, 68.

⁹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 74.

gereken, Hz. Peygamber'in ve ondan sonra gelen halfiyelerinin ortaya koyduğu 'sünnet' ile amel etmektir.”⁹⁹

Fethedilen Basra ve Horasan arazileri hakkında konuşan Ebû Yûsuf buraların Sevâd arazisinden farklı olmadığını; savaşarak elde edilen kısımlarının haraç arazisi, halkı Müslüman olan bölgelerinin de öşür arazisi olduğunu beyan eder. Akabinde ise “Arazi ve vergileriyle ilgili hususlarda Basra ve Horasan ile Sevâd arasında hiçbir fark yoktur. Bu konuda cari olan bir tatbikat (sünnet) vardır. Senden (Harunurreşid) önceki halifeler bu tatbikata (sünnete) göre hareket ettiler. Senin de bu şekilde hareket etmen gerektiğini düşünüyorum. İşin doğrusu budur, amel da bu istikamettedir.”¹⁰⁰

3.2. Merfu Haber ve Tatbikatın Önceliği

İbrahim en-Nehaî'nin “Az ya da çok, hatta bir deste bakla bile olsa topraktan yetişen her mahsulün öşrü vardır” fetvasını naklettikten sonra Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü benimsediğini haber verir. Kendisi ise “Bize gelen haberlere (âsâr) ve uygulamaya/tatbikata (sünnet) göre” diyerek öşrün ancak insanların ellerinde uzun süre bozulmadan kalabilen buğday, arpa, susam ve benzeri ürünler için olduğunu söyler. Bozulmadan uzun süre kalamayan kavun, karpuz ve salatalık gibi ürünler için ise öşür yoktur. Ayrıca öşür alınacak ürünlerin 5 vesk'e ulaşması gerekmektedir. Zira kendi ifadesiyle “Bu konuda Rasûlullah'tan gelen haberler muvacehesinde beş veske ulaşmayan mahsul için öşür ve haraç yoktur.” Akabinde ilgili merfu rivayetlere yer verir ve “Bizim görüşümüz bu hadislerin ifade ettiği mana istikametindedir” der. Son noktada Ebû Hanîfe'nin fetvasıyla uyuşmayan ve kendisinin ifade ettiği bu görüşlerin başkaları tarafından da dile getirildiğini hatırlatıp bir kere daha şöyle gerekçelendirir: “Bu esaslar, kendilerine yetiştirdiğimiz alimlerin sözlerinden ve bize ulaşan âsârdan alınıp üzerinde ittifak edilen hususlardır.” Ebû Yûsuf'a göre kendisinin de naklettiği “Her kim bir araziye duvarla çevirirse orası çevirenindir” manasındaki mevkuf hadisin manası da yukarıda beyan edildiği gibidir ve kimsenin hakkı ya da mülkü olmayan ölü toprak kastedilmektedir. Bilinen sabit bir hakkın iadesi için olmadıkça halifenin bu topraklara ve sahiplerine herhangi bir müdahale yetkisi yoktur. Devlet adına sadece, toprak öşür arazisi ise öşrünü, haraç arazisi ise haracını talep eder.”¹⁰¹

Bu meselede dikkat çekici bir başka husus, hocası Ebû Hanîfe'nin görüşünü ulaştığı hadislerle rağmen geçersiz kabul etmemesi, kendi görüşünün farklılığını ve gerekçesini beyan etmekle yetinmesidir. Zira son tahlilde halifeye “Sen bunlardan halk için maslahata en uygun (aslah) ve beytûlmal için en verimli/kazançlı olanını seçer, iki görüşten hangisini beğenirsen onunla amel edersin”¹⁰² demektedir. Yine farklı iki görüşün olduğu bir başka yerde de “iki görüşten Müslümanların maslahatına daha uygun (aslah), umumi ve hususi olarak onlara daha faydalı, dinen de daha sağlam gördüğünle amel et” demektedir.¹⁰³

Üstatlarından dahi gelmiş olsa maktu rivayet/fetva, kendisine ulaşan merfu haber ve tatbikat ile çeliştiğinde Ebû Yûsuf için tercih sebebi değildir.¹⁰⁴ Ancak devlet başkanının maslahata daha uygun görmesi halinde tatbik edebileceği bir başka seçenek/alternatif konumundadır.¹⁰⁵

⁹⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 83.

¹⁰⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 68. Bu konuda başka örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 151.

¹⁰¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 60-62.

¹⁰² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 62.

¹⁰³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 68.

¹⁰⁴ Benzer başka örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 99.

¹⁰⁵ Benzer yaklaşımını yansıtan başka örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 102.

3.3. Adem-i Rivayetin Delil Olarak Kullanılması

Ebû Yûsuf'a göre menba, kuyu, kanal, ark ya da nehir sahibi, ilgili hadisler ve eserler sebebiyle yolcuları bu sulardan menedemez. Ancak yine bu sulardan ekin, bağ ve bahçe sulamayı yasaklayabilir. Çünkü hem **bu konuda su sahibini engelleyecek bir hadis varit olmamıştır** hem de bu, su sahibini zarara uğratmaktır.¹⁰⁶ Vurguladığımız kısım, hüküm verme yöntemi olarak “adem-i rivayet” deliliyle istidlal ettiğinin göstergelerindendir.¹⁰⁷

3.4. Hadislerin Sayıca Çok, Daha Sağlam ve Umumi Manalı Olanına İtibar Etmek

Bu konuda yer vereceğimiz örnek Ebû Hanîfe'nin “ganimetten kişiye bir pay, bineğe de bir pay verilmeli, ben bir hayvanı Müslüman bir askere tercih ve takdim etmem” fetvası üzerindendir. Nitekim Ebû Yûsuf “önde gelen büyük fakih” diye tavsif ettiği hocasının bu fetvasında Hz. Ömer'den mevkuf olarak nakledilen bir uygulamaya istinat ettiğini bildirir. Kendi görüşü ise “Hayvana iki pay, şahsa bir pay” verilmesini beyan eden hadise göredir. Gerekçesi ise “bu manadaki hadis ve âsârın daha çok ve daha sağlam (evsak) olması, çoğunluğun da bu yönde kanaat beyan etmesidir.” Bu gerekçeler sened tenkidi sayılabilecek nitelikte iken akabinde zikrettiği gerekçeler ise metin tenkidi mahiyetindedir. Şöyle der: “Hayvana iki, şahsa bir pay vermek hayvanı Müslüman bir askere tercih etmek değildir. Şayet öyle olsaydı hayvana bir, şahsa bir pay verilmesi de uygun olmazdı. Zira bu durumda da bir hayvan ile Müslüman bir şahıs eşit sayılmış olurdu. Bu ancak binekli olanın ihtiyaç duyduğu malzemelerin yayanıkinden daha fazla olmasıyla alakalıdır. Bir başka amaç da insanların savaş ve Allah yolunda cihad için hayvan beslemelerini teşvik etmektir.” Daha önce geçtiği gibi burada da hem kendi görüşünü hem de hocasının görüşünü tatbik edilebilecek alternatifler olarak kabul etmektedir. Zira değerlendirmelerinin sonunda halifeye hitaben “Bu iki görüşten hangisinin Müslümanlar için daha hayırlı ve daha üstün olduğuna kanaat getirirsen onunla amel et! Bu konuda senin için genişlik vardır” der.¹⁰⁸

Bir başka örnek de Ebû Hanîfe'nin müsakât ve müzâraa konusundaki görüşüyle alakalıdır. Hocasının istidlal ettiği ve Hz. Peygamber'in “üçte bir ve dört bir ile ziraat ortaklığını kerih gördüğünü” beyan eden rivayeti naklettikten sonra Hicaz alimlerinden olan arkadaşlarının Ebû Hanîfe gibi düşünmediğini ve onların da bu konuda Hz. Peygamber'in Hayberlilerle yaptığı muameleyi esas aldıklarını söyler. Kendi kanaati ise müsakât ve muzâraanın caiz olduğu yönündedir. Hayber müsakâtı hakkında gelen hadislerle ittiba ettiğini beyan edip tercihinin şöyle gerekçelendirir: “Çünkü bu hadisler bizim nezdimizde daha sağlam (evsak), daha çok ve kendileriyle çelişen diğer hadislerle nispetle daha umumi manalıdır.”¹⁰⁹

3.5. Haber ve Uygulamalardaki Maksat ve Maslahatı Dikkate Almak

Hiz. Peygamber'in ve halifelerinin ikta uygulamasıyla ilgili kendisine ulaşan haberlere yer verdikten sonra mezkur âsâra göre Hiz. Peygamber'in çok sayıda kimseye ikta yoluyla arazi tahsis ettiğini halifelerinin de böyle yaptığını söyler. Zira Rasûlullah böyle yapmakta insanları İslam'a ısındırma, toprağı imar etme ve düşmanın zararından uzak kalma gibi maslahatlar görmüştür. Halifeleri de aynı şekilde düşünmüştür. Şayet efdalin bu olduğunu düşünmeselerdi böyle yapmazlardı.¹¹⁰

¹⁰⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 103,

¹⁰⁷ Bu konuda bkz. Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 8.

¹⁰⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 28.

¹⁰⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 97.

¹¹⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 70.

3.6. Haberleri Yorumlaması

Bu konudaki en güzel örneklerden bir tanesi Hz. Peygamber'in "Kim ölü toprağı ihya ederse o toprak ihya edenidir" rivayetidir. Bu konuda hocası Ebû Hanîfe halifenin iznini şart koşmuştur. Yani ihya eden kimseye halife izin verirse toprak onun olur, izin vermezse ihya etmiş olsa da toprağın sahibi olamaz. Ebû Yûsuf'a göre hocasının böyle bir şart koşması insanlar arasında vuku bulabilecek ihtilaf, çekişme ve birbirine zarar verme gibi durumları bertaraf etmek içindir. Üstelik ona göre hocasının bu şartı, hakikatte hadisin reddi değildir. Hadisi reddetmek "Halifenin izniyle dahi ihya etmiş olsa o toprak ihya edenin değildir" demekle olur. Aksini söyleyen yani toprağın bu şekilde de olsa ihya edene ait olacağını söyleyen kimse "eser"e tabi olmuştur. Bu minvalde hocasının hadise ittiba ettiğini vurgulayan Ebû Yûsuf kendi görüşünü ise şöyle ifade eder: "Bir kimsenin ölü toprağı ihya etmesinde bir başkasına zarar vermesi ve o toprak hakkında bir başkasıyla herhangi bir ihtilafı/husumeti söz konusu değilse Hz. Peygamber'in verdiği izin kıyamete kadar geçerlidir. İhya etmekle herhangi bir zarar söz konusu ise bu durumda da "Zulmeden/zarar veren bir ekici ya da dikicinin o toprakta hakkı yoktur" hadisiyle amel edilir."¹¹¹

Bu başlık altında yer vereceğimiz diğer örnek ise "Rasûlullah su satışını yasak etti" mealindeki hadisi naklettikten sonra yaptığı değerlendirmedir. Şöyle der: "Allah bilir ama bize göre bunun anlamı şudur: Hz. Peygamber kaplara konulmamış, tabii halindeki suyun satışını yasakladı. Nitekim kuyular ve havuzlardaki su böyledir. Ancak kaplara konmak suretiyle muhafaza altına alınan suların satışını yasaklamadı."¹¹²

3.7. Sahabeye Ait Söz ve Uygulamalar

Bu konudaki yaklaşımını yansıtan bir örnek şöyledir. Hz. Ömer, Osman b. Huneyf ile Huzeyfetü'l-Yemâni'yi Sevâd bölgesine amil (vergi memuru) olarak görevlendirir. Her ikisi de arazilere kaldıramayacağı vergi yükünü koymadıklarını yani kimse için zulüm olmayacak şekilde vergi aldıklarını beyan eder. Ebû Yûsuf bu mealdeki rivayete yer verdikten sonra "Böylece ortaya çıkmıştır ki; Sevâd arazisi konulan vergileri kaldırabilecek kudrettendir. Zira Rasûlullah'ın iki arkadaşı böyle söylemektedir ve bu konuda hiç kimseden herhangi bir ihtilaf da intikal etmemiştir" der. Daha sonra yaptığı açıklamalar ise amme maslahatının gereği olarak farklı uygulamaların tatbik edilebileceği yönündedir.¹¹³

Yine bu konuda Haricilerin uygulaması üzerine yaptığı değerlendirmeleri örnek olarak zikredilebilir: "Onlar bazı Arap köylerini Acem köyleri gibi kabul ederek kıyas ve ictihadda hata ettiler. Rasûlullah'ın ashabının üzerinde ittifak ettiği uygulamayı, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin sözünü almadılar. Halbuki Hz. Peygamber'in ashabının üzerinde ittifak ettiği esaslar gerek tevil gerekse uygunluk bakımından Haricilerinkinden çok daha güzeldir."¹¹⁴ Zira Ebû Yûsuf açısından sahabe kavl ve fiili sünnet kapsamındadır.

Denizden çıkarılan inci, mercan gibi süs eşyası ile anber gibi koku için kullanılan deniz ürünlerinde hocaları Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ "bu ürünlerden herhangi bir vergi alınamayacağını çünkü bunların denizden çıkarılan balık mesabesinde olduğunu" söylemiştir. Kendisi ise bunların beşte birinin vergi olarak alınması gerektiğine, kalan beşte dördün de çıkarılara ait olduğuna hükmetmiştir. Zira Hz. Ömer'den rivayet ettiği mevkuf hadiste mezkur vergi oranı yer almakta ve İbn Abbas da Hz. Ömer'in belirlediği orana muvafakat etmektedir.

¹¹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 72, 73.

¹¹² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 104. Başka örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 155.

¹¹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 57.

¹¹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 68.

Sonuçta şöyle der: “Biz, ‘eser’e ittiba ettik ve bu hususta herhangi bir ihtilafa da rastlamadık.”¹¹⁵

Yukarıda yer verdiğimiz “Ölü toprağı kim ihya ederse o, ihya edene aittir” hadisi hakkındaki yorumlarına ilaveten Ebû Yûsuf, Hz. Ömer’in “Kim ölü bir toprağı ihya ederse o, ihya edenidir. (Ancak) üç sene o toprağı işlemeyenin onda hakkı yoktur” sözünü naklettikten sonra kendisinin, Hz. Ömer’in “hadis”ini alıp onunla amel edeceğini beyan eder. Toprağı çevirip de üç yıl imar etmeyenin, üzerindeki hakkını kaybedeceğini ve tüm insanların o toprağına sahip olmak hususunda eşit konuma geleceğini söyler.¹¹⁶

SONUÇ

Ebû Yûsuf’un ehl-i re’y ile ehl-i hadisi belli noktalarda birleştiren her iki tarafın görüş ve yaklaşımlarını da istifade edilebilir kabul eden bir konumda olduğu anlaşılmaktadır.

Fıkhi meseleler için yazılmış kısa sayılabilecek –ki kullandığımız baskı 220 sayfadır- bir metinde farklı türlerden 580 rivayetin yer alması Ebû Yûsuf özelinde ehl-i re’yin hüküm verirken, görüşlerini ortaya koyarken rivayet malzemesine istinat ettiğinin ya da onu ihmal etmediğinin açık göstergesidir.

Hicri ikinci asırda ehl-i hadis ile ehl-i re’y arasında –en azından Ebû Yûsuf özelinde- rivayet tekniğı açısından hadislerin kabulüne, alınmasına ve nakledilmesine yönelik kriterlerde ciddi bir farklılık görünmemektedir. Faraza mürsel hadis rivayeti ikinci asırda her iki ekolde de cari olan bir uygulamadır. Merfu, mevkuf ve maktu rivayetlere aynı oranda değer verilip nakledilmesi de böyledir. Asıl farklılığın rivayetlerle ilgili te’vil, ta’lil, tevcih ve tercihte kendisini gösterdiği ortaya çıkmaktadır.

Ehl-i hadisin telif ettiği tabakat-teracim türü kaynaklarda genel olarak Irak bölgesinden olan, özel olarak da Kûfeli ravilere karşı bir rezervin bulunduğu aşıkardır. Bunun arka planında iman ve imamaet konularındaki yaklaşımları ile idari/kazâi makamlarda görev alıyor olmaları etkili olmuş görünmektedir. “Kûfî” nisbeli çok sayıda ravide cerh ve tadilin tearuzu da bize göre bu düşüncemizi teyit etmektedir.

Fakihlerin, tarihçilerin ve hadisçilerin rivayet malzemesine yaklaşımlarındaki farklılıkları tespit açısından farklı hadis türlerini ihtiva eden birleştirilmiş rivayetlerin tetkikinin bir imkan olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak müşteşrikler tarafından ortaya atılan senedlerin geriye doğru tamamlanması/uydurulması iddiaları, tetkik ettiğimiz bu eser ve aynı döneme ait diğer çalışmalar bağlamında kanaatimizce tarihi geriye doğru akıtma çabasıdır. Ya da ehl-i re’y veya hukuk ekollerine ait her türden rivayetleri ihtiva eden eserler üzerinden yaptıkları istidlaller ile tarihin yanlış okunmasıdır. Zira Hz. Peygamber’den sadır olan bir söz ya da fiil, sahabe ve tabiin nesillerinde de yine sadece söz olarak yani sadece rivayet formuyla varlığını devam ettirse iddiaları bir nebze tutarlılık arz edebilir. Ancak *Kitâbü’l-Harâc*’daki rivayet örneklerinde de görülmektedir ki, Hz. Peygamber’den sadır olan ve muhatapları tarafından rivayet formunda nakledilen söz ya da fiiller, sahabe ve tabiin neslinde aynı zamanda hiçbir rivayet endişesi güdülmeksizin hayatlarının birer parçası olarak yaşanmakta ve tatbik edilmektedir. Hanefilerin “sahabe uygulamasına” yaptıkları vurgu bu manada son derece ehemmiyetlidir.

¹¹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 77.

¹¹⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 108. Bilhassa Hz. Peygamber’den gelen bir şey yoksa sahabe ve tabiinin söz ve fiillerine ittiba etmek hakkında bir örnek için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 155.

Bize göre normal tarihi seyir “rivayet -> uygulama -> fetva” şeklindedir. Hz. Peygamber’den sadır olan söz ya da fiilin, muhatapları için sadece bir rivayet malzemesi olduğunu düşünmek Hz. Peygamber ve ona iman etmenin ne demek olduğunu anlayamamakla ilgili olsa gerektir. İlmin sözlü taşıyıcısı olmak yanında, hatta ondan daha önce onun uygulayıcısı olmanın varlığını ve gerekliliğini fark edememektir. Fetihler, yeni kültürler ve yeni problemlerle birlikte –özellikle ehl-i re’y için- hayatın doğal akışı içerisinde çözümler sunmak, artık ne rivayetin ne de uygulamanın doğrudan aktarılmasıyla değil, bunların bir hüküm yani fetva formunda kısa ve öz beyanıyla hem mümkün hem de kolay olacaktır. Bize göre bu, tarihin normal seyrinde akmasıdır ve gerek *Kitâbü’l-Harâc* gerekse *Kitâbü’l-Âsâr*’daki rivayetlerin mahiyeti de aslında bir yönüyle bundan ibarettir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi’ Ebû Bekir es-San’ânî. *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A’zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü’l-ilmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1421/2001.
- Aktepe, İshak Emin. “İmam Şafii’nin ‘Hadis Sahihse Mezhebim Odur’ Sözüünü Yeniden Düşünmek”. *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu - 7-9 Mayıs 2010*. 204-225. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları, 2012.
- Aktepe, İshak Emin. “Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Avcı, Casim. “Kûfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni’l-ahyâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1427/2006.
- A’zami, Muhammed Mustafa. *İslam Fıkhi ve Sünnet*. çev. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Bayram, Fatih. *Ebû Yûsuf’un Kitâbü’l-Âsâr’ının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhâlık el-Bezzâr. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine, Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi’u’s-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütüfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basım, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl ed-Dârimî. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 1412/200.

- Demirci, Mustafa. “İktâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demirci, Mustafa. “Sevâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî el-Basrî. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/144.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî. *el-Merâsil*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.).
- Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1404/1984.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbü’l-Harâc*. thk. Ebû Meryem Muhammed b. Ali el-Cilânî. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, 2013.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbü’l-Harâc*. thk. Muhammed Abdülhafiz el-Menâsir. Amman: Dâru Küñûzi’l-Ma’rifeti’l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbü’l-Harâc*. çev. Ali Özek. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Ebû Yûsuf Yakub b. İbrâhîm. *el-Âsâr*. nşr. Suûd İbrahim Muhammed el-Osmânî. Kuveyt: Mektebetü Ehli’l-Eser, 1434/2013.
- Efendioğlu, Mehmet. “Tedvin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Erul, Bünyamin. “Hicri II. Asırda Rivayet Üslûbu (I): I. Rivayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) el-Câmî’i”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 27-61.
- Görmez, Mehmet. “Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine”. *İslâmiyât* 3/1 (Ocak-Mart 2000), 11-31.
- Hansu, Hüseyin. “Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları”. *İslâmiyât* 10/2 (Nisan-Haziran 2007), 107-122.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir el-Absî. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü’t-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbatü Dâirati’l-Ma’ârif, 1326.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *Sahih*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Halep: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, t.y.).
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe el-Basrî. *Tarihu’l-Medine*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. Cidde, y.y., 1399).
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe’de Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.

- Kallek, Cengiz. “Kitâbü’l-Harâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilik’in Fikri Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslami, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün’im Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- Öğüt, Salim. “Ehl-i Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/508-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öğüt, Salim. “Ebû Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1999.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Polat, Selahattin. “Mürsel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Said b. Mansûr Ebû Osman. *es-Sünen*. thk. Habîburrahman el-A’zamî. 2. Cilt. Hindistan: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1403/1982.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Müsned*. thk. Mâhir Yasin Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şeriketü Gırâs, 1425/2004.
- Taberânî, Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub et-Taberânî. *el-Mu’cemu’l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *el-Câmiu’l-Kebîr (es-Sünen)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1998.
- Ünal, İsmail. Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2014.
- Zehebi, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî. *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanîfe*. nşr. Zahid el-Kevserî. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Zehebi, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî. *Mizânü’l-İ’tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1382/1963.
- Zehebi, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî. *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1427/2006.
- Zehebi, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî. *Tezkiratü’l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998.

TEDVİN DÖNEMİNİN SON ÜRÜNLERİNDEN EBÜ'L-YEMÂN'IN (ö. 222/837) HADİS CÜZ'Ü

(مؤلفات في عصر التدوين جزء فيه احاديث ابي اليمان الذي أحد آخر)

İbrahim SAYLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim
Dalı, ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr

ÖZET

Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi elliden fazla muhaddise hocalık yapan Ebü'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi', Ümmü Seleme adında Behrân kabilesine mensup bir kadının azatlısı olduğundan el-Behrânî nisbesiyle anılmıştır. Ebü'l-Yemân hicrî 138 yılında doğmuş, on iki yaşında hadis tahsiline başlamış ve ömrünün sonuna kadar bu ilimle meşgul olmuştur. Hadis ilmi için yolculuk yaptığına dair bir bilgi aktarılmamıştır. Ancak hacca gittiğinde Medine'de İmam Mâlik'in evinin lüks bir şekilde döşenmiş olduğunu görünce âlimlerin evlerinin bu şekilde olmaması gerektiğini düşünerek ondan hadis almamıştır. Fakat daha sonra bu düşüncesinden dolayı pişman olduğu ifade edilmiştir. Ebü'l-Yemân; Hariz b. Osman, Safvân b. Amr, Ebû Bekr b. Ebî Meryem ve daha başka ileri gelen muhaddislerden hadis nakletmiştir. Şeyhayn onun Şu'ayb b. Ebî Hamza'dan aktardığı rivayetle ihticac etmiştir. Yine Buhârî, Ebû Zûr'a ve Ebû Hâtim er-Râzî yaratılış hakkında ondan rivayetlerde bulunmuşlardır. Ehl-i Şam'ın altıncı tabakasından olan Ebü'l-Yemân'ın hocası Şu'ayb b. Ebî Hamza'dan hangi yolla hadis aldığına dair bir tartışma olmuşsa da onun sika olduğuna icma edilmiştir.

Buhârî'nin itimadını kazanan ve ondan birçok kişinin hadis aldığı Ebü'l-Yemân'ın *Cüz*'ünün hadislerinin çoğu *Sahihayn*'de birlikte veya Buhârî ve Müslim'de ayrı ayrı bulunmaktadır. Bu hadislerin bazıları asıl, bazıları mütâbî' veya şevâhid olarak aktarılmaktadır.

Ebü'l-Yemân'ın *Cüz*'ü, şeyhi Şu'ayb b. Ebî Hamza yoluyla İbn Şihâb ez-Zührî'den aktardığı hadislerin bir kısmını kapsamaktadır. Şu'ayb, Halife Hişâm b. Abdülmelik'in Zührî'den hadis yazması için görevlendirdiği kâtiplerdendir.

Cüz'ün *fîhi Ehâdîs Ebi'l-Yemân* adıyla şöhret bulan eser, çoğu *merfû* olmak üzere *mevkûf* ve *maktû'* yetmiş üç rivayeti ihtiva etmektedir. *Cüz*'ün bütün hadislerinde ravi zincirindeki sıralama; Ebü'l-Yemân > Şu'ayb > Zührî'de ittifak edilmiş, senedin sonrasında ise farklılık göstermiştir. *Cüz*'ün rivayetleri Zührî'nin hocalarına göre oluşturulmuş, son kısmındaki bir kaç rivayet dışında *Cüz*; Urve b. Zübeyr, Sa'îd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Ukbe b. Süveyd sırası takip edilerek meydana getirilmiştir. *Cüz*'ün sahabi ravisi için herhangi bir sıra gözetilmeden başta Ebû Hüreyre olmak üzere, Âişe validemiz, Ümmü Habîbe ve Hişâm b. Hakîm gibi sahabilerden rivayetler yer almıştır. *Cüz*'e alınan rivayetler, konu açısından herhangi bir ölçüt takip edilmeden bir araya getirilmiştir. Eserin en önemli özelliği; hadislerin esbâb-ı vurûdları hakkında ayrıntılı bilgi içeriyor olmasıdır. Müellifin eserine aldığı sebep-i vurûd bilgisini içeren ilk rivayeti tam verdiği, ardından aktardığı rivayetlerde ise esbâb-ı vurud bilgisini hafzettği görülmektedir.

Tedvin döneminin ürünü olan Ebü'l-Yemân'ın Hadis *Cüz*'ünü konu edindiğimiz bu çalışmada aktarılan hadislerin; *merfû*, *mevkûf* ve *maktû'* olma durumlarını, hem sened hem de metin açısından temel hadis kaynaklarındaki yerlerini ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Anahtar kelimeler: Hadis Cüzü, Ebü'l-Yemân, Şu'ayb, Zührî, Esbâb-ı Vurûdî'l-Hadîs.

ABSTRACT

For Abu'l-Yaman al-Hakam b. Nafi', who was the teacher to more than fifty scholars of hadiths (muhaddiths) such as Bukhari, Ahmad b. Hanbal and Yahya b. Main, was the freedman of a woman named Umm Salama from the tribe of Bahran, he was known with the nisba (tag) of al-Bahrani. Abu'l-Yaman was born in the 130s after Hidjrah, and started to study hadith when he was twelve years old and occupied himself with this science until the end of his life. There isn't any information regarding the possibility that he traveled for the science of hadith but when he saw that Imam Malik's house in Madinah was luxuriously furnished when he went on pilgrimage, he thought that the scholars' house should not be so, and did not act to convey hadith from him. However, it was later stated that he regretted this decision. Abu'l-Yaman narrated hadiths from Hariz bin Othman, Safwan b. Amr, Abu Bakr b. Abu Maryam and other prominent hadith scholars. Shayhayn cited the narration he narrated from Shoaib b. Abi Hamzah as evidence. Furthermore, Bukhari, Abu Zur'a and Abu Hatim al-Razi narrated hadith from him about creation. Abu'l-Yaman, who was from the sixth stratum of Ahl al-Sham, although his meeting with his teacher Shoaib b. Abi Hamzah was the subject of discussion, it was agreed that he was of the thiqah (a trusted narrator). Ibn Hadjar, on this subject, stated that if what was said were true, he received these narrations as authorized, everyone who narrated from him narrated hadiths with the notification of akhbarana (he informed us), and there was no discussion about it. The hadiths of Juz of Abu'l-Yaman, who gained the trust of Bukhari and from whom many people narrated hadiths, can be found together in the Sahihain or separately in Bukhari and Muslim. Some of these hadiths are narrated as asl, some as mutabi or shawahid (witnesses). Abu'l-Yaman's Juz includes some of the hadiths he narrated from al-Zuhri through his teacher Shoaib b. Abi Hamzah. Shoaib was one of the scribes that Caliph Hisham ibn Abd al-Malik commissioned to write hadiths down from al-Zuhri. This juz contains seventy-three mawkuf and maktu narrations, most of which are marfu. The most common chain of conveyors (sanad) in the Juz is in the form of: "Bukhari>Abu'l-Yaman>Shoaib>al-Zuhri>Urwa b. Zubair > Aisha" It was agreed upon that the Juz's order in the chain of narrators in all hadiths are as follows: Abu'l-Yaman>Shoaib>al-Zuhri, but differed in the later ones. There were narrations from Sahaba (Companions) in Abu'l-Yaman's Juz such as –especially- our mother Aisha, and Abu Huraira, Abu Bakr, Umm Habiba and Hisham b. Hakim. No criterion was followed in terms of subject and narration method for the narrations that were taken into the Juz, and the author compiled the sunnah material he took in his work in writing without any discrimination. The most important feature of the work is that the hadiths contain detailed information about the asbab al-wurud (the reasons for the Prophet to mention the hadith). It is seen that the author conveyed the first narration in full detail containing the information of the sabab al-wurud that he included in his work, and he removed the information of asbab al-wurud in the narrations he conveyed afterwards. We aim to reveal the status of hadiths, which are narrated in this study in which we deal with Abu'l-Yaman's Hadith Juz, the product of the period of compilation (tadween), and to see whether they are of the marfu, the mawkuf and the maqtu or not, and to determine their place in the main hadith sources and their authenticity.

Key Words: Juz of Hadith, Abu'l-Yaman, Asbab al-Wurud al-Hadith, Shoaib, al-Zuhri.

GİRİŞ

Hadis cüzü, daha çok belli bir kişiden gelen hadisleri toplamak maksadıyla kaleme alınan küçük çaptaki kitaplara denilmektedir. Ayrıca hadis tedvininin ilk yıllarında hadislerin yazıldığı defterler için sahife veya cüz kelimesi kullanılmıştır.¹

Hadislerin toplanıp bir araya getirildiği zaman dilimine tedvin dönemi denilmektedir. Bu dönem için kesin bir çizgi olmamakla beraber hicrî birinci asrın sonlarından ikinci asrın ortalarına kadar ki süreyi içine almaktadır.² Bu dönemde oluşturulan hadis malzemesi kaynağa yakın olduğu için daha çok itibar görmesi beklenirken, ortaya konulan bilgilerin sıhhatini kontrol edecek bir mekanizma olmadığından, ikinci planda kalmış ve pek değer verilmemiştir. Belki hadis cüzlerinin en büyük talihsizliği daha önce yazılmış olmalarına rağmen daha sonra derlenen kaynaklar aracılığıyla mevsukiyetlerinin ortaya konulmaya çalışılıyor olmasıdır.³

Ebü'l-Yemân'ın *Cüz*'ü üzerine; Gazze İslam Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi'nde çalışan Nâfiz Husayn Hammâd ile Nûr Mahmûd Ahmed el-Hîle tarafından yapılan tahkik,⁴ el-A'zamî'nin kısmen kaynaklarını göstererek *İlk Devir Hadis Edebiyatı*'na ek olarak neşrettiği bölümü⁵ ve el-Hasrî'nin küçük bir eser olarak basılan çalışmaları bulunmaktadır.⁶ Biri makale, ikincisi kitap bölümü ve üçüncüsü müstakil kitap olan bu çalışmaların yanı sıra Şu'ayb b. Ebî Hamza (öl. 162/779), hocası İbn Şihâb ez-Zührî (öl.124/742) ve öğrencisi el-Hakem b. Nâfi' Ebü'l-Yemân (öl. 222/837) hakkında genel bir çalışma da bulunmaktadır.⁷

Çalışmamızda tedvin döneminin sonlarına doğru derlenen cüzlerden biri olan Ebü'l-Yemân'ın Hadis *Cüz*'ünün⁸ kaynaklarına değinerek onun değerini ortaya koymayı ve hicrî ikinci asırda meydana getirilen bir hadis cüzünün sonraki dönemlere nasıl intikal ettiğini göstermeyi hedeflemekteyiz. Bu kapsamda müellifin hayatı ve ilmî kişiliğinden bahsederek *Cüz*'ün rivayetlerinin kısa içeriğini; *merfû*, *mevkûf* ve *maktû* olma durumlarını; sened ve metin açısından temel hadis kaynaklarındaki yerlerini tespit etmeyi amaçlamaktayız.

¹ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatraf li-Beyânî Meşhûri Kütübî's-Sünneti'l-Müşerrafe*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 132; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV. Yay., 1996), 51; M. Yaşar Kandemir, "Cüz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/147.

² bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV., 2011), 314.

³ bk. Seyit Ali Güşen, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 2.

⁴ Nâfiz Husayn Hammâd, Nûr Mahmûd Ahmed el-Hîle, "Cüz'ün fihi Ehâdis Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'", *Gazze Ezher Üniversitesi, İnsanî İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 513-562.

⁵ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 283.

⁶ Rıdvan b. Salih el-Hasrî, *Cüz'ün fihi Ehâdis Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'el-Behrâni el-Himsî an Şu'ayb b. Ebî Hamza an ez-Zührî an şuyühîhi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014).

⁷ Halit Özkan, "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüşhası", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012/1), 1-37.

⁸ Bu *Cüz*, hicrî 162 yılında meydana getirilmiştir. Zira Ebü'l-Yemân, hocası Şu'ayb b. Ebî Hamza'nın vefatına yakın bir zamanda yanına gitmiş ve bu ziyaret esnasında hocasının; "bunlar benim kitaplarımdır, almak isteyen kişi alsın", icâzetine binaen yazmıştır. Kaynaklar da hocasının vefatı için bu yılı göstermiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/325.

1. EBÜ'L-YEMÂN'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Tam adı; el-Hakem b. Nâfi' Ebü'l-Yemân el-Himsî el-Behrânî olan ravi, hicrî 138'de (755) Humus'ta doğmuştur.⁹ Hicrî ikinci asrın son yarısı ile üçüncü asrın ilk çeyreğinde yaşayan el-Hakem b. Nâfi'; Ebü'l-Yemân, el-Hâfız, el-İmâm, el-Hücce, el-Himsî nisbeleriyle tanınmış ve Ümmü Seleme adında Behrân kabilesine mensup bir kadının azatlısı olduğundan el-Behrânî nisbesiyle de anılmıştır. İsmail b. 'Ayyâş'ın (öl.181/797) kâtibi olarak da bilinen Ebü'l-Yemân,¹⁰ kendi zamanında Humus'un en âlimi olup, Halife Me'mûn onu Humus'a kadı olarak atamıştır.¹¹

On iki yaşında hadis tahsiline başlayan ve yetmiş yıla yakın ilimle meşgul olan Ebü'l-Yemân'ın hadis ilmi için yolculuk yaptığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹² Onun, hac için gittiği Medine'de İmam Mâlik'e uğradığı ve kendisinden hiç hadis almadığı bildirilmiştir. Bunun sebebi olarak; Ebü'l-Yemân'ın Mâlik'in evini acayip bir şekilde döşenmiş görünce "Bu âlimlerin ahlâkından değildir." diyerek hadis almadığı ancak bir süre sonra bundan pişman olduğu ifade edilmiştir.¹³ Vefatı hakkında kaynaklarda hicrî 211 veya 221 yılları¹⁴ zikredilse de genel kanaate göre 222 yılının zilhicce ayında, Ebû İshak b. Hârûn'un (öl. 227/842) hilafeti döneminde, Humus'ta vefat etmiştir.¹⁵

1.1.Hocaları

Ebü'l-Yemân'ın hepsi Humuslu olmak üzere tespit edebildiğimiz on iki hocası vardır. Bunlar içerisinde kendisinden en fazla hadis aldığı hocası, Şu'ayb b. Ebî Hamza'dır. Beşinci tabakadan olan Şu'ayb, Humus ehlinde Ebû Hamza Dînâr'ın oğludur.¹⁶ Humus'ta doğmuş ve babasının künyesiyle anılmıştır. O, Zührî'nin en güvenilir kâtibi olarak tanınmış¹⁷ ve hocasından 1700 rivayet aktarmıştır. Ayrıca kendisinden birçok muhaddis rivayette bulunmuştur.¹⁸ Ebü'l-Yemân *Cüz*'ündeki bütün rivayetleri Şu'ayb yoluyla nakletmiş, Buhârî de Ebü'l-Yemân'dan aldıklarını onun tarikiyle rivayet etmiştir.¹⁹

Ebü'l-Yemân'ın bu *Cüz*'ünde hadis almadığı ancak kaynaklarda kendilerinden hadis aktardığı bilinen diğer hocaları şunlardır: Safvân b. Amr (öl.155/772), Hurayz b. Osmân (öl.163/780),²⁰ İsmail b. 'Ayyâş, Ertât b. el-Münzir, Sa'îd b. Abdilazîz, 'Ufeyr b. Ma'dân, Ebû

⁹ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umrevî (Dâru'l-Fikr, b.y.y., 1415/1995), 15/75; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/302.

¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Buhârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1382/1963), 1/582; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/325.

¹¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 15/70; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/302; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/325.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/319-320.

¹³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 15/75-76; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/581; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325/1907), 2/443.

¹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 15/79-80.

¹⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kebîr*, 7/328; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 15/74; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/443.

¹⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kebîr*, 7/325.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/325.

¹⁸ Abdülkadir Şenel, "Şu'ayb b. Ebû Hamza" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/223.

¹⁹ Halife Hişâm için Zührî'nin yazdıklarından hadis yazan Şu'ayb'ın kitapları gayet sahih ve güzel yazılmıştır. O, kitaplarını kullanmaya kimseye müsaade etmemiştir. Ancak ölüm döşegindeyken; Bakiye, Bişr ve el-Hakem b. Nâfi'nin kendi adına rivayet etmelerine müsaade etmiştir. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 179.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmü'îd Han (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, ts.), 2/344.

Bekr b. Abdillâh b. Ebî Meryem,²¹ el-‘Attâf b. Hâlid el-Mahzûmî, Mübeşşir b. ‘Ubeyd el-Kureşî, Yezîd b. Sa‘îd b. Zî‘usvân, Sa‘îd b. Sinân Ebî Mehdi.²² Ebü’l-Yemân, Humus dışına çıkmadığı için onun hoca yelpazesinin geniş olmadığını söyleyebiliriz.

1.2. Talebeleri

Ebü’l-Yemân’ın rivayet ettiği hadisler başta *Kütüb-i Tis ‘a* olmak üzere birçok kaynakta yer almaktadır. Kendisinden pek çok muhaddis rivayette bulunmuştur. Bu nedenle ravi olarak içinde Ebü’l-Yemân’ın olmadığı bir hadis kaynağı yoktur denilebilir.

Ebü’l-Yemân’dan hadis alan muhaddisler şunlardır: Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ali İbnü’l-Medînî (öl. 234/848), Yahyâ b. Maîn (öl. 233/847), Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî (öl. 255/869), Ebû Zür‘a Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşkî (öl. 281/897), İsmail b. Abdillâh el-İsfahânî (öl. 267/880), İbrahim b. el-Hüseyn b. Ali (öl. 281/897), Şu‘ayb b. Şu‘ayb b. İshâk ed-Dımaşkî (öl. 264/878), Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), Ebû Ali Muhammed b. Ali b. Hamza (öl. 261/875), Muhammed b. Avf et-Tâ‘î (öl. 272/886), Ebû Bekr Muhammed b. İshâ et-Tarsûsî (öl. 277/893), Muhammed b. Hârûn b. Muhammed Bekkâr, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli (öl. 258/872), Muhammed b. Ya‘kûb Habîb ed-Dımaşkî, Muhammed b. İshâk es-Sâgânî (öl. 270/884), Muhammed b. Hayevîh el-İsfereyînî, Recâ b. Abdirrahim el-Herevî, İbrahim b. Süleyman, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. İshâk el-Basrî,²³ Musa b. Yezîd el-İsfencî, İbrahim b. Dâvûd, İbrahim b. Sa‘îd el-Cevherî (öl. 250/864), İbrahim b. Hânî en-Nisâbûrî (öl. 265/879), İbrahim b. el-Heysem (öl. 278/894), Ebû Zeyd Ahmed b. Abdirrahman el-Hûtî (öl. 279/895), Ahmed b. Abdilvahhab b. Necdeti’l-Hûtî (öl. 279/895), Ebû Mes‘ûd Ahmed b. el-Furât er-Râzî (öl. 258/872), Ebü’l-Musaffâ Recâ b. Abdirrahim el-Kuraşî, Recâ b. el-Muraccâ el-Mervezî (öl. 249/863), Abdülkerim b. el-Heysem ed-Dîrâkûlî (öl. 278/894), Abdülvahhâb b. Necde el-Hûtî, Abdullah b. Fedâle en-Nesâî (öl. 241/855), Osman b. Saîd ed-Dârimî (öl. 280/896), Ali b. el-Hasen b. Ma‘rûf, Amr b. Mansûr en-Nesâî, İmrân b. Bekkâr el-Berrâd el-Himsî (öl. 271/885), Ebû Muhammed el-Kâsım b. Hâşim es-Semâr, Ebû Hâtım Muhammed b. İdrîs er-Râzî (öl. 277/893), Ebû İsmail Muhammed b. İsmail es-Sülemî et-Tirmizî (öl. 280/896), Muhammed b. Sehl b. Asker el-Buhârî (öl. 251/865), Ebü’l-Cemâhir Muhammed b. Abdirrahman el-Hadramî, Musa b. Sa‘îd ed-Dândânî, Musa b. İshâ b. el-Münzir el-Himsî, el-Heysem b. Hâlid b. Yezîd el-Musaysî, Yak‘ûb b. Süfyân ve Ali b. Muhammed b. İshâ el-Huzzâ‘î el-Cekânî (öl. 292/908), (ondan rivayette bulunan son kişidir.)²⁴

1.3. Ebü’l-Yemân’ın Hocası Şu‘ayb’dan Hadis Alması ve Cerh-Ta‘dîl Âlimlerinin Değerlendirmeleri

Ehl-i Şam’ın altıncı tabakasından olan Ebü’l-Yemân,²⁵ hocası Şu‘ayb b. Ebî Hamza ile mülakiliği tartışma konusu olmamakla birlikte onun hangi yollarla hocasından hadis aldığı ve aldığı hadisleri nasıl aktardığı konusunda terâcim ve tabakât kitaplarında farklı bilgiler bulunmaktadır. Bu çerçevede şu bilgiler aktarılmıştır: Ebü’l-Yemân hocası Şu‘ayb b. Ebî Hamza’nın hadiste zor (titiz) bir kişi olduğunu, vefatına yakın bir zamanda yanına gittiğini ve

²¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 15/69.

²² Ebü’l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), 7/146-147; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/320.

²³ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 15/69.

²⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/147-148; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/320; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 2/441.

²⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/148.

bu ziyaret esnasında hocasının: “Bunlar benim sahih kitaplarımdır. Almak isteyen kişi alsın, arz etmek isteyen arz etsin, kim benden dinlemek istiyorsa oğlumdan dinlesin, zira o benden dinlemiştir.” dediğini aktarmıştır.²⁶ Ebû Abdillâh’a (Ahmed b. Hanbel) hocası hakkında bir soru soruldu ve o da soran kişiye: “Neyi ortaya çıkarmaya çalışıyorsun?” diye çıktı ve devamla Şu‘ayb’ın hadiste işi çok zordu. Ali b. Ayyâş, Humus halkına kendilerine hadis rivayet edilmesini istedikleri ancak izin verilmeyen bir hikâyeden bahsetti. Tam da bu konuyu konuşurken Ebû’l-Yemân geldi ve “Benden bu hadisleri rivayet edin.” dedi. Ebû Abdillâh’a soru soran kişi: “Münâvele yoluyla mı?” diye sordu. Bunun üzerine Ebû Abdillâh: “Şayet sadece münâvele olsaydı onlara ne bir kitap ne bir şey verirdi. O bunları işitmiştir.” dedi.²⁷ Yahyâ b. Maîn, Ebû’l-Yemân’a Şu‘ayb’dan nasıl hadis aldığını sormuş ve o da münâvele yoluyla ondan hadis aldığını ancak başkasına hadisleri aktarmadığını ifade etmiştir.²⁸ Ahmed b. Hanbel, Şu‘ayb b. Ebî Hamza’dan olan rivayetleri konusunda Ebû’l-Yemân’dan bilgi istediğinde o; bu hadislerin bir kısmını ona bizzat okuduğunu, bir kısmını ondan dinlediğini, bazılarını da icâzet ve münâvele yoluyla rivayet ettiğini fakat münâvele yoluyla aldığı hadisleri kimseye rivayet etmediğini söylemiştir.²⁹ Ancak aynı bilgi şu şekilde de aktarılmıştır. “Bazılarını o bana, bazılarını da ben ona kıraat ettim; bazılarını icâzet, bazılarını münâvele yoluyla verdi ve hepsinde ahberanâ (أَخْبَرَنَا) Şu‘ayb tabirini kullan, dedi.”³⁰ Bu bilgilerin yanında Şu‘ayb’ın oğlu; Ebû’l-Yemân’ın kendisine gelip Şu‘ayb’ın kitaplarını aldığını sonra da ahberanâ diyerek sanki Şu‘ayb’dan dinlemiş gibi caiz görerek aktardığını ifade etmiştir.³¹ Ebû Zür’a; Ebû’l-Yemân’ın Şu‘ayb b. Ebî Hamza’dan sadece bir hadis dinlediğini, geri kalan hadisler için icâzet aldığını aktarmıştır.³² Bu kabil başka tartışmaların da olduğunu ancak bunların kesinlik kazanmadığını görmekteyiz.³³

Konuyla ilgili bilgileri aktaran kaynaklar birbirlerinin tekrarı mesabesinde. Burada ihtilaflı olan husus; Ebû’l-Yemân’ın münâvele yoluyla aldığı hadisleri kimseye anlatmadığı veya çeşitli yollarla aldığı hadisleri ahberanâ sigasıyla aktarıp aktarmadığıdır. Kaynaklar bu hususta çelişkili bilgiler sunmaktadır. Hadis ilminde ahberanâ lafzı başlangıçta; semâ‘, kırâ‘at, icâzet, el-munâveletu’l-makrûne bi’l-icâze ve mukâtebe yollarından biriyle alınan bir hadisi başkasına rivayette (edâ) kullanılan bir siga iken, sonraları kırâ‘at veya arz denilen metotla alınan hadisin rivayetinde kullanılır olmuştur.³⁴ Ebû’l-Yemân’ın Cüz’ünün ilk dönem kaynaklarından biri olması hasebiyle onun, hadislerini icâzetli münâvele ile aldığını ve tamamı olmasa da büyük bir bölümünü ahberanâ sigasıyla aktardığını söyleyebiliriz.

Ebû’l-Yemân’ın hadis rivayetinde yazılı malzemeyi kullandığına dair çalışmamıza konu edindiğimiz bu Cüz’den başka ipuçları da vardır. Zehebî (öl.748/1347) konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: Buhârî ve Müslim’in Dârimî yoluyla Ebû’l-Yemân’dan aldığı kırk kadar hadis *Sahihayn*’da nakledilmektedir. Hepsinde ahberanâ Şu‘ayb denilmekte, haddesenâ denilmemektedir. Zira bu, icâzet yoluyla nakledildiğini açıkça göstermekte ve bu hadisler, Şu‘ayb’ın hattından alınan bir cüzden nakledilmektedir.³⁵

²⁶ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 2/442.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 7/149; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 2/441.

²⁸ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 7/150.

²⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 15/7879; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 2/441.

³⁰ Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî İbn Ebî Ya‘lâ, *Tabakâtu’l-Henâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matbaatu’s-Sünneti’l-Muhammediyye, ts.), 1/149; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 2/442.

³¹ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 7/149; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 2/441.

³² Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 7/150; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 1/581.

³³ bk. Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 7/151.

³⁴ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 17.

³⁵ bk. Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 10/325.

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'inde Ebü'l-Yemân'dan aktardığı hadis sayısı 273'tür.³⁶ Buhârî bunların hepsini haddesenâ (حَدَّثَنَا) sigasıyla ve hocası Ebü'l-Yemân'dan on ikisi hariç ahberanâ (أَخْبَرَنَا) Şu'ayb diyerek aktarmıştır. Bu durumda şayet ahberanâ olarak aktarılan hadislerin hepsi bir cüzden aktarılmış ise bu Ebü'l-Yemân'ın bu Cüz'den başka yazılı beleye/belgelere sahip olduğunu göstermektedir. Zira Ebü'l-Yemân'ın bu Cüz'ünden bahsetmeyen Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*'nda Hatîb el-Bağdâdî'den ehl-i hadisin birçok nüshasının olduğuna dair bir haberi naklederken onun iki nüshasını zikretmiştir.³⁷

Cerh-tadîl âlimlerinden İbn Maîn (öl.233/848),³⁸ Muhammed b. Abdillâh b. Ammar el-Mevsîlî (öl.242/856),³⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî (öl.277/890)⁴⁰ ve İbn Hibbân (ö. 354/965)⁴¹ onun *sika* olduğunu belirtmişlerdir. Konuyla ilgili bilgileri bir araya getiren Zehebî; Ebü'l-Yemân'ın *sika* imamlardan olduğunu, Hurayz b. Osman, Safvân b. Amr, Ebû Bekr b. Ebî Meryem ve daha başka ileri gelen muhaddislerin kendisinden hadis naklettiğini, Şeyhayn'ın onun Şu'ayb b. Ebî Hamza'dan aktardığı rivayetleriyle ihticac ettiğini, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm er-Râzî'nin yaratılış hakkında ondan rivayetler aktardığını bildirmiştir.⁴² Başka bir değerlendirmesinde de Zehebî şöyle ifade etmiştir: O *sika* olanların önde gelenidir. Zira ondan Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a, Muhammed b. Avf et-Tâ'î, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî ve daha başka muhaddisler hadis almışlardır ve Ebû Hâtîm de onun önde gelen *sika* (sikatün nebîl) kimselerden olduğunu belirtmiştir.⁴³

Ebü'l-Yemân'ın *sika* olduğu hususunda icma edilmekte ve onun cerh edildiğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Elliden fazla muhaddis ona itimat etmiş ve ondan hadis almıştır. Hocası Şu'ayb'dan hadis alış şeklinde bir tartışma olsa da İbn Hacer'in (öl. 852/1448) dediği gibi bu anlatılanlar doğru ise onun, bu rivayetleri icâzetli aldığını göstermektedir. Ondan nakilde bulunan herkes ahberanâ diyerek hadis aktarmakta ve bu konuda Buhârî, Dârimî, Ahmed b. Hanbel ve diğer talebeleri arasında da herhangi bir tartışma yaşanmamıştır.⁴⁴

³⁶ Buhârî'nin Ebü'l-Yemân'dan aktardığı hadis sayısı 257 kabul edilse de (bk. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 251) yaptığımız taramada bu rakam 273'e çıkmaktadır. Bu rakam farklılığının sebebi sanırım birden fazla şeyhten aktarılan rivayetlerin bir olarak değerlendirilmiş olmasındandır.

³⁷ “Ashâbu'l-hadisın birçok nüshası vardır. Bu nüshalar da birçok hadis ihtiva eder ki, ravi ilk hadis metni ile birlikte nüshanın senedini, rivayetler zincirini verir. Nüshanın nihayetine kadar diğer hadisleri sıralar. Mesela Ebü'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'in, Şu'ayb b. Ebî Hamza, Ebü'z-Zinâd, el-A'rec vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği bir nüsha ve yine Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb, Nâfi', İbn Ömer'den rivayet ettiği diğer bir nüsha vardır.” Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1357/1938), 214; Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 73-74; Yukarıda aktardığımız Şu'ayb'ın “bunlar benim sahih kitaplarımdır.” sözünden de onun farklı nüshalara sahip olduğunu ve yine Ebü'l-Yemân'ın bu Cüz'den başka Şu'ayb'dan nüshalar edindiğini söyleyebiliriz.

³⁸ Ebû İshâk İbrahim b. Abdillâh İbnü'l-Cüneyd, *Suâlâtü İbnu'l-Cüneyd li Ebî Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn*, thk. Muhammed Nur Seyf (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1408/1988), 397.

³⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7/153.

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1271/1952), 3/129.

⁴¹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1393/1973), 8/194.

⁴² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/581; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/320.

⁴³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/302; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2/441.

⁴⁴ bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi şâhihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 1/399.

2. EBÜ'L-YEMÂN'IN HADİS CÜZ'Ü

Cüz'ün fihi Ehâdis Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' adıyla bilinen bu hadis Cüz'ü, Zührî'nin hocası Urve b. Zübeyr'le başlamakta, Ukbe b. Süveyd adlı hocasıyla son bulmaktadır. Zührî'nin hocaları esas alınarak meydana getirilen eser, 73 rivayetten oluşmaktadır. Birbirine bitişik bazı rivayetler tek rivayet kabul edildiğinden bu rakam değişiklik gösterebilmektedir. Bab başlıkları kullanılmadan ve belli bir sıralama gözetilmeden Zührî'nin şeyhleri esas alınarak haberler nakledilmektedir. Bazı rivayetler birbirlerini desteklemekle birlikte rivayetlerin geneli, birbirinden bağımsız ve farklı konular içermektedir. Ebü'l-Yemân'ın vefatına yakın hocası Şu'ayb b. Ebî Hamza'yı ziyaretini esnasında aldığı genel icâzeti ölçü aldığımızda bu Cüz'ün, hicrî 162 yılında tedvin edildiğini söyleyebiliriz.⁴⁵

2.1. Cüz'ün Rivayetleri

*Cüz'*deki rivayetlerin büyük bir kısmı ayrıntılı bilgiler içermektedir. *Cüz'ün* bütün haberlerini olduğu gibi aktarmak, büyük bir yekûn oluşturmaktadır. Bundan dolayı rivayetin bir bölümü veya kısa içeriği kendi rakamı altında aktarılacaktır. Ayrıca Ebü'l-Yemân'ın aktardığı haberlerin sened ve metin olarak aynı şekilde kaynaklarda olup olmadığı araştırılacak, hadislerin mütâbi⁴⁶ ve şâhidi varsa kaynaklarının bir kısmına değinilecektir. Çalışmamızda Nâfiz Husayn Hammâd ile Nûr Mahmûd Ahmed el-Hîle tarafından yapılan tahkikteki sıralama esas alınacaktır.⁴⁷

1. Rivayet: Ebü'l-Yemân'ın birinci sırada zikrettiği haber; nesebe dâhil olma ve nesep tayininin nasıl olacağı sorusuna cevap arandığı ayrıntılı bir rivayettir. Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe senediyle aktardığı bu rivayet; Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh*'inde ve Dârimî *es-Sünen*'inde nakledilmiştir.⁴⁸ Buhârî'nin rivayetiyle *Cüz'*deki rivayet aynı lafızlardan oluşmaktadır. Dârimî ise rivayetin bir kısmını hazfederek olayı aktarmıştır. Buhârî aynı hadisi mütâbi' olarak birkaç yerde zikretmiştir.⁴⁹ Hadisin Buhârî'den başka mütâbi'leri de vardır.⁵⁰

2. Rivayet: “Çocuk döşek sahibinindir. Zina eden erkeğe mahrumiyet vardır.” Ebü'l-Yemân'ın aktardığı bu hadisi aynı sened ve metinle Taberânî (öl.360/971); Ebû Zür'a> Ebü'l-Yemân>Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe tarikiyle rivayet etmektedir.⁵¹ Hadisin bu senedi *Kütüb-i Tis'a*'da bulunmamakta ancak Ebû Hüreyre (öl.58/678) isnadıyla *müttefekun aleyh* olarak

⁴⁵ bk. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/442.

⁴⁶ Mütâbaat kelimesi terim olarak “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin ravisine, hadisi tahrir edilmeye elverişli başka bir ravi tarafından muvâfakat edilmesi ve hadisin aynı şeyhten yahut senedin daha üst kısmında yer alan başka bir râvisinden benzer ifadelerle nakledilmesi” demektir. Salahattin Polat, “Mütâbaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 32/180.

⁴⁷ Hammâd, Ahmed el-Hîle, “Cüz'ün fihi Ehâdis Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'”, 513-562.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), “Nikâh”, 41 (2283); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir (yy.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002), “İtk”, 8 (2533).

⁴⁹ Buhârî, “Buyû'”, 3 (2053); “Vasâyâ”, 4 (2745); “Ferâid”, 18 (6749); “Buyû'”, 100 (2218); “Husûmât”, 5 (2421); “Hudûd”, 23 (6817).

⁵⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985), “Akdiyye”, 20; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 41/332 (24975); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1336/1918), “Nikâh”, 59 (2004).

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Sâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1984), 4/192 (3081).

aktarılmaktadır.⁵² Ebü'l-Yemân bu rivayeti bir önceki rivayeti desteklemek için nakletmektedir. Ebü'l-Yemân'ın birinci ve ikinci sırada aktardığı bu rivayetlerin biri ayrıntılı bir şekilde olay örgüsünü, diğeri sadece olayın karar kısmının yer aldığı nesep tespiti konusunu ele almaktadır.

3. Rivayet: “Allah, bu dünyada insanlara işkence yapanlara azap eder.” Ebü'l-Yemân'ın; Şu'ayb>Zührî>Urve>Hişam b. Hakîm b. Hizâm (öl.15/636) tarikiyle aktardığı bu hadisi; aynı sened ve lafızlarla Ahmed b. Hanbel ve Taberânî aktarmıştır.⁵³ Hişam'ın babası Hakîm'e dayandırarak naklettiği, insana kötü muamele edenin ele alındığı bu rivayetin birçok mütâbii bulunmaktadır.⁵⁴ Şu'ayb el-Arnaût, *el-Müsne'd*'in talikinde; bu hadisin senedinin Müslim'in şartı üzerine *sahih* olduğunu; İbn Hibbân'ın da Zebîdî tarikiyle tahrir ettiğini belirtmiştir.⁵⁵

4. Rivayet: İki kız kardeşin aynı anda bir nikâh altında bulundurulamayacağını, üvey kardeş veya süt kardeşinin kızıyla evlenilemeyeceğini ve süt emmenin doğurduğu sonuçları konu alan uzunca bir rivayettir. Ebü'l-Yemân'ın; Şu'ayb>Zührî>Urve>Ebû Seleme'nin kızı Zeyneb>Ebû Sufyân'ın kızı Ümmü Habîbe senediyle aktardığı bu hadisi, Buhârî aynı sened ve lafızlarla süt emmenin hükmü babında aktarmaktadır.⁵⁶ Buhârî'nin *Sahih*'inde birden fazla, Müslim'in *Sahih*'inde, Nesâî'nin *Sünen*'inde ve daha başka hadis kaynaklarında rivayetin mütâbî'leri bulunmaktadır.⁵⁷

5. Rivayet: Habeşlilerin mızraklarıyla mescidde oynadığı ve Hz. Peygamber'in ayakta durarak Hz. Âişe'nin bunları seyretmesine fırsat verdiği bu rivayeti;⁵⁸ Taberânî, Ebû Zür'a>Ebü'l-Yemân>Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe tarikiyle ve aynı lafızlarla aktarmıştır.⁵⁹ Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel; Âişe>Zührî>Urve> ve sonrasında değişen senedlerle bu rivayeti nakletmişlerdir. Müslim ve Ahmed b. Hanbel aynı lafızlarla,⁶⁰ Buhârî ise rivayetin ilk bölümünü “kısa mızraklı kimselerin mescide girmelerinin cevazı” babı atında zikretmiştir.⁶¹

6. Rivayet: Hz. Ebû Bekir, önceleri Hz. Âişe'ye bazı şeyler bağışlamış ve vefatı yaklaştığında malını çocukları arasında adaleti gözeterek dağıtması gerektiğini Hz. Âişe'ye vasiyet etmiştir.⁶² Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb>Zührî>Urve, isnadıyla Hz. Âişe'den aktardığı bu rivayeti aynı sened ve metinle Beyhakî zikretmiştir.⁶³ *Mevkûf* olan bu haberin başka mütâbî'leri de bulunmaktadır.⁶⁴

7. Rivayet: “Sağken yapılan hibe kabul edilir, vefat esnasında yapılan hibe ise kabul edilmez.” Bu haber, bir öncekinin devamı olarak, Urve'nin açıklamalarından meydana

⁵² Buhârî, “Hudûd”, 23 (6818); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), “Radâ”, 37 (1458).

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 14/51 (15335); Taberânî, *Müsne'dü's-Şâmiyyîn*, 4/192, 3081.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 25/174 (15846); Müslim, “Birr ve's-Sıla”, 118-119 (2613); Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), “Harâc”, 33.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 24/52 (15335).

⁵⁶ Buhârî, “Nikâh”, 21 (5101).

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 44/51 (15335); Buhârî, “Nefekât”, 16 (5372); “Nikâh”, 26 (5107); Müslim, “Radâ”, 16 (1449); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Nikâh”, 46 (3287).

⁵⁸ Buhârî, “Salât”, 69 (454); Müslim, “Salâtü'l-İdeyn”, 18 (892).

⁵⁹ Taberânî, *Müsne'dü's-Şâmiyyîn*, 4/193 (3082).

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 42/204 (25333); Müslim, “Salâtü'l-İdeyn”, 18 (892).

⁶¹ Buhârî, “Salât”, 69 (454).

⁶² Mâlik, “Akdiyye”, 40; Ebû Bekr es-Sen'ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 9/101 (16507).

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/295 (12004).

⁶⁴ Mâlik, “Akdiyye”, 40; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 9/101 (16507); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannefî'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 4/281 (20135); Taberânî, *Müsne'dü's-Şâmiyyîn*, 4/201 (3104).

gelmektedir. Ebü'l-Yemân'ın aktardığı senedi aynı şekliyle kaynaklarda tespit edemedik ancak İbn Ebî Şeybe ve Ebû Dâvûd, bu rivayeti Urve'ye nispet ederek nakletmiştir.⁶⁵ Bu haber, *maktû'* ve *zayıf* bir rivayet olarak kabul edilmektedir. Ebû Dâvûd, hibe babında bu rivayetin Hikl b. Ziyâd>Zührî>Urve>Âişe tarikiyle *mevkûf* olduğunu zikretmiştir.⁶⁶

8. Rivayet: Urve'nin, Hz. Âişe'ye "Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalana çıkarıldıklarını sandıkları sırada onlara yardımımız gelir..." (Yûsuf, 12/110) ayetiyle ilgili birkaç soru sorduğu ve Hz. Âişe'nin ayetle ilgili görüşlerini aktardığı *mevkûf* bir haberdur. Buhârî, Ebü'l-Yemân>Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe senedinin yanı sıra daha başka tariklerle de bu rivayeti aktarmıştır.⁶⁷

9. Rivayet: Urve'nin, Hz. Âişe'ye yetim kızlar hakkında Nisâ sûresinin 4/3. ve 127. ayetlerinin tefsirlerini sorduğu bir rivayettir. Buhârî, bu haberi Ebü'l-Yemân>Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe senedi ve daha başka tariklerle *mevkûf* olarak zikretmiştir.⁶⁸

10. Rivayet: Hz. Âişe'nin (ra.) hicap (emri) indikten sonra sütbabası Ebü'l-Kuays'ın kardeşi Eflah'ın kendi yanına gelmek üzere izin istediğini aktardığı rivayettir. Âişe validemiz bunu Hz. Peygamber'e sormadan izin veremeyeceğini bildirmiş, Hz. Peygamber geldiğinde ise onun kendisinin amcası olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı Hz. Âişe: "Neseben haram gördüğünüz şeyleri süt cihetinden de haram sayın!" derdi. Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe senediyle naklettiği hadisi Buhârî aynı sened ve metinle "el-Ahzâb 33/55. ayetin tefsiri" babında aktarmıştır.⁶⁹ Rivayetin yakın lafızlarla mütâbi'leri de bulunmaktadır.⁷⁰

11. Rivayet: Uhud Savaşı'nda Huzeyfe'nin babası hata ile öldürülmüş ve o, babasının katili için "Allah sizi bağışlasın. O, merhamet edenlerin en merhametlisidir" (Yûsuf 12/92) ayetini söylemekle yetinmiştir. Huzeyfe vefatına kadar babasının katiline yaptığı bu dua ile anılmıştır. İsnadı *sahih* olan bu haberi Abdurrezzâk (ö. 211/826); Ma'mer>Zührî>Urve> isnadıyla benzer lafızlarla Huzeyfe b. Yemân'dan rivayet etmiştir.⁷¹ Ebü'l-Yemân'ın Urve'den *maktû'* olarak naklettiği bu rivayeti Buhârî, yakın lafızlarla beş yerde Hz. Âişe'den *mevkûf* olarak aktarmıştır.⁷²

12. Rivayet: Cahiliye döneminde evlat edinenlerin evlatlığı o kimsenin adıyla çağırılmakta ve o kişiye mirasçı olmaktadır. Bu durum el-Ahzâb sûresi 33/5. ayetinin nüzul sebebidir. Bu ayetle evlatların babalarına nispet edilmesi gerektiği ve babası bilinmeyen kimselerin dinde kardeş ve dost olduğu belirtilmiştir. Ayrıca rivayet evlilikte denkliğin ölçüsünü tesis etmiştir. Evlat edinme, evlatların babasına nispet edilmesi, süt emzirme ve evlilikte denklik ile ilgili konuları ele alan bu rivayeti Buhârî, aynı lafızlarla emzirme konusu hariç, denkliklerin din hususunda olduğu babı altında aktarmıştır.⁷³ Rivayetin emzirme kısmı ise mütâbi'lerde zikredilmiştir.⁷⁴

⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/234 (30993); Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*. thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 176 (195).

⁶⁶ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 177 (196).

⁶⁷ Buhârî, "Tefsîr/Yûsuf Sûresi", 110 (4695,4696); "Enbiyâ", 19 (3389).

⁶⁸ Buhârî, "Vasâyâ", 21 (2763); "Şirke", 7 (2494); "Nikâh", 17 (5092); "Nikâh", 43 (5140).

⁶⁹ Buhârî, "Tefsîr/el-Ahzâb" 55 (4796).

⁷⁰ Mâlik, "Radâ", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/354 (26334); Buhârî, "Edeb", 93 (6156); Müslim, "Radâ", 5 (1445).

⁷¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 10/175 (18724); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/281 (20135); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/201, 3104.

⁷² Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11 (3290); "Meğâzî", 18 (4065); "Diyâr", 16 (6890); "Menâkibü'l-Ensâr", 22 (3824); "Eymân", 15 (6668).

⁷³ Buhârî, "Nikâh", 16 (5088).

⁷⁴ Müslim, "Radâ", 26-30 (1453); Ebû Dâvûd, "Nikâh", 10 (2061).

13. Rivayet: “Müslümanın ayağına batan bir dikene varıncaya kadar herhangi bir musibet isabet ederse, Allah muhakkak o musibete karşılık, onun bir günahını örter.” Ahmed b. Hanbel ve Buhârî bu rivayeti; Ebü'l-Yemân>Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe senediyle ve aynı lafızlarla aktarmakta,⁷⁵ hadisin aynı ve yakın lafızlarla mütâbi'leri de bulunmaktadır.⁷⁶

14. Rivayet: Bir kadın Allah Rasûlü'ne gelerek ilk kocasına dönme isteğinde bulunmuştu. Rasûlullah bunun üzerine: “İkinci kocan senin balçığından tatmadıkça, sen de onun balçığından tatmadıkça ona varamazsın.” buyurdu. Rasûlullah'ın bu kıssada söylediği hüküm, bundan sonra değişmez bir uygulama olmuştur. Ebü'l-Yemân'ın; Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe senediyle aktardığı bu haberi Buhârî, aynı sened ve metinle aktarmıştır.⁷⁷ Rivayetin yakın lafızlarla mütâbi'leri de mevcuttur.⁷⁸

15. Rivayet: Hz. Âişe: “Neseben haram gördüğünüz şeyleri süt cihetinden de haram sayın!” demiştir. Bu rivayet, onuncu sırada aktardığımız rivayetin son kısmından oluşmaktadır. Ebü'l-Yemân'ın Hz. Âişe'nin sözü olarak yalın halde aktardığı bu haberi Buhârî, esbâb-ı vurûduyla birlikte uzun bir şekilde aktarmıştır.⁷⁹ Rivayetin öncesi ve sonrasında ele alınan konuyla alakalı kuramadığımız, Ebü'l-Yemân'ın ayrı olarak aktardığı bu haber, müstakil bir rivayet değil daha önce aktardığı rivayetin bir parçasıdır. *Mevkûf* olan bu rivayetin yakın lafızlarla başka kaynaklarda mütâbi'leri nakledilmiştir.⁸⁰

16. Rivayet: “Lâ ilahe illellâh vukuu yaklaşan bir şerden ve büyük bir fitneden dolayı yay Arab'ın hâline! Bugün Ye'cûc ve Me'cûc seddinden bir delik açıldı...” Günahların çoğaldığı zaman, toplu helakin olabileceğini belirten bu hadisi Buhârî, iki yerde aynı sened ve lafızla Ebü'l-Yemân'dan,⁸¹ iki yerde de farklı mütâbi'lerden⁸² ve Müslim ise iki mütâbiyle aktarmıştır.⁸³

17. Rivayet: “Ben ancak bir beşerim. Şu da bir gerçek ki, bazen bana hasımlar gelir. Bazısı diğerinden daha belîğ konuşabilir....” Adaletin yanıltılmaması gerektiğini vurgulayan bu hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle Ebü'l-Yemân'dan aktarmıştır.⁸⁴ Ayrıca Buhârî ve Müslim bu hadisi, başka mütâbi'lerle de rivayet etmiştir.⁸⁵

18. Rivayet: “Hiçbir peygamberin ruhu cennetteki durağını görmedikçe alınmaz. Sonra (durağına gitmek) onun arzusuna bırakılır yahut muhayyer kılınır.” Bu rivayeti Ahmed b. Hanbel ve Buhârî aynı sened ve metinle aktarmaktadır.⁸⁶ Hadisin aynı ve yakın lafızlarla başka mütâbi'leri de bulunmaktadır.⁸⁷

19. Rivayet: Hz. Ebû Bekir vefatı esnasında; “giydiğim şu iki elbisemi yıkayıp beni onlarla kefenleyin zira diri, bunun yenisine ölüden daha lâyıktır.” buyurmuştur. Bu rivayeti Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî>Urve>Âişe isnadıyla *Mevkûf* olarak aktarmıştır. Aynı senedle tespit

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/121 (24573); Buhârî, “Merdâ”, 1 (5640).

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/378 (24884); Müslim, “Birr ve's-Sıla”, 49 (2572).

⁷⁷ Buhârî, “Libâs”, 6 (5792).

⁷⁸ Dârimî, “Talâk”, 4 (2313); Müslim, “Nikâh”, 111-114 (1433); Nesâî, “Talâk”, 43 (3283).

⁷⁹ Buhârî, “Tefsîr/el-Ahzâb”, 55 (4796); “Edeb”, 93 (6156).

⁸⁰ Mâlik, “Radâ”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/354 (26334); Müslim, “Radâ”, 5 (1445).

⁸¹ Buhârî, “Menâkıb”, 25 (3598); “Fiten”, 26 (7135).

⁸² Buhârî, “Enbiyâ”, 9 (3346); “Fiten”, 4 (7059).

⁸³ Müslim, “Fiten”, 1-2 (2880).

⁸⁴ Buhârî, “Ahkâm”, 31 (7184).

⁸⁵ Buhârî “Ahkâm”, 29 (7181); “Mezâlim”, 17 (2458); Müslim, “Akdiyye”, 5 (1713).

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/130 (24583); Buhârî, “Menâkıb”, 85 (4437).

⁸⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 86 (4463); “De'avât”, 28 (6348); “Rikâk”, 41 (6509); Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 87 (2444).

edemediğimiz bu rivayeti Buhârî; Mu‘alla b. Esed>Vuheyb>Hişam > babası (Urve)>Âişe isnadıyla nakletmiştir.⁸⁸

20. Rivayet: Hz. Peygamber’in namazda itidal esnasında müminlere dua yaptığıyla ilgili bu rivayeti Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Ebû Seleme b. Abdîrrahman (ö. 94/712-13)>Ebû Hüreyre isnadıyla aktarmıştır. Aynı sened ve metinle Taberânî, Ebû Zür‘a kanalıyla nakletmiştir.⁸⁹ Buhârî, rivayetin senedinde Sa‘îd b. Müseyyeb ve metnin sonunda ise “Allahu Ekber” lafzı olmadan aktarmıştır.⁹⁰ Hadisin mütâbi‘leri vardır.⁹¹ Müslim bu hadisi; Müslümanların başına bir musibet geldiği zaman bütün namazlarda kunut yapmanın müstehap oluşu babı altında rivayet etmiştir.⁹²

21. Rivayet: “Cemaatle kılınan namaz, birinizin yalnız başına kıldığı namazdan yirmi beş derece daha faziletli olur. Gece ile gündüz melekleri sabah namazında bir araya gelirler.” Ebü’l-Yemân’ın; Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd ve Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktardığı bu rivayeti Buhârî, “sabah namazını cemaatle kılma” babında aynı sened ve metinle aktarmıştır.⁹³ Hadisin mütâbi‘leri çoktur.⁹⁴

22. Rivayet: Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr’a (öl.65/684-5) “Her aydan üç gün oruç tut!” buyurdu. Abdullah: Ben bundan çoğuna takat getiririm, dedi. Hz. Peygamber: “Bir gün oruç tut, bir gün tutma, Kur’ân’ı da ayda bir hatmet!” buyurdu. Abdullah: Ben daha fazlasına da güç getiririm, dedi ve nihayet Allah Rasûlü: “Kur’ân’ı üç gece içinde oku!” buyurdu. Buhârî hadisi bir gün oruç tutmak bir gün iftar etmek babında aynı sened ve metinle aktarmıştır.⁹⁵ Hadisin çok sayıda mütâbii vardır.⁹⁶

23. Rivayet: “Allah yolunda cihat eden kimsenin örneği; Mücahit, cihattan dönünceye kadar bıkmadan usanmadan gecelerini namaz, gündüzlerini oruçla geçiren kimse gibidir. Allah, kendi yolundaki mücahidi vefat ettirip cennete girdirmeyi yahut da sevap ve ganimetle onu salimen evine döndürmeyi üzerine almıştır.” Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd>Ebû Hüreyre senediyle aktardığı hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle “İnsanların en faziletlisi Allah yolunda canı ve malı ile cihat eden mümindir.” babında aktarmıştır.⁹⁷ Hadisin mütâbi‘leri çoktur.⁹⁸

24. Rivayet: “Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki, kendilerini üzerine bindirebileceğim binekler bulamamam hâlinde cihat yolunda benim arkamda kalmalarına gönülleri bir türlü razı olmayacak bir takım mümin kimseler mevcut olmasaydı, ben Allah yolunda gazaya çıkan hiçbir seriyyeden geri kalmazdım.” Ebü’l-Yemân’nın Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd>Ebû Hüreyre senediyle naklettiği hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle “Şehit olmayı temenni etme” babında aktarmıştır.⁹⁹ Hadisin başka mütâbi‘leri de vardır.¹⁰⁰

⁸⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 94 (1387).

⁸⁹ Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, 4/169 (3023).

⁹⁰ Buhârî, “Ezân”, 128 (804).

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/431 (7465).

⁹² Müslim, *Mesâcid*, 294 (675).

⁹³ Buhârî, “Ezâ”n, 31 (648).

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/109 (7185); Buhârî, “Tefsîr/ el-İsrâ”78 (4717); Müslim, “Mesâcid”, 246 (649).

⁹⁵ Buhârî, “Savm”, 56 (1976).

⁹⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 37 (3418); Müslim, “Sıyâm”, 181 (1159); Nesâî, “Sıyâm”, 76 (2392).

⁹⁷ Buhârî, “Cihâd”, 2 (2787).

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/59 (9999); Müslim, “İmâre”, 110 (1878); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Fedâilü’l-Cihâd”, 1 (1619)

⁹⁹ Buhârî, “Cihâd”, 7 (2797).

¹⁰⁰ Buhârî, “Temennâ”, 1 (7226); “İmân”, 25 (36); Müslim, “İmâre”, 106 (1876).

25. Rivayet: “İnsanlar lâ ilahe illallâh deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Her kim lâ ilahe illallâh derse, Müslümanlık hakkının gereği müstesna, canını ve malını benim elimden kurtarmıştır.” Ebû'l-Yemân'ın Şu'ayb>Zührî>Sa'id>Ebû Hüreyre senediyle aktardığı hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle “Peygamberin insanları İslam'a, peygamberliği itiraf etmeye, Allah'ın berisinde bir kısmının diğer bir kısmını rab edinmemeye çağırması” babında aktarmıştır.¹⁰¹ Hadisin mütâbi¹⁰² ve şevâhidi çoktur.¹⁰³

26. Rivayet: “Dünyaya gelen hiç bir çocuk yoktur ki, şeytan ona dokunmasın. Çocuk şeytanın dokunmasından feryat ederek ağlar. Bundan yalnız Meryem'in oğlu ile annesi müstesnadır.” Bundan sonra Ebû Hüreyre: “Onu ve soyunu kovulmuş şeytanın şerrinden sana ısmarlıyorum.” (Âl-i İmrân, 3/36) ayetini okuyun, demiştir. Şu'ayb> Zührî>Sa'id> Ebû Hüreyre senediyle Ebû'l-Yemân'ın rivayet ettiği hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle “Kitapta Meryem kıssasını da an!” babında aktarmıştır.¹⁰⁴ Hadisin mütâbi'leri bulunmaktadır.¹⁰⁵

27. Rivayet: “Devs kabilesinin kadınları, Zû'l-Halasa'nın (puthane) etrafında sallanarak tekrar tavaf etmediği sürece kıyamet kopmayacaktır.” Şu'ayb>Zührî>Sa'id>Ebû Hüreyre senediyle Ebû'l-Yemân'ın aktardığı hadisi Buhârî, aynı sened ve metinle “zamanın (ilk hâlinden) değiştirilmesi, nihayet putlara ibadet etmeleri” babında aktarmıştır.¹⁰⁶ Hadisin mütâbi'leri de vardır.¹⁰⁷

28. Rivayet: “Dünyada adaletli olan kimseler bu hallerinden dolayı kıyamet günü Allah'ın (cc.) huzurunda inciden minberler üzerinde olacaklardır.” Ebû'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî>Sa'id> Abdullah b. Amr senediyle aktarmıştır. Bu senedle kaynaklarda bulamadık ancak Abdurrezzâk; Ma'mer > Zührî>Sa'id>Abdullah b. Amr isnadiyla aynı lafızlarla rivayet etmiştir.¹⁰⁸ Hadisin Şeyhayn'ın şartı üzerine sahih olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁹

29. Rivayet: Yâ Rasûlallah! Kıyamet gününde biz Rabbimizi görecek miyiz? diye sordular. Rasûlullah: “Kamerî ayın on dördüncü (bedir) gecesini önünde bulut olmayan ayı görmekte şüpheye düşer misiniz?” buyurdu, (ashap); Hayır, yâ Rasûlallah dediler. (Hz. Peygamber); “İşte hiç şüphe yok ki, siz de O'nu bu şekilde göreceksiniz!” Ebû'l-Yemân'ın Şu'ayb>Zührî>Sa'id ve Atâ b. Yezîd (öl.105/723)>Ebû Hüreyre senediyle aktardığı bu hadisi aynı senedle Buhârî “secdelerin fazileti” babında uzun bir metinle aktarmıştır.¹¹⁰ Hadisin mütâbi¹¹¹ ve şevâhidi çoktur.¹¹²

30. Rivayet: Hz. Peygamber: “Cennete Müslüman kişi girer. Allah dinini facir kişi ile de teyit edip kuvvetlendirir.” buyurdu. Hadisin vurûd sebebi için ayrıntılı bir olay anlatılmaktadır. Rasûlullah bir kişi için, ateş ehlinde olduğunu belirtmiş, kendisine o kimsenin zorlu bir savaşta çarpışıp öldüğü söylenmiş ve bunun üzerine Rasûl-i Ekrem aynı sözü tekrarlamıştır. Olayla ilgili yapılan araştırmada o adamın yaralandığı, acısına dayanamayıp kendisini öldürdüğü

¹⁰¹ Buhârî, “Zekât”, 1 (1399); “Cihâd”, 102 (2946).

¹⁰² Buhârî, “İstîtabetü'l-Mürtedîn”, 3 (6924); Buhârî, “İ'tisâm”, 2 (7284); Müslim, “İmân”, 32,33,34,35 (20,21).

¹⁰³ Buhârî, “Salât”, 28 (392); Tirmizî, “Tefsîr”, 77 (3341); Nesâî, “Tahrîmü'd-Dem”, 1 (3979).

¹⁰⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 44 (3431).

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/136 (7708); Buhârî, “Tefsîr/ Âl-i İmrân”, 36 (4548); Müslim, “Fedâil”, 146 (2366).

¹⁰⁶ Buhârî, “Fiten”, 23 (7116).

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/106 (7676); Müslim, “Fiten”, 51 (2906).

¹⁰⁸ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 11/325 (20664); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/499 (6897); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/39 (34036); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulmun'im Şelebî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risale 1421/2001), 5/395 (5886).

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/100 (7006).

¹¹⁰ Buhârî, “Ezân”, 129 (806); “Rikâk”, 52 (6573); Dârimî, “Rikâk”, 81 (2843).

¹¹¹ Buhârî, “Tevhîd”, 24 (7437); Müslim, “İmân”, 299,300 (182).

¹¹² Buhârî, “Tevhîd”, 24 (7439); Müslim, “İmân”, 302 (183).

bildirilmiştir. Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb>Zührî>Sa'id>Ebû Hüreyre senediyle naklettiği bu hadisi aynı senedle ve metinle Buhârî, "Muhakkak ki, Allah (dilerse) şu İslam dinini günahkâr ve asi kişi ile kuvvetlendirir." babında aktarmıştır.¹¹³ Hadisin mütâbi'¹¹⁴ ve şevâhidi çoktur.¹¹⁵

31. Rivayet: "Yemin ederim ki, ben hakkında mağfiret dilemekten nehy olunmadıkça Allah'tan senin için mağfiret isteyeceğim." Allah Rasûlü amcası Ebû Tâlib'e sürekli kelime-i tevhidi arz ediyordu. Buna mukabil Ebû Cehil ile Abdullah b. Ebî Umeyye, Ebû Tâlib'e milletinden yüz çevirmemesi gerektiğini telkin ediyorlardı. Ebü'l-Yemân'ın; Şu'ayb>Zührî>Sa'id>Babası (Müseyyeb) senediyle aktardığı bu hadisi aynı sened ve metinle Buhârî, "Hakikat sen her sevdiğini hidayete erdiremezsin. Fakat Allah'tır ki kimi dilerse ona hidayet verir ve O, hidayete erecekleri daha iyi bilendir." (Kasâs, 28/56) ayetinin izahında aktarmıştır.¹¹⁶ Hadisin mütâbi'leri vardır.¹¹⁷ Buhârî, bu rivayeti dört yerde aktarmış, bunlar içinde en ayrıntılı olanı Ebü'l-Yemân'dan rivayet edilenidir.

32. Rivayet: Allah Rasûlü: "Ümmetimden öyle bir zümre cennete girer ki, onlar yetmiş bindir, yüzleri de ayın ışık saçtığı gibi ışık saçar." buyuruyordu. Bu sırada Ukâşe: Yâ Rasûlallah! Beni de onlardan kılması için Allah'a duâ et! dedi. Rasûlullah da: "Yâ Allah! Bunu da onlardan kıl!" diye duâ etti. Bundan sonra Ensâr'dan bir adam da ayağa kalktı ve: Yâ Rasûlallah! Beni de onlardan kılması için Allah'a duâ et! dedi. Rasûlullah: "Bu hususta Ukâşe senin önüne geçti." buyurdu. Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî>Sa'id>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Aynı sened ve metinle Buhârî "bürde çeşitleri, hibere ve semle denilen giyecekler" babında rivayet etmiştir.¹¹⁸ Hadisin mütâbi'leri de vardır.¹¹⁹

33. Rivayet: Hz. Peygamber (s.a.s.): "Ben (kusûf namazı kılarken) cehennemde Huzâalî Amr b. Âmir b. Luhayy'ı kendi bağırsaklarını ateş içinde sürükler hâlde gördüm. Çünkü o develeri putlar için salma adağı yapanların ilki idi." buyurdu. Rivayet öncesinde hadisin sebebi zikri için Sa'id, Bahîra ve Sâibe hakkında bilgi verdikten sonra hadisi nakletmiştir. Rivayeti Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî>Sa'id>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Aynı sened ve metinle Buhârî, "Huzâa Kıssası" babında rivayet etmiştir.¹²⁰ Hadisin hem mütâbi'¹²¹ hem de şevâhidi bulunmaktadır.¹²²

34-36. Rivayetler: Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb>Zührî>Sa'id b. Müseyyeb'den naklettiği rivayetler el-Mâide 5/96,¹²³ en-Nisâ 4/33¹²⁴ ve 128.¹²⁵ ayetleri tefsir etmektedir. Bu rivayetler, Sa'id'in ilgili ayetlerin açıklaması için söylediği ve daha çok tefsir kaynaklarında yer alan *maktû'* rivayetlerdir.

37. Rivayet: Ebû Hüreyre'nin, kendisinin fazla hadis rivayet etmesinin sebeplerini açıkladığı bir rivayettir. Ebü'l-Yemân'ın; Şu'ayb>Zührî>Sa'id ve Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle naklettiği bu haberi Buhârî, aynı sened ve metinle "Allah nezdinde olan eğlenceden

¹¹³ Buhârî, "Cihâd", 182 (3062); "Meğâzî", 38 (4203).

¹¹⁴ Buhârî, "Kader", 5 (6606); Müslim, "Îmân", 178 (111).

¹¹⁵ Buhârî, "Cihâd", 77 (2898); "Meğâzî", 38 (4202); Müslim, "Îmân", 179 (112); 187 (119).

¹¹⁶ Buhârî, "Tefsîr/ Kasâs", 56 (4772).

¹¹⁷ Buhârî, "Cenâiz", 80 (1360); Menâkib", 40 (3884); "Tefsîr/ et-Tevbe", 113 (4675); Müslim, "Îmân", 39 (24).

¹¹⁸ Buhârî, "Libâs", 18 (5811).

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 15/109 (9202); Buhârî, "Rikâk", 50 (6542); Müslim, "Îmân", 369 (216).

¹²⁰ Buhârî, "Menâkib", 10 (3522).

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 15/109 (9202); Buhârî, "Tefsîr/ el-Mâide", 103 (4623); Müslim, "Îmân", 369 (216).

¹²² Buhârî, "Tefsîr/ el-Mâide" 103 (4624); Müslim, "Kusûf", 3 (901).

¹²³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/1211 (6832).

¹²⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1414/1994), 4/300 (1619); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/430 (12531).

¹²⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/483 (14731).

de, ticaretten de hayırlıdır.” (el-Cum‘a, 62/9)” ayetinin açıklamasında aktarmıştır.¹²⁶ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹²⁷

38. Rivayet: Azîz ve Celîl olan Allah: “Bundan böyle en yakın akrabalarını ikaz et!” (eş-Şu‘arâ, 26/214) ayetini indirdiği zaman, Rasûlullah’ın Kureyşi toplayıp onlara uyarılar yaptığı açık davetle ilgili bir rivayettir. Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd ve Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Aynı sened ve metinle Dârimî, “Yakınlarını uyar!” Buhârî ise “(en yakınlar vasiyet yapıldığı zaman) bu en yakın hısımlar içine kadınlar ve çocuklar girer mi?” bablarında aktarmıştır.¹²⁸ Hadisin mütâbii de vardır.¹²⁹

39. Rivayet: “Yemenliler geldi. Onların gönülleri nazik, kalpleri yumuşaktır. İman Yemenli, hikmet de Yemenlidir. Vakar koyun sahiblerinde, övünmek ve büyülenmek yaygaracı bedevilerde, güneşin doğduğu taraftadır.” Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Bu hadisi Müslim, Darimî yoluyla aynı sened ve metinle,¹³⁰ Buhârî ise aynı sened ve küçük lafız farklılıklarıyla rivayet etmiştir.¹³¹ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹³²

40. Rivayet: “Şeytan namaz kılarken size gelir ve ne kadar kıldığınızı bilmeyesiniz diye kafanızı karıştırır ve siz de ne kadar kıldığınızı bilmezsiniz. Kim böyle bir şey hissederse oturduğu halde iki secde yapsın.” Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre isnadıyla haberi nakletmiştir. Aynı sened ve metinle Taberânî, Ebû Zür‘a kanalıyla aktarmıştır.¹³³ Hadis farklı tarihlerle birçok kaynakta yer almaktadır.¹³⁴

41. Rivayet: “Ateşte pişen şeyleri yedikten sonra abdest alın!” Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Süfyân b. Sa‘îd b. el-Ahnes (öl.44/664)> Ümmü Habîbe isnadıyla rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel aynı sened ve lafızlarla,¹³⁵ Müslim ise “ateşte pişen şeylerden abdest lazım gelmesi” babında üç şâhidi nakletmiştir.¹³⁶ Hadisin *Sünen*’lerde de birçok şâhidi aktarılmıştır.¹³⁷

42. Rivayet: Visal orucunu tutanların uyarıldığı bu rivayeti Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre isnadıyla aktarmıştır. Buhârî aynı sened ve metinle “orucu birbirine eklemeyi çoğaltanlara ceza verilmesi” babında nakletmiştir.¹³⁸ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹³⁹

43. Rivayet: “Her bir peygamberin ümmeti için dua ettiği bir duası vardır. Ben de duamı kıyamet gününde ümmetime şefaati için sakladım.” Ebü’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre isnadıyla nakilde bulunmuştur. Buhârî aynı sened ve metinle “Allah size

¹²⁶ Buhârî, “Buyû’”, 1 (2047).

¹²⁷ Buhârî, “Muzara‘a”, 18 (2350); Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 159 (2492).

¹²⁸ Dârimî, “Rikâk”, 23 (2774); Buhârî, “Vasâyâ’”, 11 (2753); “Tefsîr/ eş-Şu‘arâ”, 214 (4771).

¹²⁹ Müslim, “İmân”, 351 (206).

¹³⁰ Müslim, “İmân”, 89 (52).

¹³¹ Buhârî, “Menâkib”, 2 (3499).

¹³² Buhârî, “Meğâzî”, 74 (4388); Müslim, “İmân”, 90 (90).

¹³³ Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, 4/177 (3046).

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/232 (77286); 13/127 (7694); Buhârî, “Sehiv”, 6 (1232); Müslim, “Mesâcid”, 82 (389); Tirmizî, “Salât”, 291 (397).

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/368 (26784).

¹³⁶ Müslim, “Hayz”, 90 (351-353).

¹³⁷ Nesâî, “Tahâret”, 122 (171-181); İbn Mâce, “Tahâret”, 65 (485-487).

¹³⁸ Buhârî, “Savm”, 49 (1965); “Temennâ”, 9 (7242).

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/408 (10694); Dârimî, “Savm”, 14 (1748); Buhârî, “Hudûd”, 42 (6851); “İ’tisâm”, 5 (7299).

kolaylık diler, size güçlük dilemez (el-Bakara, 2/185)” babında aktarmıştır.¹⁴⁰ Hadis-i şerifin mütâbi¹⁴¹ ve şevâhidi bulunmaktadır.¹⁴²

44. Rivayet: Hassan, (mescitte şiir söylemenin cevazı hususunda) Ebû Hüreyre’yi şahit yapmak isteyerek, ona: Allah aşkına söyle, sen Hz. Peygamber’in “Ya Hassan, Allah’ın Rasûlü’nden yana (Kureyş kâfirlerine) cevap ver. Ya Allah, sen onu Rûhulkudûs (yani Cebrail) ile teyit et!” derken işittin mi? dedi. Ebû Hüreyre: Evet (işittim), dedi. Ebû’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre isnadıyla aktarmıştır. Buhârî aynı sened ve metinle “mescidde şiir okuma” babında hadisi nakletmiştir.¹⁴³ Hadis-i şerifin birçok mütâbii bulunmaktadır.¹⁴⁴

45. Rivayet: “Beni Musa’dan daha hayırlı çıkarmayın, çünkü insanlar ölecek ve ilk ayılan ben olacağım. Bakacağım ki, Musa Arş’ın bir tarafından tutmuştur...” Bir Yahudi ile Müslümanın tartışması neticesinde vurûd olan bu rivayeti Ebû’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme ve Sa’îd>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Aynı sened ve metinle Buhârî “Musa’nın vefatı ve vefatından sonrasının zikri” babında rivayet etmiştir.¹⁴⁵ Hadis-i şerifin birçok mütâbii bulunmaktadır.¹⁴⁶

46. Rivayet: “Yarın inşallah menzilimiz, Kureyş ile Kinâne oğullarının küfr üzerine ahitleştikleri Kinâne oğulları yurdu olacaktır.” Ebû’l-Yemân’ın; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle naklettiği bu hadisi aynı sened ve metinle Buhârî “Hz. Peygamber’in Mekke’de konaklaması” babında aktarmıştır.¹⁴⁷ Hadis-i şerifin birçok mütâbii bulunmaktadır.¹⁴⁸

47. Rivayet: Hz. Peygamber (s.a.s.): “Ey Âişe! Bu Cibril’dir. Sana selâm ediyor!” buyurdu. Ben: Ona da Allah’ın selâm ve rahmeti olsun! dedim. Ardından Hz. Âişe: Rasûlullah benim görmediğimi görüyordu, demiştir. Ebû’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Âişe senediyle nakletmiştir. Aynı sened ve metinle Buhârî “(ev halkından birini yahut) bir arkadaşını, onun isminden bir harfi eksilterek çağıran kimse” babında aktarmıştır.¹⁴⁹ Hadisin mütâbi’leri bulunmaktadır.¹⁵⁰

48. Rivayet: “Üçü hariç hiç bir mescit ziyareti için yola çıkılmaz! Bunlar; benim şu mescidim, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ’dır.” Ebû’l-Yemân’ın Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre isnadıyla aktardığı rivayeti aynı sened ve metinle Tahâvî (ö. 321/933) nakletmiştir.¹⁵¹ Hadisin mütâbii ve¹⁵² şevâhidi de bulunmaktadır.¹⁵³

49. Rivayet: “Gecenin son üçte biri kaldığı zaman mübarek ve âli olan Rabbimiz her gece alt semaya iner ve: ‘Bana kim dua eder ki onun duasına icabet edeyim....’ buyurur.” Ebû’l-

¹⁴⁰ Buhârî, “Tevhîd”, 31 (7474).

¹⁴¹ Buhârî, “De‘avât”, 1 (6304); Müslim, “Îmân”, 198, 199 (335, 337, 338, 339).

¹⁴² Buhârî, “De‘avât”, 1 (6305); Müslim, “Îmân”, 198, 200, 201 (334, 341, 345).

¹⁴³ Buhârî, “Salât”, 68 (453); Buhârî, “Libâs”, 91 (6152).

¹⁴⁴ Buhârî, “Bedü’l-Halk”, 6 (3212); Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 151,152 (2485).

¹⁴⁵ Buhârî, “Enbiyâ”, 30 (3408).

¹⁴⁶ Buhârî, “Husûmât”, 1 (2411); “Rikâk”, 43 (6517); “Tevhîd”, 31 (7472); Müslim, “Fedâil”, 160 (2373).

¹⁴⁷ Buhârî, “Hac”, 45 (1589).

¹⁴⁸ Buhârî, “Hac”, 45 (1590); “Meğâzî”, 48 (4284-4285); “Minâkib”, 39 (3882); Buhârî, “Tevhîd”, 31 (7479); Müslim, “Hac”, 343, 344, 345 (1314).

¹⁴⁹ Buhârî, “Edeb”, 111 (6201).

¹⁵⁰ Buhârî, “Ashâb”, 30 (3768); “Cizye”, 6 (3217); “İsti’zân”, 16 (6249); 19 (6252, 6253); Müslim, “Fedâil”, 91 (2447).

¹⁵¹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, 2/57 (587).

¹⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/270 (23850); Dârimî, “Salât”, 132 (1461); Buhârî, “Fadlû’s-Salât”, 1 (1189); Müslim, “Hac”, 511, 513 (1397).

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/8 (11409); Buhârî, “Fadlû’s-Salât”, 6 (1197); Tirmizî, “Salât”, 291 (397).

Yemân; Şu‘ayb> Zührî>Ebû Seleme ve Ebû Abdillâh el-Ağarr>Ebû Hüreyre isnadıyla rivayeti aktarmıştır. Dârekutnî (öl. 385/995) aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁵⁴ Hadisin mütâbii çoktur.¹⁵⁵

50. Rivayet: “İleride birtakım fitneler olacaktır. Fitne zamanlarında oturan kimse, ayakta durandan hayırlıdır. Ayakta duran da yürüyenden hayırlıdır...” Bu rivayeti Ebû’l-Yemân; Şu‘ayb> Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre isnadıyla aktarmıştır. Buhârî aynı sened ve metinle “fitne zamanında oturanın fitnesi, ayakta durandan hayırlı olur.” babında rivayet etmiştir.¹⁵⁶ Hadisin mütâbi‘leri çoktur.¹⁵⁷

51. Rivayet: “Davaları bir olan iki cemaat birbiriyle harp etmedikçe kıyamet kopmaz.” Ebû’l-Yemân bu rivayeti Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Buhârî, Ebû’l-Yemân tarikiyle biri aynı metinle “İslâm’da peygamberlik alâmetleri” babında,¹⁵⁸ diğeri uzunca bir metinle iki yerde nakletmiştir.¹⁵⁹ Hadisin mütâbi‘leri çoktur.¹⁶⁰

52. Rivayet: “Her kim bana itaat ederse, Allah’a itaat etmiş; her kim bana isyan ederse, Allah’a isyan etmiş olur...” Rivayeti Ebû’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Buhârî, aynı sened ve metinle “imamın arkasında savaşmak” babında nakletmiştir.¹⁶¹ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹⁶²

53. Rivayet: “Kendini beğenme ve büyüklenme, yüzlerce deve sahibi olan çığırtkan bedevilerde, sekinet ise koyun sahiplerindedir. İman Yemenlidir, hikmet Yemen’e mensuptur.” Ebû’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Buhârî aynı sened ve metinle,¹⁶³ Müslim ise Dârimî yoluyla aynı sened ve küçük lafız farklılığıyla nakletmiştir.¹⁶⁴

54. Rivayet: “Ey Mekke! Vallahi sen yeryüzünün en hayırlı ve Allah’a en sevimli olan yerisin, senden çıkarılmış olmasaydım çıkmazdım.” Ebû’l-Yemân rivayeti, Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme> Abdullah b. Adiyy b. Hamra senediyle aktarmıştır. Ahmed b. Hanbel de aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁶⁵ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹⁶⁶

55. Rivayet: “Size Ensar hanelerinin en hayırlısını söyleyeyim mi?” Ashap: Evet yâ Rasûlallah! dediler. Allah Rasûlü: “Benî Abdileşnel’dir...” Ebû’l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe> Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Rivayeti aynı sened ve metinle Taberânî de rivayet etmiştir.¹⁶⁷ Sahabenin faziletiyle ilgili olan bu rivayet, benzer lafızlarla Müslim ve daha başka kaynaklarda nakledilmiştir.¹⁶⁸

¹⁵⁴ Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *en-Nüzûl*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir (yy.: 1403/1983), 116 (32).

¹⁵⁵ Buhârî, “Teheccüd”, 14 (1145); “De‘avât”, 13 (6321); “Tevhîd”, 35 (7494); Müslim, “Hac”, 343, 344, 345 (1314).

¹⁵⁶ Buhârî, “Fiten”, 9 (7082).

¹⁵⁷ Buhârî, “Minâkib”, 25 (3601); “Fiten”, 9 (7081); Müslim, “Fiten”, 10 (2882).

¹⁵⁸ Buhârî, “Minâkib”, 25 (3608).

¹⁵⁹ Buhârî, “Fiten”, 25 (7121).

¹⁶⁰ Buhârî, “İstîtabetü’l-Mürtedîn”, 8 (6935); Müslim, “Fiten”, 17 (157).

¹⁶¹ Buhârî, “Cihâd”, 109 (2957).

¹⁶² Buhârî, “Ahkâm”, 1 (7137); Müslim, “İmâra”, 32,33 (1835); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/405 (7434); Nesâî, “Bî‘at”, 27 (4193).

¹⁶³ Buhârî, “Menâkib”, 2 (3499).

¹⁶⁴ Müslim, “İmân”, 89 (52).

¹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/10 (18715).

¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/10 (18715); Dârimî, “Siyer”, 67 (12552); Tirmizî, “Menâkib”, 69 (3925); İbn Mâce, “Menâsik”, 103 (3108).

¹⁶⁷ Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, 4/178 (3051).

¹⁶⁸ Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 179 (2511), 180 (2512); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/66 (7627).

56. Rivayet: “Cehennem ateşi Rabbine şikâyet etti: Yâ Rabbi, bir kısmım bir kısmımı yiyor dedi. Allah da onun iki defa nefes almasına izin verdi. Nefesin biri, yazın en şiddetli hissettiğiniz sıcak ile diğeri, kışın sizi en çok üşüten zemheridir.” Ebü'l-Yemân hadisi; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Dârimî ve Buhârî aynı sened ve metinle rivayette bulunmuştur.¹⁶⁹ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹⁷⁰

57. Rivayet: “Vallahi ben Allah’a günde yetmiş defadan fazla tevbe ve istiğfar ederim.” Ebü'l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Buhârî aynı sened ve metinle, Hz. Peygamber’in gece ve gündüz istiğfar etmesi hakkında nakletmiştir.¹⁷¹ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹⁷²

58. Rivayet: Bir bedevî namazda: Allah’ım, bana ve Muhammed’e rahmetini ihsan et, bizden başka hiç kimseye rahmet etme! diye dua etti. Allah Rasûlü selâm verince o bedevîye hitaben: “Sen geniş daralttın.” buyurdu. Ebü'l-Yemân hadisi, Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle rivayet etmiştir. Buhârî, aynı sened ve metinle hadisi aktarmıştır.¹⁷³

59. Rivayet: Hz. Peygamber: “Ben bu hayvanların böyle söz söylediklerine inanıyorum. Ebû Bekir, Ömer de (inanıyorlar)” buyurdu. Rivayetin öncesinde çoban, kurt, koyun ve sığırın diyalogları aktarılmaktadır. Ebü'l-Yemân hadisi; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle rivayet etmiştir. Buhârî aynı sened ve bazı ilaveli lafızlarla rivayeti nakletmiştir.¹⁷⁴ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹⁷⁵

60. Rivayet: “Allah (cc.) buyurdu ki, ben Rahman’ım ve Rahimi (akrabalığı) ben yarattım ve onu ismimden türettim. Kim akrabaya iyilik ederse, ben de ona iyilik ederim. Kim de ondan ilgiyi keserse, ben de ondan iyiliği keserim.” Bir kutsî hadis örneği olan bu rivayeti Ebü'l-Yemân; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Mâlik el-Leysî>Abdurrahman b. Avf senediyle aktarmıştır. eş-Şâî (ö. 335/946) aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁷⁶ Hâkim (ö. 405/1014) de hadisi aynı sened ve metinle aktardıktan sonra hadisin *sahih* olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷ Hadisin mütâbi‘leri de çoktur.¹⁷⁸

61. Rivayet: “Hiç bir dert yoktur ki, çörek otunda ona şifa bulunmasın, yalnız ölüm müstesna!” Ebü'l-Yemân’ın Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Hüreyre senediyle aktardığı bu hadisi Müslim, Dârimî yoluyla aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁷⁹ Hadisin mütâbi‘leri de çoktur.¹⁸⁰

62. Rivayet: “Ey Peygamber! Zevcelerine de ki; eğer siz dünya hayatını ve onun ziynetini arzu ediyorsanız, gelin size boşanma bedellerini vereyim de hepinizi güzellikle salıvereyim.” (el-Ahzâb, 33/28). Bu ayetten sonra Hz. Peygamber’in muhayyer bırakmaya Hz. Âişe’den başladığı ve buna karşı onun tavrının anlatıldığı uzun bir rivayettir. Ebü'l-Yemân rivayeti,

¹⁶⁹ Dârimî, “Rikâk”, 119 (2887); Buhârî, “Bedü'l-Halk”, 10 (3260).

¹⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/318 (10538); Müslim, “Mesâcid”, 185 (617).

¹⁷¹ Buhârî, “De‘avât”, 3 (6307); Beyhakî, *Şu‘abu’l-İmân*, 2/146 (630).

¹⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/204 (7793); 14/191 (8493); Tirmizî, “Tefsîr”, 47 (3259).

¹⁷³ Buhârî, “Edeb”, 27 (6010); Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, 4/174 (3035).

¹⁷⁴ Buhârî, “Ashab”, 5 (3663).

¹⁷⁵ Buhârî, “Muzâra‘a”, 4 (2324); Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 13 (2388).

¹⁷⁶ Ebû Sa‘îd el-Heysem b. Kuleyb b. Serîc eş-Şâî. *el-Müsned li’s-Şâî*, thk. Mahfuz er-Rahman Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1410/1990), 1/272 (239).

¹⁷⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/174 (7271).

¹⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/213 (1681); Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 33 (53); Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-evsaf*, 5/37 (4606).

¹⁷⁹ Müslim, “Selâm”, 88 (2215).

¹⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/233 (7287); Buhârî, “Tıb”, 7 (5688); Müslim, “Selâm”, 88 (2215); 89 (2215).

Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Âişe senediyle aktarmış, Buhârî de aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁸¹ Hadisin mütâbi‘leri çoktur.¹⁸²

63. Rivayet: Bu hadis, Allah Rasûlü’nün ganimet taksimi yaptığı esnada yanına gelip O’na adaletli olmasını söyleyen Zühüveysira’nın hikâyesinin anlatıldığı uzunca bir rivayettir. Ebû’l-Yemân hadisi; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Ebû Sa‘îd el-Hudrî senediyle aktarmıştır. Buhârî aynı sened ve lafızlarla nakletmiştir.¹⁸³ Hadisin mütâbi‘leri vardır.¹⁸⁴

64. Rivayet: Rasûlullah’a bal şerbetinin hükmü soruldu O da: “Sarhoşluk veren her içki haramdır.” buyurdu. Ebû’l-Yemân bu hadisi, Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Âişe senediyle nakletmiştir. Buhârî de aynı sened ve lafızlarla rivayet etmiştir.¹⁸⁵ Hadisin mütâbi‘leri çoktur.¹⁸⁶

65. Rivayet: Zina itirafında bulunan biri kendisine had uygulanması talebinde bulunmuş ve bu talep kabul edilmemiştir. İtirafı dört defa yapınca kendisine had cezası uygulanmıştır. Rivayeti Ebû’l-Yemân, Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme ve Sa‘îd>Ebû Hüreyre senediyle nakletmiştir. Buhârî aynı sened ve metinle “öfke, zorlama, sarhoşluk ve delilik hâllerinde verilen talâkın hükmü” babında aktarmıştır.¹⁸⁷ Hadis-i şerif *müttetekun aleyh* olup birçok mütâbii bulunmaktadır.¹⁸⁸

66. Rivayet: Rasûlullah vefat ettiği zaman Hibara denilen bir Yemen kumaşı ile örtüldü. Ebû’l-Yemân’ın Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme>Âişe senediyle aktardığı haberi Buhârî ve Müslim aynı sened ve lafızlarla nakletmiştir.¹⁸⁹ Hadis *müttetekun aleyh* olup başka mütâbi‘leri vardır.¹⁹⁰

67. Rivayet: “Bir kimse Umra yoluyla bir malı başkasına hibe ederse o mal artık hibe edilen kimsenin ve varislerininindir. O mal hibe edilenin diğer malları gibi olmuştur...” Ebû’l-Yemân rivayeti; Şu‘ayb>Zührî>Ebû Seleme> Câbir b. Abdillâh (öl.78/697) senediyle aktarmıştır. Nesâî, İmrân b. Bekkâr yoluyla Ebû’l-Yemân’dan aynı sened ve metinle nakletmiştir.¹⁹¹ Hadisin mütâbi‘leri de vardır.¹⁹²

68. Rivayet: “Allah Teâlâ rahmetini yüz parça yaptı da doksan dokuz parçasını kendi yanında tuttu, bir parçasını yeryüzüne indirdi...” Ebû’l-Yemân hadisi; Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd>Ebû Hüreyre senediyle nakletmiştir. Dârimî ve Buhârî aynı sened ve metinle “Allah, rahmeti yüz parça yaptı” babında aktarmışlardır.¹⁹³ Hadis-i şerifin birçok mütâbii bulunmaktadır.¹⁹⁴

69. Rivayet: “Seni fitrata hidayet eden Allah’a hamd olsun! Eğer sen şarabı almış olsaydın, ümmetin azgın olurdu.” Ebû’l-Yemân hadisi, Şu‘ayb>Zührî>Sa‘îd>Ebû Hüreyre senediyle

¹⁸¹ Buhârî, “Tefsîr/ el-Ahzâb”, 28 (4785).

¹⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/82 (25301); Buhârî, “Tefsîr/ el-Ahzâb”, 28 (4786); Müslim, “Talâk”, 22 (1475); 35 (1475).

¹⁸³ Buhârî, “Menâkib”, 25 (3610).

¹⁸⁴ Buhârî, “Edeb”, 95 (6163); “İstitâb”, 7 (6933); Müslim, “Zekât”, 148 (1064).

¹⁸⁵ Buhârî, “Eşribe”, 4 (5586).

¹⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/369 (25571); Buhârî, “Vudû”, 71 (242); “Eşribe”, 4 (5585); Müslim, “Eşribe”, 67 (2001); 68 (2001).

¹⁸⁷ Buhârî, “Talâk”, 11 (5271).

¹⁸⁸ Dârimî, “Hudûd”, 12 (2362); Buhârî, “Hudûd”, 22 (6815); 27 (6825); “Ahkâm”, 19 (7167); Müslim, “Hudûd”, 16 (1691).

¹⁸⁹ Buhârî, “Libâs”, 18 (5814); Müslim, “Cenâiz”, 48 (942).

¹⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/344 (26317); Müslim, “Cenâiz”, 48 (942).

¹⁹¹ Nesâî, “Umra”, 2 (3746).

¹⁹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/344 (26317); Müslim, “Hibât”, 20-22 (1625); İbn Mâce, “Hibât”, 3 (2380).

¹⁹³ Dârimî, “Rikâk”, 69 (2827); Buhârî, “Edeb”, 19 (6000).

¹⁹⁴ Müslim, “Tevbe”, 17 (2752).

nakletmiştir. Dârimî içki babında ve Buhârî “içki, kumar, dikili taşlar, fal okları ancak şeytanın amelinden birer murdardır. (el-Mâide, 5/90)” ayetinin açıklamasında aynı sened ve metinle aktarmıştır.¹⁹⁵ Hadis-i şerifin birçok mütâbii bulunmaktadır.¹⁹⁶

70. Rivayet: “Uhud bizi sever biz de onu severiz.” Ebü'l-Yemân hadisi, Şu'ayb>Zührî>Ukbe b. Süveyd el-Ensârî >Babası senediyle nakletmiştir. Aynı sened ve metinle Ahmed b. Hanbel'in aktardığı hadisin talikinde Şu'ayb el-Arnaût *sahih* olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷ Hadisin şevâhidi çoktur.¹⁹⁸

71. Rivayet: “Sıcak şiddetlenince namazı, serinliğe bırakın! Çünkü sıcaklığın şiddeti cehennemden kürekçisinden daha şiddetlidir.” Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî>Ebû Seleme> Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır. Ebü'l-Yemân'ın aktarmış olduğu sened ve metinle kaynaklarda bulamadık ancak rivayetin mütâbi'leri çok fazladır.¹⁹⁹

72. Rivayet: “Namaz ikame olduğu zaman, namaza koş koş gitmeyiniz! Vakar ve sekîneti elden bırakmadan ağır ağır yürüyerek gidiniz. Namazın yettiğiniz kadarını kılınız, kaçırduğunuz kısmını da tamamlayınız.” Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî>Ebû Seleme> Ebû Hüreyre senediyle haberi aktarmıştır. Buhârî aynı sened ve metinle nakletmiş, ardından mütâbiini de zikretmiştir.²⁰⁰ Hadisin başka mütâbi'leri de vardır.²⁰¹

73. Rivayet: “Namaza erken gitmek için gayret eden kimse, deve kurban etmiş gibi sevap kazanır daha sonra giden kimse; sığır kurban etmiş kimsenin sevabı gibi sevap kazanır....” Namaza geciktikçe mükâfatının azaldığını haber veren bu rivayeti Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî>Ebû Seleme ve Ebû Abdillâh el-Ağarr>Ebû Hüreyre isnadıyla aktarmıştır. Rivayeti aynı sened ve metinle Taberânî²⁰² ve Nesâî de Şu'ayb'a nispet ederek nakletmiştir.²⁰³ Hadisin daha başka mütâbi'leri vardır.²⁰⁴

Cüz'deki rivayetlerin konuları, genel anlamda birbirinden bağımsız olarak sıralanmıştır. Ancak çocuk emzirmede olduğu gibi bazı rivayetlerin birbirlerini desteklediklerini söyleyebiliriz. Cüz'deki rivayetlere bakıldığında; bazı ictimâî sorunların çözülmeye çalışıldığı, bazı ayetlerin izahının yapıldığı, fitnelere karşı müminlerin uyarıldığı, dua ve istiğfarın öneminden bahsedildiği, örnek olmanın gerekliliği, bazı şahıs ve yerlerin faziletli olduğu, bazı âdâb-ı muâşeret kurallarının öne çıkarıldığı görülmektedir. Cüz'deki rivayetleri; Allah'ın sıfatları, muamelât, dua ve istiğfar, ahlâk, tefsir ve kıyâmet alâmetleri başlıkları altında toplayabiliriz.

2.2. Esbâb-ı Vürûd Açısından Cüz

Cüz'ün en önemli özelliği, rivayetlerin çoğunun sebeb-i vurûdlarıyla birlikte aktarılmış olmasıdır. Ebü'l-Yemân; evlat edinme, bir nesebe mensup olma, süt kardeşliği ve onun getirdiği sonuçlar, kişiyi savaşıma iten saik, İslâm'ın tebliğinin nasıl icra edileceği, meclisin özellikleri,

¹⁹⁵ Dârimî, “Eşribe”, 1 (2133); Buhârî, “Eşribe”, 1 (5576).

¹⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/379 (10647); Buhârî, “Tefsîr/ el-İsrâ”, 1 (4709); “Enbiyâ”, 24 (3394); 48 (3437); Müslim, “Eşribe”, 92 (168).

¹⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/427 (15659).

¹⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/15 (9024); 21/178 (13548); Buhârî, “Cihad”, 71 (2889); “Meğâzî”, 27 (4083); Müslim, “Hac”, 503 (1392), 504 (1393).

¹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/54 (7613); Buhârî, “Mevâkîtü's-Salât”, 9 (533, 535, 536); Müslim, “Mesâcîd”, 180 (615), 184 (616); İbn Mâce, “Salât”, 4 (677).

²⁰⁰ Buhârî, “Cum'a”, 18 (908).

²⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/96 (7661); 15/520 (9835); Müslim, “Mesâcîd”, 151 (602).

²⁰² Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/179 (3054).

²⁰³ Nesâî, “İmâmet”, 59 (864).

²⁰⁴ Buhârî, “Cum'a”, 31 (929); Müslim, “Cum'a”, 24 (850).

bazı ayetlerin izahı, Habeşlilerin folklorik gösterisi gibi ayrıntılı olay örgüsü içinde rivayetleri aktarmıştır. Ancak ikinci ve yedinci hadiste olduğu gibi tekrara düşmemek için onun bazı hadislerin esbâb-ı vurûdlarını hazfettiğini görmekteyiz.

Esbâb-ı vurûdi'l-hadisın faydaları sayılmayacak kadar fazladır. Hadisin doğru bir zeminde mütalaa edilmesi, hukukî ve örfî boyutunun doğru tespit edilmesi ve daha başka faydaları için esbâb bilgisine bigâne kalınmaması gerekmektedir.²⁰⁵ *Cüz*'de esbâb-ı vürûduyla aktarılmış hadislerin fazla olmasının yanında *Cüz*'ün öne çıkan bir başka özelliği ise ashab ve tabîînin bir hadisi nasıl anladığının göstergelerinden biri olan ve adına sebab-i zikr dediğimiz tasarrufların olmasıdır. Sonra gelecek bir olay için bir hadisi delil olarak söylemek, o hadisin nasıl anlaşıldığını ve sebebinin bilindiğini gösterir. Sahabenin bir olay üzerine hadisi nakletmesi, rivayetin Hz. Peygamber dönemindeki sebab-i vürûd bilgisi ile aynı öneme sahip olmasa da hadisin anlaşılması ve uygulanmasına örnek teşkil etmesi açısından oldukça kıymetlidir. Zira ashabın sünnet bilgisine olan hâkimiyetine binaen onların değerlendirmelerinin hadisi anlamaya katkı sağlayacağı açıktır.²⁰⁶

2.3. Sened Açısından Cüz

Cüz, isnad bakımından kendine özgü bir usûlle nakledilmiştir. İlk hadisten önce nüshanın rivayet hakkına sahip ravi ile Ebü'l-Yemân arasında bir isnad zikredilmiştir. Bu isnad da şöyledir: “Ebû Sa’d b. Muhammed b. Abdilvâhid es-Sâîğ, ahberanâ İmam Hâkim Ebû Mansûr Abdürrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ eş-Şirâzî o da 519 yılı Safer ayında ona kıraat ettim, o da dedi ki ahberanâ Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Ahmed b. Muhammed b. el-Leys eş-Şâhid es-Safâr ona 446 yılı Ramazan ayında kıraat ettim. Dedi ki; ahberanâ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Humeyreyh el-Kerâbîsî, haddesenâ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İsâ el-Huzâ'î el-Cekânî (öl.292/905)....”²⁰⁷ Bunun ardından normal sened zikredilmektedir. Ebü'l-Yemân *Cüz*'deki bütün rivayetleri senedleri muttasıl olarak şeyhi Şu'ayb'dan, o da Zührî'den aktarmıştır. Seneddeki değişiklikler Zührî'nin şeyhlerinde meydana gelmiştir. *Cüz*'ün rivayetleri genel anlamda Zührî'nin hocaları esas alınarak sıralanmıştır. Ebü'l-Yemân, bütün hadislerini şeyhi Şu'ayb'dan ahberenî (أَخْبَرَنِي) sigasıyla aktarmıştır. Şu'ayb, Zührî'den an (عَنْ), Zührî ise daha çok ahberenî ve haddesenî (حَدَّثَنِي) sigalarıyla şeyhlerinden rivayetleri nakletmiştir. Bilindiği gibi ahberanâ bir edâ lafzıdır, daha çok kırâ'at veya arz yöntemiyle alınan hadislerin rivayetinde kullanılsa da semâ', icâzet, el-munâvele ve mukâtebe yollarından biriyle alınan bir hadis için de kullanılmış olabilir.²⁰⁸ Bu nedenle Ebü'l-Yemân'ın şeyhi Şu'ayb'dan hadisi hangi yolla aldığını kesin olarak söylemek zordur. Ancak bilinen şu ki; Ebü'l-Yemân ölümüne yakın bir zamanda hocasına yaptığı bir ziyarette ondan genel bir icâzet almıştır.²⁰⁹

2.3.1. *Cüz*'ün Sened Dağılımı

Cüz'ün fîhi ehâdîs Ebi'l-Yemân adıyla şöhret bulan eserin rivayetleri Zührî'nin hocalarına göre oluşturulmuştur. Zührî'nin hocası Urve b. Zübeyr'le başlamış, Ukbe b. Süveyd adlı hocasıyla son bulmuştur. Rivayetler aktarılırken *Cüz*'ün son kısmındaki bir kaç rivayet hariç *Cüz*; Urve, Sa'îd b. Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdîrrahman ve Ukbe b. Süveyd sırası takip

²⁰⁵ bk. İbrahim Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* (Ankara: TDV. Yay., 2021), 135-146.

²⁰⁶ bk. Saylan, *Esbâb-ı Vürûd*, 204.

²⁰⁷ Hammâd, Ahmed el-Hîle, “*Cüz*'ün fîhi Ehâdîs Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi’”, 524.

²⁰⁸ bk. Aydın, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 17.

²⁰⁹ bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7/150; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/442.

edilmiştir. *Cüz*'ün sahabi ravisi için herhangi bir sıra gözetilmemiş, en çok Ebû Hüreyre ve Hz. Âişe'den nakiller yapılmıştır.

2.3.1.1.Urve b. Zübeyr

Ebü'l-Yemân, *Cüz*'ün ilk on dokuz rivayetini Urve tarikiyle aktarmıştır. Urve çoğunlukla rivayetlerini Hz. Âişe'den almış ancak başka sahabilerden de nakillerde bulunmuştur. Urve rivayetlerin on üçünü Hz. Âişe, üçü Zeynep binti Ebî Seleme, biri Hişâm b. Hakîm ve biri de Huzeyfe b. Yemân'dan aktarmıştır. Urve'den nakledilen rivayetlerden ikisi *maktû'*, altısı *mevkûf*, diğerleri ise *merfûd*ur.

2.3.1.2.Sa'îd b. Müseyyeb

Ebü'l-Yemân, Şu'ayb>Zührî> tarikiyle Sa'îd b. Müseyyeb'den yirmi dört haber nakletmiştir. Sa'îd; bunlardan on beşini tek başına, yedi tanesini Ebû Seleme b. Abdurrahman, birer tanesini de Atâ b. Yezîd ve Süleyman b. Yesârla birlikte aktarmıştır. Sa'îd, bu rivayetlerden on sekizini Ebû Hüreyre, ikisini Abdullah b. Amr, bir tanesini de babasından nakletmiştir. Bunlardan üçü *maktû'*, üçü *mevkûf*, diğerleri *merfû* olarak aktarılmıştır.

2.3.1.3. Ebû Seleme b. Abdurrahman

Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî, tarikiyle Ebû Seleme b. Abdurrahman'dan otuz altı rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerden yedisini Sa'îd b. Müseyyeb, ikisini Ebû Abdillâh el-Ağarr ve biri de Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe ile birlikte aktarmıştır. Ebû Seleme; Ebû Hüreyre'den yirmi beş, Hz. Âişe'den dört; Ümmü Habîbe, Abdullah b. Adiyy, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdurrahman b. Avf ve Câbir b. Abdillâh'tan birer hadis nakletmiştir. Bu rivayetlerin hepsi *merfûd*ur.

2.3.1.4. Ukbe b. Süveyd el-Ensârî

Ebü'l-Yemân; Şu'ayb>Zührî> Ukbe b. Süveyd el-Ensârî>Babası senediyle bir rivayet nakletmiştir. Ukbe'nin bu rivayeti *Cüz*'ün en son rivayetidir. Şu'ayb el-Arnaût, Ukbe'nin babasından aktardığı rivayet için *sahih* olduğunu ifade etmiştir.²¹⁰

2.3.2.Cüz'ün Rivayeti

Muhakkik Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin verdiği bilgiye göre bu *Cüz*, hicrî 519/1125 yılında istinsah edilmiş ve aşağıdaki ravilerle hadisleri cem eden ilk müellife vasıl olunmuştur: Ebû Mansûr Abdurrahmân b. Muhammed, Muhammed b. el-Hasan el-Saffâr, Muhammed b. Abdillâh el-Karâbisî, Alî b. Muhammed el-Hakkânî (öl.292/905), el-Hakem b. Nâfi' Ebû'l-Yemân, Şu'ayb b. Ebî Hamza ve Zührî. Zührî'den sonra senedde değişiklik göstermektedir.

Yazmanın aslı Şam'da Zâhiriyye Kütüphânesi'nde, Mecmu' 120 numarada ve 68-87. varaklar arasındadır. Bu küçük parça, büyük bir cildin parçasıdır. Serlevhası şöyledir: *Cüz'ü fihi ehâdisu Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'* ve ehâdisü Ebû Zûvâle ve ehâdisu Yahya b. Ma'in ve gayrihî. Ehâdisu Ebi'l-Yemân, varak 70a'dan başlar, varak 80a'da biter. Cilt, 16.5 cm X 10.5 cm ebadında ve yazılı kısım takriben 15 cm X 9 cm ölçüsündedir. Yazma, hicrî 519 yılında istinsah edilmiş ve aynı sene Abdurrahmân b. Muhammed eş-Şîrâzî'ye okunmuştur. Yazma,

²¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/427 (15659).

tekrar aynı sene ona Şîraz Halk Kütüphânesi'nde de okunmuştur. Eserin yirmiden fazla kıraat icâzeti vardır ve Hicrî 732/1331-32 yılı belki de son icâzet yılıdır. Eser meşhur Muhaddis el-Hâfız Abdurrahmân el-Ganî tarafından Kâsiyûn'da -belki medresede- ez-Ziyâ'îye'ye vakfedilmiştir.²¹¹

3. DEĞERLENDİRME

İkinci asrın tedvin faaliyetleri içerisinde meydana getirilen Ebü'l-Yemân'ın Cüz'ü çeşitli konulara ait 73 rivayeti bir araya getirmiştir. Eserin en dikkat çeken yönlerinden biri, bilgi kaynağı olarak Ebü'l-Yemân'ın, hocası Şu'ayb'dan, Şu'ayb'ın da kendi hocası Zührî'den aynı şekilde nakilde bulunmuş olmasıdır. Geçiş döneminde tedvin edilen bu eserde tasnif döneminin izlerini görmek mümkündür. Bilindiği üzere hadis kaynakları ale'r-ricâl ve ale'l-ebvâb olarak tasnif edilmektedir. Zührî'nin şeyhleri esas alınarak meydana getirilen Ebü'l-Yemân'ın Cüz'ünü ale'r-ricâl esaslı eserler kategorisine dâhil etmek mümkündür. Başka bir yönden Cüz, Ebü'l-Yemân'ın olarak şöhret bulsa da Şu'ayb'ın, hocası Zührî'den yaptığı derlemeden meydana getirildiği için eserin Zührî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz.²¹² Cüz'ün iki kuşak yazılı bir şekilde gelmiş olması da onu öne çıkaran bir başka yönüdür.

Ebü'l-Yemân'ın aynı isnadla hocasından hadis aktarması; onun İsmail b. 'Ayyâş'ın, Şu'ayb b. Ebî Hamza'nın ise Zührî'nin kâtibi olması ayrıca Ebü'l-Yemân'ın bu Cüz'ü dışında başka cüzlerinin varlığından söz edilmiş olması; bu dönemde hadis rivayetinde yazımın yoğun olarak kullanıldığını göstermektedir.

Cüz'deki rivayetlerin temel hadis kaynaklarında yer alması iki şekilde incelenmiştir. İlk olarak Ebü'l-Yemân'ın aktardığı rivayetlerin aynı sened ve metinle kaynaklarda yer alıp almadığı tespit edilmiştir. Buna göre;

Aynı sened ve metinle iki kaynakta yer alan rivayetler;

Şahîhayn:2;

Şahîh-i Buhârî ile Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*:2;

Şahîh-i Buhârî ile Dârimî *es-Sünen*:5;

Şahîh-i Buhârî ile Taberânî *Müsnedü's-Şâmiyyîn*:1;

Şahîh-i Buhârî ile Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ*:1;

Ahmed b. Hanbel *el-Müsned* ile Taberânî *Müsnedü's-Şâmiyyîn*:1;

eş-Şâî *el-Müsned* ile Hâkim *el-Müstedrek*:1;

Aynı sened ve metinle bir kaynakta yer alan rivayetler;

Şahîh-i Buhârî: 37;

Şahîh-i Müslim: 2;

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*: 3;

Nesâî, *es-Sünen*: 1;

Abdürrezzâk, *el-Müsanef*: 1;

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*:1;

²¹¹ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 283; bk. Hammâd, Ahmed el-Hile, "Cüz'ün fihi Ehâdis Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'", 521.

²¹² bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 282.

Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*: 6;

Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*: 2;

Darekutnî, *en-Nüzûl*: 1;

Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*: 2.

Aynı sened ve metinle kaynağı tespit edilemeyen rivayetler;

Bu şekilde 4 rivayet bulunmaktadır.

Bu tabloya göre 73 rivayetten; 48'i, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih* adlı eserinde; 7'si, Buhârî dışında *Kütüb-i Tis'a*'da; 14'ü, *Kütüb-i Tis'a* dışındaki kaynaklarda aynı sened ve metinle bulunmaktadır. Dört rivayet ise sened açısından kaynaklarda yer almamaktadır.

İkinci olarak *Cüz*'deki hadislerin sadece metinleri incelenmiştir. Bu incelememize göre geneli mütâbî' bazıları da şâhid olmak üzere rivayetlerin kaynaklardaki dağılımı şu şekildedir:

Şâhihayn ile diğer hadis kaynakları: 56

Şâhih-i Buhârî ile diğer hadis kaynakları: 8

Şâhih-i Müslim ile diğer hadis kaynakları: 2

Şâhihayn dışında *Kütüb-i Tis'a*: 3

Kütüb-i Tis'a dışındaki kaynaklar: 4

Cüz'ün sadece metnini dikkate aldığımızda rivayetlerin 56'sı *müttefekun aleyh* olup 4'ü dışında tamamı *Kütüb-i Tis'a*'da yer almaktadır. *Kütüb-i Tis'a* dışındaki kaynaklarda bulunan dört rivayetten üçü, ayetlerin tefsiri olup *maktû'* rivayetlerdir; diğeri ise Ebû Dâvûd'un *el-Merâsîl*'inde *zayıf* tarikle naklettiği rivayettir.²¹³ *Cüz*'ün bu 7. rivayeti dışındaki rivayetlerin tümü *sahihtir*.

Kaynağı açısından Ebû'l-Yemân'ın *Cüz*'ündeki 73 rivayetin (Sa'îd b. Müseyyeb 2, Sa'îd b. Müseyyeb ile Süleyman b. Yesâr 1; Urve 2 olmak üzere) 5'i *maktû'*, (Hz. Âişe'den) 5'i *mevkûf*, diğerleri ise *merfû* olarak aktarılmıştır. *Maktû'* ve *mevkûf* rivayetler ayet açıklamalarından oluşmaktadır. *Cüz*'deki rivayetlerin senedleri muttasıl olup *mürsel* ve *münkâtı'* rivayet yoktur.

Cüzü'l-Ebü'l-Yemân adıyla günümüze ulaşan eser, 73 rivayetin konu birliği gözetilmeksizin peş peşe sıralanmasıyla oluşturulmuş ve her çerçeveye dâhil edilebilecek rivayetler zikredilmiştir. Hadislerin muhtevası açısından bakıldığında iman, Allah'ın sıfatları, namaz, oruç, dua, istiğfar, ahlâk, muamelât, münâkehât, vasiyye, va'd ve va'id, ukûbât, fezâil, cihat, megâzî, tefsir, gaybî haberler, fiten, kıyametin durumu gibi konularda rivayetlerin bulunduğu tespit edilmiştir. Konuların aktarımında belli bir kriter takip edilmemiş ancak bazı rivayetlerin birbirini tamamlar şekilde aktarıldığı görülmüştür.

Ebü'l-Yemân'ın *Cüz*'ündeki hadisleri hocasından ahberanâ Şu'ayb diyerek aktarması ve haddesenâ sigasını kullanmaması, bunun icâzetli münâvele yoluyla bir cüzden alınıp nakledildiğinin güçlü bir kanıtıdır. Ancak onun bu hadisleri hocasından hangi ölçüde dinlediği hususu açık değildir.

Ebü'l-Yemân, Buhârî'nin yazılı kaynakları içerisinde yer almaktadır. Buhârî'nin kaynaklarını inceleyen Fuad Sezgin (öl.2018), Ebü'l-Yemân'ın bu *Cüz*'ünden bahsetmemiştir ancak Hatîb el-Bağdâdî'ye dayandırarak ehl-i hadisın birçok nüshasının olduğundan bahsederken : "Ebü'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'in, Şu'ayb b. Ebî Hamza, Ebü'z-Zinâd, el-A'rec vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği bir nüsha ve yine Ebü'l-Yemân'ın Şu'ayb, Nâfi', İbn

²¹³ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 177 (196).

Ömer'den rivayet ettiği diğer bir nüsha vardır.”diyerek onun bu *Cüz*'ü dışındaki iki cüzünün varlığından bahsetmiştir.

SONUÇ

Hadislerinin büyük oranı ayrıntılı sebab-i vurûd bilgisiyle aktaran Ebü'l-Yemân, hadis *Cüz*'ünü hicrî 162 yılında, hocası Şu'ayb b. Ebî Hamza'dan icâzetli münâvele yoluyla meydana getirmiştir. Geçiş dönemi tasnif izleri görülen eser, Ale'r-ricâl tasnife yakın bir sınıflandırmaya sahiptir. *Cüz*'ün bilgi kaynağı Zührî ve onun şeyhleri; Ebû Seleme b. Abdîrrahman, Sa'îd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve Ukbe b. Süveyd'dir.

Cüz'deki ravilerin güvenilirlikleri bakımından bir problem olmayıp senedleri muttasıldır, *mürsel* ve *münkâtı* rivayet yoktur. *Cüz*'ün senedlerinde sadece sahabe ve tâbiîn ravileri değişmiş geri kalan kısmı aynı şekildedir. Eserde *Kütüb-i Sitte* musanniflerine nispetle *âlî isnad* kullanılmış olup senedler genelde beş raviye sahiptir.

Kaynağı açısından *Cüz*'ü incelediğimizde; 73 rivayetten 5'i *maktû*, 5'i *mevkûf* diğerleri ise *merfû* olarak aktarılmıştır. *Cüz*'ün sadece metin açısından kaynaklarına bakıldığında, 4'ü hariç hepsi *Kütüb-i Tis'a* ve daha başka hadis kaynaklarında yer almıştır.

Cüzü'l-Ebü'l-Yemân adıyla maruf olan eserde başlık ve bölüm yer almamaktadır. Konularının aktarılmasında bir ölçü olmamakla beraber bazı rivayetlerin birbirlerini tamamladığı görülmektedir. Aynı lafızlarla mükerrer hadis nakledilmeyip yakın lafızlarla birbirini destekleyen rivayetler az da olsa bulunmaktadır.

Ebü'l-Yemân'ın hocalarının hepsinin Humuslu olması, onun hadis yolculuğu yapmamasından kaynaklanmaktadır. Bulunduğu bölgenin, ilim yolcularının uğrak yeri olması; onun talebelerinin çok olmasına ve rivayetlerinin geniş bir coğrafyaya yayılmasına sebep olmuştur.

Bu eser rivayetlerinin Zührî'den sonra yazılı bir metinle geldiği, Ebü'l-Yemân'ın hocasının yazılı nüshasından alıp ahberanâ diyerek aktardığı, Buhârî ve başka muhaddislerin haddesenâ diyerek hocasından naklettiği bir *Cüz*'dür. Buhârî ile yaptığımız mukayesede 73 rivayetten 64'ünün Buhârî'nin *Câmi'u's-şâhîh*'inde yer aldığı görülmüştür. Bu da hicrî ikinci asırda tedvin edilen bir eserin daha sonraki dönemlere başarılı bir şekilde intikal ettiğini göstermektedir.

Netice olarak çalışmamızda, hicrî ikinci asırda meydana getirilen bir hadis cüzünün nasıl oluştuğu, içerisinde bulunan rivayetlerin içerik ve sened yönünden değeri ortaya konularak sonraki dönemlere nasıl intikal ettiği tespit edilmiştir.

KAYNAKLAR

Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-Sen'ânî. *el-Müsannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî, 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnaût vd.. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV., 2011.

A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulûsi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-İmân*. thk. Muhammed es-Sa'id. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1989.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. yy.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1409/1989.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, ts.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *en-Nüzûl*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir. yy.: 1403/1983.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.

Güşen, Seyit Ali. *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şâhîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hammâd, Nâfiz Husayn. el-Hîle, Nûr Mahmûd Ahmed. "Cüz'ün fîhi Ehâdis Ebi'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi". *Gazze Ezher Üniversitesi, İnsani İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 513-562.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, Haydarâbâd 1357/1938.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Umrevî. 80 Cilt. b.y.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 1271/1952.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannefî'l-eḥâdis ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Ṭabaḳâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiretu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325/1907.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi şâhîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1. Basım, 1393/1973.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1336/1918.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Cüneyd, Ebû İshâk İbrahim b. Abdillâh. *Suâlâtü İbnu'l-Cüneyd li Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn*. thk. Muhammed Nur Seyf. Medine: Mektebetü'd-Dâr 1408/1988.

Kandemir, M. Yaşar. "Cüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/147. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-Müstatrafe li-Beyânî Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrafe*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2.Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulmun'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risale 1421/2001.

Özkan, Halit. "Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şu'ayb b. Ebû Hamza Nüshası". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012/1), 1-37.

Polat, Salahattin. "Mütâbaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/180. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Saylan, İbrahim. *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*. Ankara: TDV. Yay., 2021.

Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. el-Kuraşî. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980.

Şâfiî, Ebû Sa'id el-Heysem b. Kuleyb b. Serîc. *el-Müsned li's-Şâfiî*. thk. Mahfuz er-Rahman Zeynullah. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1410/1990.

Şenel, Abdülkadir. "Şu'ayb b. Ebû Hamza" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/223. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. Avadillâh b. Muhammed ve Abdulhasen b. İbrâhim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1984.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âğâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1414/1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd.. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV. Yay., 1996.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî naqdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Buhârî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arnaût danışmanlığında bir komisyon. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

HİCRÎ İKİNCİ ASIR EBÜ'L-AMYATAR ALİ B. ABDULLAH İSYANININ HADİS KAYNAKLARINA YANSIMALARI

(انعكاسات تمرد أبو العميطر علي بن عبد الله في القرن الثاني الهجري في مصادر الحديث)

Yusuf OKTAN

Öğr. Gör. Dr. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı
Teaching Assistant, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Hadîth, Yalova, Turkey
oktanyusuf@gmail.com orcid.org/0000-0002-9196-8919

GİRİŞ

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra vuku bulan siyasî karışıklıkların İslam tarihinin ilk yıllarında muhtelif savaflara sebep olduđu görölmektedir. Müslümanların birbiriyle savařması toplumda fırkalařma, dolayısıyla mezhepleřme sürecini hızlandırmıřtır. Savař, isyan ve toplumsal sorunların arttıđı bu dönemde insanların kurtarıcı temennisıyla mehdî ve hilafet içerikli rivâyetlere yöneldikleri zikredilmektedir. Kurtarıcının Hiz. Peygamber'in neslinden beklenmesi, Ali ođullarına teveccühü artırmıřtır. Ancak isyan eden Hiz. Ali soyundan birçok kiři taraftarlarıyla birlikte öldürölmüřtür. Mezkur dönemde toplumda beklenen kurtarıcı inancı önemli anlamda karřılık bulunduđundan, bu iddia, muhtelif siyasi emeller sebebiyle istismar edilmiř, kurtarıcı mehdîye paralel beklenen Süfyânî söylemi geliřmiřtir. Emevî Devleti'nin 3. Halifesi Muaviye b. Yezîd'in (ö. 64/684) veliahtsız ölümlü sonrasında ortaya atılan ve Ali ođullarından beklenen mehdîye paralel beklenen Süfyânî söylemi, sonraki süreçte Süfyân Ođulları'ndan birçok kiřinin yönetime karřı isyan etmelerine sebep olmuřtur. Toplumda da teveccüh bulan bu isyanlardan öne çıkamı, hicrî 2. asırda yařamıř Ebü'l-Amaytar Ali b. Abdullah isyanıdır. Ebü'l-Amaytar'ı diđer Süfyânî merkezli isyanlardan ayıran en önemli husus ise kendinde hem Ali hem de Süfyân ođullarının soyunun birleřmiř olmasıdır. Toplumda hem ilmi hem de siyasi yönden saygınlıđı bulunan Ebü'l-Amaytar'ın nesebiyle gurur duyduđu ve bunu sık sık dile getirdiđi zikredilmiřtir. Bu durum ise ona yönelik teveccühü artırmıřtır. Akrabalarının da kendisinden beklentisi olduđu ve bazı rivâyetlerin ona iřaret ettiđi yönündeki söylemler, onun hicrî 195'de yönetime karřı isyan etmesine sebep olmuřtur. İsyân ettiđinde Dimařk sokaklarında Allah'ın Mehdîsi'ne biat edilmesi yönünde çağrılarda bulunulmuřtur. Yezid b. Hiřam'ın ordusunu yenen Ebü'l-Amaytar, Dimařk valisi Süleyman b. Ebû Cafer'i řehirden kovmuř ve řehri ele geçirmiřtir. Bazı destekçilerinin Abbasi halifesine biat etmesi üzerine Mize'ye kařan Ebü'l-Amaytar, burada öldürölmüřtür. Ebü'l-Amaytar ismini çalışmamızın konusu haline getiren birçok rivâyet bulunmaktadır. İsyânı öncesi "řayet 195/810 senesinden bir gün kalsa dahi o gün Süfyânî zuhûr edecektir" řeklinde toplumda dolařan rivâyetler onun hakkında vârid olduđu iddia edilmiřtir. Böylece isyanına beklenen kurtarıcı Süfyânî olduđu iddiasıyla birçok destekçi toplamıřtır. Ebü'l-Amaytar'ı daha da önemli hale getiren ise hayatından kesitlerin sonraki Sünnî ve řiî hadis külliyatına giren Süfyânî rivâyetleriyle olan benzerliđidir. Süleyman b. Kays'ın (ö. 76/695) Fiten'i ve Hâkim'in (ö. 405/1014) Müstedrek'i bařta olmak üzere Sünnî kaynaklarda Ebü'l-Amaytar'ın hayatına benzerliđiyle dikkat çeken merfû' rivâyetler bulunmaktadır. Sonraki süreçte ise daha bařkaca rivâyetler řiî kaynaklarda Mehdî'nin savařacađı dıřman addedilen Süfyânî'ye dönüřtürölmüřtür. Buna göre makale, Süfyânî rivâyetinin ortaya çıkıř süreci ve bu durumun Ebü'l-Amaytar'ın hayatıyla bađlantısını açıklamayı hedeflemektedir. Mezkûr ismin yařamından izlerin Sünnî ve řiî rivâyetlere ahir

zamanda ortaya çıkacak Süfyânî nitelemesiyle yansıması da çalışmanın başlıca konuları arasında olacaktır.

1. ALİ OĞULLARI MERKEZLİ İMÂMET VE MEHDÎ İDDİALARI

Hicri 1. ve 2. asırda mehdilik ve imamet söylemlerinde Ali Oğulları dikkat çekmektedir. Ali Oğulları'ndan muhtelif kişilerin bu iddiayı dillendirdiği nakledilmiştir. Babası tarafından mehdî olarak lakaplanan, siyasî bir lider olarak yetiştirilen ve Nefsü'z-Zekiyye ismiyle şöhret bulan Muhammed b. Abdullah (ö. 145/762) Abbasî Halifesi Mansûr'a (ö. 158/775) Medine'de isyan etmiştir. Kendisiyle birlikte birçok kişi öldürülmüş, sonrasında ise müntesipleri tarafından Muhammed'in mehdî olduğuna inanılmıştır.¹ Yine Abbasî Devleti halifelerinden Abdullah Mansûr'da (ö. 158/775) oğlu Muhammed'in lakabını mehdî koymuştur.² Soyu Hz. Ali'nin Havle bint. Ebû Cafer'e dayanan Mansûr'un bu girişimi, soyunun bu iddiada hak sahibi olduğunu düşündüğünü akıllara getirmektedir. Mezkûr örneklerde mehdî addedilen kişinin adının Muhammed, baba adının ise Abdullah olması, Mehdî içerikli rivâyetlerde belirtilen Mehdî'nin ve babasının isminin Hz. Peygamber'e muvafık olacağı yönünde bildirilen rivâyetlerin³ toplumdaki etkisini göstermektedir.

Yine bu dönemde nesebi Hz. Ali'ye dayanan kişilere mehdilik iddia edildiği görülmektedir. Ebû Cârud Ziyâd b. Münzir'e (ö. 150/767) nispet edilen Cârûdiyye mezhebinin bir kolu Hz. Hasan'ın torunu Muhammed'in ölümünü kabul etmemiş, onun mehdî olduğunu iddia etmiş ve tekrar yeryüzünde zuhur ederek insanlığa huzur ve adaleti getireceğine inanmışlardır.⁴ Cârûdiyye mezhebinin başka bir kolunun ise Hz. Hasan'ın torunu Muhammed'in ölmediğine, onun yeryüzünde zuhur ederek galip olacağına inandıkları nakledilmiştir.⁵ Son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed döneminde (744-750/941-947) Ali oğullarından Abdullah Muhammed (ö. 131/748), aşırı Şîî fırkalarından Muğîriyye'nin kurucusu Muğire b. Sâid⁶ taraftarlarını kendi imametine çağırmıştır.⁷

Ali oğullarından Mehdî iddialarının yanında bu sülaleden birçok kişinin siyasi lider addedildiği, böylece Ali oğullarından birçok kişinin etrafında toplanan kalabalığın etkisiyle yönetime isyan ettikleri nakledilmiştir. Râfîzîlerin bir kolu, imâmetin Hz. Hasan'dan Hüseyin'e, ondan da kardeşi Muhammed el-Hanefiyye'ye intikal ettiğini ve el-Hanefiyye'nin imam olduğunu öne sürmüşlerdir.⁸ Cârûdiyye'den bir fırka ise İmâmeti Hz. Ali'den Hasan'a sonrasında ise Hüseyin'e dayandırmıştır. Daha sonrasında ise Ali oğullarından Allah'ın yoluna çağıranı imam addettikleri nakledilmiştir.⁹ Yine Nefsü'z-

¹ Bu konu hakkında bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâlikü'l-emşâr* (Abû Dabî: el-Macama'u's-Sekâfî, 1423), 24/25; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", (Erişim 12 Ağustos 2021).

² İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1407), 6/247; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 1406), 4/99.

³ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Kutubu'l-Mehdî", 8 (No. 4282); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Saḥîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 15/236.

⁴ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muḥammed.el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 23.

⁵ Ebû Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ari, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Wiesbaden: Franz Steiz, 1400), 1/70.

⁶ Bu konu hakkında bk. Willia F. Tucker, "Asiler ve Gnostikler el-Muğire İbn Said ve Muğîriyye", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* (5) 1982, 203-229.

⁷ el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, 231.

⁸ Eşarî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/35.

⁹ Eşarî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/70.

Zekiyye'nin kardeşi İbrahim b. Abdullah (ö. 145/763) yönetime isyan ederek Ahvâz ve daha birçok yeri ele geçirmiş, Abbâsi halifesi Ebû Cafer Mansûr'un (ö. 158/775) gönderdiği ordu tarafından destekçileriyle birlikte öldürülmüştür.¹⁰ Ali oğullarından Hüseyin b. Ali (ö. 169/786) ise Mekke'ye 6 mil uzaklıkta Fahha vadisinde insanların bîatını almış ve Abbasî devletine karşı ayaklanmış, Abbasî komutanlarından Îsâ b. Mûsâ tarafından müntesipleriyle birlikte öldürülmüştür.¹¹ Bunların yanında yine Ali oğulları nesebiyle Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) Taberistan'da hüküm süren Aleviyye Devleti'nin (864-884) kurucusu ve ilk hükümdarı olmuştur.¹² Tarihi kaynaklar yukarıda ifade edilen örnekler dışında nesebi Hz. Ali'ye ulaşan birçok kişinin mehdilik ve imamet iddialarını nakletmiştir.¹³

Mezkûr bilgiler toplumda Ali oğullarına yönelik teveccühün boyutunu göstermektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Mehdî'nin kendi nesebinden olacağı yönündeki buyruğunun da toplumda karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Ortaya atılan Mehdî¹⁴ ya da imamet iddialarında Hz. Ali soyunda ittifak edildiği, ancak nesebinde muhtelif iddiaların ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum toplumda siyasî bir güç olduğu anlaşılan Mehdî beklentisinin muhtelif amaçlarla kullanımının da önünü açmıştır. Kabilecilik ruhunun güçlü olduğu Arap toplumunda Mehdî iddiaları toplumda muteber addedilen rivâyetlere rağmen sadece Ali oğullarında kalmamış, bunun yanında Ebû Süfyân oğullarından da bu minvalde haberler bazı siyasî emeller uğruna dolaşıma sokulmuştur.

2. EBÛ SÜFYÂN OĞULLARI'NDAN MEHDÎ BAĞLAMINDA SÜFYÂNÎ İÇERİKLİ RİVÂYETLERİN BAŞLANGICI

Siyasî ihtilafların görüldüğü hicrî 1. asırda Medine halkı Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi üzerine Yezîd b. Muaviye'nin (ö. 64/683) baskıcı yönetimine karşı ayaklanmış, Ebû Süfyân oğullarından şehrin valisi Osman b. Muhammed ve Ümeyye oğulları Medîne'den kovulmuştur. Bunun üzerine Şam'dan Müslim b. 'Ukbe önderliğinde ordu gönderilmiş, sahabe ve tabiinden birçok kişi tarihe Harre vakası¹⁵ olarak geçen olayda şehit edilmiştir. Komutanın yanında hareket eden Mervân b. Hakem (ö. 65/685), Halife Yezîd'in iltifatını kazanmıştır. Yezîd'in ölümü sonrası veliaht oğul 2. Muaviye (ö. 64/684) tahtta ancak dört ay kalmış, 21 yaşında geride yerine geçecek birini bırakmadan ölmüştür.¹⁶ Cenaze namazını kıldıran Süfyan Oğulları'ndan Osman b. 'Anbese, Ümeyye

¹⁰ Eşarî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/79.

¹¹ Eşarî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/78.

¹² Eşarî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/81; Hayreddin b. Muhammed Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 2/191.

¹³ Hz. Hüseyin'in soyundan imâmet ve mehdilik iddiaları için bk. Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-maḳâlat ve'l-fıraḳ* (Tahrân: Matba'a Haydariyye, 1360), 79-102; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraḳu's-Şî'a* (Ḳâhire: Menşûratu'r-Rıdâ, 1423), 113-166; Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1404), 1/161; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Murûcu'z-zehab* (Kum: Dâru'l-hicre, 1409), 4/160.

¹⁴ Bu konudaki bazı çalışmalar için bk. Zeynep Âlimoğlu Sürmeli, *Hz. Hasan ve soyuna mezhebi yaklaşımlarla biçilen siyasi ve dini rol problematiğinin analizi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Mehmet Baraç, *Mehdilik inancının hicrî I-III. asırlardaki tarihi seyri ve günümüz Türkiye'sinde anlaşılma biçimleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁵ Bu konu hakkında bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Harre Savaşı" (05 Eylül 2021).

¹⁶ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1995), 57/259, 260; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1987), 5/36; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrût: Müessestü'r-risâle, 1985), 3/546.

Oğulları tarafından hilafet makamında uygun görülümüşse de Osman bunu kabul etmemiş, yönetime muhalif dayısı İbn Zübeyr'e (ö. 73/692) katılmıştır.¹⁷

İnsanların İbn Zübeyr'e biate yöneldiği ve halifenin tayin edilmediği bu dönemde Mervân b. Hakem, İbn Zübeyr'e biat etmek ve Ümeyye Oğulları adına eman dilemek için yola çıkmıştır. Ancak Mervân'a kendisinin İbn Zübeyr'den hilafet makamına daha layık olduğu yönündeki telkinlerde bulunulmuştur. Bununla beraber Mervân'a, hilafette hakkı olan 2. Muaviye'nin kardeşi Hâlid b. Yezîd'in (ö. 85/704) bu süreçten uzaklaştırılması ve halkın teveccühünü kazanabilmek için annesiyle evlenmesi yönünde fikirler de sunulmuştur. Böylece Mervân fikrini değiştirmiş, Ümeyye Oğullarını ve destekçilerini kendine biate çağırmıştır.¹⁸

Ancak Kelb kabilesinin Hâlid'i desteklemesi Hâlid'in hilafet mücadelesinde adının öne çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bazılarının rüyasında Mervân'a biat edildiğini gördüğü şeklindeki haberler ve Halid'in yaşının o sırada küçük olması bundan dolayı da bazı kişiler tarafından küçümsenmesi¹⁹ üzerine 64/683 yılında Câbiye'de kendinden sonra Hâlid'in veliaht olması şartıyla Mervân'a biat edilmiştir.²⁰ Böylece aynı sülaleden olsalar da yönetim Ümeyye Oğulları içinde el değiştirerek Süfyan Oğulları'ndan Mervân Oğullarına geçmiştir. Mervân b. Hakem'in Cemel Vakası'nda Hz. Ali'nin yanında yer alması, Medîne valiliği görevini icra etmesi,²¹ Harre vakası sonrası halife Yezîd'in iltifatına mazhar olması onu siyasi anlamda öne çıkardığı muhakkaktır. Edinmiş olduğu tecrübelerle 2. Muaviye'nin ölümü sonrası ortaya çıkan yönetim krizini stratejik hamlelerle lehine çevirmiştir.

Halid'in annesi Fâhite bint. Ebû Hâşim ile evlenen Mervân'ın bu uygulamasıyla Hâlid'e yönelik teveccühü kırmayı ve onu toplumda küçük düşürmeyi hedeflediği nakledilmiştir.²² Buna ek olarak Hâlid'i veliahtlıktan azletmiş, oğulları Abdulmelik ve Abdulazîz'i bu makama tayin etmiştir. Hilafet hakkı elinden alınan Hâlid, kendisinin veliaht olması karşılığında Mervân'a biat edildiğini söylemişse de Mervân tarafından ağır hakaretlere maruz kaldığı ifade edilmiştir.²³

Hâlid'in elinden hilafetin alınması, bunu yapan kişinin annesiyle evlenmesi, veliahtlıktan azledilerek ona hakaretler edilmesi Hâlid'i zor duruma düşürdüğü malumdur. Bu durumdayken Hâlid'in toplumda kaybolan itibarını kazanmak ve hilafet hususunda kendi ailesine yönelik oluşan karamsarlığı müspet bir duruma çevirmek için Süfyanî haberlerini yaydığı ileri sürülmüştür.²⁴ Hâlid'in bu ameliyesinde Şiî fırkalar tarafından revaçta tutulan beklenen mehdî inancının etkili olduğu nakledilmiştir.²⁵ Zira hicri ilk asrın sonlarında yayılmaya başlayan mehdî haberleri, hicri 2. asırdan beri birçok Şiî fırkanın inanç sisteminin temelini oluşturmuştur. Böylece Süfyanî haberleri toplumda karşılık bulmuş, beklenen mehdî gibi Süfyanî'de beklenir olmuştur.²⁶

¹⁷ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* 40/14-17; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/546, 5/36

¹⁸ Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyri, *Nesebu Kureyş* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1953), 4/129

¹⁹ İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, 1997), 3/239-240

²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/240; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 57/262-263.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/19; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 57/259

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/240; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 57/262-263.

²³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 57/257.

²⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 3/110; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/57, 16/303.

²⁵ Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûk Mısır vel'-Kâhire* (Kâhire: Dâru'l-kutub, ts.), 1/221.

²⁶ Ahmed Emîn, *Duḥâ'l-İslâm* (Kâhire: en-Nahdatü'l-Mısriyye, ts.), 870.

Mervân'ın hilafeti almasıyla yönetim Emevî devletinin son halifesi 2. Mervan'a kadar (ö. 132/750) Mervânîler'den devam etmiştir. Ancak Hâlid tarafından ortaya atılan Süfyânî haberleri toplumda yayılmış, Ebû Süfyân Oğulları'ndan yönetime karşı bazı isyanlar yapılmış, isyan liderleri de beklenen Süfyânî olarak telakki edilmiştir. Emevî halifesi 2. Velîd'e (ö. 126/744) karşı Kuzey Suriye'de Kınnesrîn şehrinde isyan eden Ümeyye Oğulları'ndan Ziyâd b. Abdullah'a binlerce kişi biat etmiş, onu beklenen Süfyânî olarak addetmişlerdir.²⁷ Yine Abbâsiler döneminde Emir Abdullah b. Ali'ye (ö. 147/764) Süfyân Oğulları'ndan cüzzamlı bir adamın, Abbas Oğulları saltanatını yıkacak olan Süfyânî olduğu haberi ulaştırılmıştır.²⁸ Mubarkî' lakaplı Ebû Harb Temîm el-Lahmî'de Süfyânî addedilen bir diğer kişidir. Abbasî Halifesi Mu'tasım Billah'a (ö. 227/842) karşı uğradığı zulüm karşısında isyan eden Mu'tasım, dağa çıkmış, sonrasında ise Ümeyye Oğulları soyundan geldiğini iddia etmiştir. Böylece insanlar etrafında toplanmış, onun Şam'a hükmedecek olan Süfyânî olduğuna inanmışlardır.²⁹ Yine hicrî 294'de Şam'da Süfyânî olduğunu iddia eden bir adamın müntesipleriyle birlikte Bağdat'da sultanın huzuruna çıkarıldığı nakledilmiştir.³⁰ İbn Hacer'in naklettiği bir habere göre de hicrî 816 senesinde Dimaşk'te Aclûn'lu fıkıhla ilgilenmiş Osman adından bir adamın Süfyânî iddiasıyla ortaya çıktığı, tarım arazilerinde pay dağıtımını yaptığı, öşür arazilerinden pay alınmayacağı gibi vaatlerle kendine biate çağırıştır. İmamî Süfyânî Devleti için süvariler toplayarak Allah'ın dinini yüceltmek için savaşa girişmiştir. Daha sonrasında destekçileriyle birlikte Aclûn'da ele geçirilen bu kişinin tutuklandığı nakledilmiştir.³¹

Süfyânî içerikli haberler özellikle hicrî ilk asırlarda yoğun bir şekilde görülmektedir. Mezkur Süfyânî iddiaları, dönemin beklenen mehdî anlayışını ortaya koymakta ve bu telakkinin toplumdaki inikasını göstermektedir. Yukarıda verilen örneklerle ek olarak makalenin de ana başlığını oluşturan ve hicrî 2. asırdaki olaylarda önemli bir yeri bulunan Ebü'l-Amaytar Ali b. Abdullah b. Hâlid'de Süfyânî addedilmiş, bu iddiayla yönetime isyanda bulunmuştur.

3. EBÜ'L-AMAYTAR ALİ B. ABDULLAH B. HÂLİD'İN HAYATI

Soyu baba tarafında Ebû Süfyân'a anne tarafından ise Hz. Ali'ye dayanan Ali b. Abdullah b. Hâlid, 105/723 yılında Dimaşk'ta doğmuştur.³² İlmi kişiliğiyle öne çıkan Ali b. Abdullah, kertenkelenin künyesini Ebü'l-Amaytar şeklinde isimlendirmesi sebebiyle bu lakapla şöhret bulmuştur. Bu lakapla onun hakkında ileride büyük işler başaracağı yönüne yorumlar nakledilmiştir.³³

Kendinde nadir rastlanan hem Ebû Süfyân hem de Hz. Ali soyunun birleşmesi onun bu özelliğiyle övünmesine neden olmuştur. Nitekim Ebü'l-Amaytar'ın, Sıffin'ın iki liderinin ve kervan ehlinin oğlu olduğunu dillendirmesiyle hem anne baba tarafından dayandığı

²⁷ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 19/153-154, 57/48; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/140; Ahmed b. Yahyâ el-Belazûrî, *Ensâbu'l-eşraf* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1996), 9/202-205; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/26; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1407), 4/357.

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 68/219.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/74; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1407 5/270; Muhammed b. Abdurrezzak Kürd Ali, *Hıtafu's-Şâm* (Dimaşk: Mektebetü'n-Nurî, 1403), 1/164.

³⁰ Taberî, *Târîh*, 5/668; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/559.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr* (Kâhire: Lecnetü İhyâi't-turâsi'l-İslâmî, 1969), 3/9-10.

³² Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/112.

³³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 43/26

soyunu ima ettiği hem de Bedir savaşı öncesi Kureyş kervanını idare eden Ebû Süfyân ve bu kervanı ele geçiren Hz. Peygamber'e atıfta bulunduğu nakledilmiştir.³⁴

Şam'da Ümeyye Oğulları'ndan geriye kalanlar arasında sayılan Ebü'l-Amaytar, Abbasî halifelerinden Ebû Abdullah el-Emîn (ö. 198/813) döneminde hilafet iddiasıyla isyan etmiştir. Feraseti, soyu, yaşı ve ilmi kişiliğiyle öne çıkan Ebü'l-Amaytar'ın isyanı, Halife'nin kardeşi Me'mûn'u 195/810 yılında veliahtlıktan azlettiği döneme rastlamıştır. İsyân öncesi bu konuda tereddütlü olan Ebü'l-Amaytar'ı çevresindeki bazı kişiler isyana teşvik etmiştir. Nitekim isyandaki tereddütü, Velîd b. Abdulmelîk'in mevlâsı Hitâb b. Vechî'l-Filsî ve destekçileri tarafından evinin altına gizli bir tünel açılarak ve her gece ona kıyamının vaktinin geldiği yönünde telkin verilerek izale edilmiştir. Böylece Ebü'l-Amaytar hicri 195'de Mehdî, Süfyânî, Emîrû'l-Mü'mînîn gibi sıfatlarla anılarak isyan etmiştir.³⁵ Sireti hakkında müspet görüşler bulunan Ebü'l-Amaytar, kendisine yapılan telkinler sonucunda böyle bir işe giriştiği yönünde yorumlar yapılmıştır.³⁶ Hatta kendine yapılan telkinler Nuaym'ın *el-Fiten*'inde naklettiği bir rivâyette muhtelif açılardan uyusmaktadır. Buna göre Süfyânî'ye uykusunda kalkıp isyan etmesi emredilir. Uyanan, ancak kimseyi bulamayan Süfyânî'ye bu telkin üç kere yapılır. Bunun üzerine uyanan Süfyânî kapısının önünde bayraklı yoldaşlar görür. Kurak vadiden akrabalarının yardımını da alan Süfyânî, Dımaşk'a yönelir ve orayı ele geçirir. Yenilen Dımaşk valisi ise Abbas Oğulları'ndandır.³⁷ Bu rivâyet birçok açıdan Ebü'l-Amaytar'ın isyan öncesi ve sonrası durumuyla benzerlik göstermektedir.

Dımaşk sokaklarında Allah'ın Mehdî'sine biat edilmesi yönünde çağrılar yapılmıştır. Müntesiplerinden çoğu Kelb kabilesinden olan Ebü'l-Amaytar'ı Yemenîler'de ayrıca desteklemiştir. Dımaşk'ı muhasara altına almış, şehri talan etmiş ve vali Süleyman b. Ebû Cafer'i kovmuştur.³⁸ Dımaşk'taki Haşim oğulları, onların mevâlisi ve yardımcıları kaçmış, Ebü'l-Amaytar ise evlerini ve mallarını haczetmiştir.³⁹ Ebü'l-Amaytar'ın şehri ele geçirmesine halktan da tepkiler gelmiştir. Nitekim Dımaşk'ta minbere çıkıp halka hitap ettiği sırada topluluk arasından mecnun olduğu nakledilen biri kalkarak ona: "Ey Ebü'l-Amaytar! Allah gözünü kör etsin! Kendinle birlikte bizleri de ateşe attın" dediği nakledilmiştir.⁴⁰

Ebü'l-Amaytar'ın müntesiplerinin Dımaşk sokaklarında "Kalkın ve Muhammed evladından Rızâ'ya biat edin" şeklinde çağrıda bulunmuşlardır. Bu çağrıya Rızâ'nın⁴¹ Abbas Oğulları'ndan, Hz. Muhammed ailesinden olduğu, Harb soyundan olmadığı şeklinde karşı çıkanlar ise tart edilmiştir.⁴² Buradan hareketle toplumda kurtarıcının Ali oğullarından beklendiği, bununla beraber Ebü'l-Amaytar'ın baba tarafından gelen soyunun öne çıkarıldığı, bu durumun da Süfyânî olarak addedilmesinde etken olduğu anlaşılmaktadır.

³⁴ Zehebî, *es-Siyer*, 9/285, 286; Kürd Ali, *Hıta'u's-Şâm*, 1/154.

³⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 43/24-34.

³⁶ Zehebî, *es-Siyer*, 9/285, 286; Zehebî, *et-Târîh*, 13/393, 13/502-503

³⁷ Nuaym b. Hammâd b. Muâviye, *el-Fiten* (Kâhire: Mektebetu't-tevhîd, 1412), 1/282.

³⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* 43/24-34; Zehebî, *es-Siyer*, 9/285, 286; Taberî, *et-Târîh*, 5/55; Kürd Ali, *Hıta'u's-Şâm*, 1/154, 155

³⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 54/121.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 29/341

⁴¹ Ebû Amaytar için bu nisbenin kullanılması yine aynı dönemde Şii fırkaların teveccüh gösterdiği ve er-Rızâ lakabıyla şöhrat bulan Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın (öl. 203/818) imameti dönemine denk gelmesi de ilginç bir tesadüftür.

⁴² İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* 43/31.

Ebü'l-Amaytar'ın isyanı sırasında Kelb kabilesinin önemli bir güç olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisine bu kabileden birçok destek alan Ebü'l-Amaytar, Kelblilerin mutlak biatını almak istemiştir. Kelb kabilesi lideri Muhammed b. Sâlih el-Kilâbî'ye kendisine biat etmelerini yazan Ebü'l-Amaytar, onları tehdit etmiştir. Ancak Muhammed b. Sâlih mektubuna cevap vermemiş, bunun üzerine Ebü'l-Amaytar Kaysiyye üzerine yürümüştür. Durumu haber alan Muhammed, onlara üç yüz atıyla karşı koymaya çalışmıştır. Bu durumu haber alan Ebü'l-Amaytar, Yezîd b. Hişam komutasında on iki bin kişilik bir ordu göndermiş, Yezid, Kelb Oğulları'nın birliklerini yenilmiş, yanındakilerle birlikte öldürülmüştür.⁴³

Ebü'l-Amaytar'ın kısa sürede gücünün artması ve birçok destekçi bulmasında Bağdat'ta Hüseyin b. Ali tarafından yapılan diğer bir isyanın etkisi büyüktür.⁴⁴ Zira hilafet merkezinin bu isyana odaklanması Ebü'l-Amaytar'a hareket kabiliyeti kazandırmıştır. Halife'nin gönderdiği ve Yezîd b. Hişam'ın komuta ettiği orduyu yenen Ebü'l-Amaytar, Dimaşk'ı elinde tutmayı başarmıştır. Ancak İbn Beyhes komutasındaki ikinci bir orduyla Ebü'l-Amaytar'ın başına oğlu Kâsım'ı koyduğu ordu çarpışmış, Kâsım öldürülmüştür. Bununla beraber İbn Beyhes, Ümeyye Oğulları'nın önde gelenlerinden Abbâsî halifesine biat almıştır. Böylece daha da zayıflayan Ebü'l-Amaytar Dimaşk'tan yakınlarda bir nahiye olan Mize'ye kaçmış ve bir süre sonra burada ölmüştür.⁴⁵

Ebü'l-Amaytar'ın isyanı öncesi konuşulanlar ondan böyle bir hareketin beklendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim döneminde “Şayet 195 (810) senesinden bir gün kalsa dahi o gün Süfyânî zuhûr edecektir” şeklindeki sözler onun isyanıyla birlikte yorumlanmıştır.⁴⁶ Bununla beraber çevresinin ondan sürekli bir beklenti halinde olduğu, onda bazı alametler gördüğü nakledilmiş ve bazı haberlerin ona işaret ettiği ileri sürülmüştür.⁴⁷

Hicrî 2. asırda toplumda genel anlamda bir kurtarıcı beklentisinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kesîr b. Ebû Sâbir, ‘Asîs oğullarından İshak b. Kuzâ'a'nın yanındayken İshak kılıçlarını istemiş ve onları öpmüştür. Sonrasında ise bunların Sıffîn'de savaşan atalarının kılıçları olduğunu, onları Ebû Süfyân soyundan beklenen Kâim zuhur edene kadar saklı tutacaklarını ve onlarla savaşacaklarını belirtmiştir. Kesîr'in anlattığına göre Ebü'l-Amaytar Dimaşk'ta isyan edince İbrahim b. İshâk yandaşlarıyla birlikte ona katılmıştır.⁴⁸ Yine Velîd b. Hişam hacdayken Ebü'l-Amaytar'ın isyanını duymuş, secdeye kapanmış, sonrasında Dimaşk'a gitmiş, Ebü'l-Amaytar ise ona vezirlik görevini vermiştir.⁴⁹

Ebü'l-Amaytar hakkında nakledilenlerden onun isyanı öncesi bu durum hakkında bazı haberler anlattığı anlaşılmaktadır. Zira Harûn b. Muhammed el-Ukeylî'nin naklettiğine göre Ebü'l-Amaytar bir kitaptan Ebû Süfyân oğullarından zalim bir adamın Dimaşk'ta ortaya çıkacağını okumuştur. Ebü'l-Amaytar bu iddia ile ortaya çıkınca bir arkadaşlarının ona bu durumu hatırlattığı, Ebü'l-Amaytar'ın ise ona hakarete bulundu nakledilmiştir. Yine Ebü'l-Amaytar Harun Reşîd döneminde Rakka'da oldukları bir gün Tufeyl b. Ubeyde'ye yakın bir zamanda Harun Reşîd'in ölümünden sonra Dimaşk'tan kendilerinden

⁴³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 63/318; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1997), 5/419.

⁴⁴ Zehebî, *et-Târîh*, 13/30

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 5/417; Zehebî, *es-Siyer*, 9/334-338

⁴⁶ Zehebî, *es-Siyer*, 9/285, 286; Zehebî, *et-Târîh*, 13/393, 13/502-503.

⁴⁷ Zehebî, *es-Siyer*, 9/285, 286; Zehebî, *et-Târîh*, 13/393, 13/502-503

⁴⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 43/31.

⁴⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 63/318.

bir adamın çıkacağını, Süfyânî olduğunu iddia edeceğini, ancak onun yalancı biri olduğunu ifade etmiştir. Aradan yıllar geçtikten sonra Ebü'l-Amaytar'ın süfyânî ismiyle ortaya çıktığını öğrenen Tufeyl, kendisine söylediklerini hatırlatan bir mektup yazmış, Ebü'l-Amaytar ise onun akrabalarına musallat olmuştur.-Ebü'l-Bu bilgilerden hareketle⁵⁰ Amaytar'ın isyanı öncesi Süfyânî haberlerinin yaygın bir şekilde dolaşıma sokulduğu anlaşılmaktadır. Bizzat onun ağzından Süfyânî hakkında menfî bir portre çizilmiş, ancak isyanı sonrasında da yine bu sıfatla anılmıştır.

Ebü'l-Amaytar öncesi isyanlarda da Süfyânî beklentisinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hailfe Harun Reşîd döneminde Abbasiler'e karşı isyan eden Râfî' b. Leys, Semerkand'ı muhasara altına almış ve halka Harun'un yakında öleceğini, sonrasında Ebû Süfyân soyundan bir adamın çıkacağı ve onlara her türlü kötülüğü yapacağını söylemiştir. Sözleri nakleden Hasan b. Yahyâ Bağdat'a ulaştıklarında Ebü'l-Amaytar'ın isyanını duyduğunu, Dimaşk'a ulaştıklarında ise ailelerinin türlü kötülöklere maruz kaldığını ifade etmiştir.⁵¹

Ebü'l-Amaytar'ın isminin Ali, künesinin ise Ebû Hasan olması da ayrıca konumuz açısından önemlidir. Zira bu Hz. Ali'nin isim ve künyesidir. Yukarıdaki mezkur haberlere bu gibi nesebi özellikler de eklenince rivâyetlerin ona işaret ettiği beklentisini güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Abbas'ın çocuklarından beşincisinin beklenilmesini salık verip, onun hicrî 195'de zuhur edeceğini ve hükmünün yirmi üç sene süreceğini belirten haber de⁵² ayrıca kısmi olarak bu görüşü desteklemektedir.

İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) hicrî 2. asır olaylarını sayarken 194'de Şam'da Süfyânî iddiasıyla bir adamın ortaya çıktığını, bu kişinin Bağdat'a götürüldüğünü ve hakkında vesveseli denildiğini nakletmiştir. Süfyânî'yi Ebû Süfyân b. Harb'in neslinden Ebü'l-Amaytar olarak tanıtan İbn Hacer (ö. 852/1449) ise onu Halife Emîn'in ölümünden sonra hüküm sürmeye kasteden kişi olduğunu belirtmiştir. Ahir zamanda zuhur edeceği zikredilen, melâhim ve fiten kitaplarının konusu olan Süfyânî haberlerinin ise iktidarı kaybetmeleri üzerine Süfyân Oğulları'ndan bazılarının ortaya attığını beyan etmiştir.⁵³ İbn Hacer bu ifadesiyle muhtemelen bu haberleri ortaya atan Hâlid b. Yezîd'i kastetmiştir.

4. SÜNNÎ VE ŞİÎ HADİS KAYNAKLARINDA EBÜ'L-AMAYTAR ÖZELİNDE SÜFYÂNÎ RİVÂYETLERİ

Sünnî kaynaklarda Süfyânî konulu birçok rivâyet nakledilmiştir. Bunların başında daha çok tarih kitabı özelliği gösteren Nuaym b. Hammad'ın (ö. 228/843) *el-Fiten*'i gelmektedir. Yüze yakın Süfyânî rivâyeti nakledilen kitaptaki haberler münker, maktû' ve uydurma olmasının yanı sıra senetler de, meçhûl ve yalanla itham edilen râvilerle doludur.⁵⁴ Nuaym'ın naklettiği rivâyetler birçok yönden Ebü'l-Amaytar'ın hayatıyla benzerlik göstermektedir. Buna göre Süfyânî'ye isyanın rüya yoluyla bildirilmesi,⁵⁵ onun muhasarasından ancak sabredenlerin kurtulacağı,⁵⁶ Süfyânî'nin dokuz ay kontrolü elinde tutacağı,⁵⁷ Süfyânî'nin Hâlid b. Yezîd'in soyundan olacağı,⁵⁸ Abbasîlerin Dimaşk'ta

⁵⁰ İbn Asâkir, *Muhtaşaru tarîhi Dimaşk* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402), 18/111-114.

⁵¹ İbn Asâkir, *et-Târîh*, 14/7.

⁵² İbn Asâkir, *et-Târîh*, 37/199.

⁵³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tebşîrû'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih* (Beyrût: el-Mektebetü'l-'lmiyye, ts.), 2/735.

⁵⁴ Bu konu hakkında bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 10/409-412

⁵⁵ Nuaym, *el-Fiten*, 1/282.

⁵⁶ Nuaym, *el-Fiten*, 1/246.

⁵⁷ Nuaym, *el-Fiten*, 1/278.

⁵⁸ Nuaym, *el-Fiten*, 1/279.

bulunan valisinin üzerine gideceği ve valinin yenileceği,⁵⁹ Süfyânî'nin iki galibiyet elde ettikten sonra yenileceği⁶⁰ gibi rivâyetler doğrudan Ebü'l-Amaytar'ın hayatıyla örtüşmektedir. Yine Nuaym'ın *el-Fiten*'inde Hz. Ali'ye dayandırılan bir rivâyette Süfyânî'nin Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin soyundan geleceği, büyük başlı, yüzü yaralı, gözünde benek izi bulunan biri olarak tanımlanmış ve Dımaşk'ta ortaya çıkacağı beyan edilmiştir.⁶¹ Rivâyetteki fiziki özellikler bir kenara bırakılırsa bahsedilen diğer nitelikler Ebü'l-Amaytar'ın durumuyla benzeşmektedir.

Bunun yanında Taberî (ö. 310/923) tefsirinden bir rivâyet,⁶² Hâkim (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'inde üç rivâyet,⁶³ Ebû Amr Dâni (ö. 444/1053) altı rivâyet,⁶⁴ Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) *Tarih*'inde üç rivâyet⁶⁵ nakletmiştir. Mezkûr kaynaklarda nakledilen Süfyânî içerikli rivâyetlerden bazıları Ebü'l-Amaytar'ın hayatından kesitler taşımaktadır. Bununla beraber nakledilen Süfyânî konulu haberler içinde muteber olabilecek tek rivâyet sadece Hâkim'in naklettiği Ebû Hureyre kanalıyla gelen merfû rivâyettir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber Dımaşk'tan Süfyânî denilen bir adamın çıkacağını, Kelblilerin ona tabî, Kayslıların ise ona karşı olacağı ve birçok zulüm yapacağını buyurmuştur. Zehebî'nin de muvafık olduğu bir rivâyet⁶⁶ senette bulunan Velid b. Müslim ve Yahyâ b. Ebî Kesîr sebebiyle sorunlu gözükmektedir. Zira her iki râvî de tedlîsle anılmıştır.⁶⁷

Süfyânî haberleri yine birçok rivâyetin konusunu oluşturmaktadır. Ancak tarihte siyasî-dinî bir lider addedilen Süfyânî, Şîî hadis kaynaklarında daha çok kurtarıcı Mehdî'nin zuhuru öncesi alametlerden sayılmış ve genel anlamda menfî biri addedilmiştir.⁶⁸ Şîî hadis kaynakları incelendiğinde Ebü'l-Amaytar'ın hayatıyla benzerlik gösteren ilk rivâyet on altı asıl'dan Cafer b. Muhammed b. Şureyh'in aslında naklettiği rivâyette bulunmaktadır. Buna göre hac yapmak isteyen ancak güvenlik hususunda endişeleri bulunan Muhammed b. Şureyh, Cafer-i Sadık'tan bu konuda nasihat isteyince Cafer, Süfyânî'den bahsederek onun Şam'ın beş yerleşim yerine musallat olacağını bildirmiştir. Bu durumda kendilerine yönelmelerini salık veren Cafer, Süfyânî'nin silahlı olacağını bildirerek bir bakıma

⁵⁹ Nuaym, *el-Fiten*, 1/280, 281.

⁶⁰ Nuaym, *el-Fiten*, 1/290.

⁶¹ Nuaym, *el-Fiten*, 1/279, 2/699.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/422. Taberî'nin naklettiği rivâyetin senedinde zayıf ve münker rivâyetleriyle bilinen Ruvvâd b. Cerrâh bulunmaktadır. bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, 3/249.

⁶³ b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 4/515 (No.8447), 547 (No. 8530), 565 (No. 8586). Hâkim'in naklettiği rivâyetin senedinde İbn Lehî'a, Nuaym ve müteşeyyi' ve meçhûl râviler bulunmaktadır. İbn Lehî'a'nın durumu için bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, 8/411; Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl* (Beyrût: Müessesetu'risâle, 1980), 15/493.

⁶⁴ Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten* (Riyâd: Dâru'l-âsime, 1416), 4/936, 978, 5/1021, 1022, 1023, 1089.

⁶⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 1/339-341. Bağdâdî'nin naklettiği rivâyetler İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) uydurma rivâyetleri naklettikleri kitaplarında da zikredilmiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât* (Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 2/61; Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a*, 1/435. Ayrıca bu iki kitabın muhtasarı olan İbn Arrâk'ın (öl. 963/1556) kitabı için bk. Ebü'l-Hasen İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḥbâri's-şen'ati'l-mevzû'a* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1399), 2/350.

⁶⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/565 (No. 8586).

⁶⁷ Mezkûr râvilerin tenkidi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, 11/134, 236; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 31/97, 509.

⁶⁸ Çalışmanın sınırları gereği Şîî kaynaklardaki bütün Süfyânî konulu rivâyetlerden ziyade Ebû Amaytar'ın hayatıyla bağdaşan rivâyetler ele alınacaktır.

yapacağı savaşlara işaret etmiştir.⁶⁹ Rivâyetin senedinde bulunan Es'ar b. Amr el-Cu'fî Şîî kaynaklarda da meçhuldür. Rivâyet bu haliyle Sünnî kaynaklarda da geçen Süfyânî'nin musibetlerinden sakındıran haberlere benzemektedir.

Hicrî 3. asır müelliflerinden Ali b. İbrâhîm el-Kummî tefsirinde Süfyânî hakkında iki rivâyet naklederken⁷⁰ rivâyetlerden biri Kummî'nin seleflerinden Nuâym'ın *el-Fiten*'inde naklettiği⁷¹ Mehdî ve ashabının Süfyânîyle karşılaşacağı ve Süfyânî'nin ordusunun yere batırılacağı rivâyetine benzemektedir. Şîî hadis kaynaklarında Ebü'l-Amaytar'ın biyografisine doğrudan benzeyen ilk rivâyet ise hicrî 3. asrın başlarında vefat eden Abdullah b. Cafer el-Himyerî tarafından *Kurbu'l-isnâd* adlı eserinde nakledilmektedir. Buna göre Muhammed el-Bâkır, kurtuluşun ilk alametinin hicrî 195 senesinde olacağını ve bundan bir yıl sonra Arapların yularlarını çıkaracağını söylemiştir. Rivâyeti el-Bâkır'a dayandıran Ali er-Rıza muğlak bazı haberlerle birlikte içinde iktidarın yıkılacağını bildirir. Râvî Ahmed b. Muhammed'in sonrasında ne olacağını sorunca er-Rızâ "Senin ve arkadaşlarının söylediği şey olacak!" şeklinde cevaplamıştır. Ahmed'in "Süfyânî mi!?" şeklinde ki sorusuna hayır diyerek cevaplayan er-Rızâ sonrasında Kâim'in zuhur edeceğini ima eder.⁷² Rivâyette belirtilen tarih Ebü'l-Amaytar'ın isyan ettiği döneme rastlamasının yanı sıra Sünnî kaynaklarda bahsedilen ve mezkûr tarihte Süfyânî'nin zuhur edeceği haberiyle de örtüşmektedir. Bununla birlikte râvî Ahmed b. Muhammed'in Süfyânî hakkındaki sorusu da bu konunun Şîa arasında ne derece yaygın olduğunu göstermektedir.

Şîî hadis kaynaklarında öne çıkan eserlerden biri olan Kuleynî'nin *el-Kâfî*'sinde Süfyânî'yle rivâyetler onun ne zaman ortaya çıkacağı,⁷³ zuhuru döneminde imamlara sığınması gerektiği,⁷⁴ Süfyânî'nin, Mehdî'nin zuhuru öncesi alametlerden olduğu⁷⁵ ve Mehdî'nin Süfyânî'yi öldüreceğine⁷⁶ işaret etmektedir. Rivâyetlerde falan oğullarında görülecek ihtilaf konumuz açısından önemlidir. Buna göre Cafer-i Sadık falan oğulları ihtilafa düşmedikçe Mehdî'nin zuhurunu göremeyeceklerini söyleyerek bu süreçte Süfyânî'nin ortaya çıkacağını beyan etmiştir.⁷⁷ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) rivâyeti Abbas oğullarının ihtilafı şeklinde yorumlarken,⁷⁸ yine Meclisî (ö. 1110/1698) rivâyetteki falan oğullarının Abbas oğulları olduğunu belirtmiştir.⁷⁹ Mezkûr rivâyet Halîfe el-Emîn'in kardeşi Memûn'u 195 yılında veliahtlıktan azletmesi olayını akıllara getirmektedir. Yine bu dönemde daha önceden de ifade edildiği gibi Ebü'l-Amaytar isyan etmiştir. Kuleynî'nin naklettiği diğer bir rivâyette ise falan oğullarından sırasıyla yedi kişi sayılmış, sonrasında ise Süfyânî ve Mehdî'nin ortaya çıkacağı beyan

⁶⁹ Muhammed b. Şureyh el-Hadramî, "Kitâb Muhammed b. Şureyh el-Hazremî", *el-Usûlu's-sitte 'aşara* (Kum: Müessesese dâru'l-Hadîsi's-sekâfiyye, 1423), 226

⁷⁰ Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Dâru'l-kutub, 1404), 2/65; 205

⁷¹ Nuaym, *el-Fiten*, 1/308, 349.

⁷² Nuaym, *el-Fiten*, 1/308, 349.

⁷³ Muhammed b. Yakûb Kuleynî, *el-Kâfî* (Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1407) 8/209.

⁷⁴ Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/265.

⁷⁵ Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/274, 310.

⁷⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/331.

⁷⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/209. Mezkûr rivâyetin benzeri üstelik sarîh ifadelerle "Abbas Oğulları" şeklindeki versiyonu Kuleynî'den yaklaşık yüz sene önce ölen Nuaym'ın *el-Fiten*'inde nakledilmektedir. Nuaym, *el-Fiten*, 1/217, 218, 297, 300, 386.

⁷⁸ Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Mirâtu'l-'uqûl fî şerhi aḥbâri Âli'r-Resûl* (Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1404), 26/128.

⁷⁹ Meclisî, *el-Mir'ât*, 26/128.

edilmiştir.⁸⁰ Yine rivâyetteki falan oğulları Meclisî tarafından Abbas oğulları şeklinde yorumlanmıştır.⁸¹ Ebü'l-Amaytar'da Ebû Süfyân'la birlikte Süfyân Oğulları'nın yedincisidir.

Yine Ebü'l-Amaytar'ın dönemine benzeyen bir rivâyette İbn Babâveyh'in (ö. 329/941) *el-İmâme ve't-tebsira*'sında gelmektedir. Buna göre Cafer-i Sadık Süfyânî'nin Şam'ın beş nahiyesine hükmedeceğini söyleyerek bunların içinde Dımaşk'ı da saymıştır. Muhatabı Abdullah b. Mansûr'un Süfyânî'nin hükmedeceği süre hususunda dokuz ay gibi bir soru yönelmesi üzerine Cafer bu sürenin tam sekiz ay olacağını belirtmiştir.⁸² Rivâyette dikkat çeken birkaç husus vardır. Râvî'nin belirttiği dokuz ay süresi daha önceden Nuaym'ın el-Fiten'inde belirtilmiştir.⁸³ Bununla beraber belirtilen sekiz, dokuz ay gibi bir süre Ebü'l-Amaytar'ın isyan edip Dımaşk'ı muhasara altına alması sonrasında üzerine gönderilen ordulardan ikisini yenip üçüncüsüne yenilmesi ve Mize'ye kaçarak orada ölmesini kapsayacak zaman aralığını ifade ettiği muhtemeldir.

Sonraki dönemlerdeki Şîi kaynaklarda Süfyânî konulu rivâyetlerde artış görülmektedir. Muhammed b. İbrâhîm Nu'mânî (ö. 360/971) mezkûr konuda en çok haber nakleden müelliflerdendir. Birçok rivâyet, Süfyânî'yi Mehdî'nin zuhuru öncesi alametlerden saymıştır.⁸⁴ Yine sonraki müelliflerden Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Müfid (ö. 413/1022) ve Tûsî (ö. 460/1067) Süfyânî hakkında birçok rivâyet nakletmiştir. Bu rivâyetler kendilerinden önce nakledilen rivâyetleri de kapsamasının yanı sıra Süfyânî imajını tamamen menfî bir duruma dönüştürmüş, onu Mehdî'nin savaşıacağı biri olarak sunmuştur.⁸⁵

SONUÇ

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatında sonra oluşan siyasî ve mezhebî ihtilaflar sonraki süreçte yönetime karşı birçok isyana sebep olmuştur. Bu isyanlarda hicri ilk asırlarda toplumda yaygın olarak görülen beklenen kurtarıcı inancının da önemli bir yeri vardır. Hiz. Peygamber'in kendi soyundan Mehdî'nin geleceğini buyurması, sonrası süreçte Ali Oğulları etrafında halkın toplanmasına, onlara muhtelif sıfatlar yüklemelerine ve bazılarının yönetime karşı isyan etmelerine neden olmuştur. Bu süreçte mehdî düşüncesinin toplumda teveccüh bulması, bu beklentinin siyasî emeller için de kullanılmasına sebep olmuştur.

II. Muâviye'nin kardeşi Hâlid b. Yezîd'in hilafet hakkının alınması onun mehdî düşüncesine paralel Süfyânî haberlerini toplumda yaymaya yönlendirmiştir. Hâlid'in bununla amacı Ümeyye Oğulları'ndan Süfyân Oğulları'na yönelik ilginin tekrar kazandırılmasıdır. Ancak hilafet Emevî Devleti yıkılana kadar Ümeyye Oğulları'nın Mervân soyundan devam etmiştir. Bununla beraber Hâlid'in ileri sürdüğü mehdî anlayışındaki paralel Süfyânî rivâyeteri toplumda hedeflenen ilgiyi uyandırmıştır. Yönetime isyan eden Ümeyye Oğulları'ndan bazıları halk tarafından beklenen süfyânî

⁸⁰ Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/274. Nuaym'ın el-Fiten'inde mezkûr habere benzer bir rivâyet Abbas Oğulları'ndan yedinci kişinin Süfyânî olacağı ve onun küfre çağıracağı nakledilmiştir. Nuaym, *el-Fiten*, 1/215

⁸¹ Meclisî, *el-Mir'ât*, 26/281.

⁸² Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebşire mine'l-hayre* (Kum: Medrestü'l-imâmî'l-Mehdî, 1404), 130.

⁸³ Nuaym, *el-Fiten*, 1/284, 278, 279, 2/690.

⁸⁴ Muhammed b. İbrâhîm en-Nu'mânî, *el-Ğaybe* (Tahrân: es-Sadûk, 1397), 299 – 302.

⁸⁵ Bu rivâyetler için bk. Muhammed b. Ali İbn Bâbevey Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-dîn ve tamamı'n-ni'me* (Tahrân: el-İslâmiyye, 1395), 2/652; Muhammed b. Muhammed Şeyh el-Müfid, *el-İrşâd* (Kum: Mu'temeru's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 2/371; Tûsî, *Ğaybe*, 435.

olduğu telakki edilmiştir. Halkın ilgi ve alakasını alan bu kişiler de yönetime isyan etmiş, ancak bunlardan hiçbirisi mutlak zafer elde edememiştir.

Süfyânî iddiasıyla ortaya çıkan kişilerden Ebü'l-Amaytar Ali b. Abdullah b. Hâlid hem nesebiyle hem de döneminde onun hakkında konuşulanlarla öne çıkmaktadır. Hz. Ali ve Ebü Süfyân'a dayanan soyuyla gurur duyan Ebü'l-Amaytar, hicrî 195 senesinde Dimaşk'ta isyan etmiş, onun beklenen Süfyânî olduğu ileri sürülmüş ve birçokları tarafından kendisine biat edilmiştir. Dimaşk'ı muhasara altına alan Ebü'l-Amaytar, üzerine gönderilen iki orduyu yenmiş ancak daha sonra yenilerek Mize'ye kaçmış ve burada ölmüştür.

Ebü'l-Amaytar'ı diğer Süfyânî iddiasıyla ortaya çıkan kişilerden ayıran özelliklerin başında bazı rivâyetlerin isyan anlamında ona işaret ettiği ve onda bazı emarelerin bulunduğu yönündeki haberlerdir. Yine o dönemde nakledilen bazı haberlerde hicri 2. asrın sonlarında böyle bir isyanın beklendiği anlaşılmaktadır. Toplumdaki bazı kişiler tarafından Ebü'l-Amaytar'ın isyanı halk arasında dolaşan Süfyânî içerikli bazı haberlerin te'kidî olarak anlaşılmış, bu durum ise Ebü'l-Amaytar'ın gücünü kısa sürede artırma ve destekçi bulma noktasında işine yaramıştır.

Ebü'l-Amaytar'ın isyan öncesi durumu, isyan aşaması ve sonrasındaki kesitleri Sünnî ve Şîî bazı hadis kaynaklarına yansımıştır. Sünnî kaynaklarda nakledilen Süfyânî içerikli rivâyetlerden sadece Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde naklettiği üç rivâyetten biri sıhhat noktasında dikkate değerdir. Ancak bu rivâyette senet tetkiki yapılırca zayıf olduğu anlaşılmıştır. Şîî kaynaklarında ise Süfyânî hakkında nakledilen birçok rivâyet, Nuaym b. Hammad'ın *el-Fiten*'inde nakledilen haberle benzerlik göstermektedir. Bununla beraber bu rivâyetlerden birçoğu Ebü'l-Amaytar'ın siretiyle de örtüşmektedir.

Şîî kaynaklarındaki Süfyânî telakkisini Sünnî kaynaklardaki Süfyânî algısından ayıran en büyük özellik muhtemelen Şîî telakkide Mehdî'nin ortaya çıkışıyla yakın bir bağının kurulmasıdır. Mehdî'nin ortaya çıkış alametlerinde de sayılan Süfyânî, Şîî anlayışta Mehdî'nin savaşıacağı biri olarak sayılmış, dolayısıyla salt kötü telakki edilmiştir.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Tarîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muḥahmmed. *el-Farḳ beyne'l-Fırak*. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977

Baraç, Mehmet. *Mehdilik inancının hicrî I-III. asırlardaki tarihi seyri ve günümüz Türkiyesinde anlaşılma biçimleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Belazürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.

Dânî, Osmân b. Sa'îd. *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*. Riyâd: Dâru'l-âsime, 1416.

Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430

Emîn, Ahmed. *Ḍuḥâ'l-İslâm*. Kâhire: en-Nahdatü'l-Mısriyye, ts.

Eş'ari, Ebû Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Fransz Steiz, 1400.

Hadramî, Ca'fer b. Muhammed. "Kitâb Muhammed b. Şureyh el-Hazremî", *el-Usûlu's-sitte 'aşara*. Kum: Müessesese Dâru'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1423.

Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsne'd*. 45 Cilt. Ammân: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1420.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḥbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî. *Muhtaşaru tarîhi Dimaşk*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Bâbeveyh, Ali b. Hüseyin Kummî. *el-İmâme ve't-tebşire mine'l-hayre*. Kum: Medrestü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1404.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr*. Kâhire: Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1969.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tebşîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Şaḥîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'tturâsi'l-arâbî, 1408

İbn Tağrîberdî, Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûk Mıṣır vel'-Kâhire*. Kâhire: Dâru'l-Kutub, ts.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*. 9 Cilt. Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 1406

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevdû'ât*. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.

İbnü'l-Esîr, bü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fî't-târîḥ*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1997.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbu'l-makâlat ve'l-fıraḳ*. Tahrân: Matba'a Haydariyye, 1360.

Kummî, Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kummî*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-kutub, 3. Basım, 1404.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 05 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/harre-savasi>

Kürd Ali, Muhammed b. Abdurrezzak. *Hıtaṭu's-Şâm*. Dimaşk: Mektebetü'n-Nurî, 1403.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Mirâtu'l- 'uqûl fî şerhi aḥbâri Âli'r-Resûl*. 26 Cilt. Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1404

Mesûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb*. Kum: Dâru'l-hicre, 1409.

Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbu'l-Kemâl*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1980.

Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd*. Kum: Mu'temeru's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fıraḳu's-Şî'a*. Kâhire: Menşûratu'r-Rıdâ, 1423.

Nuaym, İbn Hammâd Muâviye. *el-Fiten*. Kâhire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412.

Nu'mânî, Muhammed b. İbrâhîm. *el-Ğaybe*. Tahrân: es-Sadûk, 1397.

Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emşâr*. Abû Dabî: el-Macamaus-Sekâfî, 1423.

Öz, Mustafa "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-abdullah-el-mehdi>

Sürmeli, Zeynep Âlimoğlu. *H. Hasan ve soyuna mezhebi yaklaşımlarla biçilen siyasi ve dini rol problematiğinin analizi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Şehristânî, Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1404.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali İbn Bâbevey. *Kemâlu'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*. Tahrân: el-İslâmiyye, 1395.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫü'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1407.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-Şaḫîḫ*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.

Tucker, Willia F. "Asiler ve Gnostikler el-Muğire İbn Said ve Muğiriyye", çev. Ethem Ruhi Fırlalı. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5, 1982.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîḫü'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.

Ziriklî, Hayreddin b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002.

Zübeyri, Mus'ab b. Abdullah. *Nesebu Kureyş*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1953.

تأثير واقع القرن الثاني الهجري في تشكل العلوم الإسلامية وتطورها: علم أصول الفقه نموذجاً
(Hicrî İkinci Asrın İslâmî İlimlerin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi: Usul-i Fıkıh İlmi
Örneği)
سمير الخال¹

أستاذ دكتور، جامعة السلطان المولى سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفكر الإسلامي
elkhal.samir@gmail.com.tr orcid. org/0000-0002-2590-3455

المقدمة:

ببعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع توالي نزول القرآن الكريم، بدأت العلوم الإسلامية تتشكل وتتفتح، يغذيها الوحي بمصدريته، وتنميها الرسالة بإرشاداتها، وتكسوها الصحبة بظلالها. فنمت شجرة العلم، وأينعت أوراقها، وآتت أكلها كل حين بإذن ربها.

وفي السياق ذاته، فإن عامة العلوم العربية الإسلامية قد مرت بمرحلتين متباينتين ومتكاملتين في الوقت ذاته؛ فأما المرحلة الأولى، فتشكلها الفترة الممتدة من الحقبة النبوية إلى نهاية القرن الأول الهجري. وأما سمتها الغالبة، فهي انتظامها الموحد في الصورة الشفوية وعلاقتها بالسليقة الشفوية باعتبارها الوسيلة البارزة في نقل العلوم الإسلامية وتداولها؛ حيث لم يدون شيء من هذه العلوم لا من التفسير، ولا من غيره².

وأما المرحلة الثانية، والتي ابتدأت بالقرن الثاني للهجرة، فهي تشكل مرحلة تدوين العلوم الإسلامية تدويناً كتابياً، وما صاحب ذلك من انتقال إستمولوجي للمعرفة الإسلامية من طور تطبيق القواعد العلمية دون وعي تام بها، واستقرار شامل لها، إلى مرحلة استنباط هذه القواعد، والتععيد لها.

على أن ظاهرة انتقال العلوم الإسلامية من طبيعتها الشفوية إلى صيغتها الكتابية لم تكن خاصة بالمعرفة الدينية فقط، ولا خاصة بالحضارة العربية خاصة، بل كانت ظاهرة عابرة للثقافات والحضارات والمعارف والعلوم، و«كذلك الشأن في كل العلوم الضابطة، فالنحو متأخر عن النطق بالفصحى، والشعراء كانوا يقولون الشعر موزناً قبل أن يضع الخليل بن أحمد [الفراهيدي] ضوابط العروض والناس كانوا يتجادلون ويفكرون قبل أن يدون أرسطو علم المنطق»³.

ومن جهة أخرى، فإن هذا التطور المعرفي للعلوم الإسلامية الذي شهده القرن الثاني الهجري لا يعني قطيعة إستمولوجية قد صاحبته ظهور معارف جديدة ضمن البنية المعرفية للعلوم الإسلامية؛ وذلك أن علماء الإسلام - خاصة الأصوليين - لم يتدعوا «منهجاً لتفسير النصوص وقواعد باختيار منهم، لما رأوه آنذاك من المصلحة الآنية التي تقتضي ذلك، [...] [على أن] الذين كتبوا في أصول الفقه منذ الإمام الشافعي فمن بعده، إنما اكتشفوا المنهج

¹ أستاذ دكتور، جامعة السلطان المولى سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفكر الإسلامي

elkhal.samir@gmail.com.tr orcid. org/0000-0002-2590-3455

² مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، الطبعة 13. (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004/1425)، ص 329.

³ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دون طبعة. (مصر: دار الفكر العربي، د ت)، ص 13.

الذي يفرض نفسه لتفسير النصوص، اعتماداً على القواعد اللغوية الثابتة، ومن ثم انسجاماً مع ما يقتضيه العلم والمنطق»⁴.

وهكذا، صار القرن الثاني الهجري يشكل منعطفاً حاسماً في تاريخ العلوم الإسلامية، حيث اتجهت جهود المسلمين إلى «التدوين والتصنيف وترتيب مسائل العلوم بعضها إلى بعض، وتمييز كل علم [كالتفسير، والحديث، والفقه، وأصوله...] عن غيره. ووضعوا إلى جانب ذلك علوماً أخرى مما خلفه العرب وله اتصال بعلوم الدين: كعلم اللغة، والنحو، وعلوم الحديث، والعروض والأدب، والتاريخ»⁵.

ومنذ هذا التاريخ، ستشهد الساحة العلمية الإسلامية تطوراً كبيراً، وازدهاراً شديداً في جميع مجالات العلوم العربية الإسلامية؛ من علوم القرآن، وعلوم الحديث، والفقه، وأصوله، وعلوم العربية...

وهذه المساهمة العلمية تروم الإجابة عن الإشكالية التالية: إلى أي حد ساهم الواقع العام للقرن الثاني الهجري في تطور العلوم الإسلامية، وبخاصة علم أصول الفقه؟

وأما الأهمية العلمية لهذه المساهمة، فإنها تتجلى في سعيها إلى تقديم أجوبة عن الأسئلة الفرعية التالية المتفرعة عن الإشكالية قيد الدراسة والتحليل:

- ما هو التحديد العلمي المضبوط للمفهومين المركزيين في هذه الدراسة "العلوم الإسلامية" و"الواقع"؟
 - ما هي ملامح تأثير واقع القرن الثاني الهجري في العلوم الإسلامية، مع التركيز على علم أصول الفقه؟
 - أين يتجلى هذا التأثير على إشكالية "تاريخية الفكر الإسلامي" كما يدعو إلى ذلك بعض الحدائين؟
 - ما هي انعكاسات هذا التأثير على جدلية الثابت والمتغير في العلوم الإسلامية؟
 - وإلى أي حد ساهم هذا التأثير في خدمة راهنية سؤال تحديد العلوم الإسلامية، وبخاصة علم أصول الفقه؟
- ومن جهة أخرى، فإنني لم أقف على دراسات سابقة في هذا الموضوع في إطاره المعرفي الخاص. وعلى المستوى المنهجي فإن طبيعة هذا البحث اقتضت تنوعاً في المناهج؛ ما بين المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي التفسيري، والمنهج التاريخي، بالإضافة إلى المنهج المقارن، في تكاملها وانسجامها بغية خدمة القضية موضوع الدراسة.

1. في مفهوم "العلوم الإسلامية" و"الواقع"

1.1. تحديد مفهوم "العلوم الإسلامية"

⁴ محمد سعيد رمضان البوطي، "حول تجديد أصول الفقه"، إشكالية تجديد أصول الفقه، الطبعة 1. (بيروت: دار الفكر المعاصر - دمشق: دار الفكر، 2006/1426)، ص 159 - 160.

⁵ محمد علي السائيس، تاريخ الفقه الإسلامي، دون طبعة. (بيروت: دار الكتب العلمية، د ت)، ص 93.

إن مصطلح "العلوم الإسلامية" يشكل مركبا وصفيا، شقه الأول موصوف (أي: العلوم)، على أساس أن شقه الثاني صفة (أي: الإسلامية). لذلك، فإن ضرورة البحث العلمي تستوجب البحث عن الدلالة اللغوية والاصطلاحية للموصوف ثم الصفة، من أجل حسن بنائنا لمفهوم "العلوم الإسلامية" في بعده الاصطلاحي.

وهكذا، فإن كلمة "العلوم" في الدلالة اللغوية جمع علم، الذي هو مصدر علم يعلم علما. ف(العلم نقيض الجهل)⁶. وهو أيضا (إدراك الشيء بحقيقته واليقين ونور يقذفه الله في قلب من يحب والمعرفة وقيل العلم يقال لإدراك الكلي والمركب والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط ومن هنا يقال عرفت الله دون علمته ويطلق العلم على مجموع مسائل وأصول كلية تجمعها جهة واحدة كعلم الكلام وعلم النحو وعلم الأرض وعلم الكونيات وعلم الآثار (ج) علوم وعلوم العربية العلوم المتعلقة باللغة العربية كالنحو والصرف والمعاني والبيان والبدیع والشعر والخطابة وتسمى بعلم الأدب ويطلق العلم حديثا على العلوم الطبيعية التي تحتاج إلى تجربة ومشاهدة واختبار سواء أكانت أساسية كالكيمياء والطبيعة والفلك والرياضيات والنبات والحيوان والجيولوجيا أو تطبيقية كالطب والهندسة والزراعة والبيطرة وما إليها)⁷.

وانطلاقا من هذا النص الأخير، يتبين أن للعلم إطلاقات متعددة حسب السياق:

- فيراد به الحقيقة واليقين، فنقول علمت يقينا بالله، أي آمنت به إيمانا يقينيا لا شك في ذلك؛
- وهو كذلك نور يقذفه الله في قلب من يحب، كما في قوله تعالى: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) الآية [فاطر 28/35]؛
- ويراد به إدراك الكلي والمركب، فلا يقال لمن عرف أن السماء فوقه والأرض تحته إنه عالم بهذه القضية، لأنها من المسائل الجزئية البسيطة غير الكلية المركبة؛
- كما يقصد به مجموع الأصول والقضايا والمسائل التي تنتظم مجتمعة ضمن حقل معرفي معين، كعلم أصول الفقه، والنحو، والتاريخ، وغير ذلك.
- ومن دلالات العلم عند بعض المعاصرين تخصيص الدلالة السابقة بما كان مؤسسا على التجربة والاختبار والتطبيق والملاحظة، كعلم الكيمياء، والجيولوجيا، والفيزياء، والهندسة، والطب، وغير ذلك.
- ورغم هذه الإطلاقات المتنوعة لمفهوم العلم، فإن الدلالة الاصطلاحية له - في موافقتها لطبيعة المجال المعرفي الذي نشغل فيه، في علاقته بالعلوم الإسلامية - هو التحديد ما قبل الأخير (أي: مجموع الأصول والقضايا والمسائل التي تنتظم مجتمعة ضمن حقل معرفي معين، كعلم أصول الفقه، والنحو، والتاريخ، وغير ذلك)، لاعتبارات منها اثنان:

⁶ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، الطبعة 1. (بيروت: دار صادر، 1990/1410)، 12: 417.

⁷ إبراهيم مصطفى وغيره.. *المعجم الوسيط*، دون طبعة. (استانبول: دار الدعوة، 1989/1410)، 2: 624.

- أما الأول منهما، فلموافقة هذه الدلالية المفهومية وطبيعة البحث في الدراسات الشرعية، خاصة وأن سمته الغالبة جمعه بين القضايا اليقينية والمسائل الظنية؛
 - انسجام هذا الطرح المفهومي مع دلالة مصطلح "العلم" في البحث الفلسفي والإبستمولوجي؛ فقد ورد في المعجم الفلسفي بأن (العلم هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، يقينيا كان أو غير يقيني)⁸.
- وأما دلالة الإسلام، فيتم تحديدها بالنظر لارتباطها بالدين الذي ارتضاه الله تعالى للبشرية إلى قيام الساعة، لقوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) الآية [المائدة 3/5]. والإسلام يتضمن المجالات التالية: العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق.
- إذا تبين ذلك، فالمقصود بالعلوم الإسلامية (مجموع الأصول والقضايا والمسائل التي تنتظم مجتمعة ضمن حقل معرفي معين، في علاقتها بالدين الإسلامي)، مثل علم التوحيد، وعلوم القرآن الكريم، وعلوم الحديث، وعلم الفقه، وأصوله، وغير ذلك.

2.1. تحديد مفهوم "الواقع"

يتحدد مفهوم الواقع اشتقاقا بالنظر إلى كونه اسم فاعل من فعل ((وقع) (يقع) وقعا ووقوعا سقط والدواب ربضت والإبل بركت ويقال وقع الطير على أرض أو شجر والمطر بالأرض حصل والحق ثبت والقول عليه وجب والكلام في نفسه أثر فيها وفلان في فلان وقية ووقوعا سبه واغتابه وعابه وفي العمل وقوعا أخذه وأصاب الفرق فيه وفي الشرك حصل فيه وفي أرض فلاة صار فيها وإلى كذا وقعا أسرع بانطلاقه وبالعدو وقعا ووقعة بالغ في قتالهم والأمر من فلان موقعا حسنا أو سيئا ثبت لديه وعنده موقعا حسنا نال منه حظا ومنزله وفلان البعير وقعا كواه على أم رأسه والنصل بالميقعة حدده بما يقال وقع السكين والسيوف والحجارة الحافر أصابته ورقفته فهو وقع [...] (الواقعة) القيامة)⁹.

إن هذا النص الأخير يدل على أن مدار دلالة كلمة الواقع على حقلين دلاليين:

- أحدهما: الساقط حقيقة أو مجازا. فمن الأول في علاقته بالحقيقة قولُ القائل: وقع السيف من يد الفارس، إذا سقط. ومن الثاني في ارتباطه بالسقوط المجازي قولُ القائل: وقع فلان في فلان، إذا سقط في غيبته، ووقع في الشرك، بمعنى سقط فيه؛
- وأما ثانيهما، فهو الحاصل، الذي يتحدد حسب السياق؛ فوقع الحق إذا حصل وثبت، ووقع الكلام في نفسه بمعنى حصل تأثيره المراد، ووقع بالعدو، أي: حصل منه فتك عظيم بأعدائه، ووقع امرأته، إذا حصل منه

⁸ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دون طبعة. (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، 1982)، 2: 99.

⁹ إبراهيم مصطفى وغيره.. المعجم الوسيط، 2: 1050-1051.

جماع لها. ولذلك سُمِّي يوم القيامة بالواقعة كما في قوله تعالى: (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَئِيسَ لَوْفَعَتِهَا كَازِبَةً) [الواقعة 1/56-2]، ليقين المؤمن بحصولها دون شك ولا ريب.

ورغم التباين الدلالي حول مدار كلمة الواقع، ودوران أصلها اللغوي بين حقلين دلاليين (الساقط والحاصل)، إلا أن هذين الحقلين يؤولان في نهاية المطاف إلى معنى واحد، وهو الحاصل، لأن الساقط لا يمكن تصوّره إلا لمن حصل منه انزياح مكاني -حقيقيا كان أو معنويا- من مكان أعلى إلى آخر أسفل، كما في قولنا: سقط القلم من يد الكاتب، إذا حصل منه انزياح القلم من أعلى إلى أسفل.

ولعل هذا التأويل العام لدلالة الواقع لغة بالحاصل هو ما نفسر به ما ذهب إليه معجم اللغة العربية المعاصرة: (واقع [مفرد]: حاصل، حقيقة، عكسه خيال "دون الواقع بكثير -من واقع السجلات- لم يشهد الشاهد واقع رأى من الجريمة- [...] الأمر الواقع الوضع الواقعي أو الفعلي -الأمر واقع قطعاً: بدون ريب)¹⁰.

إن هذا التأويل الدلالي الأخير لمعنى الواقع في علاقته بالحاصل سيظل مستصحباً في الدراسات الفلسفية؛ حيث إن (الواقع الحاصل، والواقعة ما حدث ووجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث (ر: الحادث. fait). والواقعي هو المنسوب إلى الواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي (Réel)، والفعلي (Actuel) ويقابله الخيالي، والوهمي. تقول: الرجل الواقعي، أي الرجل الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع ويتخذ أزماءها ما يناسبها من التدابير، دون التأثر بالأوهام والأحلام)¹¹.

والخلاصة، فإن المقصود بالواقع ههنا مجموع المتغيرات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والثقافية، والحضارية بشكل عام، التي تتشكل مجتمعة باعتبارها شروطاً وظروفاً للفعل البشري.

2. ملامح تأثير الواقع العام للقرن الثاني الهجري في العلوم الإسلامية (علم أصول الفقه نموذجاً)

بانقضاء القرن الأول الهجري، تنقضي معه مرحلة تاريخية هامة من حياة الأمة الإسلامية، بمميزاته وسماته التي دَوَّنها التاريخ الإسلامية في خصوصيته، والإنساني في عموميته، ليترك هذا القرن المجال لتاليه الثاني من الهجرة، حاملاً معه تحولات عميقة مست الكيان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والحضاري للأمة الإسلامية بشكل عام، ناهيك عن البعد العلمي والديني بوجه خاص.

¹⁰ أحمد عمر مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، الطبعة 1. (القاهرة: عالم الكتب، 2008/1429)، 1: 2481.

¹¹ صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، 2: 552.

ويمكن تلخيص الخصائص والظروف العامة للقرن الثاني الهجري التي ساهمت في إحداث تحولات عميقة مست العلوم الإسلامية بشكل عام، وعلم أصول الفقه بوجه خاص، في محددات متنوعة؛ منها السياسية والاجتماعية والعلمية والحضارية بشكل عام¹².

فعلى المستوى السياسي، فلقد بات القرن الثاني الهجري يشكل مرحلة تأسيس وتطور الدولة العباسية (أي منذ 132هـ مع أبي العباس السفاح (ت. 754/136) فمن بعده من خلفاء بني العباس)، وما صاحب ذلك من توسعها جغرافيا من خلال سيطرتها على مساحات شاسعة من البلدان المجاورة لها، لتضمها إلى الدولة الإسلامية الناشئة. كما تميزت هذه الحقبة التاريخية ب بروز الخلفاء العباسيين المتميزين؛ كأبي جعفر المنصور (ت. 775/158)، وأبي عبد الله محمد المهدي (ت. 785/169)، وأبي محمد موسى الهادي (ت. 786/170)، وابنه أبي جعفر هارون الرشيد (ت. 809/193)، أبي عبد الله محمد الأمين (ت. 813/198).

وإذا كانت سمة الدولة العباسية في هذه الحقبة من تاريخها تتجلى في قوتها السياسية والعسكرية، فقد كان طبيعيا أن يصاحب هذه المكانة المتميزة لها اهتمام بالعلم ومراكزه التعليمية؛ حيث تنامت في هذه المرحلة مراكز علمية صارت لها مكانتها المتميزة على الصعيد الإسلامي والعالمي؛ فبالإضافة إلى مكة والمدينة والشام، برز دور القيروان والأندلس ومصر، ناهيك عن الكوفة، وبغداد بحكم كونها عاصمة الدولة العباسية. ولذلك فليس غريبا أن يستقر كثير من العلماء ببغداد كالشافعي (ت. 820/204) مؤسس علم أصول الفقه. وقريب من هذا، نجد عاملا آخر ساهم إلى حد كبير في تطور الحالة العلمية زمانئذ، في علاقته بتقريب سلاطين بني العباس للعلماء وإكرامهم وإحسان وفادتهم وإكثار العطايا إليهم.

ومن جهة أخرى في علاقتها بالجانب الاجتماعي وتأثيراته على المستوى العلمي؛ فإذا كان من السمات الأساسية لهذه المرحلة تَوَسُّع الدولة الإسلامية جغرافيا، وضمُّها لأجناس كثيرين من جنسيات ولغات وثقافات مختلفة، فإن ذلك قد شكّل سببا اجتماعيا ألقى بظلاله على الجانب العلمي لهذه الحقبة في ارتباطه بعلمي الفقه والنحو.

فأما علاقة التنوع الثقافي بعلم الفقه، فقد برز من خلال مساهمته في اختلاف الوقائع الإنسانية الحادثة وتعقدها، مما ساهم في تعدد المسائل الفقهية وتعقدها، بعرضها على أنظار الفقهاء والمجتهدين طلبا للفتيا أو القضاء بين المتخاصمين. وهو سبب أدى إلى نمو التفكير الفقهي لمواكبة المستجدات الفقهية الحادثة، مما أدى إلى تطور علم الفقه. على أن القضية لن تظل حakra على علم الفقه من حيث تطوره، بل ستنعكس بشكل مباشر على البعد التنظيري لمسائله، والتعقيدي لقضاياها، والتأسيسي لقواعده، والضابط لآليات اشتغالها، في صورة الحاجة إلى مولود علمي جديد حمل اسم علم أصول الفقه، خاصة في صورة كتاب الرسالة للشافعي، الذي يعد أول كتاب في هذا العلم وصل إلينا اسمه ونسخه معا.

¹² محمد أبو زهرة، الشافعي: حياته، وعصره - آراؤه الفقهية، الطبعة 2. (مصر، دار الفكر العربي، 1978)، ص 51-91، بتصرف.

ومن جهة أخرى، وإذا كانت الأنوية الأولى لعلم النحو قد ظهرت خلال القرن السابق (أي: الأول الهجري) بسبب دخول الأعاجم في البنية الاجتماعية للمجتمع الإسلامي وقتئذ، وما صاحب ذلك من ظهور ما اصطلاح عليه تاريخياً بفساد الملكة اللسانية للناطقين باللغة العربية نتيجة ظهور اللحن في التخاطب والتواصل بين مستعمليه¹³، فإن هذا الفساد الذي طال المستوى اللغوي للجسد اللساني والثقافي العربي ستزداد حدته بسبب تنامي الدولة الإسلامية، وضمها لأجناس ولغات متعددة وثقافات مختلفة، مما عمّق الحاجة إلى السير بعلم النحو إلى مستويات أعلى نضجاً، وأقوى تعقيداً، وأعلى منهجاً، مع نماذج من علماء اللسان العربي، وعلى رأسهم الخليل بن أحمد الفراهيدي (786/170)¹⁴، وتلامذته النجباء وعلى رأسهم عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسبويه (796/180)¹⁵، وعلي بن حمزة بن عبد الكسائي (805/189)¹⁶.

ومما له علاقة بالسلمات العامة للحياة الثقافية للقرن الثاني الهجري كذلك، ظهور مجالس الجدل والمناظرة بين العلماء، سواء في مسائل الأصول الاعتقادية (خاصة بين المعتزلة وأهل الحديث)، أو في المسائل الفرعية (بين التيارات الفقهية المتنامية)، مما سرّع بإخراج أول منتوج تعقيدي للفقه في صورة كتاب الشافعي في أصول الفقه، بغية ضبط أفكار المجادل والمناظر عن التناقض والاضطراب، خاصة مع تنامي سوق المناظرة، الذي يجده العالم أمامه في أي وجهة ولّى وجهه جهتها، خاصة وأن قصور ملوك بني العباس كانت محلاً للجدال والمناظرة، بل منهم من كان يخوض غمارها كالمأمون مثلاً.

ومن سمة هذا القرن كذلك، التقارب الكبير بين اتجاهين كبيرين من اتجاهات المسلمين في التفكير الفقهي، والذي برز من خلال التقارب بين أهل الفقه وأهل الحديث، في صورة لقاء كل فريق بالآخر وفتح نقاشات إيجابية بين الطرفين؛ ومن الأمثلة التي التاريخية على هذا التقارب زيارة أبي حنيفة (ت. 767/150) مالكا (ت. 795/179)، ومناقشته في مسائل فقهية. ومن هذا الإطار كذلك تلميذ أبي حنيفة محمد بن الحسن الشيباني (ت. 805/189)، الذي يقصد المدينة للتلمذ على مالك ورواية الموطأ عنه بعد وفاة شيخه أبي حنيفة. ثم جاء دور الشافعي، الذي يلازم مالكا حتى وفاته، وينتقل إلى بغداد لأخذ العلم عن محمد بن الحسن الشيباني وهكذا.

ومما ساهم في هذا التقارب بين أهل الفقه وأهل الحديث بداية ظهور المصنفات الحديثية؛ كموطأ مالك، وكتاب الجوامع في السنن لسفيان بن عيينة (ت. 814/198)، والجامع الكبير في الفقه والأحاديث لسفيان الثوري (ت. 778/161)، مما دفع ببعض الفقهاء إلى تعديل آرائهم الفقهية متى صحت السنن.

¹³ عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، الطبعة 1. (بيروت: دار الفكر، 2004/1424)، ص 621-622.

¹⁴ خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة 8. (بيروت: دار العلم للملايين، 1989)، 2: 314.

¹⁵ المرجع السابق نفسه، 5: 81.

¹⁶ المرجع السابق نفسه، 4: 283.

3. تأثير واقع القرن الثاني الهجري على العلوم الإسلامية وانعكاساتها على جدلية الثابت والمتغير في العلوم الإسلامية

قد يفهم البعض -خاصة رواد الفكر الحديثي- بأن المقصود من تأثير واقع القرن الثاني الهجري-أو غيره- على العلوم الإسلامية خاصة علم أصول الفقه، هو أن هذه العلوم الإسلامية في مجملها تاريخية ومتغيرة بحكم تأثيرها العميق بطبيعة الظروف التاريخية الاقتصادية كانت أو سياسية أو اجتماعية أو معرفية أو حضارية بشكل عام، مما يعني ضرورة خضوعها لمنطق التغيير متى تغير الواقع وتبدل.

وهذا يعني بأن مقصود هذا التيار العلماني من موقفه هذا هو أن واقع الفترة التاريخية لزمن تدوين العلوم الإسلامية كان هو المحدد الوحيد لنشأة هذه العلوم وتطورها، بالإضافة إلى أنها نشأت لتلبية حاجات علمية واجتماعية واقعية آنذاك. فلما تغير واقعنا المعاصر، وتغيرت معه احتياجاتنا العلمية والاجتماعية، فلا مفر من تغيير بنية العلوم الإسلامية خاصة علم أصول الفقه. وبمعنى آخر، لابد من خضوع العلوم الإسلامية لمنطق التغيير والتبديل، بأن يصير مطلبنا وقانوننا عاما ومستصحباً في كل زمان ومكان وحال، مهما تغير الدافع الواقعي، ما دام الواقع هو الدافع والمنشئ والمطور للمعارف والعلوم الإسلامية.

وبالمقابل، فإن الفكر الإسلامي المعاصر في عموميه قد ظل متشبثاً بضرورة التمييز المعيارى بين القطعيات من المعارف والعلوم الإسلامية والظنيات منها، على أساس أن الصنف الأول (أي: القطعيات منها) تتخذ صورة الأصول والمسائل والقضايا المعرفية المتعالية عن الواقع، غير الخاضعة له، في علاقتها بمدى خدمتها لمقاصد العلوم الإسلامية في خصوصيتها ولقاصد الشريعة في جملتها، مما يجعلها تتسم بالاستمرارية والديمومة، حفاظاً على روح الشريعة وربانيتها. وأما الصنف الثاني من المعارف والعلوم الإسلامية، وهي الظنيات منها، كشكل تدوينها، والكتابة فيها، وطرق تدريسها لطلابها، فهي بطبيعتها تاريخية خاضعة للواقع وتأثيراته المتنوعة سياسياً، أو اقتصادياً، أو ثقافياً، أو دينياً، أو حضارياً بشكل أعم.

وهما يكن، فلقد صار الواقع في الفكر الحديثي هو الأصل الدافع والمنشئ للعلوم الإسلامية. وأما هذه الأخيرة، فقد باتت تشكل الفرع والمتغير حسب الظروف والأحوال، مما يسمح بإدراج المعارف الإسلامية ضمن خانة الحدود الاصطلاحية التاريخية ولادة ونشأة، وليست إسلامية شرعية طبعاً.

وهكذا، فقد سعى الفكر العلماني التأسيس لأطره المرجعية الموجهة العلوم الإسلامية، بالنظر إلى كونها تاريخية، وخاضعة بشكل تام للواقع، ومتغيرة بتغير أحواله وظروفه، من خلال مقولات متعددة، يأتي من أولها هدم تعظيم المسلمين لعلومهم ومعارفهم بالنظر إلى البعد القطعي فيها، وتعويض ذلك باعتبارها ظنية متغيرة بتغير الواقع

خاضعة له؛ إن الأمر يتعلق -ههنا- في «العمق، بخطوك حمراء، حددها الفقهاء لتأطير الاختلاف، بغض النظر عن أي وجود فعلي لنصوص قطعية أو ظنية الدلالة»¹⁷.

وبالتالي فإن العلوم الإسلامية -في نظر التيار العلماني- أبعد ما تكون عن روح الإسلام وفلسفته، ما دام الفقهاء استنسخوا هذا التقسيم «عن التقابل الأرسطي، (الجواز/ الضرورة) من دائرة تطبيقه في الفلسفة الأرسطية -الحكم-، وتجاهلوا أدواته -المنطق الصوري- وطبقوه على اللغة لفظ واحد يقابله معنى واحد، في حالة الضرورة، أو معان متعددة في حال الجواز»¹⁸. وعلى هذا الأمر، فإن ضرورة الحركة النقدية للإرث العلمي الإسلامي -عند هذا الطرف نفسه- تدعو إلى إلغاء هذه الحدود ليصير الإرث العلمي الإسلامي كله قابلاً للتجديد والتغيير والتبديل، بلا أي تمييز معياري معتبر، من أجل الدفع بالمعارف والعلوم الإسلامية والإرث الإسلامي كله، نحو العلمانية الشاملة لجميع مناحي الحياة الاجتماعية، من خلال حصر هدف «محاولات التجديد المتعلقة بالشرعية [...] في تحييد الشريعة، أو العلمانية»¹⁹.

وبغية الوصول إلى هذا الهدف الأخير، فإن المشروع التغييري للبنية المعرفية الإسلامية يروم إحداث شقوق هيكلية في العلوم الإسلامية، من خلال الطموح المعلن لتبديل كل القواعد والأصول التي تشكل عائقاً جوهرياً في وجه مشروع العلمانية الشاملة، من خلال الانطلاق -ممثلين بعلم أصول الفقه نموذجاً- بالإطاحة بجميع القواعد التفسيرية للنص الديني كقاعدة "لا اجتهاد مع النص"، وقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، من أجل تجديد القوانين التشريعية الإسلامية، قصد موافقتها للتطور الاجتماعي والاقتصادي المعاصر، وخدمة للقضية النسائية بشكل أخص²⁰.

ولعل السبب في هذا التصور الخاص لتصوير الفكر الحدائي للمعارف والعلوم الإسلامية، قيامه على نظرة ضيقة لثنائية التراث والواقع، تجعل قيمة التراث (بما فيه المكتبة الإسلامية بشكل عام، والعلوم الإسلامية بشكل خاص، وعلم أصول الفقه بوجه أخص) منحصرة في مدى خدمتها للواقع، ما دام «التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته [...]». والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرة علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره»²¹.

¹⁷ المختار ابن عبدلاوي، "النص الديني وقارئه"، أبحاث المناظرة الدولية التي نظمتها جمعية جسور: ملتقى النساء المغربيات حول المسألة النسائية ودور الاجتهاد في الإسلام، (19-20 فبراير 1999)، ص 55.

¹⁸ المرجع السابق نفسه.

¹⁹ محمد شريف الفرجاني، "الشرعية بين القراءات السلفية ومحاولات التجديد"، أبحاث المناظرة الدولية التي نظمتها جمعية جسور: ملتقى النساء المغربيات حول المسألة النسائية ودور الاجتهاد في الإسلام، (19-20 فبراير 1999)، ص 87-89.

²⁰ Abdessamad Dialmy, "Pour de nouvelles règles de L'Ijtihad vers un Ijtihad Féministe, أبحاث المناظرة الدولية التي نظمتها جمعية جسور: ملتقى النساء المغربيات حول المسألة النسائية ودور الاجتهاد في الإسلام، (19-20 فبراير 1999)، ص 124-126.

²¹ حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، الطبعة 5. (بيروت: المؤسسة الجامعية، 2002/1422)، ص 13.

4. تأثير واقع القرن الثاني الهجري على العلوم الإسلامية وخدمته لراهنية سؤال تجديد العلوم الإسلامية، وخاصة علم أصول الفقه

رأينا قريبا تأثير واقع القرن الثاني الهجري على العلوم الإسلامية، وخاصة علم أصول الفقه، وأن هذا التأثير قد انعكس بشكل مباشر على تناول المعاصر لجدلية الثابت والمتغير في العلوم الإسلامية، بين تيارين اثنين متقابلين؛ أحدهما علماني، والآخر إسلامي.

على أن هذا التقابل المنهجي والمعرفي لتناول الحداثيين والإسلاميين لقضية الثابت والمتغير في العلوم الإسلامية بالنظر إلى مدى خضوعها للواقع، سيلقي بتأثيراته المباشرة على تناول كل اتجاه من الاتجاهين السابقين على قضية تجديد العلوم الإسلامية، بالنظر إلى أنها إحدى أبرز القضايا المعرفية التي ألفت بظلالها على المشهد العلمي الإسلامي المعاصر.

تبعاً لذلك، سيتم الابتداء بعرض انعكاسات قضية الثابت والمتغير من العلوم الإسلامية على التصور الحداثي لتجديد علم أصول الفقه، من خلال طرح نماذج تمثيلية من جهود العلمانيين التغييرية والتبديلية لهذا العلم، والتي تتأسس انطلاقاً من أن «باب التجديد والابتداع والإصلاح إذن ليس بالباب المغلق في الإسلام»²². ومن أن «جل المسلمين يطالبون بالتجديد. ويكتب كتابهم ويخط فقهاؤهم ويقول خطباؤهم ذلك في كل حين، منذ أمد طويل، لما يستشعرونه من ضرورة هذا التجديد الذي لا بد أن يُقَي على جوهر الدين ويغير من تفسيراته وتأويلاته التي ترتبط بالقرون الأولى والعصور الوسطى»²³.

وإذا كانت الدعوة التجديدية الحداثية لأصول الفقه قد وجدت مشروعيتها من خلال نظرتها إلى أن المنظومة الأصولية التي شوهت الخطاب القرآني وحرفته، بتحريفها لمقصوده الأساسي²⁴، فقد جاءت المساهمات البحثية للعلمانيين من أجل تجاوز هذا "الفساد" الذي لحق الشريعة الإسلامية ومصادرها وأصولها، باعتبارها «محاولة مخلصنة لتجديد الفكر الديني، لا مجرد الحديث عن التجديد»²⁵.

إن التجديد المنتظر -إذن- يطال ضرورة «عددا من القواعد الأصولية ومباحث علوم القرآن هي أركان التأويل المعتمد للنص المقدس رغم أنها متأخرة زمنياً عن فترة الوحي، ورغم أنها من وضع علماء بشر يخطئون ويصيبون ويتأثرون بزادهم المعرفي كما يتأثر أفقهم الذهني بمتطلبات عصرهم ومجتمعهم وكذا بنزعاتهم الذاتية»²⁶.

²² حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين، الطبعة 11. (القاهرة: دار العين، 2007)، ص 11.

²³ محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، الطبعة 5. (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004)، ص 18.

²⁴ عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، الطبعة 2. (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009)، ص 64.

²⁵ العشماوي، أصول الشريعة، ص 18.

²⁶ الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص 17.

وهكذا، فإن هذه المحاولات التجديدية قد طالت أبواب أصول الفقه الثلاثة الرئيسية فيه؛ ويتعلق الأمر بباب الأدلة الشرعية (كمباحث علوم القرآن، وقضايا السنة النبوية، على ما سنراه قريباً)، وباب الدلالات وطرق الاستنباط (كالقواعد الأصولية، وطرق تأويل "النص المقدس" حسب تعبيرهم)، وتأثيراتها على باب الاجتهاد والتقليد.

وإذا كان المقام لا يسمح بعرض التصورات الحداثية لتجديد علم أصول الفقه، فإن ذلك لا يعفينا عرض طائفة توضيحية لا غير، بالابتداء بالدعوة إلى «مراجعة نقدية للنص القرآني. ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً. أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً»²⁷، بغية «إعادة النظر في تلك المصادر التي تتحكم في قراءة النص وتأويله [...]». ولكن القضية تعود مرة أخرى إلى طريقة فهمنا لهذا النص وطريقة تأويله»²⁸.

والسبب في ذلك راجع إلى أن «القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلفه أو يستنفذه بشكل نهائي و((أرثوذكسي))»²⁹، وبالنظر إلى أن «القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري. إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً. وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف. [...] فالمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز»³⁰.

وإذا انتقلنا إلى السنة النبوية، باعتبارها الدليل الثاني من أدلة الفقه، فسنجد جرأة الحداثيين فيها أكبر وأعظم؛ فالحديث النبوي «ليس إلا اختلاقاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها»³¹، لذلك لا ينبغي اعتباره أصلاً من أصول الفقه والشرعية ابتداءً، بالنظر إلى أن «مفهوم السنة لم يتبلور إلا مع منتصف القرن الثاني [...]»، أما السنة المنسوبة إلى الرسول فهذا مفهوم متأخر. [...] [والذي] كان يجد معارضين [له]، أي أن هناك من المسلمين في هذه الفترة من لم يكن يعتبر أن ما قام به النبي ملزم للمسلمين، وما أمر به ملزم للمسلمين كافة، ما لم يكن في كتاب الله»³². وهكذا، «فهل نستطيع اليوم إذن أن نعتد السنة بقطع النظر عن هذه الاعتراضات الأساسية [التي أوردتها] وأن نغض أعيننا عن هذه الحجج؟ لا يمكننا الجزم بذلك»³³.

²⁷ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة 3. (بيروت مركز الإنماء القومي - الدار البيضاء:

المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 290.

²⁸ الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص 56-57.

²⁹ أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 145.

³⁰ أركون، تاريخية الفكر العربي، ص 299.

³¹ المرجع السابق نفسه، ص 297.

³² الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ص 57-58.

³³ المرجع السابق نفسه، ص 61.

وإذا كانت هذه الآراء متجهة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، بالشكل الذي تقدم، فإنها ستشكل إطاراً جريئاً لتجديد باقي الأدلة الشرعية الأخرى، كالإجماع، والقياس³⁴، وسائر الأدلة التبعية، بالإضافة إلى الاجتهاد والتقليد، ناهيك عن طرق الاستنباط وقواعده.

وإذا كان المقام لا يتسع لمناقشة هذه المقترحات التجديدية المتعلقة بهذه النماذج العلمانية مناقشة علمية جادة وهادفة، فإن هذا لا يعفينا القول بأن هذه التصورات التجديدية المنتظرة، إنما تجد مآلها - حتماً - في تجديد قواعد هذا العلم، وتغيير ملامحه، حتى إننا سنحصل على علمٍ لأصول الفقه غير الأصول الإسلامية، الذي ينظر لاستنباط فقه غير الفقه الإسلامي، المحكوم بشريعة غير الشريعة الإسلامية.

وبالمقابل، فقد كانت للفكر الإسلامي الحديث نظرة خاصة إلى قضية الثابت والمتغير من العلوم الإسلامية وانعكاسات على هذه العلوم في عموميتها، وعلم أصول الفقه في خصوصيته، من خلال الابتعاد عن جميع التفسيرات الحدائية السابقة وما شابهها، التي لا تتوافق مع طبيعة الإسلام عقيدة، وشريعة من جهة، ونصوصه وضوابطها ومقاصدها من جهة ثانية.

وفي السياق ذاته، تعالت دعوات الإسلاميين إلى تجديد علم أصول الفقه، والتي تجد مشروعيتها من متطلبات الواقع وحاجاته. ومن أوائل المتحمسين إلى أن يصير هذا العلم واقعياً خدمة وإثراء، حسن الترابي (ت. 2016/1437) الذي يقول: «لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غدت مقولات نظرية عميقة لا تكاد تلد فقهاً ألبته بل تولد جدلاً لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مواجهة التحديات العملية. ولا بد لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي»³⁵.

على أن الرغبة في أن يصير هذا العلم واقعياً بشكل أكبر، لم ينفرد بالدعوة إليها حسن الترابي فقط، بل وجدنا جملة من المهتمين بالدرس الأصولي المعاصر يسيرون على نفس هذه الدعوة التجديدية. ومن النماذج المعاصرة البارزة في التنظير والدعوة إلى تجديد علم أصول الفقه بناء على المطلب الواقعي، نجد طه جابر العلواني (ت. 2016/1437)، الذي يرى بأن الدراسات الأصولية قد انسجمت مع الواقع المعاصر، من خلال سلوكها «اتجاهين :

³⁴ راجع في هذه القضية ما ذكره محمد أركون مثلاً- مصرحاً بأن مبادئ أصول الفقه الأربعة غير قابلة للتطبيق؛ فأما القرآن، فقد أثارت قراءته اختلافاً تفسيرياً كبيراً. وأما الحديث، فإن قضيته أشدّ عسراً، ذلك أن الحديث ليس إلا اختلافاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها. وأما القياس، فليس إلا تلك الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي. بحيث يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الإسلامية، أي الحالات التي لم يتعرض لها القرآن والحديث. وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع. وأما الإجماع، فيناقشه هذا الباحث من خلال طرحه للأسئلة التالية: لكن إجماع من؟ هل هو إجماع الأمة كلها، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أي زمن وأية مدينة؟ فيجيب نفسه: لا جواب. وانظر: أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*، ص 297، بتصرف.

³⁵ حسن الترابي، *تجديد أصول الفقه الإسلامي*، الطبعة 1. (بيروت: دار الجبل- الخرطوم: مكتبة الفكر، 1980/1400)، ص 6.

الأول: كتابة المذكرات والمداخل والملخصات التي يقوم بإعدادها الأساتذة المتخصصون لتيسير دراسة هذا العلم على طلابهم في الكليات المتعددة بعد أن رأوا عزوف طلابهم عنه أو عجزهم عن دراسته وهي مذكرات ودراسات [...] بلغة عصرية: فكتب الشيوخ المرصفي والمحلاوي والحضري وعبد الوهاب خلاف والشنقيطي والسائس ومصطفى عبد الخالق وعبد الغني عبد الخالق وأبو زهرة [...] وغيرهم، كتب كانت عبارة عن تحرير لمحاضرات القوها على طلابهم في كليات الحقوق أو الشريعة.

الثاني: كان عبارة عن كتابة الرسائل الجامعية في بعض مباحث هذا العلم، أو تحقيق كتب قديمة من المخطوطات. ولا شك أن هذا الاتجاه بشقيه قد قدم خدمات جليلة لهذا العلم ولكن هذه الخدمات -على تقديرنا البالغ لها- لم تزل دون الطموح المطلوب فلا يزال هذا العلم واقفا في الموضوع الذي تركه فيه أسلافنا في القرن السادس الهجري³⁶.

إن دعوة العلواني التجديدية للعلوم الإسلامية، وخاصة علم أصول الفقه، تنطلق من رغبة شديدة في إعادة هذه العلوم الإسلامية إلى وضعها الطبيعي، ومساها السليم، بغية إسهامها الفعال في تقديم الإسلام -في ربانيتها، وصفائته، ووسطيته، وشموليته، ورحمته، وعالميته- باعتباره المنقذ الفريد، والمؤهل الوحيد، لتقديم تصورات نظرية، وبدائل تطبيقية، وحلولاً علاجية «لسائر قضايا المعاصرة لتبسط عليها حاكمية الشرع لا سواه»³⁷.

إن هذا الباعث الواقعي قد سار مسلوكاً من مسالك التجديد المضموني المعاصر لعلم أصول الفقه؛ «فالواقع قد تغير، والفتوى مبناها على إدراك النص وإدراك الواقع والوصل بينهما، ولذا يجب أن يتضمن علم الأصول -وهو علم يتكلم عن المجتهد- أداة فهم الواقع الجديد، تلك ضرورة علمية وعملية قصوى، وهذا ليس موجوداً في أصول الفقه الموروث»³⁸.

تبعاً لذلك، فمن المقترحات التجديدية لهذا العلم، «إضافة أداة تبين كيف نربط بين فقه النص وفقه الواقع، وكيف نؤسس العلاقة بينهما على منهاج واضح ومحدد؛ وهو تأسيس جديد يجب أن ينشأ ثم ينمو بكثرة الدرس والمناقشة كشأن العلوم الجديدة، وهو ما قد نرى مثاله فيما كتب حول فقه الأولويات وفقه الضرورة، وفقه الأقليات... إلخ»³⁹.

لقد كان واقع القرن الثاني الهجري أمراً حاسماً في المسار التدويني والتاريخي للعلوم الإسلامية وخاصة علم أصول الفقه، من خلال التمييز بين الثوابت من العلوم الإسلامية، والمتغيرات منها. إن هذا التمييز بين ثوابت العلوم الإسلامية والمتغيرات منها، بات يشكل باعثاً أساسياً لمحاولة الإجابة عن سؤال تجديد العلوم الإسلامية، من خلال

³⁶ طه جابر العلواني، *أصول الفقه: منهج بحث ومعرفة*، الطبعة 2. (الولايات المتحدة الأمريكية: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1415)، ص 74.

³⁷ المرجع السابق نفسه، ص 80.

³⁸ علي جمعة، *تجديد أصول الفقه*، دون طبعة. (القاهرة: منشورات المؤتمر العام الواحد والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 5-8 مارس 2009)، ص 19.

³⁹ المرجع السابق نفسه، ص 26.

ضرورة التمييز المعيارى بين الثوابت من العلوم الإسلامية، والمتغيرات منها، على أساس أن الصنف الأول (أي: الثوابت من العلوم الإسلامية، كاعتبار الكتاب والسنة دليلين من أدلة الفقه) لا يقبل التجديد ولا التغيير ولا التبديل، لأن ذلك يمس مقاصد العلم ومقاصد الشريعة كافة. وأما المتغيرات منها كشكل التصنيف في علم أصول الفقه وجمع مادته وطرق عرضها ومناهج تدريسها...، فإنها تخضع للتبديل والتغيير بما لا يتعارض ومقاصد هذا العلم ولا مقاصد الشريعة، ولذلك ظهرت المحاضرات الجامعية عوض التدريس في المساجد، وبرزت المقالات العلمية الورقية أو الإلكترونية بدلا من الكتب.... والثقاف الافتراضى عوض المشافهة وهكذا.

وإذ لم يكن المقصد الخاص هو إبراز جهود العلماء والباحثين الإسلاميين في تناولهم لقضية تحديد العلوم الإسلامية في عموميتها، أو علم أصول الفقه في خصوصيته، مما ليس مجاله ولا مقصد الخاص في هذه المساهمة العلمية، فإن ذلك لا يعفينا التأكيد على أن السمة البارزة لتناول الفكر الإسلامى المعاصر لقضية التجديد هذه، باتت متأسسة حول القضايا والمسائل الظنية من هذه العلوم، مع التأكيد التام على ضرورة الحفاظ على الأصول والمسائل القطعية في هذه العلوم، كقضية اعتبار القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس، مصادر أصولية شكلت محل اتفاق وإجماع بين علماء المسلمين.

الخاتمة:

✚ الخلاصات والاستنتاجات:

- لم تنشأ العلوم الإسلامية دفعة واحدة كما قد يظن، وإنما كانت نشأتها عبر مراحل متباعدة؛ من أبرزها الطور الشفوي والكتابي المتكاملين طبيعة ومنهجاً؛
- لقد ساهمت مجموعة من الظروف التاريخية والمعرفية والحضارية بشكل عام في هذا الانتقال من طبيعة العلوم الإسلامية في مرحلتها الشفوية، إلى مرحلة تدوين قواعدها، وتسجيل قضاياها ومسائلها؛
- إن ركون بعض الحدائين إلى ظاهرة تأثير واقع القرن الثانى الهجرى على العلوم الإسلامية، بالتأسيس لقضية "تاريخية الفكر الإسلامى"، بالنظر إلى أن العلوم الإسلامية قد نشأت وفق حاجات تاريخية معينة وتلبية لواقع تاريخى محدد، فلما زالت هذه الحاجات، وتغير الواقع، لزم تجاوز هذه العلوم أو على الأقل إحداث تغييرات عميقة فيها تمس كنهها وجوهرها، أمرٌ ليس سليماً لا من حيث أصوله العلمية ولا من حيث منطلقاته المعرفية؛
- إن تأثير واقع القرن الثانى الهجرى على العلوم الإسلامية يؤسس لثنائية الثابت في هذه العلوم والمتغير فيها، مما يمهد لخدمة التجديد في هذه العلوم، بالنظر إلى أن الثابت فيها لا يقبل التجديد ولا التغيير، عكس المتغير فيها الذى سمته التغيير والتبديل.

✚ التوصيات:

المساهمة في بناء مشاريع علمية تختص إعادة النظر في شكل العلوم الإسلامية، وخاصة علم أصول الفقه، بالاستفادة من قضية تأثير الواقع على هذه العلوم، من خلال ثنائية الثابت والمتغير فيها، من أجل الاستجابة للواقع المعاصر، خدمة لراهنية أمتنا من جهة، وبما لا يخرج عن مقاصد هذه العلوم في خصوصيتها، ولا مقاصد الشريعة في عموميتها من جهة أخرى.

المراجع والمصادر:

- إبراهيم مصطفى - أحمد حسن الزيات - حامد عبد الغفور - محمد علي النجار، **المعجم الوسيط**، دون طبعة. (استانبول: دار الدعوة، 1989/1410).
- أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة. هاشم صالح، الطبعة 3. (بيروت مركز الإنماء القومي - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998).
- أمين، حسين أحمد، **دليل المسلم الحزين**، الطبعة 11. (القاهرة: دار العين، 2007).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، "حول تجديد أصول الفقه"، **إشكالية تجديد أصول الفقه**، الطبعة 1. (بيروت: دار الفكر المعاصر - دمشق: دار الفكر، 2006/1426).
- الترابي، حسن، **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، الطبعة 1. (بيروت: دار الجيل - الخرطوم: مكتبة الفكر، 1980/1400).
- جمعة، علي، **تجديد أصول الفقه**، دون طبعة. (القاهرة: منشورات المؤتمر العام الواحد والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 5-8 مارس 2009).
- حنفي، حسن، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، الطبعة 5. (بيروت: المؤسسة الجامعية، 2002/1422).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **المقدمة**، الطبعة 1، (بيروت: دار الفكر، 2004/1424).
- الزركلي، خير الدين، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، الطبعة 8. (بيروت: دار العلم للملايين، 1989).
- أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، دون طبعة. (مصر: دار الفكر العربي، د ت).
- أبو زهرة، محمد، **الشافعي: حياته، وعصره - آراؤه الفقهية**، الطبعة 2. (مصر، دار الفكر العربي، 1978).
- السائيس، محمد علي، **تاريخ الفقه الإسلامي**، دون طبعة. (بيروت: دار الكتب العلمية، د ت).

- الشرفي، عبد المجيد، *تحديث الفكر الإسلامي*، الطبعة 2. (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009).
- صليبا، جميل، *المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية*، دون طبعة. (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، 1982).
- ابن عبدلاوي، المختار، "النص الديني وقارئه"، أبحاث المناظرة الدولية التي نظمتها جمعية جسور: ملتقى النساء المغربيات حول المسألة النسائية ودور الاجتهاد في الإسلام، (19- 20 فبراير 1999).
- العشماوي، محمد سعيد، *أصول الشريعة*، الطبعة 5. (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004).
- العلواني، طه جابر، *أصول الفقه: منهج بحث ومعرفة*، الطبعة 2. (الولايات المتحدة الأمريكية: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1415).
- الفرجاني، محمد شريف، "الشريعة بين القراءات السلفية ومحاولات التجديد"، أبحاث المناظرة الدولية التي نظمتها جمعية جسور: ملتقى النساء المغربيات حول المسألة النسائية ودور الاجتهاد في الإسلام، (19- 20 فبراير 1999).
- القطان، مناع، *مباحث في علوم القرآن*، الطبعة 13. (القاهرة: مكتبة وهبة، 2004/1425).
- مختار، أحمد عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، الطبعة 1. (القاهرة: عالم الكتب، 2008/1429).
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، الطبعة 1. (بيروت: دار صادر، 1990/1410).
- Dialmy, Abdessamad, "Pour de nouvelles règles de L'Ijtihad vers un Ijtihad Féministe", أبحاث المناظرة الدولية التي نظمتها جمعية جسور: ملتقى النساء المغربيات حول المسألة النسائية ودور الاجتهاد في الإسلام، (19- 20 فبراير 1999).

DÖRT FIKIH MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ SÜRECİNDE HİCRÎ İKİNCİ ASRIN ÖNEMİ

(أهمية القرن الثاني الهجري في تكوين المذاهب الفقهية الأربعة)

Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, University of Kastamonu Faculty of Theology
Department of Islamic Law
Kastamonu, Turkey
aozdemir@kastamonu.edu.tr
orcid.org/ 0000-0002-5273-1601

GİRİŞ

Hicri ikinci asır fıkıh ilminin sistemleşmesi ve mezhepleşmenin ilk temellerinin atılması bakımından oldukça önemli bir zaman dilimidir. Günümüze kadar ulaşmış olan fıkıh mezheplerinin kurucu imamlarının hepsinin bu asırda hayat sürmüş olmaları dönemin fıkıh ilmi açısından önemini açık bir şekilde göstermektedir.

Sahabenin Hz. Peygamber'den tevârus ettiği fıkıh bilgisi hicri birinci asırda hem sahabe hem de tâbiîn uleması aracılığı ile kendilerinden sonraki nesle intikal ettirilmiştir. İmam Ebû Hanîfe Kûfe'de, İmam Mâlik ise Medine'de çok değerli âlimlerden istifade ederek bulundukları bölgede fıkıhın sistemli bir şekilde teşekkülüne imkân hazırlamışlardır.¹ Daha önceki asırda ehl-i hadis ve ehl-i rey olarak tezahür eden fikhî yöntem farklılığı yerine, hicri ikinci asırdan itibaren mezhepleşme sürecinin ilk aşamaları ortaya çıkmıştır. Bu asırda bir müctehidin ve öğrencilerinin ictihadlarını ifade eden mezhep kavramı, ileriki asırlarda; mensupları, metodu, müdafileri, muarızları, eserleri olan ve bu özellikleri ile toplumun sosyolojik bir unsuru olma vasfını da kazanan bir süreç yaşamıştır.

Hicri ikinci asrın fıkıh ilmi açısından önemini gösterebilmek için müctehidler arasındaki irtibatın beyan edilmesi oldukça önem taşımaktadır. Bu amaç ile bu tebliğde yüzyıllık zaman dilimi ona bölünerek ayrı başlıklar altında müctehid imamlar arasındaki irtibat ve hoca-talebe ilişkisi ele alınmaktadır. Fıkıh tarihi alanında hazırlanan eserlerde müctehidler arası irtibat ele alınmakla birlikte bu çalışmada ikinci hicrî asırdaki kronolojik süreç takip edilerek hangi yıllar arasında karşılıklı irtibatın ne ölçüde gerçekleştiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mezheplerin kurucu imamları ve öğrencileri arasındaki irtibatın ortaya çıkarılması fıkıh ilmi ile meşgul olanlar için güzel örneklikler sunacaktır. Bu sayede taassuptan uzak olma, farklı görüşte olanlardan istifade edebilme ve fikhî ihtilafı bir zenginlik olarak görebilme bakış açısı ilim dünyasına hâkim olabilecektir.

1. HİCRÎ İKİNCİ ASRIN ON YILLIK SÜREÇ OLARAK TAKSİMİ

1.1. Hicrî 100-110 Tarihi:

¹ Abdülhalim Cündî, *Malik b. Enes İmamu Dâri'l-Hicre* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993), 7.

İmam Ebû Hanîfe'nin doğum tarihi hicrî 80,² İmam Mâlik b. Enes'in doğum tarihi hicrî 93 yılıdır.³ Hicrî ikinci asrın ilk on senesinde Ebû Hanîfe 21-30 yaş aralığında, Mâlik b. Enes ise 8-17 yaş aralığındadır. Diğer mezheplerin müctehid imamları ve talebeleri ise henüz dünyaya gelmemiştir.

Kur'an'ı hıfzeden Ebû Hanîfe,⁴ hicrî 102 yılından itibaren hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (v.120) ders halkasına devam etmiş⁵ ve bu süreç hocasının vefatına kadar on sekiz yıl süreyle devam etmiştir. Talebeliği esnasında hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekâleten ders verecek seviyeye yükselmiştir.⁶

Mâlik b. Enes, küçük yaşlarda Kur'an hıfzını yaptıktan sonra hadislerin hıfzına başlamıştır.⁷ İmam Mâlik'in ilk önce Abdurrahman b. Hürmüz'den (v.117) ders almaya başladığı ve bu sürenin yedi ya da sekiz yıl sürdüğü ifade edilmektedir.⁸ Bu bilgilerden hareketle hicrî ikinci asrın ilk on yılı içinde dört fıkıh mezhebinin imamlarının doğrudan bir irtibat içinde olmadıklarını söylemek mümkündür.

1.2. Hicrî 111-120 Tarihi:

Bu yıllar Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın ders halkasına talebe olduğu ve zaman zaman hocasına vekâleten ders vermeye devam ettiği yıllara tekabül etmektedir.⁹ Bu dönemi önemli kılan bir başka husus ise Ebû Hanîfe'nin ders halkasında önde gelen iki talebesinin doğduğu yıllar olmasıdır. İmam Ebû Hanîfe'nin derslerine uzun yıllar devam eden, hocasının vefatından sonra bir süre ders halkasını devam ettiren Züfer b. el-Hüzeyl Hicrî 111 yılında İsfahan'da doğmuştur.¹⁰ Hanefî mezhebinin müctehid imamlarından olan, mezhebin teşekkülünde ve yaygınlık kazanmasında önemli etkileri olan Ebû Yusuf ise hicrî 113 yılında Kûfe'de dünyaya gelmiştir.¹¹

Mâlik b. Enes 18-28 yaş aralığında olduğu bu yıllarda önce dönemin meşhur fakihî Rebiâtürre'y'in (v.136) ders halkasına katılmıştır. Rebîa'nın ders halkasını terk ettikten sonra İbn Şihâb ez-Zühri'den (v.124) çok istifade etmiştir. Ayrıca Nâfi' (v.117), Yahyâ b. Saîd (v.143), Ebû'z-Zinâd'ın (v.131) ilim meclislerine devam etmiştir.¹² Mâlik b. Enes'in hocalarının takdirini

² Muhammed b. Abdullah b. Ahmed ed-Dimaşkî İbn Zebr, *Târîhu mevlidi'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim*, thk. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1989), 1/199.

³ İmam Mâlik'in doğum yılı hakkında ihtilaf olmakla birlikte genellikle kabul edilen tarih 93 yılıdır. Bkz. Menna' Halil Kattan, *Tarihü't-teşrî'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001), 345.

⁴ Murtaza Köse, "Büyük Üstad Ebû Hanîfe", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (Mayıs 2015), 162.

⁵ Muhammed el-Hudârî, *İslâm Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1987), 237.

⁶ Mustafa Uzunpostalıcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife#1> (Erişim 12 Temmuz 2021).

⁷ Kattan, *Tarihü't-teşrî'l-İslâmî*, 345.

⁸ Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Mağrib: Matbaatu Fudale, 1965), 1/131.

⁹ Köse, "Büyük Üstad Ebû Hanîfe", 166.

¹⁰ İmam Züfer'in doğum yılı olarak Hicrî 110 yılı da verilmektedir. Bkz. Uzunpostalıcı, "Ebû Hanîfe".

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadr, t.y.), 7/330; Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), 6/378-390.

¹² Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/malik-b-enes> (Erişim 16 Temmuz 2021).

kazandığı ve on yedi yaşlarında ders ve fetva vermeye başladığı¹³ bilgisinden hareketle bu yılları İmam Mâlik'in hoca olarak ilme katkı yapmaya başladığı dönem olarak görmek mümkündür.

1.3. Hicrî 121-130 Tarihi:

Ebû Hanîfe, hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın hicrî 120 yılında vefatından sonra ders halkasının başına geçmiştir.¹⁴ Bu sebeple bu dönemi hocalık sürecinin ilk yılları olarak tanımlamak isabetli olur. Hicrî 113 yılında doğan Ebû Yûsuf'un¹⁵ önce İbn Ebî Leylâ'nın derslerine devam etmeye başlaması ve dokuz yıl boyunca bu eğitimin devam edip daha sonra Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılması bu dönemde henüz Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olmadığını göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin bir diğer meşhur öğrencisi Züfer b. Hüzeyl (v.158) yirmi yıldan fazla Ebû Hanîfe'nin ders halkasına devam etmiştir.¹⁶ Ebû Hanîfe'nin 150 yılında vefat etmiş olmasından hareketle bu yıllar Züfer'in hocasından ders almaya başladığı yıllardır.

Mâlik b. Enes bu dönemde, Mescid-i Nebî'deki ders halkasıyla kısa sürede ilim camiasının ilgisini çekmiş ve kendisinden hadis ve fıkıh öğrenmek üzere büyük bir rağbet ortaya çıkmıştır.¹⁷ Kendisi Medine'de yaşadığından dolayı umre ve hac münasebeti ile Haremeyn'e gelen pek çok fakih ile görüşme imkânı elde etmiş olmaktadır.¹⁸ İmam Ebû Hanîfe ile görüşmesi ve karşılıklı olarak ilmî irtibat kurulması bu vesile ile mümkün olmuştur.¹⁹ Hanefî mezhebinin diğer müctehidleri ile henüz bir irtibat söz konusu değildir.

1. 4. Hicrî 131-140 Tarihi:

Hicrî 132 yılında Emevîlerin devri sona ermiş Abbasîler iktidara gelmiştir.²⁰ Siyasî olarak yaşanan bu değişim ilim dünyası üzerinde de etkiler bırakmıştır. Emevîler, kendi yönetimlerinin aleyhine olmadığı sürece din işleri ve âlimler ile meşgul olmazken, Abbasîler din bilginlerinin söz ve davranışları ile yakından ilgili olma siyasetini benimsemişlerdir.²¹ İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik hem Emevîler hem de Abbasîler döneminde yaşamıştır.

Ebû Hanîfe, hicrî 131-140 tarihleri arasında elli-altmış yaş aralığında olup, ilim halkasında öğrenci yetiştirmeye devam ettiği yıllardır. Ebû Hanîfe Hicaz'dan 136 yılında Kufe'ye dönmüş ve vefatına kadar Irak bölgesinde kalmıştır.²² Ebû Yûsuf, önce İbn Ebî Leylâ'nın ders halkasına katılmış ancak daha sonra bu ders halkasından ayrılarak fıkıh metodunun kendisine daha uygun gördüğü Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmıştır.²³ Hocasının vefatına kadar yaklaşık on yedi yıl onun derslerine devam etmiştir.²⁴ Buna göre yaklaşık olarak hicrî 133 yılından itibaren başlayıp,

¹³ Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/140.

¹⁴ Köse, "Büyük Üstad Ebû Hanîfe", 166.

¹⁵ Abdülkerim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1985), 241.

¹⁶ Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zufer-b-huzeyl> (16 Temmuz 2021).

¹⁷ Smain Khaldi, *İmam Mâlik ve Muvatta' Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 35.

¹⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İmam Mâlik Hayatı Görüşleri Fıkıhı*, çev. Osman Kesioğlu, (Ankara: Hilal Yayınları, 1984), 13.

¹⁹ Celal Yeniçeri, "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 255-256.

²⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1968), 7/421- 432.

²¹ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 171.

²² Mürteza Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 17.

²³ Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, 239.

²⁴ Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ebu-yusuf> (Erişim 26 Temmuz 2021).

150 tarihine kadar öğrenciliği devam etmiştir. Ebû Yûsuf'tan birkaç yaş büyük olan Züfer b. Hûzeyl de Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bulunmaya devam etmiştir. Hanefî mezhebi için oldukça önemli hizmetleri olan İmam Muhammed Irak'ın Vâsit şehrinde²⁵ hicrî 132 yılında doğmuştur.²⁶

Bu yıllarda, Mâlik b. Enes Medine'de ders halkasına devam etmiştir. Şâfiî ve Hanbeli mezhep imamları ise henüz doğmamıştır.

1.5. Hicrî 141-150 Tarihi:

Ebû Hanîfe'nin hayatının son on yılına tekabül etmektedir.²⁷ Bu yıllar Hanefî mezhebinin temel fıkıh kitaplarının hazırlanmasında büyük emekleri olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v.189) Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldığı dönemdir.²⁸ On dört yaşından itibaren dört yıl Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin ders metodunda öğrencilerin aktif katılımının esas olmasından hareketle bu yılları Hanefî mezhebine ait görüş ve yaklaşımların en verimli bir biçimde şekillendiği yıllar olarak tanımlamak mümkündür. Bu dönemi önceki yıllardan ayıran temel fark daha önce sözlü olarak tartışılan fikhî meselelerin İmam Muhammed tarafından yazılarak kayıt altına alınmasıdır. Hanefî mezhebinin kurucu imam ve ilk dönem müctehidlerinin görüşlerini kendi şahsî değerlendirmelerini de kaydederek bir bütün halinde mezhebin fikhî görüşlerini tasnif edip sonraki nesillere aktaran ilk kişi İmam Muhammed'dir.²⁹

Hayatı boyunca Medine'de yaşamayı tercihe eden İmam Mâlik, Mescid-i Nebî'deki ilim halkasında hadis ve fıkıh eğitimi vermeye başlamış ancak daha sonra³⁰ yaşadığı sıhhat problemi sebebiyle ders halkasını evinde devam ettirmiştir.³¹ Mâlikî mezhebi için bu yıllar, Medine'de ilim halkasının öğrenci yetiştirmeye devam ettiği yıllardır. İmam Mâlik'in görüşlerini en iyi bilen âlimlerden olan Abdullah b. Vehb (v.197) hicrî 144 yılından başlayarak uzun yıllar İmam Mâlik ile irtibatını devam ettirmiş, Mâlikî mezhebini Mısır ve Fas'ta yaymıştır.³²

1. 6. Hicrî 151-160 Tarihi:

İmam Ebû Hanîfe'nin 150 tarihinde vefatından sonra Kûfe'de ders halkasını İmam Züfer devam ettirmekle beraber bir müddet sonra Züfer'in Basra'da yaşamayı tercih etmesi sebebiyle³³ Kûfe'de ders halkasını İmam Ebû Yûsuf devam ettirmiştir. İmam Muhammed, genç yaşlarda tanıyıp ilim aldığı hocası Ebû Hanîfe'nin vefatı sonrasında Ebû Yûsuf'a talebe olmuştur.³⁴

İmam Mâlik Medine'de binlerce öğrenciye ders vermiştir. İmam Mâlik'in en önde gelen talebesi Abdurrahman b. Kâsım'dır. İbnü'l-Kâsım'ın mezhep fikhinin tedvininde büyük hizmeti

²⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafе ed-Desûkî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhu fi'l-fikh* (Katar: Dârü's-Sekâfe, 1987), 72.

²⁶ Ali Ahmed en-Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî Nâbigatü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1994), 23.

²⁷ İbn Zebr, *Târîhu mevlidi'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim*, 1/351.

²⁸ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, 26.

²⁹ Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/seybani-muhammed-b-hasan#1> (Erişim 26 Temmuz 2021).

³⁰ Hastalığının başladığı tarihi tam olarak tespit etmemiz mümkün olmamıştır.

³¹ Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/55.

³² Saffet Köse, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-vehb> (Erişim 26 Temmuz 2021); Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, 248.

³³ Murteza Bedir, "Züfer B. Hûzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zufer-b-huzeyl> (Erişim 29 Temmuz 2021).

³⁴ Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, 242; Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, 31.

olmuştur. Yaklaşık yirmi yıl İmam Mâlik'in derslerine devam etmiştir.³⁵ İmam Mâlik'in 179 yılında vefat etmesinden hareketle yaklaşık olarak 159 tarihinden itibaren İbn Kâsım'ın mâlikî fikhî ders halkasındaki öğrenciliğinin başladığını söylemek mümkündür.

Hicrî 150, Şâfiî mezhebinin kurucu imamı Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'nin Gazze'de doğduğu yıldır. Bu yıllar arasında İmam Şâfiî Kur'an hıfzını tamamlamıştır.³⁶ Doğumundan kısa bir süre sonra babasını kaybeden İmam Şâfiî'yi annesinin bazı kaynaklarda iki yaşında bazı kaynaklarda ise on yaşında iken Mekke'ye götürdüğü bilgisi yer almakla birlikte birinci görüş genellikle kabul edilmektedir.³⁷ Buna göre bu yıllar Şâfiî için çölde yaşayan Hüzeyl kabilesinin içinde Arap dilini ve âdetlerini öğrenmeye başladığı yıllar olmaktadır.

1.7. Hicrî 161-170 Tarihi:

Ebû Yûsûf, hicrî 166 yılında kadılık görevine başlamış ve hayatının sonuna kadar resmi görevine devam etmiştir.³⁸ Ebû Yûsûf'un kadılık görevini üstlenmesi ve uzun yıllar boyunca devam etmesinin Hanefî mezhebinin toplumda yaygınlık kazanmasına önemli etkileri olmuştur.

İmam Şâfiî, Mekke'de şehrin önde gelen âlimlerinden ders almaya başlamış,³⁹ daha gençlik yaşlarında Mekke valisinin ve hocası Müslim b. Halid ez-Zencî'nin (v.180) teşvik ve yardımı ile Medine'ye giderek İmam Mâlik'e öğrenci olmuştur. Bu dönemde İmam Mâlik'in bir diğer önemli öğrencisi Hanefî mezhebi fakihî İmam Muhammed'dir. İmam Muhammed hicrî 158-169 yılları arasında halifelik yapan el-Mehdî zamanında Medine'ye gelmiş ve üç yıl burada öğrenciliğe devam etmiştir. İmam Muhammed'in Muvatta'ın mevcut nüshalarından birisinin râvisi olması onun Medine'deki öğrenciliğinin niteliğini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. İmam Şâfiî ile İmam Muhammed arasındaki tanışıklık her ikisinin İmam Mâlik'e öğrenci olduğu bu dönemde olmuştur.⁴⁰

Bu bilgilerden hareketle 161-170 tarihleri arasını mezhep müctehidleri arasında en yakın irtibatın kurulduğu zaman dilimi olarak tespit etmek mümkündür. Fikhî görüş farklılıklarının meşru-gayri meşru bir düzlemde tartışılmayıp fikhî zenginlik olarak kabul edilmesi bu dönemde fakihler arasında sağlıklı ve verimli bir ilim alışverişi ortamı olmasına katkı sunmuştur.

İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden olacak olan Hanbelî mezhebinin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel hicrî 164 tarihinde Bağdat'ta doğmuştur.⁴¹

1.8. Hicrî 171-180 Tarihi:

İmam Ebû Yûsuf, kadılık görevine 170 yılında halife olan Hârûnreşîd zamanında da devam etmiştir. Hârûnreşîd hilafetinin ilk yıllarında kâdilkudâtlık müessesesini kurarak bu göreve Ebû Yûsuf'u atamıştır.⁴² Ebû Yûsuf halifenin talebi üzerine devlet gelirlerinin hakkaniyet ölçütünde idaresi için gerekli bilgileri ihtiva eden *Kitabu'l-Harac*'ı telif etmiştir.

³⁵ Şükrü Özen, "İbnü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibnul-kasim> (Erişim 29 Temmuz 2021).

³⁶ Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, 254.

³⁷ Bkz. Şâmil Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 16.

³⁸ Ögüt, "Ebû Yûsuf"

³⁹ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskiöğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 23.

⁴⁰ Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, 18-21.

⁴¹ Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, 261; Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed b. Hanbel Hayatı Görüşleri Fıkıhta Yeri*, çev. Osman Keskiöğlu (Ankara: Hilal Yayınları, 1984), 21.

⁴² Ögüt, "Ebû Yûsuf"

İmam Muhammed, Medine’de üç küsur yıl kaldıktan sonra⁴³ ilim yolculuğuna devam etmiş, Mekke, Şam, Basra, Horasan da pek çok hocadan ilim almıştır. İlim yolculuklarını tamamladıktan sonra Bağdat’a yerleşmiş ve açtığı ders halkası ile öğrenciler yetiştirmiştir. İdarecilerle araya mesafe koymayı tercih eden İmam Muhammed, uzun yıllar resmi görev almamış, ancak halife Hârûnreşîd zamanında Ebû Yûsuf’un tavsiyesi ile hicrî 180 yılında Rakka kadılığına atanmıştır.⁴⁴

Hac ve Umre için Mekke’ye gidişi dışında Medine’den ayrılmayan İmam Mâlik 179 tarihinde⁴⁵ vefat etmiştir. İmam Şâfiî’nin İmam Mâlik yanındaki eğitim hayatı hocasının vefatına kadar sürmüştür. Hocasının vefatı sonrasında Yemen valisinin idari görev teklifini kabul ederek Necran’da göreve başlamış,⁴⁶ burada bulunduğu süre içinde çeşitli âlimler vasıtasıyla Leys b. Sa’d ve Evzâî’nin fikhî görüşlerini öğrenme imkânı bulmuştur.⁴⁷

Bu yıllar Ahmed b. Hanbel’in Kur’an hıfzını tamamladığı Bağdat’taki âlimlerden gramer, fıkıh, hadis öğrenmeye başladığı yıllara tekabül etmektedir.⁴⁸

1. 9. Hicrî 181-190 Tarihi:

İslâm yargı tarihinde ilk kâdilkudât unvanını kullanan Ebû Yûsuf, 182 yılında vefatına kadar bu görevde kalmıştır.⁴⁹ İmam Muhammed Rakka kadısı iken yaşanan bir durum mezhep fakihlerinin birbirlerine karşı olumlu bakışını yansıtmaması bakımından dikkat çekmektedir. İmam Şâfiî 184 yılında Hz. Ali taraftarlarına destek olma iddiası ile Halife Hârûnreşîd huzuruna getirilmiş, aynı iddia ile tutuklananların öldürülmelerine rağmen, İmam Muhammed’in aracılığı ve hüsn-ü şahadeti ile İmam Şâfiî ölüm cezasından kurtulmuştur.⁵⁰

İmam Muhammed’in, Hz. Ali taraftarlarına destek olduğu düşüncesine kapılan Hârûnreşîd onu Rakka kadılığı görevinden 187 yılında almış ve fetva vermesini de yasaklamıştır. Daha sonra Hârûnreşîd İmam Muhammed’e karşı hata yaptığını anlayarak fetva verme yasağını kaldırmış, kâdilkudât olarak atanan İmam Muhammed vefat ettiği 189 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür.⁵¹

İmam Muhammed, İmam Şâfiî’nin annesi ile evlenmesi sebebiyle aralarında sıhrî yakınlık da ortaya çıkmıştır. İmam Muhammed’in evinde bir süre ikamet eden Şâfiî Irak fikhını öğrenmiştir. İmam Şâfiî, İmam Muhammed’in vefat ettiği tarih olan 189 yılına kadar Bağdat’ta kalmıştır.⁵² İmam Şâfiî’nin mezhep-i kadîm ve mezheni cedîd ayırımını İmam Muhammed ile karşılıklı ilim alışverişine dayandırmanın mümkün olduğu ifade edilmektedir.⁵³

⁴³ Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, 28.

⁴⁴ Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani’nin Hukuk Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 18-22.

⁴⁵ Kâdi İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 2/146.

⁴⁶ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 25.

⁴⁷ Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, 21-22.

⁴⁸ M.Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-hanbel#1> (Erişim 30 Temmuz 2021).

⁴⁹ Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe’den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 166.

⁵⁰ Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, 23; Abdülganî Dakr, *el-İmam eş-Şâfiî Fakihü’s-sünneti’l-ekber* (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1987), 99; Desûkî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhu fi’l-fikh*, 121.

⁵¹ Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani’nin Hukuk Anlayışı*, 23-24; Desûkî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhu fi’l-fikh*, 91.

⁵² Dakr, *el-İmam eş-Şâfiî Fakihü’s-sünneti’l-ekber*, 107.

⁵³ Bkz. Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, 25.

Hicrî 181-190 tarihleri arasında 17-27 yaş aralığında olan Ahmed b. Hanbel 179-186 tarihi arasında Bağdat'a, 186 yılında ise Basra'ya gitmiştir.⁵⁴ Bağdat, Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Dımaşk, Halep ve Cezîre'ye yaptığı ilim seyahatleri ile devrin önde gelen fıkıh ve hadis âlimlerinden istifade etmiştir.⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, Bağdat'ta İmam Ebû Yûsuf'tan fıkıh dersleri okumuştur.⁵⁶ Bu vesile ile Hanefî fikhını tanıma imkânı bulmuştur.

1.10. Hicrî 191-200 Tarihi:

İmam Şâfiî 195 yılında ikinci defa Bağdat'a gitmiştir.⁵⁷ Bundan sonraki süreci İmam Şâfiî'nin kendi mezhebinin artık ortaya koyma dönemi olarak görmek mümkündür.⁵⁸ Orada Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden olan Hasen b. Ziyâd el-Lü'lû'ye misafir olmuştur. İmam Şâfiî, günümüze kadar ulaşan ilk fıkıh usulü kitabı olarak kabul edilen *er-Risâle* adlı eserini bu dönemde telif etmiştir. Mezheb-i kadim olarak tanımlanan görüşlerini bu dönemde telif etmiştir.⁵⁹ Hicrî 199 yılında Mısır'a giden İmam Şâfiî 204 yılında vefatına kadar burada yaşamıştır.⁶⁰ Mısır'da öğrenci yetiştirme ve kitap telif etme yoluyla fıkıh ilmine önemli hizmetlerde bulunmuştur. Hayatının son beş yılı olan bu dönemde mezheb-i cedidinin gelişim ve tekâmülü tamamlanmıştır.⁶¹

İmam Şâfiî Bağdat'ta iken onun en önde gelen öğrencilerinden birisi de Ahmed b. Hanbel'dir.⁶² Kırk yaşına kadar ilim talebeliği devam ettiği için⁶³ Ahmed b. Hanbel'in hoca olarak öğrenci yetiştirme faaliyeti daha çok hicrî üçüncü yılda gerçekleşmiştir. İmam Ahmed b. Hanbel hicrî 241 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁶⁴

SONUÇ

Hicrî ikinci asrı on yıllık dönemlere ayırarak yaptığımız bu çalışma dört mezhep imamlarının ve öğrencilerinin arasında çok yakın bir irtibat olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada kronolojik olarak bilgi alışverişinin zaman aralıklarının sistemli bir şekilde belirlenmesi amacıyla karşılıklı irtibatın hangi tarih aralıklarında olduğu tespit edilmeye gayret edilmiştir.

İmam Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik arasında kısa süreli görüşme imkânı dışında fazla bir irtibat olmamıştır. Ancak öğrencisi İmam Muhammed üç yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre İmam Mâlik'ten ders almıştır. İmam Şâfiî, İmam Mâlik'e öğrenci olmuştur. İmam Muhammed ile İmam Şâfiî aynı dönemde İmam Malik'e öğrenci olmaları sebebiyle tanışma ve uzun yıllar devam edecek bir irtibat imkânı elde etmişlerdir. İmam Şâfiî, Hanefî mezhebi müctehidlerinden Hasen b. Ziyâd el-Lü'lû ile görüşmüştür. Ahmed b. Hanbel İmam Şâfiî'ye öğrenci olmuş, Bağdat'ta Ebû

⁵⁴ Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed b. Hanbel Hayatı, Görüşleri, Fıkıhta Yeri*, 32.

⁵⁵ Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-hanbel#1> (Erişim 02 Ağustos 2021).

⁵⁶ Abdullah Çolak, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Kaynakları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 125.

⁵⁷ Dakr, *el-İmam eş-Şâfiî Fakihü's-sünneti'l-ekber*, 123.

⁵⁸ Muammer Arangül, "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 333.

⁵⁹ Dağcı, *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*, 37-38.

⁶⁰ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 32-33.

⁶¹ Arangül, "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu", 334.

⁶² Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, 261; Dakr, *el-İmam eş-Şâfiî Fakihü's-sünneti'l-ekber*, 141; Gürkan, Menderes, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 454.

⁶³ Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-hanbel#1> (Erişim 02 Ağustos 2021).

⁶⁴ İbn Zebr, *Târîhu mevlidi'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim*, 2/529.

Yûsuf'tan da ders okumuştur. Bu durum fıkıh imamları arasında kuvvetli bir irtibatın var olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Fakihlerin ilim öğrenme amacı ile karşılıklı iletişimde bulunmalarından çıkarılması gereken çok önemli sonuçlar vardır. Fakihler ilim elde etme gayreti ile dönemin önde gelen âlimi kim ise ondan ilim elde edebilme gayreti içinde olmuşlar ve bu uğurda gerektiğinde zorlu ilim yolculukları yaparak büyük fedakârlıklar göstermişlerdir. İlme ve âlime değer verme, kendisini en iyi bir şekilde yetiştirmeye çalışma ilim taliplerinin en bariz vasfı olmuştur.

Farklı mezhep imamları arasındaki hoca-talebe ilişkisi, sorgulayan, araştıran, görüşler arasında mukayese yapan bir yaklaşımla sürmüştür. Bu ilmî irtibatlar fakihlerin kendi ilim dünyalarını zenginleştirmiş ve olgunlaştırmıştır. Bu sebeple İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî'nin öğrencisi olmakla birlikte bu durum kendisine mahsus bir fıkıh anlayışına sahip olmasına engel olmamıştır. İmam Mâlik'ten, hem İmam Şâfiî hem de İmam Muhammed ders almasına rağmen birbirlerinden farklı fıkıh metodolojisini benimsemişlerdir.

Hicrî ikinci asırdaki fıkıh anlayışının örnek alınması gereken en önemli özelliklerinden birisi de fikhî tartışmaların ve görüş ayrılıklarının meşruiyet zemininde tartışılmayıp fikhî zenginlik olarak görülmesidir. Mezhep taassubunun olmadığı bu dönemde h7içbir müctehid kendi görüşünü mutlak doğru ve hakikat olarak görüp diğer icthadları gayri meşru ve İslam dışı olarak tanımlamamıştır.

Fakihlerin farklı mezhep müctehidlerine bakışının dışlayıcı ya da ötekileştirici olmaması hem karşılıklı ilim alış-verişi için uygun bir ortam olmasını sağlamış, hem de fıkıh ilminin sağlam bir zemin içinde gelişmesine fırsat sunmuştur. Mezheplerin kurucu imamlarının birbirlerine karşı olumlu ve yapıcı yaklaşımları, karşılıklı iletişime açık olmaları kendilerini örnek alan sonraki dönem müctehidleri için güzel bir örneklik sunmuştur.

Bu çalışmada hicri ikinci asırdaki irtibat sadece dört mezhep müctehidleri ve öğrencileri ile sınırlandırılmıştır. Fıkıh tarihi alanında çalışmalar yapan araştırmacıların dönemin tüm fakihlerinin birbirleri ile olan ilim alış-verişini ele alan çalışmalar yapması durumunda fıkıh tarihi bakımından önemli bilgilere ulaşmak mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

Arangül, Muammer. "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 319-344. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Bedir, Murteza. "Züfer b. Hüzeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zufer-b-huzeyl>

Bedir, Murteza. *Ebu Hanîfe Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.

Cündî, Abdülhalim. *Malik b. Enes İmamı Dârü'l-Hicre*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993.

Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163-201.

Çolak, Abdullah. *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Kaynakları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.

Dağcı, Şâmil. *İmam Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Dakr, Abdülğanî. *el-İmam eş-Şâfiî Fakihü's-sünneti'l-ekber*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1987.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhu fi'l-fikh*. Katar: Dârü's-Sekâfe, 1987.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahmed b. Hanbel Hayatı Görüşleri Fıkıhta Yeri*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: Hilal Yayınları, 1984.
- Hudarî, Muhammed. *İslâm Hukuk Tarihi*. çev. Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1987.
- İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *Tabakâtü'l-kübrâ*. Dâru Sadr. Beyrut t.y.
- İbn Zebr, Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Zebri'r-Reb'i ed-Dımaşkî. *Târîhu mevlidi'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim*. thk. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1989.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyaz. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. Mağrib: Matbaatu Fudale, 1965.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-hanbel#1>
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Kattan, Menna' Halil. *Tarihü't-teşrî'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Khaldi, Smain. *İmam Mâlik ve Muvatta' Adli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Köse, Murtaza. "Büyük Üstad Ebû Hanîfe". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 159-176.
- Köse, Saffet. "İbn Vehb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibn-vehb>
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî Nâbigatü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1994.
- Menderes, Gürkan. "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 453-473.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ebu-yusuf>
- Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/malik-b-enes>
- Özen, Şükrü. "İbnü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibnul-kasim>
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihü't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1968.

Taş, Aydın. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/seybani-muhammed-b-hasan#1>

Taş, Aydın. *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife#1>

Yeniçeri, Celal. "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 255-272.

Zeydan, Abdülkerim. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.

المذاهب الأربعة الجذور والتأسيس

(Kökleri ve Kuruluşları Bakımından Dört Mezheb)

سيف بن علي العصري

الدكتور، أكاديمية بلغار الإسلامية، متخصص في الفقه وأصوله.

saif233@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3727-246X

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي هدانا لمتابعة كتابه الحكيم، والاستمسك بالسنة على النهج القويم، نهج أئمة الهدى، الذين سلكوا في فهم الدين مسالك الرشاد، وقمعوا أهل الزيغ والعناد، فاستقام بهم أمر الدين والدنيا. والصلاة والسلام على الهادي البشير، والسراج المنير، سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، صلاة لا غاية لمنتهاها، لا يُحصيها العدد، ولا ينقطع عنها المدد.

وبعد: فهذه ورقة علمية أضعها بين يدي أهل الصناعة، وأرباب البضاعة، راجياً المولى الكريم أن تجد عندهم القبول، وتبلغ منهم المأمول، على أن النقص سمة ليس عنها محيد، والكمال طريقه وصيد¹، ويكفي الصادق أن يسدد ويقارب، أهدف من خلال هذه الدراسة إلى تقرير أنَّ المذاهب الأربعة المحفوظة المتبوعة، وكذا المذاهب المندرس² كمذهباليث بن سعد (ت. 791/175)، وعبد الرحمن الأوزاعي (ت. 774/157)، وسفيان الثوري (ت. 778/161)، وغيرهم هي الإطار الجامع لأقوال الصحابة والتابعين واجتهاداتهم، وذلك أنَّ الصحابة لم يؤلفوا ولم يصنفوا في العلوم، ولكنهم أودعوا علومهم في صدور التابعين، والتابعون هم شيوخ أئمة الاجتهاد، فمن تطلَّع إلى معرفة اجتهادات الصحابة والتابعين فعليه بتراث المذاهب الأربعة، ومن أراد تقليد الصحابة والتابعين فعليه بتقليد أئمة الاجتهاد، فالمذاهب الأربعة وما حفظ في طياتها من اجتهادات الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين المرضيين هي الأفهام المعبرة الراشدة الناضجة للكتاب والسنة.

ولست أعرف دراسة مُسلَّطة على جذور المذاهب الأربعة، وكيف أنها تحزَّن وإرشيف لأقوال الصحابة والتابعين، وأنَّ هذه المذاهب هي أصدق مُعَيَّر عن فقه السلف، كما لا أعلم دراسة متخصصة تكشف التسلسل التاريخي للمسائل العلمية والفقهية بما يتَّضح به أن فقه الصحابة كان هو الرافد الكبير لفقه الأئمة الأربعة، فالصحابه الذين استوطنوا الكوفة كعبد الله بن مسعود رضي الله عنه كانوا رافداً كبيراً لفقه أبي حنيفة الكوفي، وفقه الصحابة الحجازيين كان رافداً لفقه فقهاء الحجاز، وهكذا.

1. أي: مغلق.

2. أي: المندثرة المنتهية التي لم يبق لها وجود.

وأما الكتب التي تتحدث عن متابعة المذاهب الأربعة والتحذير من فوضى الاجتهاد من غير أهله فهي كثيرة، منها رسالة الإمام ابن رجب الحنبلي "الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة"، وهي رسالة شهيرة طُبعت مرات كثيرة، وفي أكثر من جهة، ومنها: "قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد" للعلامة محمد الخضر الشنقيطي مفتي المالكية بالمدينة المنورة، وطبع الكتاب في مطبعة مصطفى البابي الحلبي في شوال سنة 1345هـ، ومنها: رسالة العلامة محمد زاهد الكوثري "اللامذهبية قنطرة اللادينية" وطُبعت في المكتبة الأزهرية للتراث سنة 2006، ومنها: اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، طُبِعَ في دار الفارابي سنة 2005، ومنها كتاب "القواعد الفقهية النافعة والأسئلة المذهبية الشائعة" للدكتور سيف بن علي العصري، وطبع في دار الرياحين في بيروت سنة 2018م.

1. شرف التأسيس

الأئمة الأربعة كان لهم شرف التأليف والتأسيس والتقعيد للفقهِ وأصوله ومناهجه، ولكنهم امتداد لتلاميذ المصطفى الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، ومستودع أمين لاجتهادات الصحابة والتابعين في إطار منهج أصولي يُمَيِّزُ ناسخ النصوص من منسوخها، وعامها من خاصها، ومطلقها من مقيدها، ويرسم طريق الاجتهاد، ويضع معالمه، وينظِّمُ مراحلها، ويضبط قواعده، ويُفَصِّلُ قطيع النصوص من ظنيِّها، مع تمييز ما استقرت عليه الاجتهادات عن الأقوال التي قيلت قبل الاستقراء والاستقرار.

فأصبح الناس في ظل مذاهب أهل السنة الأربعة في بجموحة من أمرهم، وبصيرة من دينهم، محفوظين عن الأقوال الشاذة والآراء الضعيفة، إذ أصبحت المذاهب الأربعة حصناً حصيناً للفقهِ الراشد الذي يجمع بين نصوص الشريعة ومقاصدها، ويُفَعِّلُ الاجتهاد من أهل وفي محله.

2. الدعوة إلى مذهب السلف

وَمَنْ ينادي باتباع الكتاب والسنة بفهم السلف وهو في نفس الوقت يضرب صفحاً عن المذاهب الأربعة، وَيُزْهِدُ فيها أو يَزْهَدُ عنها، أو ينتقصها، ويدعو إلى اللامذهبية، ولا يُؤَلِّي عناية لعلم الفقهِ وأصوله، فإنما يضرب في عَمَايَة، ويبحث في غير غاية، إذ عبارة "مذهب السلف" لا مصداق لها إلا هذه الاجتهادات الصادرة عن هؤلاء الأئمة.

2.1. المراد بفهم السلف

وبحَقِّ لنا هنا أن نسأل عن مراده بالرجوع إلى فهم السلف ومذهب السلف؛ أيقصدُ مناهجهم في النظر، أم أحكامهم في أفراد المسائل؟

إن قَصَدَ منهجهم العام، وقانونهم في فهم نصوص الشريعة فلا يصدق ذلك إلا على علم أصول الفقه، الذي رَسَمَ لنا المنهج القويم في فهم النصوص والتأليف بينها، والذي رَسَمَ الشافعي معاملته في رسالته الأصولية، وتبعه عليها العلماء تتميماً واستدراكاً.

وإن قَصَدَ بمذهب السلف اجتهاداتهم في جزئيات المسائل فليس هناك مذهب واحدٌ للسلف بل مذاهب، إذ إنَّ الصحابة والتابعين اختلفوا في كثير من المسائل التي لم يكن فيها نص قاطع، اختلفوا مع المودة والمحبة والتعاون بينهم، ولم يكن اختلافهم في تلك الفروع سبباً للتنافر والتخاصم، لأنها اجتهادات تتسع لها النصوص؛ وتقبلها مقاصد الشريعة.

3.2. الاختلاف الرشيد في الفروع رحمة

وهذا الاختلاف الواقع بين السلف والخلف هو من رحمة الله بعباده، وهو علامة الفقه والعقل عند علمائنا، وقد قلت في كتابي المقدمات الفقهية النافعة: (أراد الله تعالى أن تكون الأحكام الشرعية موزعة على دائرتين:

الأولى: ثوابت الشريعة، وهذه لا مجال فيها للاجتهاد، بل هي قضايا قطعية أجمع العلماء على حكمها، وتمثل هذه الدائرة هوية الدين وقاعدته الصلبة، وهي قضايا حسمتها النصوص، والسبب في كونها ثوابت قَطْعِيَّةٌ أدلتها ثبوتاً ودلالةً، ولو لم تكن هذه الدائرة مُحَصَّنَةً عن نزعات الاختلاف لما كان للدين حقيقة ثابتة.

وأما الدائرة الثانية فهي ساحة واسعة للاجتهاد، لم تحسمها النصوص، بل النصوص فيها قابلة لأكثر من فهم، أراد الله تعالى أن تبقى هذه الدائرة كذلك ليتنافس العلماء في ميادين التحقيق والنظر، ولو أراد الله تعالى ألا يكون فيها خلاف لجعل أدلتها قطعية الثبوت صريحة الدلالة، ولكن الله تعالى لم يرد ذلك، توسعة على عباده، ورحمة بخلقه.

والخلاف في الدائرة الأولى شر، وفي الدائرة الثانية لطف ورحمة من الله³.

قال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: {وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} [آل عمران:103]: (وليس فيه دليل على تحريم الاختلاف في الفروع، فإن ذلك ليس اختلافاً إذ الاختلاف ما يتعذر معه الائتلاف والجمع، وأما حكم مسائل الاجتهاد فإن الاختلاف فيها بسبب استخراج الفرائض ودقائق معاني الشرع، وما زالت الصحابة يختلفون في أحكام الحوادث، وهم مع ذلك متآلفون ... وإنما منع الله اختلافاً هو سبب الفساد)⁴.

(3) سيف بن علي العصري، المقدمات الفقهية النافعة والأسئلة المذهبية الشائعة، الطبعة 1، (بيروت: ادار الرياحين 2018) ص:72.

(4) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الطبعة 2، (القاهرة: دار الكتب المصرية ١٩٦٤)، 4: 159.

وهذا المعنى كان واضحاً عند السلف الصالح، قال حفيد الصديق القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق: (لقد نفع الله تعالى باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم، لا يعمل العالم بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة ورأى أنه خير منه قد عمله)⁵.

واجتمع عمر بن عبد العزيز، والقاسم بن محمد رضي الله عنهما فجعلتا يتذاكران الحديث، قال: فجعل عمر يجيء بالشيء يخالف فيه القاسم قال: وجعل ذلك يشق على القاسم حتى تبين فيه فقال له عمر: لا تفعل فما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم⁶.

وقال القاسم بن محمد: (لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه «ما أحب أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق وإنهم أئمة يقتدى بهم ولو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة»)⁷.

وألّف الحافظ إسحاق بن بطلون التنوخي الأنباري (164-252هـ) أجزاءً أودع فيها مسائل نفيسة، يذكر فيها أقاويل العلماء، وسمى كتابه "الاختلاف"، فقال له الإمام أحمد: سمى "كتاب السعة"⁸.

ولهذا كان معرفة الاختلاف أصلاً أصيلاً في الفقه والنظر، قال قتادة بن دعامة: (من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه)⁹.

وَقَالَ سعيد بن أبي عروبة: (من لم يَسْمَعْ الاختلاف فلا تعدوه عالماً)¹⁰.

3. لماذا انحصر التقليد في المذاهب الأربعة

كان العصر الأول من تاريخ الإسلام زائراً بالأئمة المجتهدين، ومنهم مَنْ لم يَسْقِ الله إليه مَنْ يحمله فقه، ويحفظ مذهبه، ومنهم مَنْ حُمِلَ مذهب مدة طالت أو قَصُرَتْ، ثم قَلَّ التابعون لها، ثم تلاشت، وبقياً أولئك المجتهدين أقوالاً متناثرة على أبواب الفقه، ولم يَبْقَ محفوظاً مَنْ بين مذاهب المجتهدين إلا المذاهب الأربعة، قال الإمام جلال الدين السيوطي (ت. 1505/911) مُبَيِّناً كثرة المجتهدين في العصور الأولى: (والمجتهدون من الأمة لا يحصون كثرة، وكل له مذهب من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين وهلم جرا، وقد كان في السنين الخوالي نحو عشرة مذاهب مقلدة أربابها مدونة كتبها وهي: الأربعة المشهورة، ومذهب سفيان الثوري، ومذهب الأوزاعي، ومذهب الليث بن سعد، ومذهب إسحاق بن راهويه،

(5) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، الطبعة 1، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي 1994)، 2: 900.

(6) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، 2: 901.

(7) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، 2: 901.

(8) محمد ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية وصورتها دار المعرفة، بيروت)، 1: 111.

(9) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، 2: 815.

(10) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، 2: 815.

ومذهب ابن جرير، ومذهب داوود، وكان لكل من هؤلاء أتباع يفتون بقولهم ويقضون، وإنما انقرضوا بعد الخمسمائة لموت العلماء وقصور الهمم¹¹.

3.1. سبب امتناع تقليد غير المذاهب الأربعة

والسبب في امتناع تقليد تلك المذاهب أنها لم تحظ بالخدمة التامة، والتنقيح اللازم، فرمى نسب إلى العالم منهم ما لم يقله، أو قاله ثم رجع عنه، أو فهم عنه ما لم يُرَدّه، مع غياب الحاملين لمذاهبهم؛ الذين يقررون الأمر على وجهه، وينبهون على ما يقع من الخلل فيه، وهذا الإشكال بعينه واردٌ على اجتهادات الصحابة والتابعين، فالصحابية مع إمامتهم في الدين، ورسوخ كعبهم في فهمه إلا أنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، وليس لأحد منهم مذهب مذهب محرر مقرر، بخلاف مذاهب الأئمة الأربعة فقد كثر تابعوها، وحُفِظَت أقوالهم، ونُحِصَ أتباعهم بإيضاح أصولها وفروعها، وبوبوا الأبواب وذكروا المسائل.

ويوضح هذه الحقيقة الإمام ابن رجب الحنبلي (ت. 1393/795) فيقول: (فإن قيل: نحن نسلم منع عموم الناس من سلوك طريق الاجتهاد؛ لما يفضي ذلك إلى أعظم الفساد. لكن لا نسلم منع تقليد إمام متبع من أئمة المجتهدين غير هؤلاء الأئمة المشهورين.

قيل: قد نبهنا على علة المنع من ذلك، وهو أن مذاهب غير هؤلاء لم تشتهر ولم تنضبط، فرمى نسب إليهم ما لم يقولوه أو فهم عنهم ما لم يريدوه، وليس لمذاهبهم من يذب عنها وينبه على ما يقع من الخلل فيها بخلاف هذه المذاهب المشهورة¹²).

وهذا الذي قاله الإمام ابن رجب قد قاله الأئمة من قبله، قال إمام الحرمين الجويني (ت. 1085/478): (أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين، والسبب فيه أن الذين درجوا وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين؛ فإنهم لم يفتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد، وإيضاح طرق النظر والجدال وضبط المقال، ومن خَلَفَهُمْ مِنْ أئمةِ الفقه كَفَوْا مَنْ بَعْدَهُمْ النظر في مذاهب الصحابة، فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين¹³).

11 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الحاوي للفتاوي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٤) 2: 189.

12 عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، رسالة الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر)، 2: 626.

13 عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، الطبعة 1، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٧)، 2: 744.

وزاد الأمر وضوحاً الإمام المحدث ابن الصلاح (ت. 1245/643) فقال: (وليس له التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة وغيرهم من الأولين، وإن كانوا أعلم وأعلى درجة ممن بعدهم؛ لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، وليس لأحد منهم مذهب مهذب محرر مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناخلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك وأبي حنيفة وغيرهما)¹⁴.

وقال الإمام شهاب الدين القرافي (ت. 684): (رأيت للشيخ تقي الدين بن الصلاح ما معناه: أن التقليد يتعين لهذه الأئمة الأربعة دون غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم.

وعلل ذلك بغير طريقة الإمام، وقال: إن مذاهب هؤلاء انتشرت، وانبسطت، حتى ظهر فيها تقييد مطلقها، وتخصيص عامها، وشروط فروعها. فإذا أطلقوا حكماً في موضع وجد تكميله في موضع آخر، أما غيرهم، فتنقل عنه الفتاوى مجردة، فلعل لها مكماً، ومقيداً، أو مخصصاً لو انبسط كلام قائله لظهر، فيصير في تقليده على غير ثقة، بخلاف هؤلاء الأربعة)¹⁵.

وقال الإمام ابن حجر الهيتمي (ت. 1567/974): (وأما ابن الصلاح فجزم في كتاب الفتيا بما قاله الإمام - أي إمام الحرمين - وزاد أنه لا يُقِلُّ التابعين أيضاً، ولا مَنْ لم يُدَوِّن مذهبهم، وإنما يقلد الذين دُوِّنَتْ مذاهبهم وانتشرت، حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها، بخلاف غيرهم فإنه نقلت عنهم الفتاوى مجردة، فلعل لها مكماً أو مقيداً أو مخصصاً، لو انبسط كلام قائله لظهر خلاف ما يبدو منه، فامتنع التقليد إذا لتعذر الوقوف على حقيقة مذاهبهم)¹⁶.

وقال العلامة محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنفي (ت. 1474/879) بعد أن نقل كلام إمام الحرمين وكلام ابن الصلاح: (وحاصل هذا أنه امتنع تقليد غير هؤلاء الأئمة؛ لتعذر نقل حقيقة مذاهبهم؛ وعدم ثبوته حق الثبوت، لا لأنه لا يقلد، ومن ثمة قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة، بل إن تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقاً، وإلا فلا)¹⁷.

وظاهر من كلام الأئمة رحمهم الله أنَّ علة المنع من تقليد غير الأربعة هو عدم الثقة بنقل مذاهبهم، فإذا أمنا هذا الجانب بأن نُقلَ مذهب المجتهد نقلاً معتبراً، جاز تقليده، قال الإمام ابن حجر الهيتمي الشافعي (ت. 1567/974): (وحاصل المعتمد من ذلك أنه يجوز تقليد كل من الأئمة الأربعة، وكذا من عداهم ممن حفظ مذهبه في تلك المسألة ودُوِّنَ حتى عرفت شروطه وسائر معتبراته، فالإجماع الذي نقله غير واحد

14 عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، الطبعة 1، (بيروت: عالم الكتب 1986)، 1: 162.

15 أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، الطبعة 1، (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز 1995)، 9: 3966.

16 أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، الفتاوى الفقهية الكبرى، (المكتبة الإسلامية 2010)، 8: 340.

17 محمد بن محمد ابن أمير حاج، التقرير والتحجير، الطبعة 2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 6: 305.

على منع تقليد الصحابة يحمل على ما فقد فيه شرط من ذلك، ويشترط لصحة التقليد أيضاً أن لا يكون مما ينقض فيه قضاء القاضي؛ هذا بالنسبة لعمل نفسه لا لإفتاء أو قضاء فيمتنع تقليد غير الأربعة فيه إجماعاً¹⁸.

وحاصل ما سبق أن المذاهب الأربعة هي مدارس راشدة في فهم نصوص الوحي، لأنها سلكت في فهم الشريعة مسالك سوية تحقق مقاصد التشريع، وتواكب بقواعدها وأسسها تغيرات الزمان والمكان، ولهذا كانت المظلة التي استظل بظلالها العلماء على تتابع القرون، وسأذكر في هذه الخلاصة القادمة الجذور والتأسيس لكل مذهب من المذاهب الأربعة.

4. المذهب الحنفي الجذور والتأسيس

المذهب الحنفي هو أول المذاهب ظهوراً، ورائده هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي، المولود بالكوفة سنة 80هـ، والمتوفى ببغداد سنة 150هـ، عن سبعين عاماً.

أدرك أربعة من الصحابة: أنس بن مالك بالبصرة، وعبد الله بن أبي أوفى بالكوفة، وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة، وأبا الطفيل عامر بن واثلة بمكة رضي الله عنهم¹⁹.

قال الإمام ابن كثير (ت. 1373/774): (أدرك - أبو حنيفة - عصر الصحابة، ورأى أنس بن مالك، قيل وغيره. وذكر بعضهم أنه روى عن سبعة من الصحابة فإله أعلم)²⁰.

نشأ أبو حنيفة بالكوفة مكان ولادته في أسرة صالحة، وكان والده خزازاً، يبيع الأثواب، وكان أبو حنيفة يشتغل مع والده في ذلك، وتكسب منها بعد وفاة والده، وكان مضرب المثل في الأمانة والصدق. وقد اجتهد في الطلب، وناظر الملاحدة، والفرق المبتدعة فظهرت حجته.

4.1. شيوخ أبي حنيفة:

وأما جذور المذهب الحنفي، فإن أبا حنيفة أخذ العلم عن جماعات من التابعين منهم:

- الإمام الكبير عالم أهل الكوفة الحكم بن عتيبة الكندي المولود سنة ست وأربعين تقريباً، وتوفي سنة 115هـ، حدث عن: شريح القاضي، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وأبي وائل شقيق بن سلمة، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، وطاووس، وعكرمة، ومجاهد، وعلي بن الحسين، وعامر الشعبي، وعطاء بن أبي رباح، وخلق سواهم.

18 أحمد بن محمد بن علي بن حجر المهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى ١٩٨٣)، 10: 109.

19 عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان الياقعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، الطبعة 1، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٧)، 1: 242.

20 إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية، الطبعة 1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٩٨٨)، 10: 114.

- والعلامة الإمام فقيه العراق حماد بن أبي سليمان الكوفي من صغار التابعين، والمتوفى سنة 120هـ، روى عن: أنس بن مالك رضي الله عنه، وحدث أيضاً عن: أبي وائل، وزيد بن وهب، وسعيد بن المسيب، وعامر الشعبي، وجماعة، وتفقه: بإبراهيم النخعي، وهو أنبل أصحابه وأفقههم، وأقيسهم، وأبصرهم بالمناظرة والرأي.

- وإمام عصره العلامة الكبير عامر بن شراحيل الشعبي المولود في خلافة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتوفي سنة 105هـ، قال أبو بكر الهذلي: قال لي ابن سيرين: الزم الشعبي، فلقد رأيته يُستفتى وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون، قال ابن عيينة: علماء الناس ثلاثة: ابن عباس في زمانه، والشعبي في زمانه، والثوري في زمانه.

وعالم المدينة الإمام المفتي الثبت أبو عبد الله نافع مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وتوفي سنة 117هـ، روى نافع عن ابن عمر، وعائشة، وأبي هريرة، ورافع بن خديج، وأبي سعيد الخدري، وأم سلمة، وأبي لبابة بن عبد المنذر، وصفية بنت أبي عبيد؛ زوجة مولاه، وسالم وعبد الله وعبيد الله وزيد؛ أولاد مولاه، وطائفة.

ومع أنا أبا حنيفة أخذ عن جماعات من الأئمة إلا أن انتفاعه الأكبر، وصحبته التي دامت سنين طويلة، وفقاهة نفسه كانت بفضل صحبتته لشيخه حماد، قال أبو حنيفة: قدمت البصرة، فظننت أني لا أسأل عن شيء إلا أجبت فيه، فسألوني عن أشياء لم يكن عندي فيها جواب، فجعلت على نفسي ألا أفارق حماداً حتى يموت، فصحبته ثماني عشرة سنة²¹.

وقال: دخلت على أبي جعفر أمير المؤمنين فقال لي يا أبا حنيفة عمن أخذت العلم، قال قلت عن حماد عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس قال فقال أبو جعفر بخ بخ استوثقت ما شئت يا أبا حنيفة الطيبين الطاهرين المباركين²².

فهذا هو السند العلمي المبارك لهذا الإمام المبارك، وهذه سلسلته في الفقه، أخذ علوم الشريعة بسند متصل كابراً عن كابر حتى ينتهي إلى أربعة من كبار الصحابة رضي الله عنهم.

4.2. الشاء على أبي حنيفة

ولهذه المكانة العظيمة انماالت كلمات الشاءعليه:

قال الإمام عبد الله بن المبارك (ت. 797/181): لولا أن الله أغاثني بأبي حنيفة وسفيان، كنت كسائر الناس²³.

21 محمد بن أحمد بن عثمان بن قأمازالذهبي، سير أعلام النبلاء، الطبعة 3، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1985)، 6: 398.

22 الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيمريالحنفي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الطبعة 2، (بيروت: عالم الكتب 1985)، ص: 68.

وقال يحيى بن سعيد القطان(ت. 813/198): لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله²⁴.

وقال الإمام الحافظ القاضي شريك بن عبد الله النخعي الكوفي: كان أبو حنيفة طويل الصمت كثير الفكر دقيق النظر في الفقه لطيف الاستخراج في العلم والعمل والبحث²⁵.

وقال الإمام الشافعي: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة²⁶.

قال الإمام الذهبي: قلت: الإمامة في الفقه ودقائقه مسلمة إلى هذا الإمام، وهذا أمر لا شك فيه.

وليس يصح في الأذهان شيء *** إذا احتاج النهار إلى دليل²⁷.

وكان هذا الإمام الجليل في غاية من الورع والتعبد، قال أبو عاصم النبيل: كان أبو حنيفة يسمى الودد؛ لكثرة صلاته²⁸.

قال تلميذه الإمام القاضي أبو يوسف: كان أبو حنيفة يختم القرآن كل ليلة في ركعة²⁹.

وقال الإمام المحدث الثبت شيخ العراق مسعر بن كدام الهلالي: رأيت أبا حنيفة قرأ القرآن في ركعة³⁰.

4.3. جذور المذهب الحنفي من الصحابة

لقد رأينا أن مدرسة الإمام أبي حنيفة تعود جذورها إلى أربعة من كبار فقهاء الصحابة رضي الله عنهم، وهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس.

وكان أخص هؤلاء الأربعة بمذهب أبي حنيفة هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وذلك لأن شيخ تخريج أبي حنيفة هو حماد بن أبي سليمان الكوفي، وشيخ تخرج حماد هو إبراهيم النخعي، بل حماد هو أنبل أصحاب إبراهيم وأفقههم، وأقيسهم، وأبصرهم بالمناظرة والرأي، وإبراهيم النخعي كما يقول الإمام الذهبي: كان بصيرا بعلم ابن مسعود، واسع الرواية، فقيه النفس، كبير الشأن، كثير المحاسن رحمه الله تعالى³¹.

4.4. تأثير المدرسة الحنفية بفقه عبد الله بن مسعود

23 أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الطبعة 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢)، 15: 459.

24 محمد بن أحمد الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، الطبعة 3، (الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند 1988)، ص: 32.

25 الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصنمري الحنفي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الطبعة 2، (بيروت: عالم الكتب 1985)، ص: 59.

26 الذهبي، سير أعلام النبلاء 6: 403.

27 الذهبي، سير أعلام النبلاء 6: 398-403.

28 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 15: 484.

29 محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز الذهبي، تاريخ الإسلام، الطبعة 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي 2003)، 3: 990.

30 الذهبي، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه ص: 24.

31 الذهبي، سير أعلام النبلاء 4: 521.

فالمدرسة الحنفية تغذت بفقهاء عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، ومالت إلى كثير من آرائه وأقواله، وعبد الله بن مسعود وهو من كبار فقهاء الصحابة، ومن أبصرهم بالكتاب والسنة، ومن ألزمهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأضرب على ذلك بعض الأمثلة:

المثال الأول: كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لا يرفع يديه في الصلاة إلا عند تكبيرة الإحرام، وأخذ الحنفية بذلك، ففي مسند أحمد وسنن أبي داود والترمذي وغيرهما بالسند إلى علقمة بن قيس النخعي، قال: قال عبد الله بن مسعود: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فصلى فلم يرفع يديه إلا مرة»³².

ذكر الإمام السرخسي (ت: ٤٨٣هـ) في المبسوط أن الأوزاعي لقي أبا حنيفة رحمه الله في المسجد الحرام، فقال ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، فقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام، ثم لا يعود.

فقال الأوزاعي عجباً من أبي حنيفة أحدثه بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني بحديث حماد عن إبراهيم عن علقمة فرجح حديثه بعلو إسناده، فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهري وأما إبراهيم فكان أفقه من سالم، ولولا سبق ابن عمر رضي الله عنه لقلت بأن علقمة أفقه منه، وأما عبد الله فرجح حديثه بفقهاء رواته وهو المذهب؛ لأن الترجيح بفقهاء الرواة لا بعلو الإسناد³³.

المثال الثاني: الإصرار بالتأمين، فإن مذهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه إخفاؤها، وبه أخذ الحنفية.

المثال الثالث: انتفى الحنفية من صيغ التشهد الصيغة التي رواها عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

المثال الرابع: القنوت عند الحنفية ثلاث ركعات كالمغرب لا يسلم بينهما، أخذوا بما رواه عبد الله بن مسعود.

³² أحمد بن حنبل، المسند 7: 260، أبو داود "أبواب تفريع استفتاح الصلاة" 748، الترمذي "أبواب الصلاة" 257، النسائي "كتاب التطبيق" 1058.

³³ محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة ١٩٩٣)، 1: 14.

المثال الخامس: قال الحنفية يصلي الإمام بالناس في صلاة العيد ركعتين: يكبر تكبيرة الإحرام وثلاثاً بعدها، ثم يقرأ الفاتحة وسورة، ثم يكبر ويركع، ويبدأ في الثانية بالقراءة، ثم يكبر ثلاثاً، وأخرى للركوع، وهذا قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه³⁴.

وعموماً فالأمثلة على ذلك كثيرة جداً لمن تتبع مذهب السادة الحنفية.

5. المذهب المالكي الجذور والتأسيس

المذهب المالكي هو ثاني المذاهب ظهوراً، ورائده هو الإمام الكبير، والفقير الخطير، والمحدث النحرير مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الحميري، ثم الأصبحي، المدني، (93-179هـ)، فرأى في هذه المدة من عمره آثار الصحابة وتلمذ على يد تلاميذ الصحابة.

قال تلميذه ابن القاسم: أفضى بمالك طلب العلم إلى أن نقض سقف بيته فباع خشبه، ثم مالت عليه الدنيا بعد.

قال الإمام الذهبي: طلب مالك العلم وهو ابن بضع عشرة سنة، وتأهل للفتيا، وجلس للإفادة، وله إحدى وعشرون سنة، وحدث عنه جماعة وهو حي شاب طري، وقصده طلبة العلم من الآفاق في آخر دولة أبي جعفر المنصور، وما بعد ذلك، وازدحموا عليه في خلافة الرشيد، وإلى أن مات³⁵.

وقال مالك رحمه الله: (ما تعلمت العلم إلا لنفسي، وما تعلمت ليحتاج الناس إلي)³⁶.

ولما قصد وجه الله تعالى وفقه الله، وفتح عليه باب العلم فتحاً عظيماً حتى كان شيوخه يرجعون إليه، فقد قال رحمه الله تعالى فيما روى عنه ابن وهب وابن القاسم: (ما أحد ممن نقلت عنه العلم إلا اضطر إليّ حتى سألي عن دينه)³⁷.

كان مجلس مالك مجلس وقار وعلم، ليس في مجلسه شيء من المراء واللفظ ولا رفع صوت إذا سئل عن شيء فأجاب سائله لم يقل له من أين رأيت هذا³⁸.

5.1. شيوخ الإمام مالك:

تلمذ الإمام مالك رحمه الله على طائفة كبيرة من العلماء، منهم:

³⁴ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي ١٩٣٧)، 1: 86.

³⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء 8: 55.

³⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء 8: 66.

³⁷ القاضيعياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، الطبعة 1، (المغرب: مطبعة فضالة 1965) 1: 66.

³⁸ القاضي عياض، ترتيب المدارك 1: 76.

ربيعة الرأي بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي، الإمام الكبير، مفتي المدينة وعالمها، توفي سنة 136هـ، روى عن: أنس بن مالك، والسائب بن يزيد، وسعيد بن المسيب، والحارث بن بلال بن الحارث، وعطاء بن يسار، والقاسم بن محمد، وطائفة، كان من أئمة الاجتهاد³⁹.

قال الإمام مالك بن أنس: ذهب حلاوة الفقه منذ مات ربيعة، وقال يحيى بن سعيد: ما رأيت أحدا أفطن من ربيعة بن أبي عبد الرحمن. وقال عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب: هو صاحب معضلاتنا، وعالمنا، وأفضلنا⁴⁰.

وقد أخذ ربيعة العلم عن جماعات منهم، سيد التابعين سعيد بن المسيب الذي قالوا فيه: ليس أحد أعلم بكل ما قضى به عمر وعثمان منه، قال قدامة بن موسى: كان ابن المسيب يفتي والصحابة أحياء، قال العلماء عنه: (فقيه الفقهاء) و (عالم العلماء)⁴¹.

فهذا سند مالك في العلم، فشيخه ربيعة، وشيخ ربيعة سعيد بن المسيب، وسعيد بن المسيب أخذ العلم عن عثمان، وعلي، وزيد بن ثابت، وأبي موسى، وسعد، وعائشة، وأبي هريرة، وابن عباس، ومحمد بن مسلمة، وأم سلمة، وخلقوا سواهم.

كما أخذ مالك العلم عن جماعة من التابعين، منهم الإمام المفتي عالم المدينة نافع مولى عبد الله بن عمر، ونافع أخذ العلم عن موله عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

ومنهم الإمام الحافظ القدوة شيخ الإسلام محمد بن المنكدر بن عبد الله القرشي التيمي المدني، أخذ العلم عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وأنس بن مالك

ومن شيوخ مالك رحمه الله الإمام الحافظ المحدث الفقيه صفوان بن سليم القرشي الزهري المدني، وصفوان أخذ عن عبد الله بن عمر بن الخطاب وأنس بن مالك، وأم سعد بنت عمرو الجمحية وجابر بن عبد الله، وعن عطاء بن يسار، ونافع بن جبير بن مطعم، وطاووس، وسعيد بن المسيب وآخرين.

ومن شيوخ مالك أيضاً عبد الله بن دينار العدوي العمري مولاهم الإمام، المحدث، الحجة، وعبد الله بن دينار أخذ عن عبد الله بن عمر وأنس بن مالك، وسليمان بن يسار، وأبا صالح السمان، وجماعة.

5.2. جذور المذهب المالكي في الصحابة

39 الذهبي، سير أعلام النبلاء 6: 89.

40 الذهبي، سير أعلام النبلاء 6: 89.

41 الذهبي، سير أعلام النبلاء 4: 224.

تبين لنا من خلال تلك السلاسل العلمية التي اتصل بها مالك بن أنس رحمه الله أن علوم مالك رحمه الله ورضي عنه متصلة بمذاهب أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وعبد الله بن عمر ابن الخطاب وأنس بن مالك وغيرهم من الصحابة.

6. المذهب الشافعي الجذور والتأسيس

تأسس المذهب الشافعي على يد رائده وواضع حجر أساسه الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف ابن قصي، القرشي المطلب، الشافعي، الحجازي، المكّي، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في عبد مناف، فهو قرشي مطلي بإجماع أهل النقل والتاريخ، ولد سنة خمس مائة، في السنة التي توفي فيها الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه، وكان مولده بغزة، وقيل بعسقلان، ثم حُمِلَ إلى مكة وهو ابن سنتين.

نشأ الإمام الشافعي رضي الله عنه في حجر أمه يتيمًا، في قلة عيش وضيق حال.

كان في بداية أمره يشتغل بالشعر، والأدب وأيام العرب إلى أن التقى مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة فقال له: يا فتى من أين أنت؟ قال: من أهل مكة.

قال: أين منزلك؟

قال بشعب الخيف.

قال: من أي قبيلة أنت؟

قال الشافعي: من عبد مناف.

فقال له: بخ، بخ، لقد شرفك الله في الدنيا والآخرة، ألا جعلت فهمك هذا في الفقه فكان أحسن بك؟! قال الشافعي: فأخذت في الفقه من ذلك اليوم⁴².

بدأ الشافعي رضي الله عنه طلبه للعلم على مفتي مكة مسلم بن خالد الزنجي والذي كان فقيها، عابدا، يصوم الدهر، وكان أبيض بحمرة، ولقب بالزنجي لحبه للتمر.

فلما بلغ من العمر ثلاث عشرة سنة، وحصل من العلم ما حصل في مكة، توجه إلى المدينة قاصداً الإمام أبا عبد الله مالك بن أنس رضي الله عنه ليتلقى عنه، ويقرأ الموطأ عليه، فأكرمه مالك رضي الله عنه،

42أحمد بن الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، الطبعة 1، (القاهرة: مكتبة دار التراث 1970)، 1: 97.

وأحسن إليه، لنسبه وعلمه وفهمه، وعقله وأدبه، ثم رحل إلى العراق، وجد في الاشتغال بالعلم، واجتمع بمحمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة، وناظره كما ناظر غيره. ونشر علم الحديث، ونصر مذهب أهله، فشاع ذكره، وكثر فضله، حتى سمي في بغداد بناصر الحديث.

6.1. مكانة الإمام الشافعي والثناء عليه

طلب منه الإمام عبد الرحمن بن مهدي، إمام أهل الحديث في عصره أن يصنف له كتاباً في أصول الفقه، يجمع القواعد التي يجب على المجتهد الذي يريد الاستنباط الرجوع إليها، فجمع له كتابه المشهور "الرسالة" التي تعتبر أول كتاب صنف في علم أصول الفقه على وجه الأرض، وبذلك صار الشافعي واضع علم الأصول ومؤسسه.

وأعجب ابن مهدي برسالة الشافعي مما جعله يلتزم بالدعاء له دبر كل صلاة، كما التزم ذلك أحمد بن حنبل ويحيى بن سعيد القطان، وذاع صيت الشافعي، وانتشرت مناظراته - التي ناظر بها العلماء - بين الناس، وشاعت فتاويه وأجوبته السديدة الدقيقة، مما جعل كبار أئمة عصره وصغارهم يقبل عليه، ويلازمه، ورجع بعضهم عن المذاهب التي اختارها وانتصر لها، كأبي ثور وغيره من الأئمة.

وقد ذهب طائفة من الأئمة إلى أن الشافعي هو المعني بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا تسبوا قريشاً، فإن عالمها يملأ الأرض علماً، اللهم أذقت أولها عذاباً، فأذق آخرها نوالاً).

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: هكذا أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده، وأبو نعيم في الحلية، وأخرجه البيهقي عن أبي بكر بن فورك عن عبد الله بن جعفر بهذا الإسناد.

والنضر بن معبد ذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو حاتم الرازي: يكتب حديثه، وضعفه النسائي، والجارود إن كان ابن يزيد ففيه مقال، وإلا فلا أعرفه⁴³.

ثم ساق الحافظ سنده إلى حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: (اللهم اهد قريشاً، فإن عالمها يملأ طبق الأرض علماً. اللهم كما أذقتهم عذاباً، فأذقهم نوالاً)، دعا بها ثلاث مرات.

قال الحافظ ابن حجر: في إسناده عبد العزيز وهو ضعيف، ورواية إسماعيل عن غير الشاميين فيها ضعف.

ثم ساق الحافظ ابن حجر العسقلاني للحديث طريقاً آخر من حديث علي رضي الله عنه ولفظه: (لا تؤموا قريشاً وأتموا بها، ولا تَقْدُمُوا على قريش وقَدَّمُوهَا، ولا تعلموا قريشاً وتعلموا منها، فإن أمانة الأمين من قريش تعدل أمانة اثنين من غيرهم، وإن علم عالم قريش يسع طباق الأرض). وفي رواية الآبري: (وإن علم عالم قريش مبسوط على الأرض).

⁴³أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، الطبعة 1، (بيروت: دار الكتب العلمية 1986)، ص: 43.

ثم قال الحافظ: وأخرج بعض هذا الحديث أبو بكر البزار في مسنده، وأبو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه من طريق عدي بن الفضل، قال البزار: لا نعلم لأبي بكر ولا لأبيه غيره.

قلت -والقائل الحافظ ابن حجر-: وهما مجهولان، وفي عدي بن الفضل مقال.

وساق طُرُقاً أخرى للحديث ثم أورد قول الإمام البيهقي: «إذا ضمت طرق هذا الحديث بعضها إلى بعض أفاد قوة، وعرف أن للحديث أصلاً».

ثم قال الحافظ ابن حجر: وهو كما قال لتعدد مخارجها في كتب من ذكرنا من المصنفين، ويدل على اشتهاره في القدماء ما أخرجه البيهقي من طريق أحمد بن عبد الرحمن قال: سمعت الربيع بن سليمان يقول: ناظر الشافعي محمد ابن الحسن فبلغ الرشيد فقال: أما علم محمد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (قدموا قريشاً فإن علم العالم منه يسع طباق الأرض).

وقال أبو نعيم الجرجاني: «كل عالم من علماء قريش من الصحابة فمن بعدهم وإن كان علمه قد ظهر وانتشر لكنه لم يبلغ في الشهرة والكثرة والانتشار في جميع أقطار الأرض مع تباعدها ما وصل إليه علم الشافعي، حتى غلب على الظن أنه المراد بالحديث المذكور، وقد سبق إلى تنزيل هذا الحديث على الشافعي أحمد بن حنبل»⁴⁴.

قال الإمام الذهبي: قال أحمد بن حنبل: إذا سئلت عن مسألة لا أعرف فيها خبراً، قلت فيها بقول الشافعي، لأنه إمام قرشي، وقد روي عن: النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "عالم قريش يملأ الأرض علماً" إلى أن قال أحمد: وإني لأدعو للشافعي منذ أربعين سنة في صلاتي⁴⁵.

قال الإمام مسلم بن خالد الزنجي شيخ الشافعي عن الشافعي: أفتي يا أبا عبد الله فقد آن لك والله أن تفتي⁴⁶، وهذا والإمام الشافعي ابن خمس عشرة سنة.

وقال شيخه الإمام محمد بن الحسن الشيباني: إن تكلم أصحاب الحديث يوماً بلسان الشافعي⁴⁷.

6.2. جذور المذهب الشافعي

وإذا نظرنا في جذور الإمام الشافعي ومذهبه فسنجد أن فقهه مستند إلى فقه الصحابة رضي الله عنهم، فشيخه هو مسلم بن خالد الزنجي فقيه مكة وعالمها، ومسلم بن خالد تفقه بالإمام الحافظ شيخ الحرم عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشي الأموي المكي، صاحب التصانيف.

44 العسقلاني، التأسيس لمعالي محمد بن إدريس ص: 44-45.

45 الذهبي، سير أعلام النبلاء 10: 82.

46 علي بن الحسن بن هبة اللهاين عساكر، تاريخ دمشق، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٥)، 51: 308.

47 ابن عساكر، تاريخ دمشق 328: 51.

وابن جريج لزم عطاء بن أبي رباح قريبا من عشرين سنة، وأخذ عن مجاهد، وعطاء بن أبي رباح ومجاهد هما شيخا الحرم بعد الصحابة رضي الله عنهم، قال الإمام الذهبي: وقد كان شيخ الحرم بعد الصحابة: عطاء، ومجاهد، وخلفهما: قيس بن سعد، وابن جريج، ثم تفرد بالإمامة: ابن جريج، فدون العلم، وحمل عنه الناس، وعليه تفقه مسلم بن خالد الزنجي، وتفقه بالزنجي الإمام أبو عبد الله الشافعي، وكان الشافعي بصيرا بعلم ابن جريج، عالما بدقائقه، وبعلم سفيان بن عيينة⁴⁸.

وعطاء بن أبي رباح أخذ عن جماعة من الصحابة كعائشة، وأم سلمة، وأم هانئ، وأبي هريرة، وابن عباس، وحكيم بن حزام، ورافع بن خديج، وزيد بن أرقم، وزيد بن خالد الجهني، وصفوان بن أمية، وابن الزبير، وعبد الله بن عمرو، وابن عمر، وجابر، ومعاوية، وأبي سعيد، وعدة من الصحابة.

وأما مجاهد فأخذ عن ابن عباس وأبي هريرة، وعائشة، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمرو، وابن عمر، ورافع بن خديج، وأم كرز، وجابر بن عبد الله، وأبي سعيد الخدري، وأم هانئ، وأسيد بن ظهير، وعدة.

فانظر إلى هذه السلسلة المباركة المُنَوَّرَة التي يتصل فيها الشافعي بالصحابة الكرام رضي الله عنهم.

وانظر إلى قول الإمام عبد الرزاق الصنعاني: أهل مكة يقولون: أخذ ابن جريج الصلاة من عطاء، وأخذها عطاء من ابن الزبير، وأخذها ابن الزبير من أبي بكر، وأخذها أبو بكر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم⁴⁹.

وإذا أضفنا إلى موارد الشافعي المكية موارد شيوخه مالك ابن أنس المدنية، وموارد شيخه محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة العراقية، علمنا أنَّ المذهب الشافعي عظيم الموارد أصيل الجذور.

7. المذهب الحنبلي الجذور والتأسيس

المذهب الرابع هو مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة الذهلي، الشيباني، المروزي، ثم البغدادي، أحد الأئمة الأعلام.

وُلِدَ في العشرين من ربيع الأول سنة 164هـ، وتُوفِّي يوم الجمعة الثاني عشر من ربيع الأول سنة 241هـ، وهو الإمام الصابر على المحنة، الناصر للسنة، من قال فيه الشافعي: خرجت من بغداد وما خلفت بها أفقه ولا أروع ولا أزهد ولا أعلم من أحمد⁵⁰.

48الذهبي، سير أعلام النبلاء 6: 332.

49الذهبي، سير أعلام النبلاء 6: 330.

50عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة 2، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣)، 2: 27.

طلب العلم وهو ابن خمس عشرة سنة، فأخذ العلم أولاً عن شيوخ بغداد، ثم رحل الى الكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة، واليمن، والشام، والجزيرة، وكتب عن علما كل بلد.

7.1. شيوخ الإمام أحمد

أخذ الإمام أحمد العلم عن طائفة كبيرة من العلماء، منهم: إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، وأخذ إبراهيم العلم عن أبيه الإمام، الحجة، الفقيه، قاضي المدينة سعد بن إبراهيم، وأخذ سعد العلم عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وأنس بن مالك، وأبي أمامة بن سهل، وعبد الله بن شداد بن الهاد، وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود، وأبي عبيدة بن محمد بن عمار، وسعيد بن المسيب، وآخرين. كما أخذ سعد بن إبراهيم العلم عن الإمام الزهري وهو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب، الإمام، العلم، حافظ زمانه، أبو بكر القرشي، الزهري، المدني، نزيل الشام، وابن شهاب أخذ العلم عن جمع من الصحابة وكبار التابعين، منهم سهل بن سعد، وأنس بن مالك - ولقيه بدمشق - والسائب بن يزيد، وأبي الطفيل عامر بن واثلة الليثي الكنايني، وسعيد بن المسيب - وجالسه ثماني سنوات، وتفقه به - وعلقمة بن وقاص، وكثير بن العباس، وأبي أمامة بن سهل، وعلي بن الحسين، وعروة بن الزبير، وأبي إدريس الخولاني، وقبيصة بن ذؤيب.

7.2. جذور المذهب الحنبلي

وأخذ الإمام أحمد عن الإمام الكبير شيخ الإسلام الحافظ سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي، وهو أخذ عن شيخ الحرم وأحد الأعلام عمرو بن دينار، وأخذ عمرو بن دينار عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وابن عمر، وأنس بن مالك، وعبد الله بن جعفر، وأبي الطفيل، وغيرهم من الصحابة.

وأخذ الإمام أحمد عن الإمام شيخ الإسلام محدث بغداد وحافظها هُشَيْم بن بشير أبو معاوية السلمي مولاهم، الواسطي، وأخذ هشام عن الزهري، وعمرو بن دينار بمكة، وكل منهما أخذ عن جمع من الصحابة كما سبق.

وأخذ الإمام أحمد عن القاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم تلميذ الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، وارتباط هؤلاء بالصحابة في سلاسل متينة، وأسانيد ذهبية أمر ظاهر لا يخفى.

فوصلنا إلى أن مذهب الإمام أحمد يرجع إلى فقه ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وابن عمر، وأنس بن مالك، وعبد الله بن جعفر، وأبي الطفيل، وغيرهم من الصحابة.

8. خاتمة

ونخلص فيها إلى التوصيات التالية:

أولاً: أوصي باعتماد تدريس المذاهب الأربعة في المدارس والمعاهد والمؤسسات التعليمية والجامعات، كل بلد بحسب المذهب المنتشر فيه.

ثانياً: التعريف بالمذاهب الأربعة ومناهجها في الفهم والاستنباط من خلال المحاضرات والبرامج التعليمية والإعلامية.

ثالثاً: الحذر والتحذير من المدارس الدخيلة التي تعمل على زعزعة الثقة بالمذاهب الأربعة في نفوس المسلمين.

قائمة المصادر والمراجع

- الصيمري، الحسين بن علي بن محمد. أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الطبعة 2. (بيروت: عالم الكتب ١٩٨٥).
- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود. الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي ١٩٣٧).
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أدب المفتي والمستفتي، الطبعة 1، (بيروت: عالم الكتب 1407هـ).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية، الطبعة 1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٩٨٨).
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، الطبعة 1، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٧).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تاريخ الإسلام، الطبعة 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي 2003).
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. تاريخ بغداد، الطبعة 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢).
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٥).
- الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي ابن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد ١٩٨٣).

- القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، الطبعة 1، (المغرب: مطبعة فضالة - المحمدية).
- ابن أمير حاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير، الطبعة 2، (بيروت: دار الكتب العلمية 1983).
- العسقلاني، أحمد بن علي.توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، الطبعة 1،(بيروت: دار الكتب العلمية1986).
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله.جامع بيان العلم وفضله، الطبعة 1، (المملكة العربية السعودية:دار ابن الجوزي ١٩٩٤).
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري.الجامع لأحكام القرآن، الطبعة 2، (القاهرة: دار الكتب المصرية ١٩٦٤).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الحاوي للفتاوي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر ٢٠٠٤).
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز.سير أعلام النبلاء، الطبعة 3، (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٥).
- أبو يعلى، محمد بن الحسين.طبقات الحنابلة، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، (وصورتها دار المعرفة، بيروت).
- السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي.طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة 2، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٣هـ).
- الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر.الفتاوى الفقهية الكبرى، (بيروت: المكتبة الإسلامية).
- السرخسي، محمد بن أحمد.المبسوط، (بيروت: دار المعرفة ١٩٩٣).
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد،مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، رسالة الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر).
- اليافعي، عبد الله بن أسعد،مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان، الطبعة 1، (بيروت: دار الكتب العلمية١٩٩٧).

- المسند، أحمد بن حنبل.
- العصري، سيف بن علي. المقدمات الفقهية النافعة والأسئلة المذهبية الشائعة، الطبعة 1، (بيروت: دار الرياحين 2018).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، الطبعة 3، (الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند ١٤٠٨ هـ).
- البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، الطبعة 1، (القاهرة: مكتبة دار التراث ١٩٧٠ م).
- القرافي، أحمد بن إدريس. نفائس الأصول في شرح المحصول، الطبعة 1، (مكتبة نزار مصطفى الباز ١٩٩٥).

الفهرس

1	المقدمة:	1.
2	شرف التأسيس	2.
2	الدعوة إلى مذهب السلف	3.
2	المراد بفهم السلف	3.1.
3	الاختلاف الرشيد في الفروع رحمة	3.2.
4	لماذا انحصر التقليد في المذاهب الأربعة	4.
5	سبب امتناع تقليد غير المذاهب الأربعة	4.1.
7	المذهب الحنفي الجذور والتأسيس	5.
7	شيوخ أبي حنيفة:	5.1.
8	الثناء على أبي حنيفة	5.2.
9	جذور المذهب الحنفي من الصحابة	5.3.
9	تأثر المدرسة الحنفية بفقهاء عبد الله بن مسعود	5.4.
11	المذهب المالكي الجذور والتأسيس	6.
11	شيوخ الإمام مالك:	6.1.
12	جذور المذهب المالكي في الصحابة	6.2.
13	المذهب الشافعي الجذور والتأسيس	7.
14	مكانة الإمام الشافعي والثناء عليه	7.1.
15	جذور المذهب الشافعي	7.2.
16	المذهب الحنبلي الجذور والتأسيس	8.
17	شيوخ الإمام أحمد	8.1.
17	جذور المذهب الحنبلي	8.2.
17	خاتمة	9.
18	قائمة المصادر والمراجع	

OSMÂN el-BETTÎ (öl. 143/760) VE FIKİH ANLAYIŞI

(عثمان البتي (760 /143) و فقہه)

Cemil LİV

Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı

Ast. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Jurisprudence

cemilliv@karatekin.edu.tr orcid.org/0000-0003-2937-5917

GİRİŞ

İslâmi ilimlerin gelişim ve dönüşümü için en önemli zaman aralığı Hicri II. yüzyıldır. Bu dönem fikhî ekolleşmenin yaşandığı, çeşitli alanlarda tedvin çalışmalarının yapıldığı bir çağ olmuştur. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile bunların kurucu imamları Hicri II. yüzyılın en önemli isimleri olsa da fıkha ve usulüne dair görüşleri ile kendi dönemi kadar sonraki dönemlere de ışık tutan önemli bir fakih olan Osmân el-Bettî (öl. 143/760) bu dönemin önemli figürlerindendir. Aslen Kûfeli olmakla birlikte daha sonra Basra'ya yerleşen bir aileye mensuptur.¹ Hocaları arasında Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Şa'bî (öl. 104/722) gibi tâbiînin önde gelen alimlerinin yer aldığı Osmân el-Bettî hakkında Enes b. Mâlik'i (öl. 93/711) görüp ondan hadis naklettiği, bu sebeple tâbiînden sayılması gerektiği yönünde bilgiler yer almaktadır.² Kendisinden Şûbe b. Haccâc (öl. 160/776), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Hammâd b. Seleme (öl. 167/784), Eş'as b. Abdilmelik (öl. 146/763) ve Yezid b. Zerîa (öl. 183/799) gibi ilmi ile şöhret kazanmış isimler hadis nakletmişlerdir.³ Hadis rivayeti açısından sika raviler içerisinde zikredilen⁴ Osmân el-Bettî fıkıh alanındaki görüşleri ile Basra'da rey ekolünün temsilcilerinden kabul edilmiştir.⁵ Rey ekolünden sayılması sebebiyle Yahya b. Mâin (öl. 833/848) tarafından hadis rivayeti açısından zayıf raviler içerisinde gösterilmiştir.⁶ Ancak Nesâî (öl. 303/915), Yahya b. Mâin tarafından cerh edilenin Osmân el-Berrî⁷ olduğunu söyleyerek Osmân el-Bettî'nin sika ravilerden sayıldığını ifade etmiştir.⁸ Hicri 140 yılında vefat eden Osmân el-Bettî'nin kendisine ait bir eserinin varlığı

¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ'* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 6/291; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-râidî'l-Arabî, 1390/1970), 91.

² Murteza Bedir, "Osman el-Bettî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/459.

³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1271/1952), 6/145.

⁴ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 6/145; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 6/291.

⁵ Bedir, "Osman el-Bettî", 33/459.

⁶ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/167.

⁷ Osman el-Berrî'nin birçok kaynaktan cerh edildiği görülmektedir. Bkz. Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/264; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/27.

⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib* (Hindistan: Matbaatü Daireti'l-Mearifi'l-Nizamiyye, 1326/1908), 7/154.

bilinmemektedir. Buna karşın fikhî sahada dile getirdiği görüşleri ile kaynaklarda çokça yer almıştır. Özellikle Tahâvî'nin "İhtilâfû'l-ulemâ" adlı eserinde ve Zahirî fıkıh ekolünün öncüsü olarak kabul edilen İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) eserlerinde Osmân el-Bettî'nin görüşlerine sık sık atıfta bulunulmuştur.⁹

Osmân el-Bettî, kendisine ait bir fıkıh ekolü olmamakla birlikte fıkıh alanındaki farklı görüşleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Özellikle hakkında icma olduğu ifade edilen bazı konularda, kendisinden nakledilen farklı görüşler sebebiyle icmanın teşekkülüne onun görüşlerinin etkisi sorgulanmıştır.¹⁰ Ayrıca kıyas konusunda asıl hükmün tâlil edilebilmesi için nassî dayanağının olması gerektiği görüşünü benimsemesi, bu alanda farklı bir çizginin oluşmasına dayanak olmuştur.¹¹ Klasik fıkıh kaynaklarında zikri geçen birçok meselede Osmân el-Bettî'nin görüşlerine çokça yer verilmesine karşın, günümüzde hakkında yeteri kadar araştırma yapılmamıştır. Murteza Bedir tarafından Osmân el-Bettî başlığı ile hazırlanan¹² ansiklopedi maddesi ve kelam alanında Ulrich Rudolph tarafından yapılan "Al-Maturidi and die Sunnitische Theologie in Samarkand" (Matürûdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı) adlı eserinin Ebû Hanîfe'nin Osmân el-Bettî'ye gönderdiği risalesini konu edinen bölümünün Özcan Taşçı tarafından Türkçeye çevirisi¹³ dışında yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Bu sebeple çalışmamızda Hicri II. yüzyılın önemli figürlerinden olan Osmân el-Bettî'nin fıkıh alanına sunduğu katkılarının tahliline yer vermenin önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

1. Bir Fakih Olarak Osmân el-Bettî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hicri II. yüzyıla damgasını vurmuş olan Osmân el-Bettî'nin fıkıhın gelişimine olan katkısını sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için hayatına ve ilmi kişiliğine yer vermemiz gerekir.

1.1. Hayatı

Tam ismi Ebû Amr Osmân b. Müslim (Süleyman) b. Cürmüz el-Bettî'dir. Ebû Amr künyesi ile anılmaktadır. Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi ile ilgili bilgi yer almamaktadır. Ancak Hicri 90 yılında Basra'da vefat eden sahâbî Enes b. Mâlik'le görüşüp ondan hadis naklettiği¹⁴ dikkate alındığında doğumunun Hicri 80 yılı öncesi olduğu söylenebilir. Babasının isminin Müslim, Eslem veya Süleymân olduğu yönünde farklı görüşler vardır.¹⁵ Ailesi Benî Zühre'nin mevlâsı arasında

⁹ Bu kaynaklardan bazı örnekler için bkz. Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 1417/1996), 2/431, 3/179; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Daru'l-afâkı'l-cedide, 1429/2008), 2/90; 5/158; 7/147; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/744, 11/5.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl* (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414/1994), 1/178; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/90; 7/147.

¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 12/111.

¹² Murteza Bedir, "Osman el-Bettî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007)

¹³ Ulrich Rudolph, "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Gönderdiği İkinci Risale", çev. Özcan Taşçı, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2014), 211-216.

¹⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1413-1993), 8/485.

¹⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427), 6/291; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 8/485.

gösterilmektedir.¹⁶ Bazı kaynaklarda Ahnes b. Şerîk'in mensubu olduğu Sakîf kabilesinin mevlâsı oldukları ifade edilmiştir.¹⁷ Osmân el-Bettî'nin ailesinin, aslen Kûfeli olmakla birlikte daha sonra Basra'ya taşındıkları nakledilmiştir.¹⁸ Basra'ya ne zaman taşındıkları tam olarak bilinmese de kaynaklarda Osmân el-Bettî, Basra'lı alimler arasında zikredilmektedir. El-Bettî nisbesinin de Basra'da ticaretini yaptığı beth adlı giysi sebebiyle verildiği nakledilir.¹⁹ Bazı kaynaklarda ise el-Bettî'nin Bâzân yakınlarındaki veya Bağdat civarındaki bir köyün ismi olduğu ifade edilmiştir.²⁰ Osmân el-Bettî'nin eşi ve çocukları hakkında kaynaklarda bir bilgi yer almasa da bazı sened zincirlerinde Ebû Hüseyin Osmân b. Osmân el-Bettî'ye yer verilmesi²¹ bu isimde bir oğlu olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Ayrıca Basra'da kadılık görevi yaptığı nakledilen Abdullah b. Osmân el-Bettî de çocuklarından birisi olmalı.²²

1.2. İlmi Kişiliği

Fıkîhî kişiliği ile Hicrî II. yüzyılın en önemli simaları arasında kabul edilen Osmân el-Bettî'nin ilmi şahsiyetinin şekillenmesinde katkısı olan en önemli kişilerden birisi Hasan-ı Basrî'dir. Osmân el-Bettî'nin Enes b. Malik'le görüştüğü ve ondan hadis rivayet ettiği nakledilmiştir.²³ Bu özelliği sebebiyle sigar-ı tâbîünden sayılır. Hasan-ı Basrî dışında Şa'bî ve Abdu'l-Hamîd b. Selûme'den de hadis nakletmiştir. Kendisinden de Şube b. Haccâc (öl. 160/776), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Hammad b. Seleme (öl. 167/784), Eş'as b. Abdilmelik (öl. 146/763), Yezid b. Zeria (öl. 183/799), İbn Uleyye (öl. 193/809) ve İsâ b. Yûnus (öl. 187/803) gibi ilmi ile şöhret kazanmış isimler hadis nakletmişlerdir.²⁴ Hadis konusunda sika bir ravi olduğu ifade edilmiştir.²⁵ Ancak Yahya b. Mâin, Osmân el-Bettî'nin zayıf bir ravi olduğunu ifade etmiştir.²⁶

Osmân el-Bettî, hadisçi kişiliğinden ziyade asıl şöhretini fıkîh alanında kazanmıştır. Kaynaklarda yaşadığı dönemde Basra'nın en fakih kişisi olarak tarif edilmiştir.²⁷ Fıkîh ve hadisçiliği ile maruf olan Osmân el-Bettî, aynı zamanda iyi bir hatip; fesâhati, belâğati ve Arap dilinin inceliklerine vukûfiyeti ile adından söz ettirmiş nahiv üstadları arasında sayılmaktadır.²⁸

2. Fıkîhî Görüşleri

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/257; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/60.

¹⁷ Ebû Abdillâh Moğultay b. Kılıç, *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl* (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 9/185.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 7/257; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, 3/60.

¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 7/257; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6/145; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 6/291.

²⁰ Kılıç, *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl*, 9/186.

²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 10/241.

²² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Sahih ve Zayıf Tarihu't-Taberî* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1428/2007), 4/80.

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 8/485.

²⁴ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6/145; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 6/291.

²⁵ İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 6/145.

²⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 8/485.

²⁷ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 9/267.

²⁸ Kılıç, *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl*, 9/187.

Basra fıkıh ekolünün en önemli figürlerinden birisi olan Osmân el-Bettî, fikhî görüşleri ile kendi dönemi kadar sonraki asırlarda da adından söz ettirmiştir. Fikhî görüşleri itibarıyla ehl-i re'y ekolü içerisinde gösterilmiştir.²⁹ Bu başlık altında Onun bütün fikhî görüşlerini vermemiz mümkün olmadığı için bazı görüşlerinden hareketle fıkıh anlayışını ve metodolojisini tespit ederek tahlil etmeye çalışacağız.

2.1. Osmân el-Bettî'nin Fıkıh Metodolojisi

Osmân el-Bettî'nin kendisine ait bir eser günümüze ulaşmadığı için görüşleri çeşitli fıkıh ve hadis kitapları içerisinde dağınık bir biçimde bulunmaktadır. Ona ait görüşleri nakleden birçok eser, görüşlerinin dayanaklarını vermemektedir. Bu sebeple Osmân el-Bettî'nin usul anlayışını tespit etmek için, farklı eserler içerisinde mevcut olan görüşlerinin tahlil etmeye çalıştık. Kaynaklarda Osmân el-Bettî'nin metodolojisi hakkındaki bilgilere haber-i vahidle âmm lafzın tahsis, nassa ziyade ve hükmün ta'lili konularında rastlamaktayız. Bu sebeple biz de Osmân el-Bettî'nin fıkıh metodolojisi başlığı altında, bu üç mesele hakkındaki değerlendirmesine yer vereceğiz.

1. Haber-i Vâhidin Âmm Lafzı Tahsisi

Osmân el-Bettî'nin fıkıh metodolojisinde sünnet, müstakil bir teşrî kaynağı olarak görülmektedir. Osmân el-Bettî haber-i vâhidi, zannî deliller içerisinde değerlendirmekte ve onunla Kur'an'ın bir ayetinin neshedilmesinin, âmmının tahsis edilmesinin mümkün olamayacağı görüşündedir.³⁰ Irak ekolüne mensup Hanefî fakihler de âmm lafzın bütün fertlerine delaletin tıpkı has lafız gibi kat'i olduğunu, bu sebeple de kat'î bir delil olmaksızın âmm lafzın tahsis edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.³¹ Haber-i vâhidin umum ifade eden ayetleri tahsis edebileceğini ifade eden çoğunluk ise âmm lafzı zannî gördükleri için haber-i vahidle tahsis edilmesinin mümkün olduğunu söylenişlerdir.³²

Haber-i vâhidle tahsisin caiz olduğunu ifade eden cumhur, Kur'an'daki umum ifade eden ayetlerin tahsis edildiğini belirten hadis örnekleri ile görüşlerini

²⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 6/291.

³⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/178; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 4/195; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 2/90; Haber-i Vahidin bilgi değeri ile ilgili güncel çalışmalar için bkz. Merve Özdemir Özyakal, "Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 203-229; Abdulkadir Şener, "İmam Şâfi'ye Göre Haber-i Vâhid", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi yayımları, 1985), 287-293; Hikmetullah Ertaş, "Sünnet Vahiy midir?", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 42 (2017), 227-243; Recep Özdemir, "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 179-213; Adem Çiftci, "Hz. Ömer'in Fıkıh Anlayışının Hanefî Mezhebine Yansımaları (Haber-i Vâhid ve İstihsan Örneği)", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 105-121; Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 19-32; Talip Türcan, "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri", *İslâmî Araştırmalar* 15/4 (2002), 573-582; Hikmetullah Ertaş, "Buhârî Şârihlerin Mezhepçi Yorumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1270-1279.

³¹ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 1/304.

³² Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998), 1/380.

temellendirirler:³³ Kur'an-ı Kerim'de evlilik engellerinin sayıldığı ayetin devamında "Meşru şekilde sahip olduklarınız dışında bütün evli kadınlar size haramdır. Bu Allah'ın size emridir. Bunların dışında kalan bütün kadınlar mallarınızla (mehir vererek) istemeniz halinde size helaldir."³⁴ ayetinde yer alan "Bunların dışında kalan bütün kadınlar" umum ifade etmektedir. Bu ayet Ebû Hureyre vasıtasıyla Hz. Peygamber'den nakledilen "Kadın halasının üstüne, hala da erkek kardeşinin kızı üstüne; kadın teyzesinin üstüne, teyze de kız kardeşinin kızı üstüne nikâh edilemez. Büyük küçük üstüne, küçük de büyük üstüne nikâh edilemez"³⁵ hadisi ile tahsis edilmiştir. Aynı şekilde "Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar vermenizi emretti..."³⁶ ayeti, "Katil mirasçı olamaz"³⁷; "Müslüman kafire, kafir Müslümana mirasçı olmaz" ve "Biz Peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır" hadisleri ile tahsis edilmiştir.³⁸ "Mirasçılar ikiden fazla kadın ise bıraktığının üçte ikisi onlarındır"³⁹ ayeti ise "Neneye altıda bir pay vardır" hadisi ile tahsis edilmiştir. "Allah alışverişi helal kıldı"⁴⁰ ayeti, "Hz. Peygamber bir dirhem karşılığında iki dirhem alınıp satılmasını yasakladı"⁴¹ hadisi ile tahsis edilmiştir. "Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına ceza ve Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin"⁴² ayeti "dört dinar ve daha fazla değer ifade eden bir malı çalanın elleri kesilir"⁴³ hadisi ile tahsis edilmiştir. "Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün"⁴⁴ ayetinin umum ifadesinden, "Onlara da ehl-i kitaba uygulanan hükmü uygulayın"⁴⁵ hadisi ile Mecusiler tahsis edilmiştir. Haber-i vâhidle tahsisin caiz olduğunu ifade edenler, tahsisin çok yaygın oluşunu hatta konu hakkında "tahsis edilmeyen âmm lafız yoktur" ifadesinin çok yaygın olduğundan bahsetmişlerdir.⁴⁶ Dolayısıyla bu anlayışa göre, tahsis olmadığına dair delil olmayan âmm lafzın haber-i vahidle tahsis edilmesi caiz kabul edilmiştir⁴⁷.

Osmân el-Bettî haber-i vâhidi zannî deliller içerisinde değerlendirmekte ve zannî delilin kat'î delili tahsis edemeyeceğini ifade etmektedir. Osmân el-Bettî'nin hangi gerekçelerle görüşlerini temellendirdiği konusunda kaynaklarda bilgi yer almamakla birlikte, aynı görüşe sahip olan Irak ekolüne mensup Hanefî fakihlerin dile getirdiği delillerin Osmân el-Bettî için de geçerli olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü haber-i vahidle ayetlerin umumunun tahsis edilemeyeceğini ifade eden Irak ekolüne mensup

³³ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, ts.), 2/323.

³⁴ Nisâ, 4/24.

³⁵ Müslim, "Nikâh", 35; Tirmizî, "Nikâh", 30; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 12; Nesaî, "Nikâh", 47-48; İbn Mâce, "Nikâh", 31.

³⁶ Nisa, 4/11.

³⁷ İbn Mâce, "Ferâiz", 8.

³⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/322.

³⁹ Nisa, 4/11.

⁴⁰ Bakara, 2/275.

⁴¹ İbn Mâce, "Ticarât", 48.

⁴² Maide, 5/38.

⁴³ İbn Mâce, "Hudûd", 22.

⁴⁴ Tevbe, 9/5.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvattâ* (Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 1425/2004), 2/395 (H.No 968); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 2/435 (H. No 10765).

⁴⁶ Özeykal, "Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar", 210.

⁴⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/304.

Hanefî usulcüler de ayetin umum lafzı, içerisinde ictihad ve zann barındırmayan kesin bilgi ifade eder. Ancak haber-i vâhid ise ictihada ve sübutu konusunda ravi hakkındaki zanna dayandığı için kat'î bilgi ifade etmez. “Kat'î olanda zanniyle tahsis edilemez” ifadeleri ile görüşlerini temellendirmektedirler.⁴⁸ Hanefî fakihler daha önce kat'î bir delille tahsis edilmiş âmm lafzın zan ifade edeceğini ve bu durumda haber-i vâhidle tahsisinin de mümkün olacağını ifade etmişlerdir.⁴⁹ Osmân el-Bettî'den ise bu konuda bir istisna nakledilmemiştir. Hanefî kaynaklarda haber-i vahidin ayetin umumunu tahsis etmesinin caiz olmadığını şu örnekler verilerek temellendirilmektedir: Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığı döneminde sahâbeyi toplayarak Kur'an'a muhalif olan hadisleri terk etmelerini söylediğini, bunun da haber-i vâhidle tahsisin mümkün olmayacağını gösterdiğini ifade ederler. Hz. Ömer'den nakledilen şu örnekte konu hakkında delil olarak kullanılmıştır. Hz. Ömer'e, Fatma bnt. Kays'ın Hz. Peygamber'den naklettiği habere göre, boşama iddeti bekleyen kadının nafaka ve sükna hakkının olmadığını söylerler. Bunun üzerine Hz. Ömer, doğru söyleyip söylemediği bilinmeyen bir kadının rivayetine bakarak Allah'ın kitabını terk edemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰ Hanefî fakihler, Hz. Ömer'in bu ifadesinden hareketle haber-i vâhidin ayetleri tahsis edemeyeceğini belirtmiştir. Hz. Aişe'den nakledilen “Cenaze yakınlarının ağlamaları sebebiyle ölü eziyet görür”⁵¹ hadisinin “kimse bir başkasının günahını yüklenmez” ayetinin umum ifadesinin tahsis edemeyeceğini ifade etmişlerdir. Hanefî fakihler “Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük bir günahıdır.”⁵² ayeti gereği besmeleyi kasten terk eden kişinin kestiği hayvanın yenmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda nakledilen “Müslüman besmele çeksin veya çekmesin Allah'ın adı üzere hayvanı keser”⁵³ “Allah'ın ismi Müslümanın kalbindedir”⁵⁴ gibi rivayetlerle ayetin tahsis edilmesini doğru bulmamışlardır.⁵⁵

2. Nass Üzerine Ziyade Meselesi

Nass üzerine ziyade ile “bir nassın içerdiği anlama, başka bir delile dayanarak ilk nassın ortaya koymadığı veya onda doğrudan yer almayan bir şeyin eklenmesi” kastedilmektedir.⁵⁶ Nass üzerine ziyade konusunda iki tür yaklaşım vardır. Bunlardan

⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/166; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/295, 304.

⁴⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/304.

⁵⁰ Müslim, “Talâk”, 43.

⁵¹ Buhârî, “Cenâiz”, 33, 34, 45; Müslim, “Cenâiz”, 16, 17; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 27.

⁵² En'am, 6/121.

⁵³ Süleyman b. Es'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Sünenü's-suğrâ* (Câmiatü'd-dirâsâtü'l-İslâmî, 1410/1989), 4/42 (H. No 3011).

⁵⁴ Beyhakî, *Sünenü's-suğrâ*, 4/42.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/158-159; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/295.

⁵⁶ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 292 ; Nas üzerine ziyade konusunda yapılan değerlendirmeler için bkz. Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışının Bir Göstergesi Olarak Nas Üzerine Ziyade Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130; Tahir Sönmez, *İslam Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Muharrem Yılmaz, “Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 1-28; Ebru Barış, “İbn Kayyim'in İ'lâmü'l-muvakkı'in Adli Eserinde Nassa Ziyade Meselesi Hakkında Hanefîler'e Yöneltilen Eleştirilerin Değerlendirmesi”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 158-186; Muhammet Ali Asar, “Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde

bir tanesine göre nass üzerine ziyade nesih olarak kabul edilir. Diğer görüşe göre ise nass üzerine ziyade beyan olarak adlandırılır.⁵⁷ Hanefî mezhebinde nass üzerine ziyade nesih kapsamında ele alınırken, cumhur nass üzerine ziyadenin beyan anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Hanefîler nass üzerine ziyadeyi şekil yönünden beyan olsa da hakikatte nesih olarak değerlendirdikleri için haber-i vâhid ile gerçekleştirilen ziyadeleri caiz görmemektedirler.⁵⁹ Ancak mütevatir ve meşhur haber ile yapılan ziyadeleri nesih olarak geçerli saymaktadırlar.⁶⁰ Bu ayrım, sübut ve delaleti açısından nasların birbirine karşı konumu konusundaki yaklaşımlarının bir sonucudur. Hanefî fıkhında mütevatir kat'î bilgi ifade etmekte, meşhur da mütevatir yakın bir konumda bulunmaktadır. Bu sebeple mütevatir ve meşhurla nass üzerine ziyade yapılması caiz kabul etmişlerdir.⁶¹ Kaynaklarda yer alan bilgiye göre Osmân el-Bettî de nass üzerine yapılan ziyadeleri nesih olarak tasvir etmekte ve bunun haber-i vahid gibi zannî bir delille yapılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁶² Osmân el-Bettî'nin nass üzerine yapılacak ziyade, kadının hala ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunması örneğinden hareketle onun nas üzerine ziyadeyi nesh olarak tanımladığını söylemek mümkündür. Hanefî mezhebinde de nas üzerine ziyade nesh olarak anlaşılmıştır. Osmân el-Bettî'den farklı olarak Hanefîler, meşhur ve mütevatir hadisler ile ayetin neshedilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Osmân el-Bettî'den hadisler arasında bir sınıflandırma yaptığı konusuna bir bilgi aktarılmadığı için, haber-i vâhid dışındaki hadisler ile nass üzerine ziyade yapmanın mümkün olup olmadığı hususunda bir bilgi aktarılmamıştır.

3. Hükümün Ta'lîl Edilmesinin Delile Dayanması

Bir eylem yada hükümün illete dayandırılması, illete bağlı olarak açıklanması anlamına gelen ta'lîl, fıkıh usûlü kaynaklarında, naslarda yer alan hükümlerin makul bir gerekçeye bağlanıp bağlanmayacağı hususunda değerlendirilir.⁶³ Bu konuda naslarda yer alan hükümlerin teabbüdi olduğu ve hiçbir şekilde ta'lîl edilemeyeceği görüşünü ifade edenler olduğu gibi hükümlerin ta'lîlinin mümkün olduğunu ifade edenlerde vardır.⁶⁴ Fakihlerin çoğunluğu naslardaki hükümlerin ta'lîl edilmesinin mümkün olduğunu söylemekle birlikte hangi hükümlerin ta'lîl kapsamına alınacağı hangilerinin ta'lîl edilemeyeceği konusunda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.⁶⁵ Zâhirî fıkıh ekolünde, naslarda yer alan hükümler teabbüdi olduğu için ta'lîl edilemezler.⁶⁶ Hangi anlam ve amaç için konulduğuna bakılmaksızın hükümün gereği

Bir İnceleme", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020), 48-78.

⁵⁷ Sönmez, *İslam Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde*, 18.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1419/1999), 2/80.

⁵⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/82.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/345; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/15.

⁶¹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/15.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/178; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 4/195; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 2/90.

⁶³ Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/510.

⁶⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/144.

⁶⁵ Mehmet Özkan, "Şer'î Hükümlerin Ta'lîli Ve İbadetlerde İçtihat Meselesi Üzerine", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013), 57; Apaydın, "Ta'lîl", 39/513.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 8/76.

yerine getirilir. Nassın lafzından çıkarılan hükmün o nassın dışına taşınması mümkün değildir.⁶⁷ Hanefî mezhebinde ise konu hakkında dört farklı yaklaşım vardır. Birincisi hakkında ta'lîl edilebileceğine dair bir delil olmayan hükümler talil edilemez. İkinci görüş ise naslarda hakkında bir engel bulunmayan her türlü hükmün ta'lîl edilebileceği yönündedir. üçüncü görüş ise talil edilecek vasfı hakkında bir delil var ise bu vasıfla ta'lîl edilmesinin caiz olduğu yönündedir. Dördüncü görüş ise hükmün bağlanacağı illet hakkında da bu hükmün ta'lîl edilmesinin mümkün olduğu hakkında da delil bulunması durumunda ta'lîlin caiz olacağını ifade eder.⁶⁸ Şâfiî fikhında ise naslarda yer alan hükümlerin teabbüdi olduğu fikrinin yanı sıra hükümlerin ta'lîl edilmesinin mümkün olacağını ifade eden görüşler bulunmaktadır.⁶⁹

Osmân el-Bettî kıyas yapabilmek adına naslarda yer alan asıl hükmün ta'lîl edilebilmesi için nassî dayanağının olması gerektiği görüşünü benimsemiştir.⁷⁰ Diğer bir ifadeyle, kıyas yapabilmek için kıyasa temel olan asıl (Kitap veya Sünnet) ile ortaya konan hükmün bir illete dayandığını gösteren delile ihtiyaç vardır. Hüküm nassın sığasından elde edilir. Şayet hüküm için bir illet tespit edilirse, hüküm nassın sığasına değil, illetin varlığına bağlanmış olunur. Bunun gerçekleşmesi için mutlaka bir delile ihtiyaç vardır. Nassın lafzı/sığası ile illet arasındaki ilişki hakikat ile mecaz arasında var olan ilişkiye benzer. Bir lafzın hakikat manasının bırakılıp mecaz manasının tercih edilmesi için delile ihtiyaç olduğu gibi, hükmün nassın sığasından alınıp illete bağlanması için de delil bulunması gerekir.⁷¹ Hanefî mezhebi içerisinde bir kısım fakihlerce de dile getirilen⁷² bu görüşe istinaden Osmân el-Bettî ribevî malların hadiste belirtilen altı sınıftan ibaret olduğunu, illet tespiti yaparak kapsamı genişletmeyi gerektirecek bir delilin bulunmadığını ifade etmiştir.⁷³

Osmân el-Bettî tarafından da savunulan bu görüş farklı şekillerde eleştirilmiştir. Bunlardan bir tanesi kıyasın meşruiyeti için delil gösterilen *يا اولي الابصار* “Ey akıl sahipleri ibret alın”⁷⁴ ayetindeki emrin mutlak şekilde gelmiş olmasıdır. Kıyas yapmak için aslın hükmünün illetinin bir delile dayanmasını söylemek, ayeti delilsiz olarak tahsis etmek anlamına gelir.⁷⁵ *يا اولي الابصار* ayeti, bir topluluğun saklandıkları kalelerin Allah'ın azabının onlara ulaşmasına mani olmayacağı ve yapmış oldukları nedeniyle başlarına gelen felaketten ibret alınmasını ifade etmektedir. Osmân el-Bettî ve onunla aynı görüşü paylaşanlar, ibret alınmasına veya kıyas yapılmasına karşı değillerdir. Onlar, aslın hükmünün bir illeti olduğunu ve bu

⁶⁷ Apaydın, “Ta'lîl”, 39/513.

⁶⁸ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 301-303.

⁶⁹ Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978), 38; Konu hakkında yapılmış güncel bir çalışma için bkz. Mehmet Erdoğan, “İmam Şâfiî'de Talil ve Taabbudilik Dengesi”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 139-143.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/111; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Mahsûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 5/367; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/294; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl fî beyânî's-şebek ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'lîl* (Bağdad: Matbaatü'l-irşad, 1390/1971), 640.

⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 301; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/145.

⁷² Apaydın, “Ta'lîl”, 39/513.

⁷³ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Seha Yayınları, 1999), 148; Abdulaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 79.

⁷⁴ Haşr, 59/2.

⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/367.

illet aracılığıyla hükmün başka meselelere taşınmasını gösteren bir delilin bulunması gerektiğini ifade ederler.

Osmân el-Bettî tarafından da dile getirilen, “asıl hükmün bir illetle ta’lil edilebilmesi için delille ihtiyaç vardır” görüşüne itiraz edenlerin getirdiği diğer bir delil ise sahabe uygulamalarıdır. Nitekim sahâbe birçok konuda kıyasa başvurmalarına karşın, aslın hükmü için illetin tespitinde hukuki bir dayanak aramak gibi bir zorunluluğu gerekli görmemişlerdir.⁷⁶

Osmân el-Bettî’nin de savunduğu görüşe yöneltlen tenkidlerden bir tanesi de zanna göre amel edilmesinin caiz olmasına karşı, zanna dayalı illet tespitine müsaade edilmemesidir. Aslın hükmü için tespit edilen illet zanna dayanmaktadır. Bu zanna itibarla fer’ için de o hükmün geçerli olduğuna karar verilmektedir. Ancak illet tespitinin zanna dayanması, onunla amel edilemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim zan, kendisine istinaden hüküm verilen bilgi kaynağı içerisinde yer alır.⁷⁷

2.2. Fıkhi Görüşleri

1. Faizin İleti

Osmân el-Bettî’nin, kıyas yapabilmek adına naslarda yer alan asıl hükmün tâlil edilebilmesi için nassî dayanağının olması gerektiği, görüşünü benimsediğini ifade etmiştik.⁷⁸ Bu yaklaşımı nedeniyle ribevî malların izah edildiği hadis üzerinde kıyas yapıp ribevî malların sınırını genişletme adına faiz için illet belirleme çalışmasını doğru bulmaz. Osmân el-Bettî’ye göre faiz, Hz. Peygamber’den nakledilen hadiste belirtilen altı sınıf mal için geçerlidir. “Altın ile altın, gümüş ile gümüş tartısı tartısına; buğday ile buğday, arpa ile arpa, hurma ile hurma, tuz ile tuz ölçeği ölçeğine eşit (مثلا بمثل) ve peşin (بدا بيد) olarak değiştirilecektir. Altın ile gümüş, buğday ile arpa, tuz ile hurma, hurma ile arpa değiştirildiğinde yine peşin olacak, ancak biri diğerinden miktar bakımından fazla olabilecektir. Bu maddelerin külçesi ile sikkesi, eskisi ile yenisi arasında fark yoktur.”⁷⁹ Osmân el-Bettî, hadiste sayılan altı sınıf mal ile sınırla kalması kaydıyla sadece nesî ribâsını haram olarak değerlendirmektedir. Ribe’l-fadlı ise kabul etmemektedir.⁸⁰

Osmân el-Bettî, kıyası delil olarak kabul etmekle birlikte kıyasın gerçekleşmesi için asılda kendisine kıyasın caiz olduğunu gösteren bir delilin bulunması gerektiğini söylemektedir. Fakihlerin çoğunluğu ise kendisine kıyas yapılmayacağını gösteren bir delil olmadığı sürece bütün asıl hükümlere kıyasın mümkün olduğu fikrindedirler. Ribevî malların tasnif edildiği hadiste sayılan altı ürüne kıyas yapılmayacağına dair bir delil olmadığı gibi aslında kıyasla sınırın genişletilmesi gerektiğini gösteren deliller de mevcuttur.⁸¹ Hz. Peygamber Hayber bölgesinden satın alınıp getirilen hurmaları gördüğünde “Hayber hurmaları bu şekilde kaliteli mi? diye sorar.” İki ölçek kalitesiz hurma karşılığında bir ölçek kaliteli hurma satın aldıklarını öğrendiğinde “Bu şekilde yapmayın misli mukabilinde mislini satın alın. Ya da elinizdeki hurmayı

⁷⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/368.

⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/368.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/112; Râzî, *el-Mahsûl*, 5/367; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 3/294; Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-galîl fî beyâni’ş-şebah ve’l-muhîl ve mesâliki’t-ta’lîl*, 640.

⁷⁹ Buhârî, “Büyü”, 74-81; Müslim, “Müsâkât”, 79-81

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/111; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1317), 7/5.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/112.

satın, onun parasıyla kaliteli hurmadan satın alın. Tartı ile alınıp satılanlar bu şekildedir.” uyarısında bulunmuştur.⁸² Hz. Peygamber’den nakledilen bu rivayet, ribevî malların sadece altı sınıftan ibaret olmadığını, bu ürünlere kıyasla sınırın genişletileceğine delil olmaktadır.⁸³

Hz. Peygamber tarafından dile getirilen altı sınıf ürünün, o günkü toplumda piyasanın temel etmenlerini oluşturduğu, bu sebeple onların zikredildiği aşıkardır. Dolayısıyla da ribevî malların kıyasla sınırının genişletilmesi yaklaşımı kabul görmüştür. Osmân el-Bettî’nin “kıyas yapabilmek için kıyasa temel olan asıl ile ortaya konan hükmün, bir illete dayandığını gösteren delile ihtiyaç vardır” görüşü sayı sınırlamasının var olduğu asıllar için geçerli olabilir. Nitekim Hz. Peygamber’den nakledilen “Beş hayvan zararlıdır. İhramlı kimse bunları Harem bölgesinde öldürebilir. Bunlar fare, akrep, karga, çaylak, kuduz ve yırtıcı köpekler”⁸⁴ rivayeti, kıyas için asıl kabul edilerek öldürülmesi mübah kılınan hayvanların sınırının genişletilmesi sahih kabul edilmemiştir. Zira rivayette zararlı mahlukat beş olarak belirlenmiş. Kıyasla bunun sayısının artırılması, asılda yer alan beş sayısının geçersiz kılınması anlamına gelecektir. Osmân el-Bettî’nin yaklaşım tarzı, sadece bu tür asıllar için doğru kabul edilebilir.⁸⁵

2. Kadının Hala Ve Teyzesi İle Aynı Nikâh Altında Bulunması

Osmân el-Bettî’nin haber-i vâhidi zannî deliller içerisinde değerlendirerek onunla Kur’an’ın bir ayetinin neshedilmesinin, âmının tahsis edilmesinin mümkün olamayacağı görüşü⁸⁶ fûrû konularda kendisini göstermiştir. Osmân el-Bettî tarafından dile getirilen, “kadının hala ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunmasının caiz olduğu” görüşünün temellendirilmesinde kullanılan delillerden bir tanesi tahsis konusudur. Haber-i vâhidle ayetin tahsis edilemeyeceğini benimsediği için kadının hala ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunmasını caiz görmüştür.⁸⁷ Osmân el-Bettî, evlilik engellerinin izah edildiği “Meşru şekilde sahip olduklarınız dışında bütün evli kadınlar size haramdır. Bu Allah’ın size emridir. Bunların dışında kalan bütün kadınlar mallarınızla (mehir vererek) istemeniz halinde size helaldir.”⁸⁸ ayetinde yer alan “Bunların dışında kalan bütün kadınlar” cümlesinin umum ifade ettiğini belirtir. Bu ayetin Ebû Hüreyre vasıtasıyla Hz. Peygamber’den nakledilen “Kadın halasının üstüne, hala da erkek kardeşinin kızı üstüne; kadın teyzesinin üstüne, teyze de kız kardeşinin kızı üstüne nikâh edilemez. Büyük küçük üstüne, küçük de büyük üstüne nikâh edilemez”⁸⁹ şeklindeki haber-i vâhidle tahsis edilmesinin caiz olmadığını ifade

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İ’tisâm bi’l-kitâb”, 20; Ebû’l-Hüseynel-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Müsâkât”, 20.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/113.

⁸⁴ Müslim, “Hac”, 9; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hac”, 21; Süleyman b. Es’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Menâsik”, 39.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/113.

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 1/178; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 4/195; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, 2/90.

⁸⁷ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406), 2/262; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 4/195.

⁸⁸ Nisâ, 4/24.

⁸⁹ Müslim, “Nikâh”, 35; Tirmizî, “Nikâh”, 30; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 12; Nesaî, “Nikâh”, 47-48; İbn Mâce, “Nikâh”, 31.

eder.⁹⁰ Serahsî (ö. 483/1090), Osmân el-Bettî'nin Ebû Hüreyre hadisine göre amel etmenin ayeti nesh etmek anlamına geleceğini haber-i vâhidle ayetin nesh edilmesinin ise caiz olmadığını görüşünü dile getirdiğini ifade etmiştir.⁹¹ Kadının, hala ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunması meselesi, Osmân el-Bettî'nin nass üzerine yapılacak ziyadeyi nesih olarak tanımlamasıyla da doğrudan alakalıdır. Nass üzerine ziyadeyi nesih kabul ettiği için haber-i vâhid gibi zannî bir delille neshi mümkün görmemektedir. Dolayısıyla da kadının, hala ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunmasını yasaklayan hadisle amel etmemiştir.

Hanefî mezhebinde de nass üzerine yapılan ziyade nesih olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple de haber-i vâhid ile gerçekleştirilen ziyadeleri caiz görmemektedir. Ancak mütevatir ve meşhur haber ile yapılan ziyadeleri nesih olarak geçerli saymaktadırlar.⁹² Kadının hala ve teyzesi ile aynı nikâh altında bulunması hadisi sadece Ebû Hüreyre tarafından nakledilmemiş içlerinde Abdullah b. Abbas ve Ebû Said el-Hudrî'nin de dahil olduğu bir çok sahâbe tarafından nakledildiği için Hanefî fıkında bu rivayet ahad sınıfında değil, meşhur sınıfında hatta manen mütavetir haber olarak değerlendirilir.⁹³ Bu sebeple de Ebû Hüreyre hadisi ile ifade edilen hükümle nass üzerine ziyade yapıldığı kabul edilse de bunun caiz olduğunu söylerler.⁹⁴ Ayrıca Hanefî mezhebinde mezkûr hadisin nass üzerine ziyade ifade etmediği, ayetteki mücmel ifadenin tebyini olarak değerlendirilmesi gerektiği görüşü de yer almaktadır. Cessâs (öl. 370/981) tarafından ifade edilen bu görüşe göre, ayette yer alan ifade âmm kapsamında değil mücmel kapsamında değerlendirilmelidir. Zira “Bunların dışında kalan bütün kadınlar mallarınızla (mehir vererek) istemeniz halinde size helaldir.”⁹⁵ ayetinde mubahlık *مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ* “ıffetli yaşamak, zina etmemek kaydıyla” ifadesiyle muhsanlık şartına bağlanmıştır. Muhsan ifadesi, mücmel olduğu için ayetin haber-i vâhidle tahsisi caizdir.⁹⁶ Kadının halası veya teyzesi ile aynı nikah altında olmasını yasaklayan hadisin⁹⁷ “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan iki, üç ve dört şeklinde nikahlayınız”⁹⁸ ayetini tahsisi konusunda Cessâs, hadisin haber-i vâhid sınıfında değerlendirilmeyecek ölçüde yaygın kullanılmasıyla izah eder.⁹⁹ Serahsî de (öl. 483/1090) Ebû Hüreyre hadisiyle ayete ziyade yapılarak onun nesh edilmediğini “ıffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mehirlerini vererek istemeniz size helal kılındı.” ifadesindeki müphemliğin tebyin edildiğini ifade eder. Ayrıca Ebû Hüreyre hadisi ile “iki kız kardeşle birlikte evlenmek yasak kılındı” ayetinde ifade edilen hükmün takrir edildiğini belirtir.¹⁰⁰

Osmân el-Bettî'nin haber teorisinde, haber-i vâhid ve mütevatir dışında Hanefiler'de olduğu gibi meşhur adı altında ara bir sınıfın yer alıp almadığı bilinmemektedir. Ancak fikhî görüşlerinden hareketle bu şekilde bir kategorizde

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/178; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 4/195.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 4/195.

⁹² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/345.

⁹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/178.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 4/195.

⁹⁵ Nisâ, 4/24.

⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/179.

⁹⁷ Müslim, “Nikâh”, 35; Tirmizî, “Nikâh”, 30; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 12; Nesaî, “Nikâh”, 47-48; İbn Mâce, “Nikâh”, 31.

⁹⁸ Nisa, 4/3.

⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/179.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 4/196.

bulunmadığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nassa ziyadenin nesih olarak değerlendirileceği konusunda Hanefilerle aynı görüşü paylaşmakla birlikte, haberin sınıflandırması konusundaki farklı yaklaşımı kadının, hala ve teyzesi ile aynı nikâh altında bulunması hususunda farklı görüşe sahip olmaları neticesini ortaya çıkarmıştır.

3. Riba Çeşitleri

Osmân el-Bettî faiz konusunda nesîe ribâsını¹⁰¹ kabul etmekle birlikte ribe'l fadl¹⁰² faiz kapsamında değerlendirmemektedir. Ona göre, ribevi mallarda sadece nesîe ribâsı vardır. Kaynaklarda Osmân el-Bettî'nin bu görüşünün dayanakları zikredilmese de Hz. Peygamber'den nakledilen “Nesîe dışında faiz yoktur”¹⁰³ hadisi ve aynı görüşün sahâbeden Abdullah b. Abbas (öl. 68/687) tarafından dile getirilmesinin onun bu görüşe sahip olmasında etkin olduğunu düşünmekteyiz. İbn Abbâs'ın nesîe dışında ribâyı kabul etmemesi diğer sahâbiler tarafından eleştirilmiştir. Ebû Sâid el-Hudrî (öl. 74/693) “Ey İbn Abbâs, daha ne kadar insanlara faiz yedireceksin. Sen Allah Rasûlü ile hiç kimsenin birlikte olmadığı kadar mı birlikte oldun? Ondan hiç kimsenin işitmediği şeyleri mi işittin? dedi. Bunun üzerine İbn Abbâs “ Ben Üsâme b. Zeyd aracılığıyla Hz. Peygamber'in “Nesîe dışında ribâ yoktur” dediğini işittim.” cevabını vermiştir. Ebû Sâid el-Hudrî “Vallahi bu görüşten vazgeçemediğin sürece seninle aynı evin gölgesinde bulunmayacağım” diyerek tepkisini göstermiştir.¹⁰⁴ Kaynaklarda Abdullah b. Abbâs'ın bu görüşünden daha sonra vazgeçtiği ifade edilir.¹⁰⁵

Osmân el-Bettî'nin dayanakları arasında zikrettiğimiz “Nesîe dışında ribâ yoktur” hadisine gelince, rivayetin tümüne bakıldığında bunun belirli bir konu hakkında olduğu görülmektedir. Üsâme b. Zeyd tarafından nakledilen rivayet şu şekildedir: Hz. Peygamber'e buğdayı arpa ile altını gümüş ile mübadele etmenin hükmü soruldu. Allah Rasûlü'de “Nesîe dışında ribâ yoktur” buyurmuştur.¹⁰⁶ Rivayette nesîe dışında riba türünün olmadığı ifade edilmekle birlikte, rivayetin Hz. Peygamber'e sorulan soru bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Soruda aynı sınıftaki farklı cins ürünlerin mübadelesinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla sorunun bağlamından çıkarılıp genelleştirilmesi isabetli olmayacaktır.¹⁰⁷

4. Âkilenin Diyet Ödemesi

¹⁰¹ Ribâ'n-nesîe: Vade karşılığında şart koşulan fazlalıktır. Ribevi malların aynı cins olanların birbirleri ile mübadelesinde taraflardan birisinin veresiye olmasıdır. bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 481.

¹⁰² Ribâ'l-fadl: Aynı cins malların birbirleri ile mübadelesinde taraflardan birisinin diğerinden fazla olmasıdır. bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 481.

¹⁰³ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Müsâkat”, 80; ; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 1981“Buyû”, 12; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Buyû”, 23.

¹⁰⁴ Buhârî, “Buyû”, 79; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Ticârât”, 49; Ebû Abdîrrahman b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Buyû”, 50.

¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/112.

¹⁰⁶ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Müsâkat”, 80; ; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 1981“Buyû”, 12; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Buyû”, 23.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 12/112.

Osmân el-Bettî, hatâen öldürmelerde âkilenin¹⁰⁸ diyet ödemesi gerekmediğini ve hatâen mirasçısının ölümüne sebep olan kişinin mirastan mahrum edilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰⁹ Âkile bütün fıkıh mezheplerince kabul edilmiş bir müessesedir.¹¹⁰ Osmân el-Bettî ise cezaların şahsiliği prensibinden hareket ederek, âkilenin diyet yükümlülüğünü kabul etmez. Bu görüşünü “İnsanların işlediği fiiller yalnızca kendilerini ilgilendirir. Hiç kimse bir başkasının sorumluluğunu yüklenmez.”¹¹¹ ayeti ile temellendirir. Ona göre bu ayet ile âkile uygulaması kaldırılmıştır.¹¹² Âkile’nin meşruluğunu savunan fakihler ise bu müesseseyi Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla¹¹³ temellendirmektedirler.¹¹⁴ Osmân el-Bettî ise ayetin âmm lafzının hadislerle tahsis edilmesini caiz görmediği için, hatâen öldürmelerde âkilenin diyeti ödemesini doğru bulmamıştır.¹¹⁵ İbn Hazm (öl. 456/1064) âkile konusunda Osmân el-Bettî’nin farklı düşündüğünü ifade ettikten sonra, Hz. Peygamber’den nakledilen uygulama örnekleri olmasaydı cezanın şahsiliğini ifade eden ayetin âmm lafzına göre amel etmenin vacip olacağını ve âkilenin diyet yükümlülüğünün olmadığını söylemenin mümkün olacağını belirtmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in ayetleri açıklama görevi¹¹⁶ de dikkate alındığında âkile konusunda nakledilen hadisler ve uygulama örnekleri, ayetin umum ifadesinin tahsis edilmesini gerekli kılmaktadır. İbn Hazm bu gerekçelerden hareketle, hatâen ölüme sebebiyet vermede diyet sorumluluğunun âkileye yüklenmesini gerektiren hadisler ile amel edilmesi gerektiğini ifade ederek Osmân el-Bettî’nin görüşünü eleştirmiştir.¹¹⁷

5. Kabzedilmemiş Ürünlerin Satışı

Osmân el-Bettî, kabzetmeden yiyecek maddelerinin satım akdi konusunda cumhura muhalefet etmiştir.¹¹⁸ Fakihlerin çoğunluğuna göre, yiyecek maddelerinin kabzetmeden önce satılması caiz değildir. Hz. Peygamber ‘den nakledilen “ Her kim bir yiyecek satın alırsa onu tamamen teslim almadıkça/kabzetmedikçe satmasın”¹¹⁹ hadisi bu tür satışları caiz kılmamaktadır. Ancak Osmân el-Bettî, her türlü ürünün kabzedilmeden satışının caiz olduğunu söylemektedir.¹²⁰

Bir malın kabzedilmeden satışa çıkarılması piyasa fiyatları üzerinde oluşturacağı sunî artışlar, haksız rekabet gibi sebeplerle yasaklanmıştır. Yukarıda zikredilen hadisin dışında Hz. Peygamber’den konu hakkına nakledilen pek çok rivayet vardır.

¹⁰⁸ Akl kökünden türeyen Akile, kasıtsız olarak işlenen cinayetlerin diyetini veya gurre denilen mali tazminatı yüklenip ödeyen asabe, aşiret, divan üyeleri, meslek kuruluşları vb.dir. bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 20.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-galîl fî beyânî’s-şebih ve’l-muhîl ve mesâlikî’t-ta’lîl*, 71-72.

¹¹⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/271.

¹¹¹ En’am, 6/164. Benzer ayetler için bkz. Fatır, 35/18; Fussilat, 41/46.

¹¹² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 11/5; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 4/87.

¹¹³ İbn Mâce, “Diyet”, 15.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, 7/255.

¹¹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, ts., 11/5.

¹¹⁶ Nahl, 16/44.

¹¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, ts., 11/5.

¹¹⁸ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşt, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1425), 3/163.

¹¹⁹ Buhârî, “Buyû”, 54; Müslim, “Buyû”, 8; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 65.

¹²⁰ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî’l-ulemâ*, 3/29; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Makâsidü’s-Şerîati’l-İslâmî* (Katar: Vizâratü’l-evkâf, 1425/2004), 2/547.

Abdullah b. Ömer “Biz Rasulullah döneminde yiyecek maddeleri satın alır, onları satmadan bir başka yere nakletmemizi emreden birisi bize gönderilirdi”¹²¹ “Rasulullah zamanında götürü usulü ürünler satın alıp onu olduğu yerde satmaya kalkıştığı için, başka yere nakledilinceye kadar tedip edilen kişiler görürdüm”¹²² şeklinde aktarılan rivayetler konuyu izah etmektedir.

Hanefî mezhebinde İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf, gayr-ı menkul dışındaki malların kabzedilmeden satışının caiz olmadığını söylemektedir.¹²³ Hz. Peygamber’den nakledilen bir malın kabzedilmeden satışını yasaklayıcı hadisler menkul malların kabzedilmeden satışının caiz olmadığını göstermektedir. Gayr-ı menkullere gelince, Hz. Osmân ile Talha b. Ubeydullah arasında gerçekleşen arazi satışında görme muhayyerliği hususunda çıkan anlaşmazlıkta satıcının görmeden araziye satışa sunması kabzetmeden satış olmasına karşın bu konunun gündeme gelmemesini gayr-ı menkullerde kabzın zorunlu olmadığına delil olarak gösterilmiştir.¹²⁴

Şâfiî mezhebi ve Hanefîlerden İmam Muhammed’e göre ise hiçbir ürün kabzedilmeden satışa sunulamaz. Zira Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler bu tür satışları yasaklamaktadır. “Borç verme şartıyla satış, bir satışta iki şart, dâmin olmayan malın kârı ve yanında olmayan bir şeyi satman helâl değildir”¹²⁵; Hakim b. Hizam’dan nakledilen “Yanında olmayan bir şeyi satma”¹²⁶; Zeyd b. Sabit’ten nakledilen “ Hz. Peygamber, tüccarların mallarını satın aldıkları yerden nakletmedikçe satmalarını yasakladı”¹²⁷ ve Abdullah b. Abbas’tan nakledilen “Zannediyorum her şey taamdır.”¹²⁸ ifadesi bütün ürünlerin satım öncesi kabzedilmesini zorunlu kıldığına delil olarak gösterilmiştir.

İmam Mâlik, kabzedilmeden satımı yasaklanan ürünleri yenilip içilenler ile kayıtlamıştır. Görüşünü, konu hakkındaki yasaklayıcı rivayetlerin gıda ürünleri hakkında gelmesi ile temellendirir. Gıda maddelerini de ribânın gerçekleştikleri ile sınırlamaktadırlar.¹²⁹

Sahâbeden Hz. Osmân ile Said b. Müseyyeb (öl. 94/713), Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik’ten nakledilen bir görüşe göre ise ölçü ve tartı ile satılan ürünlerin kabzedilmeden satışı caiz değildir.¹³⁰ Hangi ürünlerin kabzedilmeden satılamayacağı hususunda farklı görüşler olmakla birlikte, gıda ürünlerinin kabzedilmeden satılamayacağı konusunda icmâ olduğu ifade edilmiştir.¹³¹ Buna rağmen Osmân el-Bettî’nin, her türlü ürünün kabzedilmeden satışının caiz olduğunu ifade etmekle konu hakkında cumhurun yaklaşımdan farklı düşündüğünü görmekteyiz. Kaynaklarda Osmân el-Bettî’nin görüşüne yer verilmekle birlikte gerekçesi açıklanmamıştır. İbn Abdil-Berr (öl. 463/4071), Osmân el-Bettî’nin konu

¹²¹ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 65.

¹²² Buhârî, “Buyû”, 54; Müslim, “Buyû”, 8; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 65.

¹²³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, 5/245.

¹²⁴ Hz. Osman ve Talha b. Ubeydullah arasında gerçekleşen arazi meslesi ile ilgili bkz. Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416), 2/16.

¹²⁵ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 68; Nesâî, “Buyû”, 60.

¹²⁶ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 68; İbn Mâce, “Ticârât”, 20; Nesâî, “Buyû”, 60.

¹²⁷ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 65.

¹²⁸ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 65.

¹²⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/163.

¹³⁰ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/86.

¹³¹ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/83.

hakkında gelen naslara ve gıda ürünleri hususundaki icmaya karşın kabzedilmeden satışın caiz olduğunu söylemesinin kabul edilemez bir görüş olduğunu, muhtemelen Osmân el-Bettî'ye bu naslar ulaşmadığı için her türlü ürünün kabzedilmeden satışın caiz olduğu kanaatine ulaştığını söylemiştir.¹³² Ancak Osmân el-Bettî'nin "Allah alışverişi helal faizi haram kıldı."¹³³; "Ey iman edenle! Karşılıklı rızaya dayalı ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin..."¹³⁴ ayetlerinin umum ifadesinden hareketle her türlü alışverişin caiz olduğunu bunların hadisle tahsisinin mümkün olmayacağı prensibinden hareket ettiğini söylemek fıkıh metodolojisi açısından daha isabetli gözükmemektedir. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen hadis, Osmân el-Bettî'ye ulaşmış olsa da fıkıh metodolojisi gereği hadisle ayetin tahsisini caiz görmeyecek ve kabzetmedikçe ürünlerin satışının caiz görülmemesini, nass üzerine ziyade yapmak olarak tanımlaması gerekecekti.

6. Sarhoşun Talâkı

Osmân el-Bettî sarhoşun talâkının geçerli kabul edilmeyeceğini belirtmiştir. Sarhoş iradesini kullanma açısından akıl hastası kişi gibi değerlendirilir. Bu sebeple sarhoşun talâkı, nikâhı, alışverişi ve köle azadı geçerli kabul edilmez. Sarhoş, hırsızlık, zina ve kazif haddi ile cezalandırılmaz.¹³⁵

Said b. Müseyyeb, Şa'bi (öl. 104/722), Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî (öl. 96/714), Hanefî mezhebiyle İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre sarhoşun boşaması geçerlidir.¹³⁶ Bu görüş sahipleri, helal bir madde ile sarhoş olan ve alkollü içki gibi haram bir maddeyle sarhoş olan şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutarak, haram madde ile sarhoş olanın talâkının geçerli sayılacağını ifade etmişlerdir. "Ey İman edenler sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın"¹³⁷ ayetinde Allah sarhoş olana hitap etmiş, onu muhatap almıştır. Bu durum onun tasarruflarının geçerli olduğuna delildir. Aynı şekilde Hz. Ömer ve Hz. Ali'den sarhoşun talâkının geçerli olduğuna dair rivayetler nakledilmiştir.¹³⁸

Hanefî mezhebinden İmam Züfer (öl. 158/775), Tahavî (ö. 321/933) ve Kerhî (öl. 340/952), Şafii mezhebinden Müzenî (öl. 264/878) ile Zâhirelerden İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) da içerisinde bulunduğu bir kısım fakih ise Osmân el-Bettî gibi sarhoşun talakının geçerli olmayacağı görüşünü dile getirmişlerdir. İbn Hazm "Ey iman edenler sarhoşken namaza yaklaşmayın"¹³⁹ ayetinde sarhoşluk sebepleri arasında herhangi bir fark ortaya koyulmamasına karşın, helal madde ile sarhoş olanın talâkı geçerli kabul edilmezken haram yolla sarhoş olanının geçerli kabul edilmesinin bir dayanağının

¹³² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/86.

¹³³ Bakara, 2/275.

¹³⁴ Nisa, 4/29.

¹³⁵ Tahavî, *Muhtasarı İhtilâfî'l-ulemâ*, 2/431; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, ts., 9/474; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdi'l-Ber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 6/208.

¹³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403), 5/270; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/195; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 3/99; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/379.

¹³⁷ Nisa, 4/ 43.

¹³⁸ İbn Abdi'l-Ber, *el-İstizkâr*, 6/206.

¹³⁹ Nisa, 4/43.

olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁰ İmam Züfer ve Tahavî ise sarhoşun talakının geçerli olmayacağı görüşünün Hz. Osmân'a (öl. 35/656) dayandırıldığını ifade eder.¹⁴¹ Hz. Osmân, kişinin kendi isteği ile olsun veya olmasın şarapla veya başka bir şey ile aklını kaybedecek ölçüde sarhoş olması durumunda talâkının geçersiz olacağını bildirmiştir. Sarhoşken namaza yaklaşılmamasını emreden ayette, sarhoşluğun kaynağı hakkında herhangi bir ayırımın yer almaması da talâkın geçerliliği hususunda meşru sebeplerle sarhoş olmakla alkollü içecekler aracılığıyla sarhoş olma arasında fark gözetmenin herhangi bir delilinin olmadığını gösterir.¹⁴²

7. Zihârda Bulunduğu Kadını Boşama

İslâm hukukçuları, boşamanın zihâr keffaretini düşürüp düşürmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kaynaklarda Osmân el-Bettî'nin görüşüne yer verilen meselelerden bir tanesi boşanma işleminin zihâr keffaretini düşürüp düşürmeyeceği hususudur.

Lügatte sırt, arka gibi anlamlara gelen zihâr, İslâm hukukunda bir kişinin kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının yüzü, sırtı gibi bir bölümünü evlenmesi yasak olan bir kadına benzetmesine denir.¹⁴³

Boşanmanın zihâr keffaretine etkisi meselesindeki ihtilafın temelini, keffaretin zihâr sebebiyle mi yoksa zihârdan sonra eşine geri dönme sebebiyle mi gerekli görüldüğü sorusu yatmaktadır. Atâ b. Ebî Rebâh, İbrâhim en-Nehaî, Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin oluşturduğu İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre keffaretinin sebebi, zihâr sonrası eşine dönme kararlılığıdır. "Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin onlarla temas etmeden önce bir köle azat etmesi gerekir..."¹⁴⁴ ayetinde keffaret için zihâr ve geri dönme isteği birlikte zikredilmiştir. Dolayısıyla sadece zihârın yapılması keffaret için yeterli görülmemiştir. Bu durum yemin keffaretine benzetilir. Kişi yemininden dolayı değil, onu yerine getirmeyip bozmasından ötürü keffaret öder. Zihârda bulunan kişi de eşine dönmekle zihârını bozduğu için keffaret ödemesi gerekir.¹⁴⁵

Mücâhid (öl. 103/721), Şa'bi (öl. 104/722), Tâvus (öl. 106/725), Katâde (öl. 117/735) ve İbn Şihab ez-Zühri'ye (öl. 124/742) göre ise keffaretin sebebi sırf zihârda bulunmaktır.¹⁴⁶ Şâfiî mezhebinde ise zihâr sonrası boşanma iradesini ortaya koyacak kadar bir sürenin varlığı, keffaretin vacip olmasının gerekçesi olarak gösterilmiştir. Zira kişi zihâr sonrası boşama gerçekleştirmemişse eşiyle evlilik hayatına devam etmek istiyor anlamına gelir ki bu da ayette ifade edilen dönme iradesidir.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, ts., 9/474.

¹⁴¹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 2/431; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1420), 5/300; Mehmet Ali Aytekin, "İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri", *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 198.

¹⁴² Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, 2/431; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/490; Mehmet Ali Aytekin, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Güzide Talebesi İmam Züfer Hayatı ve Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 226.

¹⁴³ Ahmet Yaman, "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/387.

¹⁴⁴ Mücadele, 58/3.

¹⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/16.

¹⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/16.

Zâhiriler ise “Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenler...”¹⁴⁷ ifadesinin zihârın ikinci kez tekrarlanması olarak anlamış ve keffaretin sebebinin zihârın tekrarlanması olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁸

Kaynaklarda Osmân el-Bettî’nin keffaretin zihâr nedeniyle mi yoksa eşine dönme kararlılığı nedeniyle mi gerekli gördüğü yönünde bir bilgi yer almamaktadır. Ancak zihâr keffareti hakkındaki farklı meselelere yaklaşımından onun keffaretin sebebinin sırf zihârda bulunmak olduğunu ifade edenlerle aynı görüşte olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

İslâm hukukçuları keffaretin gerekli görülme sebebiyle ilintili olarak boşanmanın veya ölüm halinin keffareti sonlandırıcı bir hal olup olmadığı konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Hanefî, Hanbelî ve Zâhirî fakihlerine göre kişi zihâr sonrası karısına dönme iradesinde bulundursa mutlaka keffaretini yerine getirmesi gerekir.¹⁴⁹ Hangi tür olursa olsun boşanma bu yükümlüğü sonlandırmaz. Konu hakkındaki yaklaşımlarından Osmân el-Bettî’nin de bu görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî mezhebinde ise boşanma sonrası iddet içerisindeki dönüşler keffareti sonlandırmaya da iddetin bitmesiyle keffaret düşer. Mâlikî mezhebinde ise üçüncü boşama hakkının kullanılması durumunda zihâr keffaretinin düşeceği kanaati hakimdir. Osmân el-Bettî dışındaki İslâm hukukçuları göre, zihârda bulunan kişi eşine dönme iradesi göstermezse gerçekleştirilen boşanma zihâr keffareti yükümlülüğünü ortadan kaldırır. Osmân el-Bettî göre ise zihârda bulunan kişi eşine dönüş iradesinde bulunmasa da keffareten sorumludur. Hatta zihârda bulunduğu karısı vefat etse de keffaret yükümlülüğünü yerine getirmeden ona mirasçı olamayacaktır.¹⁵⁰ Osmân el-Bettî’nin bu görüşü İbn Rüşd (öl. 595/1198) tarafından şa’z ve naslara muhalif bulunmuştur. Ancak keffaretin sebebinin sırf zihâr olarak niteleyen Mücâhid, Şa’bi, Tâvus, Katâde ve İbn Şihab ez-Zühri’nin de Osmân el-Bettî ile prensip itibarıyla aynı görüşte olmaları gerekir. Bu sebeple kaynaklarda zihâr keffaretinin sebebi hakkında Osmân el-Bettî’nin görüşü hususunda açık bir bilgi yer almasa da onun, zihârın varlığını keffaretin gerekliliği için yeterli sebep görenlerle aynı grupta değerlendirilmesi isabetli olacaktır.

8. Mülâane Sonrası Eşler Arasında Ayrılık

Liân, karısının zina ettiğini iddia eden ancak bunu dört şahitle ispat edemeyen kişinin mahkeme huzurunda belirli şekillerde yemin etmesi, karısının da kocasının yalan söylediğine dair aynı tarzda yemin etmesidir.¹⁵¹ Özel lafızlarla gerçekleştirilen bu yeminleşmeye de mülâane denir.¹⁵²

Kur’an-ı Kerim’de “ Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere doğru söylediğine Allah’ı şahit göstermesi; beşinci olarak da eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lanetine uğramasını söylemesidir. İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna Allah’ı şahit göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır.

¹⁴⁷ Mücadele, 58/3.

¹⁴⁸ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/16.

¹⁴⁹ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, 3/235; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/126; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/16.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/126.

¹⁵¹ Mehmet Akif Aydın, “Lian”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/172.

¹⁵² İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 4/276.

Kadının beşinci tanıklık ifadesi eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah'ın gazabına uğramayı dilemesi olacaktır.”¹⁵³

İslâm hukukçuları arasında mülâane gerçekleştikten sonra eşler arasında ayrılığın nasıl gerçekleştirileceği, bunun zorunlu olup olmadığı ve hükmü konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Osmân el-Bettî'nin de içerisinde bulunduğu bazı Basralı fakihlere göre liân, eşler arasında ayrılığı gerektirmez.¹⁵⁴ Osmân el-Bettî'nin nassa ziyade hususundaki yaklaşımı bu konuda da kendisini göstermiştir. Zira lian konusunun izah edildiği ayette, eşler arasında ayrılığın gerekliliği hususunda bir bilgi yer almamaktadır. Ayette eşlerin arasının ayrılacağı hususunda bir bilginin yer almamasına karşın eşlerin arasının ayrılmasının zorunlu görülmesi, nass üzerine ziyade anlamına gelecektir. Osmân el-Bettî, Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde ayrılığın mülâanenin zorunlu bir sonucu olduğuna dair açık bir bilginin yer almamasıyla görüşlerini temellendirmektedir. Hz. Peygamber huzurunda lanetleşme gerçekleştikten sonra kişinin karısını üç talâk ile boşamasına Hz. Peygamber herhangi bir şey söylememiştir. Bu durumda boşanma bizzat liânda bulunanlar tarafından veya onların talebi ile gerçekleşmiştir. Liân kazif haddini düşürmek amacıyla getirilmiş bir uygulamadır. Eşler arasında ayrılığı zorunlu kılmaz.¹⁵⁵

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ise liân ile eşlerin arası ayrılır.¹⁵⁶ Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) liân sonrasında tarafların arasını ayırmıştır. Ayrıca aile, eşler arasındaki sevgi, rahmet ve meveddetle oluşturulmuş bir kurumdur. Liânda ise karşılıklı lanet ve gazap talebi vardır ki bu evliliğin ruhuna da aykırıdır. Dolayısıyla liân ile birlikte evliğin sona ermesi gerekir.¹⁵⁷ Süfyan es- Sevrî, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ahmed b. Hanbel'e göre eşler arasındaki ayrılık liân sonrası hakim kararı ile gerçekleşir.¹⁵⁸ İmam Mâlik ise lian meclisi sona erdiğinde eşlerin arası kendiliğinden ayrılır. İmam Şâfiî ise kocanın lanetleşmesi tamamlandığında ayrılık gerçekleşir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre mülâane yöntemiyle gerçekleşen ayrılık bir bâin talâk olarak kabul edilirken, ayrılığın kendiliğinden gerçekleştiğini söyleyenler ise bunu fesih olarak adlandırır. Bununla birlikte çoğunluk, liân sonrası gerçekleşen ayrılıkla eşlerin ebediyen birbirlerine haram olacağı görüşündedirler.¹⁵⁹

9. Cinsiyet Farkının Kısasa Etkisi

İslam hukukçuları kasten ölüm suçlarında cinsiyet farklılığının kısasa engel teşkil etmeyeceği konusunda ittifak halindedirler.¹⁶⁰ Ancak Hasan-ı Basrî'den nakledilen ve şaz olarak ifade edilen görüşe göre erkek, kadın sebebiyle kısas edilemez. Hasan-ı Basrî “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas gerekli kılındı. Hüre hür,

¹⁵³ Nur,24/4.

¹⁵⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, ts., 9/336; Aynî, *el-Binâye*, 5/571.

¹⁵⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 7/466; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/139; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 3/266.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/139.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/139.

¹⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 4/286.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/139.

¹⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/22; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 26/131; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/182; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/296.

köleye köle, kadına kadın...”¹⁶¹ ayetinin mefhumu’l-muhalefesinden hareketle erkeğin kadını öldürmesinden dolayı kısas gerekmeyeceğini söylemiştir. Ancak bu yaklaşımın “Tevrat’ta İsrailoğulları’na cana karşın can, göze göz, buruna burun... karşılığında kısası gerekli kıldık.”¹⁶² ayetinde yer alan “cana karşı can” ifadesiyle çeliştiği belirtilmiştir.¹⁶³

Osmân el-Bettî, kasten bir kadını öldüren erkeğin kısas edileceğini söylemekle birlikte, bir kadının erkeği öldürmesi durumunda kadının kısas edileceğini ve aynı zamanda öldürdüğü kişinin diyetinin yarısının kadının malından alınarak ölenin yakınlarına verileceğini ifade etmiştir. Bir erkek, kadını öldürmüştü sadece kısas edilir.¹⁶⁴ Hz. Ali’den nakledilen rivayet Osmân el-Betti’yi destekler mahiyettedir. Buna göre Hz. Ali, bir erkeğin, kadını öldürmesi durumunda kadının velilerinin diyet talebinde bulunmak veya kısas isterlerse de kısas sonrası katilin diyetinin yarısını ödemeleri arasında tercihte bulunmaları gerektiğini söylemiştir.¹⁶⁵ Ancak bu rivayet sahih bulunmamıştır.¹⁶⁶

Cessâs (öl. 370/981) kadının, erkeği öldürmesi durumunda kısasla birlikte diyet cezasının verilmesi görüşünü nass üzerine ziyade anlamına geleceği için isabetli bulmamıştır. Nitekim kısasla ilgili ayette “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir...”¹⁶⁷ ifadesiyle öldürme fiili için kısas cezası öngörülmüştür. Kısasla birlikte diyetin de gerekli görülmesi nassa ziyadede de bulunmak anlamına gelir. Osmân el-Bettî nassa ziyadeyi nesih olarak tanımlamakla birlikte bu konuda metodolojisinin dışına çıktığı görülmektedir.

10. Çocuğunu Öldüren Kişinin Kısas Edilmesi

İslâm hukukunda fail ile mağdur arasında baba-oğul gibi usul-furûu ilişkisinin kısas cezasına etkisi tartışılmıştır. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî’lerden oluşan fakihlerin çoğunluğu, fail ile mağdur arasındaki usul-furûu ilişkisinin kısasa mani olacağını ifade etmişlerdir. Buna göre baba, oğul sebebiyle kısasen öldürülemeyecektir.¹⁶⁸ İmam Mâlik, babanın oğlu sebebiyle kısas edilememesini kasıt unsurunun olmamasıyla irtibatlandırmıştır. Ona göre bir babanın, oğlunu kasten öldürmesi beklenmez. Ancak kasıt unsuru kesin ise bu taktirde kısas edilir. Diğer fakihlere göre ise babanın, oğlunu öldürmesi sonucunda kısasın uygulanmasına mani olan şey kasıt unsuru değil, babalık hakkıdır.¹⁶⁹

Osmân el-Bettî ve bazı Zâhirî fakihlere göre ise kasten öldürmelerde fail ile mağdur arasında usul ve furûu ilişkisinin kısasa herhangi bir etkisi yoktur.¹⁷⁰

¹⁶¹ Bakara, 2/178.

¹⁶² Maide, 5 45.

¹⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4/183.

¹⁶⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabi, 1405), 1/171; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4/182.

¹⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 1/171; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 26/131.

¹⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 1/171; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 26/131.

¹⁶⁷ Bakara, 2/178.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4/183.

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4/183.

¹⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, 1/178.

Babanın, çocuğunu öldürmesi sebebiyle kısas edilemeyeceğini savunanlar Hz. Peygamber'den nakledilen “Baba evladı sebebiyle kısas edilmez.”¹⁷¹ hadisini delil olarak kullanmaktadırlar. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de anne babaya itaat ve onlara ihsanda bulunmak emredilmiştir. Bu durum babanın evladı sebebiyle kısas edilmesinin Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğunun göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen “Yediğinizin en helali kendi kazancınızdan olandır, çocuklarınız da sizin kazançlarınızındandır.”¹⁷² Hadisinde çocuk babanın kendi malları arasında gösterilmiştir. Bu sebeple onun çocuğuna karşılık kısas edilmesi uygun görülmemiştir.¹⁷³

Osmân el-Bettî'nin babanın, çocuğunu kasten öldürmesi durumunda kısas edilmesi görüşünü neyle temellendirdiğine kaynaklarda yer verilmemiştir. Ancak babanın, evladı sebebiyle kısas edileceğini ifade eden fakihlerin, kısası zorunlu kılan ayetlerle görüşlerini temellendirmelerinden hareketle aynı görüşü paylaşan Osmân el-Bettî'nin de bu delilleri kullandığını söyleyebiliriz. Buna göre “Ey inananlar! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın...”¹⁷⁴ ve “...cana karşın can, göze göz, buruna burun... karşılığında kısası gerekli kıldık.”¹⁷⁵ ayetlerinde usul ve furûu ayrımı yapılmaksızın öldürme suçlarında kısas gerekli görülmüştür. Osmân el-Bettî'nin fıkıh metodolojisi açısından düşündüğümüzde haber-i vâhidle ayetteki ifadelerin tahsis edilmesi mümkün değildir. Ayrıca evladını öldürmesi sebebiyle babayı, ayetteki kısas cezası kapsamından çıkarmak nassa ziyade anlamına gelir ki bunun da haber-i vâhidle olması caiz değildir.

11. Hırsızlık Suçunda Had Cezası İçin Gerekli Olan Nisap Miktarı

Kur'an-ı Kerim'de “Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”¹⁷⁶ ayeti ile hırsızlık suçunun cezası belirlenmiştir. Hırsızlık ise “ceza sorumluluğu olan bir kişinin, nisap miktarına ulaşmış ve koruma altında olan bir malı mülkiyet şüphesi olmaksızın gizlice alması” olarak tarif edilmiştir.¹⁷⁷ Tariften de anlaşıldığı gibi hırsızlık suçu sebebiyle haddin uygulanması için bazı şartların gerçekleşmesi beklenir. Bunlardan birisi de ceza için gerekli olan nisap miktarıdır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, hırsızlık suçunun sabit olması için çalınan malda belirli bir nisabın bulunmasını zorunlu görmüşlerdir. Ancak nisabın ne olduğu konusunda farklı görüşler serdedilmiştir. Hanefî mezhebine göre hırsızlıkta nisap bir dinar veya on dirhemdir. Bu görüşlerini Hz. Peygamber'den nakledilen “On dirhemden aşağısı için el kesilmez.” ve “El ancak kalkanın değerindeki bir malın çalınmasından dolayı kesilir”¹⁷⁸ hadisleri ile temellendirmişlerdir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise hırsızlık suçunda nisap en az üç dirhem veya çeyrek

¹⁷¹ İbn Mâce, “Diyet”, 22; Tirmizî, “Diyet”, 9 (1400, 1401)

¹⁷² Tirmizî, “Ahkâm”, 22 (1358 nolu hadis); Nesâî, “Büyu”, 1.

¹⁷³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/179.

¹⁷⁴ Bakara, 2/178.

¹⁷⁵ Maide, 5/45.

¹⁷⁶ Maide, 5/38.

¹⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/104; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 5/354; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmi, ts.), 8/5/54.

¹⁷⁸ Buhârî, “Hudûd”, 13; Müslim, “Hudûd”, 5

dinardır. Bu görüş sahiplerinin delilleri ise “Çeyrek dinar veya daha fazlası olmadıkça el kesilmez”¹⁷⁹ ve “Hz. Peygamber, üç dirhemlik bir kalkanı çalan kişinin elini kestirdi” rivayetidir.¹⁸⁰

Hasan-ı Basrî ve Zâhirî fukahâsı, hırsızlık suçunun sabit olması için çalınan malda nisap aranmayacağını ifade etmişlerdir. Gerekçeler ise olarak hırsızlık cezasının belirlendiği ayetin belirli bir nisap belirlenmeksizin bütün hırsızlıkları içerisine alan umum bir ifade olmasıdır. Ayrıca Hz. Peygamber’den nakledilen “Allah hırsıza lanet etsin. yumurta çalar eli kesilir, ip çalar eli kesilir.”¹⁸¹ hadisinin az çok çalınan her şey için had gerekeceğini ifade ettiğini söylemişlerdir.¹⁸²

Osmân el-Bettî’den hırsızlık suçunun nisabı konusunda farklı nakiller yapılmıştır. İbn Rüşd, Osmân el-Bettî’nin hırsızlık suçu sebebiyle had cezasının uygulanması için nisabın en az iki dirhem olması gerektiği görüşünü naklederken¹⁸³, İbn Kudâme ise Osmân el-Bettî’nin nisabı bir dirhem olarak belirlediği görüşünü nakletmiştir.¹⁸⁴

11. Hataen Mûrisini Öldüren Vârisin Durumu

İslâm hukukçuları, vârisin mûrisini öldürmesinin mirasa engel bir hal olduğu konusunda ittifak halindedirler.¹⁸⁵ Konu hakkında farklı bir görüş Said b. Müseyyeb ve İbn Cübeyr’den nakledilmiştir. Onlar miras ayetinin¹⁸⁶ umum ifade etmesi ve istishab delili nedeniyle murisini öldüren katilin mirasçı olabileceği görüşündedirler. Said b. Müseyyeb ve İbn Cübeyr yönünde nakledilen bu görüş şâz olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁷ Murisini öldüren katilin mirasçı olamayacağı yönündeki görüş birliğine rağmen hangi tür cinayetin mirasa engel olacağı hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Osmân el-Bettî’ye göre kasten öldürmeler mirasa engeldir. Ancak kişi, mûrisini hatâen öldürürse mirastan mahrum edilmez.¹⁸⁸

Hanefî mezhebinde katl; amd, şibh-i amd, hata, hata mecrasında katl ve tesebbüben katl şeklinde beş gruba tasnif edilmiştir. Bu gruplar içerisinde kısas ve keffâret gerektirenlerin mirasa engel olacağını söylemişlerdir. Bu duruma göre amd, şibh-i amd, hata ve hata mecrasında katl mirasa engel iken, tesebbüben katlin mirasa mani olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁸⁹ Ayrıca Hanefiler, çocuk ve akli rahatsızlığı olan katilin öldürdüğü kişiye mirasçı olabileceğini söylemişlerdir.¹⁹⁰

¹⁷⁹ Buhârî, “Hudûd”, 13; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 12

¹⁸⁰ Müslim, “Hudûd”, 6; Tirmizî, “Hudûd”, 16.

¹⁸¹ Buhari, “Hudud”, 8

¹⁸² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/105.

¹⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/231.

¹⁸⁴ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/106.

¹⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/76; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 30/46; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/144; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/364.

¹⁸⁶ Nisa, 4/11.

¹⁸⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 8/84; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/364.

¹⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/43.

¹⁸⁹ Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtetî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.), 4/443-444; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/46.

¹⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/43.

Sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Abbâs ile Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde kabul edilen görüşe göre, ister amden isterse hatâen olsun mûrisini öldüren kişi ona mirasçı olamaz.¹⁹¹

İmam Mâlik’e göre, cinayet kasten işlenirse bu kişi öldürdüğü kişiye mirasçı olamaz. Ancak hatâen öldürme meydana gelmişse diyetine olmasa da diğer mallarına mirasçı olur.¹⁹² Hasan-ı Basrî, Mucâhid, Evzâi ve Şâfiî mezhebinden Müzenî’nin de hataen öldürmenin diyetle mirasçı olmaya engel olsa da diğer mallara mirasçı olmaya engel olmayacağı kanaatinde oldukları nakledilmiştir.¹⁹³

Hz. Peygamber’den nakledilen “Katil mirasçı olamaz”¹⁹⁴ hadisi, mûrisini öldüren katilin mirastan mahrum edilmesinin en önemli dayanağını oluşturur. Cinayetin mirasa engel kabul edilmesi, vârisin mirasa bir an önce kavuşabilmek için katil olması sebebiyledir. Yaptığı suç sebebiyle elde etmeyi hedeflediği menfaatten mahrum edilmiştir.¹⁹⁵ Osmân el-Bettî, hatâen öldürmelerde katilin mirasa bir an önce kavuşma gibi bir kastının olmayacağı düşüncesiyle bu durumun mirasa engel olmayacağı tezini savunmuş olabilir. Ancak bu yaklaşım tarzı, mûrisini hatâen öldürmenin mirasa engel olacağını savunanlar tarafından eleştirilmektedir. Mirastan mahrumiyet, suç olarak kabul edilip yasaklanan katl fiilinin cezası olarak konulmuştur. Hatâen öldürme fiili de yasak kapsamındadır. Zira yasağın zıddı mubahlıktır. Bir şey yasak değilse mubahdır. Hataen öldürme suç ve günah sayıldığı için gûnahtan kurtulmak için karşılığında keffâret gerekli görülmüştür. Dolayısıyla keffâretin gerekli olduğu bir fiil mirastan mahrumiyeti gerektirir.¹⁹⁶

12. Boşanan Kadının Hakları

Osmân el-Bettî’ye göre kadın gerek ric’î gerekse bâin talakla boşanmış olsun, iddet süresince nafaka ve süknâ hakkına sahiptir.¹⁹⁷ Süfyân es-Sevrî ve Hanefî mezhebinde kabul edilen görüş de aynı şekildedir. Görüşlerine dayanak olarak süknâ hakkını düzenleyen “Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin. Rabbiniz Allah’a saygısızlık etmekten sakının. Apaçık hayasızlık yapmadıkları sürece onları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmasınlar...”¹⁹⁸ ayetinde bu hakkın kullanımının, boşanma türü ile sınırlandırılmamasını göstermektedirler. Ayrıca Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes’ud’dan nakledilen “Kadın üç talakla da boşansa iddet süresi içerisinde nafaka ve süknâ hakkına sahiptir” rivayeti de bu görüşün delilleri içerisinde gösterilir.¹⁹⁹ Konu hakkında Fatma b. Kaystan nakledilen “Kocam beni üç talakla boşayınca Allah Rasûlüne durumu ilettim. O da senin nafaka ya da süknâ hakkın yoktur dedi.” rivayeti ile amel etmemişlerdir. Zira Fatma b. Kays’ın ifadesi Hz. Ömer’e aktarıldığında

¹⁹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/76; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/84; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/43; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/365.

¹⁹² Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî Sahnun, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 4/347; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/144.

¹⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/43.

¹⁹⁴ Ebû Dâvud, “Diyat”, 18; İbn Mâce, “Ferâiz”, 8.

¹⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 30/47.

¹⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 30/47.

¹⁹⁷ İbn Abdi'l-Ber, *el-İstizkâr*, 6/166.

¹⁹⁸ Talak, 65/1.

¹⁹⁹ İbn Abdi'l-Ber, *el-İstizkâr*, 6/166.

“Doğru aktarıp aktarmadığı bilinmeyen bir kadının sözü sebebiyle Allah’ın Kitabını ve Rasûlün sünnetini terk etmeyiz” şeklinde cevap verdiği nakledilmiştir.²⁰⁰

H. Ali, Abdullah b. Abbâs ve Ahmed b. Hanbel’e göre ise üç talakla boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkı yoktur. H. Peygamber’in Fatma bnt. Kays’a “Senin nafaka ve süknâ hakkın yoktur. Nafaka ve Süknâ kocasıyla ric’at ihtimali olan boşanma için geçerlidir.”²⁰¹ dediğini aktaran rivayetler bu görüşün temel dayanağı olmaktadır.²⁰²

Osmân el-Bettî tahsis ve nassa ziyade konusundaki fikhî anlayışı gereği bâin talakla iddet bekleyen kadının nafaka ve süknâ hakkı hususunda ayetin hükmü ile amel ederek Fatma bnt. Kays rivayeti ile tahsisi tercih etmemiştir.

13. Gayr-i Müslime Sadaka/Zekât Verilir mi?

İslâm, insanlara mallarından infak etmeyi teşvik etmekle birlikte özellikle farz olan zekâtın kimlere verileceği hususu ayet-i kerime ile belirlenmiştir. Zekâtın verileceği sekiz sınıftan ilk ikisi fakir ve miskinlerdir. Bu sınıf içerisinde Müslüman olmayan ihtiyaç sahiplerinin var olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar vardır.

Osmân el-Bettî, hocası Hasan-ı Basrî’den naklettiğine göre “Onlar, kendileri sevip istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler.”²⁰³ ayetinde yer alan esirlerden kastın müşrikler olduğu ve onlara da sadakalardan pay verilebileceği görüşünü paylaşmaktadır.²⁰⁴ Said b. Cübeyr ve Atâ da mezkûr ayetteki esirlerin Müslüman veya gayr-ı müslim herkesi kapsadığını ifade etmiştir.²⁰⁵ H. Ömer’in “Sadakalar fakirler, miskinler...içindir”²⁰⁶ ayetinde yer alan fakirlerin anlaşma yaptığınız gayr-i müslimler olduğu görüşüne sahip olduğu nakledilmiştir.²⁰⁷ Said b. Cübeyr’den nakledildiğine göre H. Peygamber’in (s.a.s.), “Müslüman kardeşleriniz dışındakilere sadakalardan pay vermeyin” sözünden sonra “Onları hidayete ulaştırmak senin üzerine borç değildir. Allah dilediğini doğru yola iletir. Hayır için yaptığınız her harcama kendiniz içindir.”²⁰⁸ ayeti nazil oldu. Bunun üzerine H. Peygamber “ diğ er din mensuplarına da sadakalardan pay verilmesini söyledi.”²⁰⁹

Fakihlerin çoğunluğu ise zekâtın Müslüman zenginlerden alınıp, Müslümanların fakir ve miskinlerine verilen bir yardım olduğunu ifade etmişlerdir.²¹⁰ Zekâtın ibadet niteliğinin de bulunması onun gayr-ı müslime verilmesine engel teşkil etmektedir. Görüşlerine dayanak olarak H. Peygamber’in Muâz b. Cebel’e söylediği “Onların

²⁰⁰ İbn Abdi’l-Ber, *el-İstizkâr*, 6/166.

²⁰¹ İbn Abdi’l-Ber, *el-İstizkâr*, 6/167.

²⁰² İbn Abdi’l-Ber, *el-İstizkâr*, 6/167.

²⁰³ İnsan, 76/8.

²⁰⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *Musannef* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 2/401 (10408); Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. ‘Alî el-Husrevicirdî Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kubrâ* (Beyrut: Merkezu Hecer, 1424/2003), 9/218 (18333).

²⁰⁵ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1409/1989, 2/401 (10405).

²⁰⁶ Tevbe, 9/60.

²⁰⁷ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1409/1989, 2/401 (10406); Konuyla ilgili güncel bir çalışma için bkz. Ahmet Ekşi, “H. Ömer’in ‘Miskin’ Kavramıyla Zekat Uygulamalarına Getirdiği Açılım”, *Uluslararası H. Ömer Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 123-134.

²⁰⁸ Bakara, 2/272.

²⁰⁹ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1409/1989, 2/401 (10398).

²¹⁰ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’*, 2/49; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 2/487.

zenginlerinden alınıp fakirlere verilecek zekât borçlarının olduğunu bildir”²¹¹ ifadesi gösterilmiştir.²¹² Ayrıca “Şayet sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Ancak onları gizleyerek fakirlere verirsiniz sizin için daha hayırlıdır.”²¹³ ayetinde fakirler arasında Müslüman gayr-ı müslim ayrımı yapmasa da Muâz b. Cebel’den nakledilen bu hadisin ayeti tahsis ettiği ifade edilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de “Allah sizi,din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten onlara adil davranmaktan men etmez.”²¹⁴ ayetinde gayr-ı müslimlere iyilik/birr yapılabileceğini ifade etse de Muâz b. Cebel hadisi iyilik konusunda zekâtı istisna etmekte olduğu kabul edilmiştir.²¹⁵

Osmân el-Bettî’nin, ayetin umum ifadesinin haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği anlayışının bu konuda da etkin olduğunu, bu sebeple de “Onlar, kendileri sevip istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler.”²¹⁶ ve “Sadakalar fakirler, miskinler...içindir”²¹⁷ ayetlerinden, hadislerle istinaden gayr-ı müslimlerin tahsis edilmesini doğru bulmadığını söyleyebiliriz.

14. Haram Helali Haram Kılar mı?

Osmân el-Bettî’nin sahip olduğu fıkıh anlayışına göre haram, helali haram kılmaz. Nitekim Hz. Peygamber’den nakledilen “Haram helali haram kılmaz”²¹⁸ hadisi bunu gerektirmektedir. Bu temel ilke, özellikle evlenme engelleri (muḥarramât) konusunda belirleyici temel prensip olmuştur. Örneğin bir kişi karısının kız kardeşi ile zina etmiş olsa, karısı ona haram olmaz.²¹⁹ Abdullah b. Abbas ile tabiinden Şa’bi, Katade, Ata b. Ebî Rebah ve Şafîi ve Maliki mezhebine göre de Hz. Peygamber’den nakledilen hadis dikkate alınarak haramın helali haram kılmayacağı temel ilke olarak benimsenmiştir.²²⁰

Süfyân es-Sevrî, Hasan-ı Basrî, Evzâî, Hanefî ve Hanbelîlere göre ise haram helali haram kılar.²²¹ Bu görüşlerine dayanak olarak “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikahladığı kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu edepsizliktir. İğrenç ve kötü bir şeydir.”²²² ayetini delil getirerek nikâh lafzının cinsel birlikteliği de kapsadığını, bu sebeple nikâh akdi olmasa da cinsel birlikteliğin mutlak anlamda muḥarramâtı gerekli kılacağını ifade etmişlerdir.²²³ İlgili ayetin yanı sıra Hz.

²¹¹ Buhârî, “Zekât”, 1.

²¹² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 2/487.

²¹³ Bakara, 2/271.

²¹⁴ Mümyehine, 60/8.

²¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, 2/49.

²¹⁶ İnsan, 76/8.

²¹⁷ Tevbe, 9/60.

²¹⁸ İbn Mace, “Nikah”, 63; Beyhaki, Sünenü’l-kübra, 7/274 (13963, 13964, 13965)

²¹⁹ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1409/1989, 3/491 (16352, 16353).

²²⁰ Şafîi, *el-Ümm*, 7/164; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1409/1989, 3/491 (16356, 16357, 16359); Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sahîh* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 7/210; İbn Abdî’l-Ber, *el-İstizkâr*, 5/463; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylû’l-evtâr serhu Münteka’l-ahbâr* (Mısır: Dâru’l-Hadis, 1357), 6/173.

²²¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/88; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/117; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1409/1989, 3/491 (16352, 16353); İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sahîh*, 7/210; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 3/219; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye* (Kahire: Dâru’l-Fikr, ts.), 3/220.

²²² Nisa, 4/22.

²²³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, 2/261.

Peygamber'den nakledilen “ Bir kadının avret bölgelerine şehvi gözle bakmanın o kadının kızı ve annesini ona haram kılar”²²⁴ rivayeti ile görüşlerini temellendirirler.²²⁵

Osmân el-Bettî'nin “Haram, helali haram kılmaz”²²⁶ rivayetinin yanı sıra aralarında evlenme engeli oluşacak kişilerin sayıldığı ayetin akabinde zikredilen “Bunların dışında kalan kadınlarla iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mehirlerini verip istemeniz size helal kılındı” ayetini de delil olarak dikkate aldığı zikredilebilir. Zira Osmân el-Bettî'nin metodolojisinde Kur'an naslarında belirtilen hükmün haber-i vâhidle tahsisi mümkün değildir. Bu gerekçelerle haramın helali haram kılmayacağı ifadesini Osmân el-Bettî'nin fıkıh anlayışına uygun bir yaklaşım olmaktadır. Bu sebeple de bir kişinin, eşinin kız kardeşi ile zina etmesinin kendisine karısını haram kılmayacağı hükmünü dile getirmiştir.

15. Yakın Akraba Lehine Şahitlik

Şahitliğin geçerliliği hususunda yakın akraba olma meselesine İslam hukukçuları farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.

Osmân el-Bettî babanın evladı lehine yaptığı şahitliği geçerli kabul ederek akrabalık bağının şahitliğe mani olmadığını ifade etmiştir.²²⁷

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise akrabalık bazı durumlarda şahitliğe engel olarak görülmüştür. Hanefî ve Mâlikî mezhebinde, eşlerin birbirleri lehine yaptıkları şahitlik ve babanın evlatlarına ve evlatların babaları lehine şahitliği, aralarındaki yakın bağ sebebiyle geçerli kabul edilmemiştir.²²⁸ Şâfiî mezhebinde ise eşlerin birbirleri için yaptığı şahitlik geçerli görülmekle birlikte babanın evlatları, evlâdın babası için yaptığı şahitlik geçerli değildir.²²⁹ Ahmed b. Hanbel'den konu hakkında üç farklı görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre, babanın evlatlarına ve evlatların babaları lehine şahitliği kabul edilmez. İkinci görüşe göre ise evlâdın babası lehine şahitliği kabul edilmekle birlikte babanın evladı lehine şahitliği kabul edilmez. Zira Hz. Peygamber çocuğun kendisinin ve mallarının babasına ait olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen son görüşe göre ise yakın akrabalık bağının şahitliğin kabulüne engel olmayacağı yönündedir. Bu görüşünü de Hz. Ömer'den nakledilen “Herkesin bir diğeri için şahitliği makbuldür” sözü ile temellendirmiştir.²³⁰

Yakın akrabalık bağını şahitlik için engel gören fakihler, görüşlerini Hz. Aişe'den nakledilen bir hadis ile Hz. Ali ile Kadı Şüreyh (öl. 80/699) arasında geçen bir meseleye dayandırmaktadırlar. Hz. Aişe'den nakledilen “Evladın babaya ve babanın evlada şahitliği kabul edilmez”²³¹ rivayeti ve Hz. Aişe'den konu hakkında nakledilen

²²⁴ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 1409/1989, 3/480 (16235).

²²⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 2/261.

²²⁶ İbn Mace, “Nikah”, 63; Beyhaki, *Sünenü'l-kübra*, 7/274 (13963, 13964, 13965)

²²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 7/147.

²²⁸ Sahnun, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4/19; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 16/122; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 6/272; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 7/403.

²²⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/49; Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/446.

²³⁰ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/173.

²³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 16/122 Rivayet bu şekli ile hadis kaynaklarında bulamadık. Kaynaklarda Hz. Aişe'den nakledilen rivayet şu şekildedir: Hainlik eden erkek ve kadının, bir Müslümana zina iftirasında bulunup ceza gören erkek ve kadının, Müslüman kardeşine kin besleyen, yalancı şahidliği denenmiş olanın, bir ailenin hizmetçisinin o aile hakkındaki şahidliği ve azadlı oluşu

ve yakın akrabalığın şahitliğe engel teşkil edeceği görüşünü temellendirmek amacıyla kullanılan “Akrabalık ya da velayet sebebiyle töhmet altında bulunan kişinin şahitliği makbul değildir” şeklindeki rivayet delil olarak gösterilir.²³² Bu görüş sahiplerinin diğer bir delili Hz. Ali ile Kadı Şüreyh arasında geçen şu diyalogdur: Hz. Ali, Kadı Şüreyh tarafından görülen bir davada kendi lehine şahitlik etmesi için oğlu Hz. Hasan’ı tanık olarak getirir. Kadı Şüreyh, Hz. Ali’den başka tanık getirmesini oğlunun babası lehine yaptığı şahitlikle hüküm veremeyeceğini ifade etmiştir.”²³³ Ayrıca “Babalarınız ve oğullarınız hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz...”²³⁴ ayetinde evlatlar ile baba arasında menfaat birlikteliğinin olduğunu, bunun da tanıklığa engel bir durum oluşturacağını ifade etmişlerdir.²³⁵

Osmân el-Bettî’nin yakın akrabalık bağına şahitlik için engel görmemesi kararını hangi delillerle temellendirdiği kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak bu görüşü dile getiren diğer fakihler tarafından zikredilen deliller, Osmân el-Bettî’nin kaynakları hakkında ipucu vermektedir.²³⁶ Bu yaklaşım sahiplerine göre “Erkeklerinizden iki şahidi tanık tutunuz. Şayet iki erkek şahit bulamazsanız, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile yanıldığında diğerinin hatırlatması için iki kadını tanık tutunuz...”²³⁷ ayetinin umum lafzı, akrabalık bağlarının şahitlik için bir engel teşkil etmeyeceğini göstermektedir.²³⁸ Osmân el-Bettî’nin Hz. Aişe ve Hz. Ali ile ilgili rivayetlerin kendisine ulaşmış ulaşmadığı hususu bilinmemekle birlikte bilgisi olmuş olsa da ayetin hadislerle veya tabiin görüşü ile tahsis edilmesi fikrine karşı olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Hicrî II. asır İslâmî ilimlerin gelişim ve dönüşümü için en önemli zaman aralığı olmuştur. Bu dönem Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fıkıh mezheplerinin kurucu imamların yaşadığı, fıkıh sitemlerinin oluşturulduğu dönem olmuştur. Osmân el-Bettî de Hicrî II. yüzyılda yaşamış, fikirleri ile kendi dönemi ve sonraki dönemlere ışık tutan önemli bir fakihdir. Aslen Kûfeli olsa da Basra’da yetişmiş, Hasan-ı Basrî ve Şa’bi gibi tâbiînin önde gelen isimlerinden dersler almıştır. Birçok hadis otoritesi tarafından hadis alanında sika olarak görülen Osmân el-Bettî, aynı zamanda iyi bir hatip fesâhati, belâğati ve Arap dilinin inceliklerine vukûfiyeti ile adından söz ettirmiş nahiv üstadları arasında sayılmıştır. Dil, belâgat ve hadis sahasındaki birikimine karşın Osmân el-Bettî asıl şöhretini fıkıh alanında kazanmıştır. Yaşadığı dönemde Basra’nın en fakih kişisi olarak tarif edilmiştir. Osmân el-Bettî’nin kendisine ait bir eser günümüze ulaşmadığı için görüşleri çeşitli fıkıh ve hadis kitapları içerisinde dağınık bir biçimde bulunmaktadır. Ancak bu eserlerde ona ait fikhî görüşlerin dayanakları çoğunlukla zikredilmemiştir. Bu sebeple fıkıh metodolojisinin temel parametrelerini kaynaklar içerisinde dağınık şekilde yer alan çeşitli görüşlerinden hareketle tespit edildi. Osmân el-Bettî fikhının en önemli kaynağını Kitap ve Sünnet

veya akraba oluşu şüpheli olan kimselerin şahidliği caiz değildir." Ebû Dâvud, “Şehâdet”, Tirmizî, “Şehâdet”, 2. Tirmizî rivayetin zayıf olduğunu ifade etmiştir.

²³² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/173.

²³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 16/122.

²³⁴ Nisâ, 4/11.

²³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 16/122.

²³⁶ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/173.

²³⁷ Bakara, 2/282.

²³⁸ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, ts.), 3/446; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/173.

oluşturmaktadır. Ancak Osmân el-Bettî sünnetin teşri kaynağı olarak kabul etmekle birlikte haber-i vâhidle Kur'an'ın âmminin tahsisini câiz görmediği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde nass üzerine yapılan ziyadeyi beyan değil nesih olarak adlandırarak, zannî delil grubunda değerlendirdiği haber-i vâhidle nass üzerine ziyade yapmanın mümkün olamayacağı görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Osmân el-Bettî kıyas için hükmün ta'lîl edilmesinin bir delile binaen yapılabileceğini, naslarda açıkça belirtilmemiş bir illetle hükmün genişletilmesini nassa ziyade olarak değerlendirmiştir.

Osmân el-Bettî'nin metodolojisiyle ilgili tespit ettiğimiz bu temel ilkeleri kaynaklarda yer verildiği kadarıyla pek çok fûrûu meselede görmekteyiz. Hükmün ta'lîlinin ancak nassla mümkün olduğu görüşü gereği ribâda illet tespitine karşı çıkmış ve ribânın kapsamının eşya-i sitte olarak isimlendirilen altı sınıfın dışına genişletilmesine doğru bulmamıştır. Kur'an'ın âmminin tahsisinin haber-i vâhilde mümkün olmayacağı görüşü nedeniyle kadının, hala ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunmasını câiz kabul etmiştir. Çalışmanın sınırlarını dikkate alarak yer verdiğimiz meselelerin hemen hemen hepsinde Osmân el-Bettî'nin tahsis, nassa ziyade ve ta'lîl konusundaki yaklaşımına uygun hareket ettiği görülmektedir. Bununla birlikte hırsızın had cezası alabilmesi için gerekli nisap miktarında ve erkeğin kadın sebebiyle kısas edilmesi meselesinde ayrıca yarım diyeti gerekli görmesi, zaman zaman kendi metodolojisinin dışına çıktığını göstermektedir.

Netice olarak Hicrî II. yüzyılın önemli fakihleri içerisinde yer alan Osmân el-Bettî'nin fıkıh anlayışı, mezhepleşme sürecine girmemiş olsa da gerek kendi döneminde gerekse sonraki çağlarda kendisine müracaat edilen önemli bir kaynak olmuştur.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Apaydın, Yunus. "Ta'lîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Asar, Muhammet Ali. "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020), 48-78.
- Aslan, Nasî. "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 19-32.
- Aydın, Mehmet Akif. "Lian". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.

- Aytekin, Mehmet Ali. “İmam Züfer’in Hanefî Mezhebinde Tercih Edilen Görüşleri”. *Usul İslam Araştırmaları* 32 (2019), 183-214.
- Aytekin, Mehmet Ali. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin Güzide Talebesi İmam Züfer Hayatı ve Fikhî Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye şerhu’l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Fikr, ts.
- Barış, Ebru. “İbn Kayyim’in İ’lâmü’l-muvakkı’in Adlı Eserinde Nassa Ziyade Meselesi Hakkında Hanefîler’e Yönelttiği Eleştirilerin Değerlendirmesi”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 158-186.
- Bayındır, Abdulaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Bedir, Murteza. “Osman el-Bettî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/459-460. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Husrevcirdî. *es-Sunenu’l-Kubrâ*. 22 Cilt. Beyrut: Merkezu Hecer, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünenü’s-suğrâ*. 4 Cilt. Câmiatü’l-dirâsâtî’l-İslâmî, 1410/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü’l-Kur’an*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi’l-Usûl*. 3 Cilt. Kuveyt: Vizaratü’l-Evkâf, 1414/1994.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Seha Yayınları, 1999.
- Çiftci, Adem. “Hz. Ömer’in Fıkıh Anlayışının Hanefî Mezhebine Yansımaları (Haber-i Vâhid ve İstihsan Örneği)”. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. 105-121. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed. *Takvîmü’l-edille*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ekşi, Ahmet. “Hz. Ömer’in ‘Miskin’ Kavramıyla Zekat Uygulamalarına Getirdiği Açılım”. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. 123-134. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. “İmam Şâfi’de Talil ve Taabbudilik Dengesi”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfi*. 139-143. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Ertaş, Hikmetullah. “Buhârî Şârihlerin Mezhepçi Yorumları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1270-1279.
- Ertaş, Hikmetullah. “Sünnet Vahiy midir?” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 42 (2017), 227-243.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Şifâ'ü'l-galîl fî beyânî's-şebah ve'l-muhîl ve mesâlikî't-ta'lîl*. Bağdad: Matbaatü'l-irşad, 1390/1971.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Abdî'l-Ber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsidü's-Şerîati'l-İslâmi*. 3 Cilt. Katar: Vizâratü'l-evkâf, 1425/2004.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, 1271/1952.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Daireti'l-Mearifi'l-Nizamiyye, 1326/1908.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-afakî'l-cedide, 1429/2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmi, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtu'l-Kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1410/1990.

- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *ed-Duağâ ve'l-Metrûkîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1406.
- Kılıç, Ebû Abdillâh Moğultay b. *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl*. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. *Muvattâ*. 8 Cilt. Ebu Dabi: Müessesetü Zâyd b. Sultan, 1425/2004.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416.
- Müslim, Ebü'l-Hüseynel-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özaykal, Merve özdemir. "Kur'an'ın Umûm Bildiren İfadelerinin Haber-i Vâhidle Tahsisi Konusundaki Usûlî Tartışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 203-229.
- Özdemir, Recep. "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 179-213.
- Özkan, Mehmet. "Şer'î Hükümlerin Ta'lîli Ve İbadetlerde İçtihat Meselesi Üzerine". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013), 55-75.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Rudolph, Ulrich. "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Gönderdiği İkinci Risale". çev. Özcan Taşçı. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2014), 211-216.
- Sahnun, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1414/1994.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sönmez, Tahir. *İslam Hukuku Metodolojisinde Nass Üzerine Ziyâde*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Şener, Abdulkadir. "İmam Şâfiî'ye Göre Haber-i Vâhid". *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*. 287-293. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları, 1985.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1419/1999.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylû'l-evtâr serhu Münteka'l-ahbâr*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1357.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışının Bir Göstergesi Olarak Nas Üzerine Ziyade Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 103-130.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-râidi'l-Arabî, 1390/1970.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Sahih ve Zayıf Tarihu't-Taberî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1428/2007.
- Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarı İhtilâfi'l-ulemâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 1417/1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahih*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Türcan, Talip. "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri". *İslâmî Araştırmalar* 15/4 (2002), 573-582.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Muharrem. "Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 1-28.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *A'lâmü'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. 25 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413–1993.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978.

HANEFÎ MEZHEBİNİN KURULUŞ AŞAMASINDAKİ ETKİSİ BAKIMINDAN HAMMÂD B. EBÎ SÜLEYMAN

(حماد بن أبى سليمان و أثره إلى تشكّل المذهب الحنفى)

Münir Yaşar KAYA

Dr. Öğr. Ü., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı

Dr. Faculty Member, Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law, Afyonkarahisar, Turkey,
munirkaya@aku.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

GİRİŞ

Fıkhi mezheplerin teşekkül süreci irdelendiğinde mezheplerin daha ziyade Hicri III. Asırdan itibaren sistematik bir hal aldığı gözlemlenmektedir. Bununla birlikte günümüzde müntesibi bulunan fıkıh mezheplerinin hükme ulaşmadaki yöntem ve usullerinin Hz. Peygamber (s.a.s)’e kadar bir silsile halinde dayandığı görülmektedir. Hanefilik özelinde düşünüldüğünde her ne kadar mezhebin kurucu imamı İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) hicri II. Asır ile ilişkilendirilebilirse de ilmi geleneğinin aynı asırda yaşamış müçtehitlerden neşet ettiği görülmektedir. Nitekim sonraki dönemlerde kendi adı ile anılacak olsa da İmâm-ı Âzam’dan önceki silsilede Hanefiliğin neşet ettiği ekol Kufe (Ehl-i Rey) Ekolü olarak isimlendirilmiştir. Bu ekolün hicri I. ve II. Asırda bulunan temsilcilerinin bu anlamda Hanefiliğin ortaya çıkmasına etki ettiği görülmektedir. İmâm-ı Âzam’ın yetiştiği ilim halkası düşünüldüğünde bu etki kolaylıkla göze çarpmaktadır. Bu ekolün temsilcileri arasında sahabe döneminden başlayarak Abdullah b. Mes’ud (ö. 32/652-53) – Alkame b. Kays (ö. 62/682) – İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) – Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738) – İmâm-ı Âzam Ebu Hanife sayılmaktadır. İmâm-ı Âzam’ın hocası Hammâd’ın ders halkasında 20 yıla yakın tedriste bulunduğu, hocası hayatta iken onun olmadığı zamanlarda ders halkasına önderlik ettiği düşünüldüğünde Hammâd b. Ebî Süleyman’ın Hanefiliğin teşekkül sürecindeki önemi anlaşılmaktadır.

Çalışmada bu kapsamdan hareketle Hammâd b. Ebî Süleyman’ın Hanefî mezhebi içerisinde yerleştiği konuma detaylıca temas edilmekte, buradan hareketle Hanefilerin ulaştığı ferî meselelerde Hammâd b. Ebî Süleyman’ın etkisi gözler önüne serilmeye çalışılmaktadır. Bu kapsamda ilk olarak Hammâd b. Ebî Süleyman’ın yaşaman dair bilgilere değinilecek ardından kendisinin Hanefî mezhebinin oluşum sürecindeki ve Kufe ekolünün içerisindeki rolüne ilişkin değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu değerlendirme yapılırken ise Kufe ekolüne mensup fukahanın Hz. Peygamber’e kadar olan silsilede bulunan fakilere de kısaca değinilecektir. Böylece Hanefî mezhebinin hicri ikinci asırda sıfırdan ortaya çıkmış bir mezhep olup olmadığının tahlili gerçekleştirilecektir.

Çalışmanın sonraki aşamasında ise Hammâd b. Ebî Süleyman’ın ulaşılabilen fetvalarına ilişkin ayrıntılı incelemede bulunacaktır. Böylece Hanefî literatürü ve mezhep usûle yapmış olduğu katkının etkisi tespit edilebilecektir. Bu amaçla Hanefî literatürü içerisinde Zahiru’r-rivaye olarak bilinen mezhep literatürünün en temel eserlerinin Hâkim eş-Şehîd tarafından özetlenen el-Kâfi (ö. 334/945) isimli eserine Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) tarafından yapılan el-Mebsût adlı şerhinde Hammâd b. Ebî Süleyman’ın nakilleri ve fetvaları araştırılmaya çalışılmıştır. Bu eserin tercih edilme nedeni Hanefî literatürü içerisinde Hanefî fukaha tarafından zikredilen görüşlerin ayrıntılı şekilde belirtilmesi ve hükümlerin kaynaklarının mezhebin kuruluşundan öncesine dayandırılarak verilmesidir. Böylece Hammâd b. Ebî Süleyman’ın mezhebe mutabık ya da muhalif görüşleri tespit edilebilmektedir.

Hanefî literatürü dışında Hammâd b. Ebî Süleyman'a atfedilen görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşlerin en kapsamlı şekilde ele alındığı eser İbn Kudame'nin (ö. 620/1223) el-Muğni adlı eseridir. Ancak eser temel olarak Hanbeli literatüründe bulunan bir eser olması nedeniyle Hammâd'a (r.a.) ait görüşlerin aktarılacağı kaynak niteliğini haiz olmayacaktır. Bununla birlikte burada aktarılan görüşler de incelenmesi açısından son bölümde maddeler halinde zikredilerek bir araya getirilmiştir. Bu listenin oluşturulmasında ise daha önce bu konuda kapsamlı çalışma yapmış olan merhum Mehmet Özgü Aras'ın (ö. 1427/2007) değerlendirmesinden faydalanılmıştır.

Tüm anlatılanlardan hareketle çalışmanın esas amacı, Hanefî mezhebi ve Hammâd b. Ebî Süleyman özelinden hareketle hicri üçüncü asır gibi geç bir dönemde ortaya çıktığı düşünülen mezheplerin bir ilmi gelenekten kopuk olmadığı ve bu mezheplerin Hz. Peygamber'den (s.a.s) öğrenilen dinin bir parçası olduğunun tespit edilmesidir.

1. HAMMÂD B. EBÎ SÜLEYMAN'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. Hayatı

Tam adı Ebû İsmail Hammâd b. Ebî Süleyman Müslim b. Yezid el-İsbehânî el-Eş'arî el-Kûfî'dir. İsminden de anlaşılacağı üzere künyesi Ebû İsmail'dir. Babasının adı Müslim (ö. ?) olmakla birlikte daha çok babasının künyesiyle anılmakta ve literatürde Hammâd b. Ebî Süleyman olarak zikredilmektedir. Dedesi Yezid (ö. ?) hakkında kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte İsfahan meliklerinden olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Babası Ebu Süleyman'ın İsfahan şehrinin Bürhuvar nahiyesinden olduğu bilinmektedir. Ebu Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-63) Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından İsfahan'ın fethi ile görevlendirilip İsfahan fethedilince Ebu Süleyman, Ebû Musa el-Eş'arî'nin huzurunda İslam'ı kabul etmiştir. Hz. Ömer'in huzurunda İslamiyet'e girişini tekrar ikrar eden Ebû Süleyman'a Hz. Ömer tarafından Kufe dolaylarından geniş bir arazi tevdi edilmiş ve kendisi Kufe valisi olan Ebû Musa el-Eş'arî'nin himayesine verilmiştir. Böylece Ebu Süleyman Kufe'ye yerleşmiş ve aynı zamanda Ebu Musa el-Eş'arî'nin de mevlası olarak nitelenmiştir. Hammâd b. Ebî Süleyman babasının bu görevlerinden dolayı yaşadığı bölgeye nispetle el-Kûfî, mevlası olduğu Ebû Musa el-Eş'arî'ye nispetle el-Eş'arî künyeleriyle de anılmaktadır.¹

Babası tarafından iyi bir ilmi tahsil görmesi için İbrahim en-Nehaî'nin yanına verilen Hammâd'ın zengin bir aileye mensup olduğu babasının kendisine maiyet temin edecek işlerde çalışmamasını, sadece ilim tahsili ile uğraşmasını istemesinden anlaşılmaktadır.² Ayrıca kaynaklarda babadan kalma bir servetinin, akrabalarından kalan mirasının bulunduğu ve ticaretle uğraşması sebebiyle yüklü bir servete sahip olduğu belirtilmekte bununla birlikte çok cömert olduğu zikredilmektedir. Büyük bir servetinin bulunduğu fakat bunu etrafındaki ihtiyaç sahipleri ile paylaşmaktan vazgeçmediği anlatılmaktadır. Aras tarafından Zehebî'den (ö. 748/1348) nakledilen birçok menkıbede onun fakirleri yedirip giydirdiği ve maddi yardımda bulunduğu zikredilmektedir.³ Ancak Hammâd'ın cömertliği ile ilgili aktarılan en çarpıcı anektod öğrencisi Ebû Hanife'den (r.a) gelendir. İmâmı Azam uzun yıllar boyunca Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve ailesine yardım edince Ebû Yusuf'un ona: "Ben senden daha cömertini görmedim" demesi üzerine İmâm-ı Âzam "Nasıl? Sen Hammâd'ı görseydin." diye cevap vermiştir.⁴

¹ Ebû Abdillâh b. Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru Sadr, 1960), 1: 332; Mehmet Özgü Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 484.

² M. Esad Kılıçer, *İslam Fıkhiında Rey Taraftarları* (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1961), 54-55.

³ Bk. Mehmet Özgü Aras, *Ebû Hanife'nin Hocası Hammâd ve Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 75-76.

⁴ Mustafa el-Şak'a, *Eimmetü'l-Erba'a* (Mısır: b.y., 1983), 106-107.

Hocaları arasında en bilineni ve en çok rahle-i tedrisinde bulunarak kendisinden fıkıh ilmini aldığı İbrahim en-Nehaî'dir. İbrahim en-Nehaî'nin yanında en çok bulunan talebesi de Hammâd'dır. Bunun dışında hadis ilmini Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) öğrenmiş ve ondan da birçok rivayette bulunmuştur. Tabiînin küçüklerinden sayılan Hammâd ayrıca Ebû Vâil (ö. 82/701), Zeyd b. Vehb (ö. 83/702), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Şâ'bî (ö. 104/722), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi pek çok Tâbiîn ulemasından hadis almış ve rivayette bulunmuştur. İbrahim en-Nehaî'den sonra fıkıhla ilgili eğitimini Şâ'bî'den aldığı bilinmektedir.⁵

Hadis rivayeti ve fıkıh sohbetleri amacıyla pek çok seyahatte bulunmuştur. Bunlar arasında Hac sebebiyle Mekke'ye yaptığı seyahat önemli yer tutar. Burada Ata b. Ebî Rebah (ö. 114/732) ve Mücahid b. Cebr (ö. 103/721) gibi Hicaz ekolünün önde gelen tabiîn fakihlerinden pek çoğu ile görüşme imkânı bulmuş ve onlarla sohbet etmiştir.⁶ Yine Basra'ya yaptığı yolculukta ise senet zikrederek hadis rivayet etmeyi Basra'daki ulemaya gösterdiği aktarılmaktadır.⁷

Ölüm tarihi konusunda hicri 119-122 tarihleri arasının zikredildiği görülse de en çok zikredilen hicri 120 yılıdır. Buna göre hicri 120 miladi 737 yılında Kufe'de vefat ettiği söylenebilir.⁸

1.2. İlmi Kişiliği

Değinildiği üzere Hammâd b. Ebî Süleyman fıkıh ve kıyas bilgisinin en üst düzeyde olduğu müctehitlerdendir. Hocası İbrahim en-Nehaî tabiîn fukahâsından önde gelen isimlerindendir. Rey (Kûfe) ekolünün temsilcisidir. Kendisinin yanında uzun yıllar kalarak eğitim alan Hammâd b. Ebî Süleyman da hocasının vefatından sonra Rey ekolünün temsilcisi olarak Kufe'de hocasının ders halkasına liderlik etmiş ve birçok talebe yetiştirmiştir.

Hicri ikinci asırda günümüz mantığına uygun şekilde resmi okullar bulunmamaktaydı. Eğitim Hz. Peygamber'in ashab-ı suffesinden neşet ettiği şekilde camilerde kurulan ders halkaları ile gelişmekte ve uygulanmaktaydı. Üç ana ilim olan Hadis, Akaid ve Fıkıh bu ders halkalarında öğretilir ve öğrenciler buralardan yetişirdi. İlim öğrenmek isteyen bu ders halkalarına katılır, yaşadığı sorunlara bu halkaların başındaki âlimlerden çözüm arardı. Bu ders halkaları hem bir eğitim kurumu olarak görev yapmakta hem de özellikle fıkhi alanda kişilerin sorunlarına çözüm üreten pratik hukuk meclisleri şeklinde hareket etmekteydi. Öğrenciliği zamanında Kufe'de bu ders halkalarının başında olan kişi İbrahim en-Nehaî idi. Hammâd b. Ebî Süleyman da yıllarca hocasından bu ders halkasında eğitim görmüş ve onun en üstün talebesi olmayı başarmıştır. İbrahim en-Nehaî'nin bu vesile ile fıkıh bilgisini en iyi kavrayan kişi olmuş ve aynı zamnada ondan çokça hadis de rivayet etmiştir.⁹

İbrahim en-Nehaî'den öğrencisi Hammâd'ın bu ilmi kişiliği hakkında şu sözler rivayet edilir: "Herkesin bana ilmi konuları danıştığı gibi Hammâd da bana sorular sormuş ve ilim almıştır."¹⁰

Yine İbrahim en-Nehaî'den gelen bir başka rivayet ise şöyledir: "Ebu Bekir b. Ayyaş (ö. 193/809), Muğîre'nin şöyle dediğini nakleder: İbrahim en-Nehaî'yi ziyarete gitmiştik. Bize;

⁵ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5: 231-232.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 5: 466-467.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 2.

⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 333.

⁹ Muhammed Ebu Zehrâ, *Ebû Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 66.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbu tarihu'l-kebîr* (Diyarbakır: b.y., 1378), 3: 18.

‘Hammâd’a iyi sarılın. O bana insanların sorduğu şeylerin hepsinden daha çok mesele sordu.’ dedi.”¹¹

Bu nakillere ilaveten hocası İbrahim en-Nehaî’den Hammâd’ın en çok soru soran ve kendisinden en fazla ilim öğrenen öğrencisi olduğuna dair nakiller bulunmaktadır. Henüz hayatında iken Hammâd’ın fetva vermesine icazet verdiği, kendisinden sonra meselelerin sorulacağı kişi olarak Hammâd’ı işaret ettiği bilinmektedir.¹² Nitekim İbrahim en-Nehaî’den sonra Hammâd b. Ebî Süleyman Kufe’deki ilim halkasının başına geçmiş ve yaklaşık 25 yıl kadar bu halkanın başında ders vererek gelen sorulara cevap vermiştir.

Hammâd b. Ebî Süleyman’ın hocalığı dönemindeki ilmi kişiliğine dair en sağlıklı bilgiler ise uzun yıllar yanından hiç ayrılmayan ve kendisinden sonra Kufe’deki ders halkasının başına geçen öğrencisi İmâm-ı Âzam’dan aktarılmaktadır. Bu konuda İmâm-ı Azam’dan aktarılan en önemli rivayet ise şudur: “Ben, Kelam ilmi ile uğraşıyordum. Hatta bu ilimde parmakla gösterilecek bir seviyeye ulaşmışım. Kufe mescidinde Hammâd’ın halkasına yakın bir yerde oturuyordum. Bir gün bana bir kadın geldi ve şunu sordu: ‘Cariye ile evli olan bir adam, onu Sünnet’e uygun şekilde boşamak istese kaç talakla boşaması gerekir?’ Bu sorunun cevabını bilemedim. Kadına, Hammâd’a gitmesini söyledim ve ondan alacağı cevabı da bana bildirmesini istedim. Kadın döndü ve bana ‘Hammâd’a sordum, o da şöyle söyledi: Kadını hayız ve cimadan temiz olduğu halde iken bir talakla boşar, sonra o cariye iki hayız görünceye kadar bekler. Gûsul yapıp temizlendikten sonra başkasına helal olur.’ dedi. Bunun üzerine ben kendimin Kelam ilmine ihtiyacımın olmadığını belirterek Hammâd’ın ders halkasına gittim. Onun anlattıklarını dinliyor ve ezberliyordum. Ertesi gün ezberlediklerimi tekrarlariken diğer talebeler benim ezberlediklerime göre hatalı ezber yapmışlardı. Bunun üzerine Hammâd, ‘Ders halkasının önünde ve benim hizamda Ebû Hanife’den başka kimse oturmayacak’ dedi. Böylece onun ders halkasında en ön sıraya geçmiş oldum.”¹³

İmâm-ı Azam’dan hocasının ilmi kişiliği ile ilgili buna benzer pek çok nakil bulunmaktadır. Gördüğü kimselerin en âlimi olduğunu söyleyen İmâm-ı Âzam, başka bir ifadesinde ise Basra’ya gittiğinde her ne sorulursa sorulsun cevap vereceğini zannettiğini ancak orada sorulan soruların cevaplarını bulamadığını aktarmış ve hocası Hammâd’dan ayrılmamaya yemin ettiğini belirtmiştir. İmâm-ı Azam on sekiz yıl boyunca hocasının ders halkasına devam etmiş ve ondan hiç ayrılmamıştır. Hammâd Basra’ya giderken İmâm-ı Âzam’ı ders halkasının başına geçirmiş iki ay boyunca sorulan altmışa yakın soruyu cevaplandırdıktan sonra hocasının dönüşünde kendisine arz etmiştir. Altmış meselenin kırkında muvafakat ettiğini yirmisinde ise hocasının kendisine muhalefet ettiğini görünce ölünceye kadar ders halkasından ayrılmamaya yemin ettiğini söylemiştir.¹⁴

2. HANEFÎ MEZHEBİ İÇERİSİNDEKİ ROLÜ

2.1. Hanefî Mezhebinin Oluşumuna Katkısı

Kufe’nin Hz. Ömer tarafından kurulmuş Hz. Ali (ö. 40/661) tarafından hilafet merkezi bu şehre taşınmıştır. Hulefâ-i Raşidin döneminde sahabenin ileri gelenlerinden bazıları buraya taşınmış burada ilim halkaları kurmuştur. Kufe’nin ilmi açıdan gelişimini sağlamak üzere buraya gönderilen sahabe arasındaki en önemli isim ise Abdullah b. Mes’ud’dur. Ancak şehrin yeni kurulmuş olması ve yerel halkın daha ziyade arap olmayan kişilerden neşet eden ve sonradan İslam’a giren kişilerden oluşması sebebiyle ilimle uğraşanlar da arap kökenli

¹¹ Zehebî, *Siyer*, 5. 532.

¹² İlgili nakiller için bk. Zehebî, *Siyer*, 5: 532; İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 6: 633; Ahmed b. Ali b. Hacer el Askalânî, *Tehzîbü’l-tehzîb* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dairati’l-Maarifi’n-Nizamiyye el-Kâine, 1325), 3: 16.

¹³ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanife ve ashâbihi* (Beyrut: b.y., 1976), 6.

¹⁴ Saymerî, *Ahbaru Ebû Hanife*, 6.

olmayan müslümanlar olmuştur. Abdullah b. Mes'ud tarafından yetiştirilen ve mevâlî olarak adlandırılan bu kişiler kendisinden sonra tabiîn uleması olarak anılmış ve Kufe ekolünü inşa eden sürecin içerisinde yer almıştır. Başta Abdullah b. Mes'ud olmak üzere sahabedeb sonraki neslin uleması Kufe'de bu sebeple mevâliden oluşmaktadır. Bu ekol İmâm-ı Azam ile birlikte Hanefî mezhebi olarak nitelenmiştir. Bu nedenle günümüzde Hanefilik adıyla bilinen mezhebin oluşmasında bu ekolün etkisinin bulunduğunu hatta mezhebin bu ekolün farklı isimlendirilmiş hali olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kufe ekolünün silsile olarak sahabe arasından temsilcisi sayılabilecek olan Abdullah b. Mes'ud İslâm'la ilk şereflenen müslümanlardandır. Bazen annesine nispetle İbn Ümmi Abd şeklinde de anıldığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerîm'i ilk defa açıktan okuyan ve onu Kureyş ahalisine dinleten kişidir. İlk olarak Habeşistan'a hicret eden kabile içerisinde yer almakla birlikte Medine'ye hicretten sonra kendisi de buraya hicret etmiştir. Bedir ve Uhud başta olmak üzere hemen bütün gazvelerde yer almıştır. Bedir'de Ebu Cehil'i öldüren sahabidir. Ayrıca Hz. Peygamber tarafından aşere-i mübeşşere olarak zikredilen on sahabe içerisinde yer almış ve cennetle müjdelenmiştir. Aşhab-ı suffe arasında bulunan ve vahiy kâtibi olan Abdullah b. Mes'ud ömrünü Hz. Peygamber'in yanında ona hizmet ederek geçirmiştir. Bizzat Hz. Peygamber'den 70 sure öğrenmiş ve kendisinden sekizyüzün üzerinde hadis rivayet edilmiştir. Kendisinin ifadesiyle Allah'ın kitabındaki her bir ayetin nerede ve ne hakkında indiğini bilmektedir.

Fıkıhta müksirûn arasında yer almakta, fetvaları bir araya getirilse ansiklopedi oluşturacak düzeyde bulunmaktadır. Hz. Ömer tarafından Kufe'ye görevlendirildiği sırada Kufelilere yazdığı mektupta Abdullah b. Mes'ud'u kendi yanında tutmak istemesine rağmen Kufelileri kendi nefesine tercih ettiğini belirtmiş ve onlardan Abdullah b. Mes'ud'a itaat etmelerini istemiştir. Uzun yıllar boyunca Kufe'de hadis ve fıkıh öğretimi ile meşgul olmuş ve şehrin kadılığını yapmıştır. Bu sebeple Kufe ekolünün kurucu kabul edilir. Kıyas ve re'yin nasıl kullanılacağını öğreten ve usulü koyan odur.¹⁵

Kufe'nin demografik ve coğrafi yapısı daha önce karşılaşılmayan birçok problemle yüzleşilmesine sebep olmakta bu problemlerin çözümünde de re'y ve kıyasın kullanımı zorunlu hale gelmekteydi. Bu sebeple daha çok ehl-i rey olarak bilinen bu ekolün kurulmasında sahabeden bu yana re'yin bu bölgede kullanılmasındaki zorunluluğun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Abdullah b. Mes'ud tarafından bu zorunluluk sistematik hale getirilmiş ve yetiştirdiği talebelere de bu usul benimsetilmiştir.¹⁶

Abdullah b. Mes'ud'un yetiştirdiği öğrencileri arasında bulunan ve Hanefiliğin kuruluşunda en fazla etki sahibi olan tabiîn fakihleri Alkame b. Kays, Esved b. Yezid (ö. 75/694), Mesruk b. el-Ecda (ö. 63/683 [?]) ve Kâdî Şüreyh'tir (ö. 80/699 [?]). Kufe'nin Abdullah b. Mesud'dan sonra gelen fukaha arasında bu isimler ön plandadır. Sahabeden Abdullah b. Mes'ud dışında Hz. Ali, Hz. Ömer gibi isimlerden de ilim almış ve hadis rivayet etmişlerdir. Bu isimler arasında Hanefiliğin kurulmasında en fazla etki eden müctehidin muhadramûndan olan Alkame b. Kays olduğunu söylemek mümkündür. İmâm-ı Âzam'ın onun hakkında her ne kadar sahabeden olmasa da İbn Ömer'den aşağı kalmayacak derecede

¹⁵ Abdülvehhab Hallaf, *Hulasatu tarihi't-teşrii'l-İslâmî* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1971), 54-56; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 115-117.

¹⁶ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10: 520-524.

fıkıh bilgisine sahip olduğunu aktarması onun fıkhi birikiminin ne denli büyük olduğuna yetecek bir karinedir.¹⁷

Kufe ekolünün tabiûn devrindeki temsilcisi Alkame'den sonra öğrencisi İbrahim en-Nehaî'dir. Sahabeden bazılarına yetişmiş olması hasebiyle tabiûndan sayılmaktadır. Fakat onlardan herhangi bir hadis rivayetinde bulunmamıştır. İmâm-ı Âzam'ın içtihatlarının ve görüşlerinin birçoğu kendisine dayanmaktadır. Fıkıh bilgisini Alkame b. Kays başta olmak üzere Esved b. Yezid ve Kâdî Şüreyh gibi fakihlerden öğrenmiş ve Alkame'den sonra ilim halkasını başına geçmiştir.¹⁸

Hammâd b. Ebî Süleyman ise değinildiği üzere İbrahim en-Nehaî'nin en önde gelen talebesidir. Aynı zamanda Hanefî mezhebinin kurucusu olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin hocasıdır. Bu sebeple Hanefî mezhebinin kurucuları arasında zikredilmesi abes olmayacaktır.

Özet olarak aktarılan silsileden anlaşıldığına göre Hanefî mezhebinin her ne kadar hicri ikinci asırda İmâm-ı Âzam'a nispetle kurulduğu söylenmekte ise de Hammâd b. Ebî Süleyman-İbrahim en-Nehaî-Alkame b. Kays-Abdullah b. Mes'ud tarikiyle mezhebin fıkıh bilgisinin Hz. Peygamber'e dayandığı rahatlıkla söylenebilmektedir. Bu nedenle mezhebin hükümlerinin modern dönemde dile getirilen cılız görüşlerde olduğu gibi İslâm'a aykırı bir hüviyet oluşturduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Bahsi geçen silsile içerisinde Hammâd b. Ebî Süleyman'ın 18 yıl boyunca İmâm-ı Âzam'a hocalık yapması ve İmâm-ı Âzam'ın fıkıh bilgisinin büyük çoğunluğunu hocasından alması düşünülürse Hanefiliğin oluşum sürecindeki en etkili isimlerden birinin Hammâd olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Onun Hanefiliğin kurulmasındaki etkisi İmâm-ı Azam'ın kendi bilgisi ve cevabına rağmen gelen soruları ona da sorarak cevabına göre hareket etmesinden rahatlıkla anlaşılabilmektedir. Nitekim Hammâd'ın kız kardeşi Atike'den aktarılan şu rivayet bu durumu özetler niteliktedir: “Nu'man evimize gelir, bizim pamuğumuzu satar, süt, bakla ve buna benzer şeyler satın alırdı. Eğer ona birisi fetva sorarsa, ‘Meseleniz nedir?’ diye sorar, ‘Cevabı şu şekildedir’ diyerek cevap verirdi. Sonra soran kimseye ‘Biraz müsaade et’ diyerek Hammâd'ın yanına gelir ‘Bir adam geldi, şunu sordu; ben de şöyle cevap verdim. Senin fikrin nedir?’ diye ona sorardı. Hammâd da ‘Bize şunu rivayet ettiler, hocalarımız bunu söyledi, İbrahim (en-Nehaî) de şöyle demişti...’ gibi cümlelerle kendi görüşünü belirtirdi. Numan bunun üzerine ‘Senden böyle rivayet edeyim mi?’ diye sorar, Hammâd da ‘Evet edebilirsin’ derdi. Ardında dışarıda sorusunu cevabını bekleyen kişiye gelerek ‘Hammâd bana böyle böyle söyledi’ diye cevabını bildirirdi.”¹⁹

Aktarılan bu ve benzeri rivayetler İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin görüşlerinin ve usulünün belirlenmesinde Hammâd b. Ebî Süleyman'ın ne denli etkili olduğunu açıkça göstermektedir. Kendi görüşünün bulunduğu bir meslede dahi hocasının görüşünü de alarak fetvayı buna göre vermesi ortak bir usul içerisinde hoca öğrenci ilişkisinin bulunduğu delil olmaktadır. Bu ise mezhebin usulünde ve kuruluşunda Hammâd'ın etkisini gözler önüne sermektedir.

2.2. Mezhebin Görüşüne Mutabık Olan İctihadından Örnekler

Anektotlardan da anlaşıldığı üzere birçok meselede İmâm-ı Azam'ın Hammâd'ın görüşüyle mutabık bulunduğu söylenebilir. Ancak bununla birlikte İmâm-ı Âzam hocası henüz hayatta iken onun görüşlerine muhalefet ettiği, ona itiraz ettiği meslelerin de bulunduğu

¹⁷ Ahmet Özel, “Alkame b. Kays”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 467.

¹⁸ Şükrü Özen, “Nehaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 535-538.

¹⁹ Kılıçer, *Rey Taraftarları*, 55.

söylenabilir. İmâm-ı Azam'ın ilm-i cedel ve kalam ilmi ile meşgul olan yönünün de etkisi ile kendi fikrinin uyuşmadığı hocasının görüşlerine itiraz edebilmiş ve onunla yeri geldiğinde münakaşa etmiştir. Hocasının da takdirini kazandığı bu davranışı sebebiyle mezhep içerisinde Hammâd b. Ebî Süleyman'ın bazı görüşlerinin tercih edilmediği ve mezhebin müftâ bih görüşünün farklı olduğu görülmektedir. Bu kapsamda Hanefî literatürü içerisinde Hammâd b. Ebî Süleyman'ın mezheple mutabık olan ve olmayan görüşlerinden örnekler verilmesi ve kısaca görüşlerin benzerlik ya da farklarına dair sebeplere temas edilmesi yerinde olacaktır.

2.2.1. Rükûdan sonra ellerin kaldırılması

Hanefî mezhebine göre namazda tekbir getirilirken ellerin kaldırılması yalnızca iftitah tekbirinde gerçekleştirilir. Rükû ve secdeye gidilme esnasında getirilen tekbirlerde eller kaldırılmaz. Bu konuda farklı rivayetler bulunsada Hanefîler daha ziyade Abdullah b. Mesûd tarikiyle gelen rivayetlere dayanmakta, Hz. Peygamber'in bu sırada ellerini kaldırdığına dair gelen rivayetlerin neshedildiğini söylemektedir. Dolayısıyla Hanefîlere göre ruku ve secdeye giderken getirilen intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılması namazın sünnetleri arasında sayılmamaktadır.²⁰

Hammâd b. Ebî Süleyman tarafından Hanefîlerin bu kavline mutabık olacak şekilde nakil bulunmaktadır. İlgili nakilde konu hakkında İmâm-ı Âzam'ın İmam Evzâî (ö. 157/774) ile yaşadığı tartışma şu şekilde aktarılır:

“İmam Evzai Mescid-i Haram’da Ebû Hanîfe ile karşılaşır ve sorar: “Irak ehli niçin rukuya giderken ve rükûdan başını kaldırırken ellerini kaldırmıyor? Hâlbuki Zühri’nin bana Salim ve İbn Ömer senediyle rivayet ettiğine göre, Peygamber (s.a.s) rukuya giderken ve rukudan başını kaldırdığında ellerini kaldırır.”

Bunun üzerine Ebû Hanîfe şöyle dedi: “Bana Hammâd, İbrahim en-Nehai, Alkame ve Abdullah b. Mesud senediyle şöyle rivayet etti: “Peygamber (s.a.s.) iftitah tekbiri aldığı anda ellerini kaldırır, bundan sonra tekrar ellerini kaldırmazdı.”

Evzâî; “Ebû Hanîfe’ye hayret doğrusu! Ben ona Zühri’nin Salim’den naklettiği hadisi rivayet ediyorum. O bana Hammâd’ın İbrahim’den, O’nun da Alkame’den aldığı hadisi rivayet ediyor. Oysaki Zühri’nin hadisi, isnadın âliliğinden dolayı tercihe daha şayandır.” dedi.

Bunun üzerine Ebû Hanîfe, “Hammâd, Zühri’den daha çok fıkıh bilgisine sahiptir. İbrahim de Sâlim’den fazla fıkıh bilir. İbn Ömer (r.a.) zaman bakımından önce gelmiş olmasaydı, Alkame’nin de ondan daha fazla fıkıh bildiğini söyledim. Abdullah’a gelince onun hadisi, ravilerinin fıkıh bilgisinden dolayı tercih edilmiştir.”²¹ Bu görüş benimsenecek görüştür. Çünkü tercih, isnadın âliliği ile değil, ravilerin fıkıh bilgisiyledir.

Rivayeti bu cümlelerle aktaran Serahsi ardından bu görüşün asıl benimsenmesi gereken görüş olduğunu delillerin tearuzu durumunda tercihte öncelikli olanın âli isnada sahip olan naklin değil ravilerinin fakihlerden bulunduğu rivayet olduğunu zikretmektedir. Bu konu Hanefîlerin teâruzu’l-edille konusunda tercih sebepleri hakkında bilgi vermesi açısından da önemli ayrıntıyı içermektedir. Öte yandan Hammâd b. Ebî Süleyman tarafından bu naklin aktarılması onun da görüşünün tahrime dışındaki tekbirlerde ellerin kaldırılmamasına yönelik olduğunu ve Hanefîlerin bu konudaki görüşüne etki ettiğini göstermektedir.

²⁰ Nüreddin Ebi'l-Hasen Ali b. Sultân el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye* (Beyrut: Şirketi Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 1: 256-258.

²¹ Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, ts.), 1: 14.

2.2.2. “Teşehhüd”e ait cümlelerin İbn Mesud’un rivayetine göre okunması.

Hanefî mezhebine göre bilindiği üzere tahiyyat duasını kâdelerde okumak vaciptir. Bu duanın lafzına dair ise mezhepler arasında tartışma bulunmaktadır. Hanefiler bu konuda Abdullah b. Mes’ud tarafından aktarılan lafızların eksiksiz şekilde okunması halinde teşehhüdün tam olarak okunacağını söylemekte ve namaza dair vacipliğin bu şekilde tamamlanacağını kabul etmektedir.²²

Hanefilerin bu görüşünün Hammâd b. Ebî Süleyman tarafından da kabul edilen görüşe uygun olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim teşehhüdün bu şekilde kabul edilmesini Hanefiler Hz. Peygamber’den aktarılan nakiller arasındaki en güvenli ve en güzel kayıt olmasına dayandırmaktadır. İmâm-ı Âzam tarafından bu konu şu şekilde aktarılmaktadır: “

*“Hammâd elimi tuttu ve dedi ki: ‘İbrahim elimi tuttu ve bana dedi ki; Alkame elimi tuttu ve bana dedi ki; Abdullah b. Mes’ûd elimi tuttu ve bana dedi ki; Rasulullah (s.a.s.) elimi tutarak bana Kur’an’dan bir sure ezberletir gibi teşehhüdü öğretti. Vav ve elif harfine bile dikkat etmemizi isterdi, dedi.”*²³

Hanefilerin teşehhüdü bu şekilde okunması gerektiğine dair rivayette de görüleceği üzere her ne kadar Kur’an-ı Kerim’den bir ayet olmasa da Hz. Peygamber tarafından Abdullah b. Mesûd’a teşehhüd tıpkı Kur’ân ayeti ezberletir gibi ezberletilmiştir. Rasulullah’ın (s.a.s) yaptığı bu uygulama ise Abdullah b. Mes’ud tarafından öğrencilerine aynı şekilde tatbik edilmiş, onlar da kendi öğrencilerine bu şekilde tatbik ederek aktarmışlardır. İmâm-ı Âzam’ın hocasından da teşehhüdü bu şekilde ezberlediğinin aktarılması naklin kuvvetini göstermekte ve Abdullah b. Mes’ud rivayetinin hem Hammâd hem de İmâm-ı Âzam tarafından benimsendiğine delalet etmektedir. Bu sebeple Hammâd’ın bu konudaki görüşünün Hanefî mezhebine ait görüşüne mutabık olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2.2.3. Mestlerden birinin ayakta çıkması durumunda mestin hükmünün bozulması

Hanefî mezhebinin görüşünün Hammâd (r.a)’ın görüşü ile mutabık olduğuna rastlanılan bir diğer mesele mestler üzerine mesh başlığı altında yer alır. Hanefî mezhebinde mestlerden birinin ayakta çıkması durumunda diğer ayakta mestin hükmünün de sona ereceği kabul edilir. Ancak burada kişinin yeniden abdest almasına gerek bulunmaz, sadece ayaklarını yıkaması yeterli olacaktır.²⁴ Hammâd’ın (r.a.) görüşünün de bu minvalde olduğu aktarılan rivayetten anlaşılmaktadır.

Hanefiler İbrahim en-Nehai’den aktarılmış olan üç farklı nakil içerisinden Hammâd b. Ebî Süleyman’ın kavlini bu konuda tercih etmişlerdir. Nehai’den aktarılan görüşlerden biri mestlerden birinin ayakta çıkması durumunda herhangi bir şey yapılmasının gerekli olmadığı yönündedir. Bir diğer nakilde ise bu kimsenin en baştan yeniden abdest alması gerektiği aktarılır. Hammâd b. Ebî Süleyman tarafından aktarılan diğer nakilde ise bu kişinin ayaklarının her ikisini de yıkamasını yeterli olacağı zikredilmektedir.

Nehai’den aktarılan ilk fetva abdestin ancak abdest bozucu bir hal ile bozulabileceği ancak burada mestin ayakta çıkmasının abdest bozucu durumlardan biri olmadığı için bu kişinin abdest almasına gerek olmadığı şeklinde açıklanmaktadır. Yeniden abdest almasını gerekli gören ikinci fetvanın sebebi ise abdestin bölünme kabul etmeyen bir ibadet olmasıdır. Abdest nasıl hades ile bozulduğunda yeniden alınması gerekiyor ve uzuvlardan bir kısmının yıkanması yeterli olmuyorsa mest için de aynı durum geçerlidir. Mest ayakta çıktığı anda

²² Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1: 229-230.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 28.

²⁴ Abdullah b. Muhammed el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîl’l-Muhtâr*, thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1: 25.

hades ayağa sirayet etmiş olacağında bütün vucuda hadesin bulaştığı kabul edilmelidir. Dolayısıyla yeniden en baştan abdest alınması gerekir.

Hammâd b. Ebî Süleyman tarafından aktarılan fetvanın açıklaması ise daha ince bir bakış açısı içerir. Buna göre ayağın mestle örtülmesi ayağa hadesin bulaşmasına engel olmaktadır. Mestin ayaktan çıkması durumunda ayağın hadesten korunması son bulmuş olur ve sadece ayak kısmına hades sirayet eder. Vücudun diğer azalarındaki abdestlilik hali özelliğini yitirmez. Bu sebeple sadece ayak kısmının yıkanması abdestin tamam olmasını sağlayacaktır. Bu durumdaki kişi abdest aldığı halde sadece ayaklarını yıkamamış kişinin haline benzer. Abdestini tamamlaması için ayaklarını yıkaması yeterli olacaktır. Diğer ayağına da mestin çıkmamış olmasına rağmen hadesin bulaşmış kabul edilmesinin sebebi ise abdestte ayakların tek bir uzuv olarak sayılmasından ileri gelir. Dolayısıyla abdest azalarının bir kısmının yıkanıp diğer kısmının yıkanmaması durumunda tam yıkama gerçekleşmiş olmayacağından, ayağın birinin yıkanması ile de uzvun tam olarak yıkanması gerçekleşmez. Bu nedenle diğer ayağında yıkanarak abdestin tamamlanması gerekir. Şayet yıkanmazsa mestin bulunmadığı ayak abdest diğer ayak ise mesh hükmünde kalmış olur. Dolayısıyla bir organda hem yıkama hem mesh yapılmış olur. Yıkama ile mesh ise bir organ üzerinde bir arada bulunamaz.²⁵

2.2.4. Vefat eden kişinin yıkanmadan önce elbiselerinin çıkarılması

Hanefî mezhebinin Hammâd'ın görüşü ile mutabık olduğu bir diğer konu ise ölünün elbisesi yıkanmasıdır. Hanefilere göre vefat eden kişi sağlığında gusul alırken nasıl elbiselerini çıkartarak yıkanıyor o şekilde elbisesi çıkararak yıkanır. Hz. Peygamber (s.a.s) vefatından sonra elbiseleri ile yıkanmış olsa da bu durum sadece Rasulullah'a has bir konudur. Müslümanlar yıkanırken elbiselerinin çıkarılması gerekir.²⁶

Hanefilerin bu görüşünün dayanağı Hammâd'dan (r.a.) gelen nakildir. Buna göre Hammâd, İbrahim en-Nehaî'nin şöyle söylediğini aktarmaktadır. “Ölü yıkanacağı zaman elbiseleri çıkartılır. Çünkü hayatta iken yıkanacağı zaman elbiselerini çıkarmaktaydı. Aynı şekilde öldükten sonra da elbiseler çıkarılır. Bu durum sahabe arasında meşhur olandır. Öyle Rasulullah'ın da vefatından sonra sahabe elbiselerini çıkararak yıkamak istemiş, fakat Hz. Peygamber'in ev ahalisi tarafından “Peygamberinizi gömleği üzerinde olduğu halde yıkayınız!” diye seslenilmiştir. Bu durum elbise ile yıkanmasını Hz. Peygamber'e has bir uygulama olduğunu göstermektedir.”²⁷

Hanefiler Hammâd tarafından İmâm-ı Âzam'a aktarılan bu rivayet sebebiyle sahabe uygulamasının elbisesi yıkama olduğunu kabul etmekte ve bu şekilde hüküm vermektedir. Naklin sahibi olan Hammâd'ın da bu görüşte bulunduğu ve mezhebin hükmüne etki ettiği açıkça görülmektedir.

2.2.5. Düşük yapan cariyenin ümmü veled niteliğini kazanması

İslam hükümlerinde efendisinde çocuk sahibi olan cariye ümm-ü veled niteliğini kazanır. Artık bu kişi köle hüviyetinde olsa da satılması, hibe edilmesi gibi alışveriş işlemlerine konu olamaz. Efendisinin vefatı ile birlikte ise doğrudan hürriyetine kavuşmuş olur. Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmasa da efendisinden düşük yapmış olan kadının ümmü veled olup olmaması meselesi mezhep içerisinde tartışılmıştır. Buna göre mezhebin bu konudaki hükmü düşüğün niteliğine göre değişiklik arz eder. Şayet düşük azaları belirgin halde ise (müstebînu'l-halk) bu durumda cariye ümmü veled sayılır. Fakat düşük et parçası ya da kan pıhtısı şeklinde gerçekleşmişse cariyelik hükmü devam eder. Çünkü bu durumda düşen parçanın çocuk değil vücuttan kopan bir et parçası ya da bir kan pıhtısı olma ihtimali

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 102-103.

²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 91.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 58.

mevcuttur. Bu durumda ortaya çıkan şüphe ile de hüküm sabit olmaz ve çocuk doğmuş sayılmaz. Doğuma dair hükümlerin tamamında bu durum geçerli olduğu gibi ümmü veled konusunda da geçerlidir. Böylece cariyenin ümmü veled olması gerçekleşmez.²⁸

Hanefilerin bu hükmünün dayanağı da Hammâd b. Ebî Süleyman'dır. Onun İbrahim en-Nehaî'den aktardığına göre cariyeye bütün organları belirgin hale şekilde düşük yaparsa ümmü veled hükmünü alır. Nehaî'den aktarılan bir başka görüşte ise yapılan düşüğün vasfı ne olursa olsun cariyenin ümmü veled olacağı belirtilmektedir. Nehaî'nin bu görüşü Hz. Ömer'in "Onları etleriniz etleri ile kanlarınız kanları ile karıştıktan sonra mı satacaksınız?"²⁹ sözüne dayanarak aktarmıştır. Buna göre hüküm döllemenin gerçekleştiği andan itibaren cariyenin ümmü veled niteliğini kazanacağı kabul edilmektedir.

Ancak mezhebin esas kabul ettiği görüş Hammâd tarafından aktarılandır. Çünkü değinildiği üzere organları belirgin olmayan bir düşük çocuk niteliği kazanmaz. Bu sebeple cariyenin de bu düşükten dolayı ümmi veled hükmünü alması mümkün olmaz. Organları belirgin olan düşük ise hüküm bakımından çocuk kategorisindedir. Cariye de bu çocuktan dolayı ümmi veled halini alır.³⁰

2.2.6. Müzaraa ve Kiralama Akitlerinde Akit Niteliğinin Belirlenmemiş Olması

Müzaraa fıkıh literatüründe tohum ekmek ve mahsulü belirli oranda paylaşmak üzere arazi sahibi ile emek sahibi arasında yapılan ortaklığa verilen isimdir. Buna göre arazi sahibi araziye ekmek isteyen kimse ile anlaşır ve tohumlar ekimi yapacak olan kişiden olmak üzere çıkan mahsul üzerinden belli oranda pay almak üzere ortaklık kurulur.³¹

Genel olarak yukarıdaki şekilde kurulmakta olan müzaraa ortaklığı İmâm-ı Azam tarafından sahih olmadığı kabul edilse de müfta bih görüş olan İmâmeyn'in görüşüne göre caizdir.³² Bu ortaklıkta detaya inildiğinde farklı görüşlerin bulunduğu hükümlerle karşılaşılabilir. Konumuzla alakalı olarak farklı tohumlar ekilmesi halinde farklı oranlarda pay elde edilmesi şeklinde kurulan müzaraanın caizliği meselesine rastlanmaktadır. Buna göre Hanefiler müzaraa ortaklığı kuran tarafların farklı tohum ekilmesi halinde farklı pay alınmasının şart koşmalarının caiz olduğunu kabul etmektedir. Örneğin buğday ekilirse mahsulün paylaşması % 50-50, arpa ekilirse %30-%70 şeklinde yapılmasına dair kurulacak bir ortaklık caiz kabul edilmektedir. Dolayısıyla yapılan akit gereği şayet araziye buğday ekilirse yarı yarıya, arpa ekilirse %30-70 oranıyla mahsul paylaşımı söz konusu olacaktır. Bu şekilde akit esnasında bir belirsizlik bulunmasına rağmen akdin caiz kabul edilmesinin sebebi müzaraa akdinin akdin kurulduğu esnada değil tohumun toprağa ekildiği sırada lazım hale gelmesidir. Müzaraadaki bu durumun icare sözleşmesinde de caizdir. Akit sırasında var olan belirsizlik icare akdinde işe başlama esnasında son bulur ve işin niteliğine dair vaad edilen ücret de bu sırada tahakkuk etmiş olur. Bu nedenle akit sırasında iki farklı işe iki farklı ücret verilerek icare akdinin kurulması akdin sıhhatine halel getirmez.³³

Hammâd b. Ebî Süleyman'dan bu konu hakkında şu rivayet aktarılmaktadır: "İbrahim en-Nehaî'ye 'Ücretli çalıştırılacak kişiye, şu işte böyle çalışırsan şunu alırsın, şöyle çalışırsan da şunu alırsın' şeklindeki ifadeyle kurulan akdin hükmünü sordum. O da: 'Bir sakınca yoktur. Ancak bu durum bey akdinde olsaydı mekruh olurdu' dedi." Aralarındaki fark şudur: Bey akdinde bir kimse her bir mala ayrı fiyat vererek iki şeyden birisini satın alsın ve üç günlük bir

²⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 31.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 149.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 150.

³¹ Hüseyin Kayapınar, "Müzaraa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 234-236.

³² Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2: 546-548.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 23: 41.

muhayyerlik süresini de şart koşmasa akit batıl olur. Ancak kira akdinde muhayyerlik koşulu olmasa bile bu tür bir akit sahihtir. Elbise diktirmek üzere yapılan sözleşmede ve müzaraa meselesinde de durum böyledir. Çünkü bey akdinde semen, akdin kurulduğu anda vacip hale gelir. Akdin kurulması ile lazım olur. Muhayyerlik şartı da zikredilmeyince yukarıdaki şekilde kurulan akitte konu belirsiz olarak akit kurulmuş olacaktır. Bu belirsizlik de tartışmayı ve anlaşmazlığı ortaya çıkarır. Hangi malın hangi fiyata alındığı net olmayacaktır. Müzaraada ise tohum toprağa atılmadan önce tohum sahibi için akit lazım olmaz. İcarede de akit kurulma esnasında her ne kadar lazım olsa da ücret bey akdinde olduğu gibi derhal tahakkuk etmez. İş bitiminde ücret hak edilir. Dolayısıyla akit sırasında ileri sürülen iki seçenektan hangisi müstecir tarafından yapılırsa onun ücreti hak edilmiş olur. Bu durumda ortada akdi fesada götürecek bir tartışma ve niza bulunmaz. Çünkü işe başlama esnasında işin niteliği ve ücreti bilinmektedir.³⁴

Hammâd tarafından aktarılan rivayetten Hammâd'ın mezhep görüşüne mutabık görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Hatta o müzaraadaki bu durumun icarede de bulunduğunu aktararak konuyu detaylandırmıştır. Bu konuda mezhebin hükmünün Hammâd'a ve ondan hareketle İbrahim en-Nehaî'ye dayandığını söylemek mümkündür.

2.3. Mezhebin Görüşlerine Muhalif Olan İçtihatlarından Örnekler

Hammâd b. Ebî Süleyman her ne kadar İmâm-ı Âzam'ın görüşlerine sonuna kadar itimat ettiği hocası olsa da bazı konularda ona muhalefet etmiş ve görüşlerine katılmamıştır. Bu kapsamda mezhebin bu konudaki görüşü de İmâm-ı Âzam'a dayanmakta ve Hammâd'ın verdiği fetvalardan ayrılmaktadır. Meseleler incelendiğinde çok fazla bir miktarda olmadığı anlaşılmaktadır. Bu görüşlerin bazen İmâm-ı Âzam'ın görüşüne aykırı olsa da İmâmeyn'in ya ikisinin ya da içlerinden birinin görüşüne muvafık olduğu da görülmektedir. Ancak yine de mezhep imamlarının birinin görüşüne dahi muhalif olduğu için bu tür meseleler de bu başlık incelenmiştir.

2.3.1. Yolcunun Yanında Abdest Alacak Kadar Suyu Olması Ama Üzerinde Necaset Bulunması

Hanefî mezhebinde yolculuk sırasında hem necaset hem de hadesi giderecek kadar suyun bulunmaması halinde önceliğin necasetin temizlenmesine mi yoksa hadesin giderilmesine mi verileceği konusunda müftâ bih olan görüş necasetin su ile giderilerek hadesin teyemmümle izale edilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla bir yolcunun yanında abdeste yetecek miktarda suyu bulunsa ama üzerinde de namaz kılmasına engel olacak bir dirhemden daha fazla kan lekesi olsa bu su ile kanı temizlemesi gerekmektedir. Abdest alacak su kalmadığı için de teyemmüm alarak namazını kılacaktır.³⁵

Hammâd b. Ebî Süleyman Hanefîlerin bu görüşüne aykırı bir görüşe sahiptir. Ona göre bu kişinin önce abdest alması gerekir. İmam Ebû Yusuf da bu doğrultuda fetva vermiştir. Bu konu İmâm-ı Âzam'ın, hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'a muhalif olduğu ilk mesele olması bakımından da dikkate şayandır.

Hammâd'a göre hadesin hükmü necesin hükmünden daha ağırdır. Çünkü maddi pisliğin az miktarı affedilmiştir. Dolayısıyla bir kişi üzerinde maddi pislik olduğu halde şartları taşıması durumunda namazını bu şekilde kılabilir ve kıldığı namaz sahih olur. Ancak hükmi pislik olan hadesin namaz kılınmasına yönelik affedilmiş bir oranı yoktur. Üzerindeki hadesi tam olarak gideremeyen kimsenin namazı sahih olmaz. Bu da hadesin necasete göre daha ağır hükümlere tabi olduğunu göstermektedir. Hal böyle olunca hadesin evleviyetle giderilmesi şarttır. Su kalmaması sebebiyle necaset temizlenemese de namaz bu şekilde kılınabilir.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 23: 41-42.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 105.

İmâm-ı Azam ise bu durumda olan kişinin iki temizliği yapmasının da mümkün olduğunu söylemektedir. Hadesi temizleme konusunda su öncelikli olsa da tek yol bu değildir. Abdestin yerine kaim olan bir başka hadesi giderme yolu daha vardır. Ancak necasetin temizliği eğer su ile temizlenecek necasetlerden ise sadece suyla mümkün olur. Dolayısıyla bu kişinin önce necaseti gidermek için suyu kullanması gerekir. Geride kullanılabilecek su kalmadığı için de hadesin izalesi için teyemmüm yapar. Her kim bu gibi durumlarda her iki temizliği de bir şekilde yapabilecek imkân buluyorsa onu tercih etmesi iki temizlikten birini terk etmeyi seçmesinden daha evladır. Yanındaki suyun necasetin giderilmesi için kullanılmasına öncelik verilmelidir.³⁶

2.3.2. Müdebber Kölenin Vefatla Birlikte Hür Olması

Tedbir yani müdebber yapma fıkıhta kölelik hükümleri arasında yer alan meselelerdendir. Bir kölenin müdebber yapılması demek efendisinin kendisinin ölümüne bağlayarak kölesini azad etmesi demektir. Bu şekilde müdebber yapılan köle efendisinin vefatından itibaren azad olarak hür hale gelir. Tek taraflı irade beyanıyla kurulan teberru niteliğini taşıması ve ölüme bağlanarak gerçekleştirilmesi nedeniyle fıkıhta hükümleri daha çok hibe ve vasiyete göre detaylandırılmış, bunlara göre şekillenmiştir.³⁷

Bir köleyi müdebber yapma kölenin özgürlüğünü ümmi veledde olduğu gibi mutlak manada efendinin ölümüne bağlamakla yapılır. Abdullah b. Mes'ud da bu nedenle müdebberi ümmi veledde benzeterek "Müdebber, tıpkı ümmi veled gibi ölen kişiye ait tüm mallar üzerinden azad olur." demiştir.³⁸ Abdullah b. Mesud'un bu sözü bu konuda Hanefî mezhebi ile Hammâd arasındaki ihtilafın da kaynağını oluşturmaktadır. Hammâd (r.a.) İbn Mes'ud (a.s.) gibi düşünerek müdebber yapılan kölenin efendisinin vefatında malı olup olmamasına bakılmaksızın doğrudan azad olacağını söylemektedir. Ona göre bu konuda vasiyet hükümleri değil ümmi veledde dair hükümler geçerlidir. Bu nedenle müdebberin değeri kişinin tüm malının üçte birini aşsa dahi müdebber efendisinin vefatı ile hür olur.

İmâm-ı Âzam ve diğer Hanefî fukahâ bu konuda Hammâd ve İbn Mesud'dan (r.a.) farklı düşünmektedir. Onlar Hz. Ali, Hasan-ı Basri, Said b. el-Müseyyeb gibi sahabe ve tâbiin fukahâsının görüşlerini tercih ederek müdebberin kişinin malının üçte biri miktarı oranında hür olabileceğini söylemektedir. Bu görüşün tercih edilmesindeki nakli sebep İbn Ömer'den nakledilen Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından müdebberin ölenin malının üçte birinden özgür saydığına dair rivayettir. Aklen bu görüşün tercih edilmesinin nedeni ise şudur: Tedbir uygulaması ölümden sonra ortaya çıkan bir durumdur. Bu nedenle vefat eden kişinin öldükten sonra malları üzerinde sahip olabileceği hakkı oranıyla sınırlı kalmalıdır. Kişinin öldükten sonra malları üzerindeki hakkı ise üçte bir oranıyla sınırlandırılmıştır. Ölümden sonra müdebberin özgür bırakılma işlemi, efendinin azad etme hakkının köleye devredilmesi yani kölenin efendisine kendisini azad etmesi konusunda halef olması sayesinde olur. Bu da diğer vasiyetlerde olduğu gibi efendinin malları üzerindeki hakkı olan üçte bir miktarla sınırlı kalır.

Ümmi veledin tüm maldan azad olması ise bu durumdan farklıdır. Ümmi veled efendisi henüz hayatta iken doğum yapmakla mali bir nitelik olmaktan çıkar, artık herhangi bir akdin konusu olmaz. Doğum yaptıktan sonra cariyenin efendisinin vefatına kadar yanında kalmasına dair zorunluluk onun köle statüsünden kaynaklı bir zorunluluk değil, milk-i muta sebebine bağlı olan bir zorunluluktur. Yani bir çeşit nikâh ilişkisi bulunmakta ve bu sebeple vefatına kadar efendisinin yanında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu cariyeye hüküm açısından tam anlamıyla efendisinin vefatından sonra azad edilmiş sayılsa da henüz efendisi hayatta iken

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 105-106.

³⁷ Fahrettin Atar, "Tedbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 218-219.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 178.

kölelikten doğum yapmakla kurtulmuş olur. Tedbir uygulamasında bu durum yoktur. Efendisi vefat edinceye kadar müdebberin kölelik statüsü devam eder, yalnızca başkasına satılması veya devredilmesi engellenmiş olur. Bu kölenin mal olma vasfı efendinin vefatına kadar devam ettiği için de vasiyet hükümleri gereği tüm malın ancak üçte biri oranında azad olmuş olur.³⁹

2.3.3. Şahitlikten Dönme Durumunda Hangi Beyanın Kabul Edileceği

Hanefî mezhebinin hükmü ile Hammâd b. Ebî Süleyman arasında ihtilafın bulunduğu bir diğer mesele de şahitlikten dönülmesi durumunda hâkimin hükmünü yenileyip yenilememesi gerektiğine dairdir.

Hammâd b. Ebî Süleyman hâkim hüküm verdikten sonra şahitliğinden dönen kimseler ile ilgili şunları söyler: “Bu kişilerin şahitlikten döndükleri gündeki durumlarına bakılır. Eğer ilk şahitlik yaptıkları zamandan adalet açısından daha üstün ve hayırlı durumda iseler şahitliklerinden vazgeçmeleri kabul edilir. Hâkim bu yeni duruma göre hükmünü yeniden verir. Ancak şahitlikten döndükleri gündeki durumları ilk şahitlik yaptıkları andaki durumlarına denk ya da daha aşağıda ise hâkim eski hükmünde sebat eder ve onların şahitliklerinden vazgeçmelerini kabul etmez. Bu durumda onlara herhangi bir şeyi de tazmin ettirmez.”

İmâm-ı Âzam'ın ilk görüşünün hocası ile aynı minvalde olduğu ancak daha sonra bu görüşünden dönerek hocasına muhalefet ettiği nakledilmektedir. Son görüşüne göre şahitler şahitliklerinden döndükleri gün ilk şahitlik anlarından daha adil durumda olsalar bile yeni ifadelerine dayanılarak önceden verilen hüküm bozulmaz. Ancak şahitlik sebebiyle hakkında hüküm verilmiş olan mal bu şahitlere tazmin ettirilir. Bu hüküm İmâm-ı Âzam dışında İmâmeyn tarafından da kabul edilen görüştür.

Hammâd ve İmâm-ı Âzam'ın ilk görüşünün sebebi şu şekilde açıklanabilir: Her iki haberin de doğruya ya da yalana ihtimali bulunur. Haberin doğruluğu haberi verenin adaletiyle doğru orantılıdır. Onun adaleti arttıkça haberin doğruluğu da artar. Şahitlikten döndüğü andaki adaleti önceki haline göre daha açık ise bu yeni haberin daha doğru olacağı da açıktır. Bu durumdaki kişi şahitlikten dönmekle daha önce yaptığı yanlış işi telafi etmeye çalışmaktadır. Hâkim de kişinin görünürdeki bu durumuna göre hareket eder. Çünkü daha fazlasını bilme imkânı yoktur. Bu sebeple hükmünü doğru habere göre değiştirmesi gerekir. Şahitlikten döndüğü zamanla önceki şahitlik zamanı adalet bakımından eşit durumda ise önceki şahitliğinin hâkimin hükmü ile kuvvet kazanmasından dolayı ilk şahitliği tercih edilir ve hâkim hükmünü değiştirmez. Çünkü verilen bir hükmün ona denk veya ondan daha aşağı bir şey ile değiştirilmesi mümkün değildir. Şahitlikten dönmekten dolayı kendisi tazminle de sorumlu tutulmaz. Çünkü tazmin etmesini gerektirecek bir şey almamıştır. Sadece bir haber zikretmiştir. Bu haber ise hâkimin hükmü olmaksızın malın telef olmasını gerektirecek ağırlıkta değildir. Hâkim hükmünü verirken tercih kudretinin bulunması malın şahit tarafından değil hâkimin hükmü neticesinde telef olduğunu gösterir. Bu nedenle şahitlere herhangi bir mal tazmin ettirilmez.

Hanefilere ait görüşün sebebi ise şöyle açıklanır: Şahitlikten dönme zamanında kişinin daha adil olması haberin doğruluk yönünü kuvvetlendirir. Ancak bunun sözdeki çelişki ve şüphe ortadan kalkmaz. Bu kişiler şahitlikten dönmekle sözlerinde çelişki oluşturmuşlardır. Hâkim çelişkili bir söz ile hüküm vermeyeceği gibi çelişkili sözlerle vermiş olduğu hükmü de değiştiremez. Öte yandan hâkimin lehine hükmettiği kimse için verdiği hükümle şahitlikteki doğruluk miktarı kuvvetlenmiş ve belirginlik kazanmıştır. Şahitlikten dönme durumunda ise yalan ihtimali daha kuvvetlidir. Şahidin aradan geçen zaman neticesinde çeşitli sebeplerle

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 178-179.

yalan söyleme ihtimali doğruyu dile getirmesinden daha muhtemeldir. Bu durum da hâkimin hükmünü bozmasına engel olur. Ayrıca hâkim böyle bir nedene dayanarak verdiği hükmü bozacak olursa bu hükümlerde çıkmaza sebep olur. Çünkü bu kimsenin daha sonra tekrar gelerek bu sözünden de dönmeyeceğinin garantisi yoktur. Bu takdirde hâkim hükmünü yine değiştirmek zorunda kalacaktır.

Bununla birlikte şahitler şahitliklerinden döndüğünde haksız yere yaptığı bu şahitlik sebebiyle aleyhine şahitlik yaptığı kimsenin malının telef olmasına sebep olmuştur. Bu malı telef ettiğini de şahitliği ile ikrar etmiş olur. Bu yüzden mevcut malı tazminle sorumlu tutulur. Sözlerindeki çelişki kişinin kendisi hakkındaki ikrarın geçerliliğine mani değildir. Malın telef olması hâkimin hükmü ile gerçekleşmiş olsa da hâkimin bu hükmü ulaşmasının nedeni yapılan şahitliktir. Hükümler daima asıl nedene dayandırılır. Hâkimin konumu aşikâr hale gelen hükmü ikrar etmekten ibarettir. Şahitlerin adil olduğu belirlendikten sonra hâkimin aksi hüküm vermesi mümkün değildir.

Diğer taraftan hükmün nedeninin haddi aşma olduğu anlaşılınca mal doğrudan telef edilmiş kabul edilir. Yapılan işlemin haksız biçimde el koyma olduğunu şahitler şahitlikten dönmekle ikrar etmiş olurlar. Doğrudan haksız biçimde malı kendi mülkiyetlerine geçirmeleri nasıl tazmini gerektiriyorsa haksız şekilde başkasının mülkiyetine geçmesini sağlamaları da tazmini gerektirmelidir. Çünkü bu tazmin haksız yere malı telef edilen kişinin zararını karşılamasını sağlayacaktır. Tazmin edilmez ise hak yerini bulmayacak adalet sağlanmayacaktır. Hâkim hükmü sebebiyle tazminden sorumlu tutulamaz çünkü kendisi verdiği hükümle haksızlık yapmamış kendisine farz olan görevi yerine getirmiştir. Böylece şahitlerin tazmin etmesinin gerekliliği de ortaya çıkmış olur.⁴⁰

2.3.4. Üzümün Az Miktarda Kaynatıldığı Halde Kesilmesi

Hanefî mezhep görüşü ile Hammâd b. Ebî Süleyman arasında ihtilafın olduğu bir diğer mesele üzümün az bir miktar kaynatılmış olsa bile keskinleşmesi durumunda içilmesinin haram olup olmayacağıdır. Hanefilere göre üzüm çok az kaynatılmış olsa veya üçte ikisinden az bir miktarı kaybolacak şekilde kaynatılmış olsa ve sonrasında köpürerek keskin hale gelse üzerindeki köpükler alındıktan sonra da içilmesi haram olur.

Hammâd b. Ebî Süleyman'ın bu konudaki görüşü ise farklılık arz eder. Ona göre üzüm tam olarak pişinceye kadar kaynatılmış olsa bile içilmesi haram olmaz.⁴¹

Bu konudaki ihtilaf nebiz hakkında gelen farklı rivayetlere ve nebizin tanımlamasında yaşanan farklılıklara dayanmaktadır. Şarap halini alacak derecede mayalanma gerçekleşmemiş olsa da sedd-i zeria gereği Hanefî fukaha şaraba yakın hale gelen içeceklerin de içilmesini haram kabul etmişlerdir. Ancak Hammâd b. Ebî Süleyman şarap vasfı kazanmamış olmasından hareketle kaynatılarak keskinleşen üzüm şirasının içilmesini helal kabul etmektedir.

2.4. Hammâd b. Ebî Süleyman'a ait olduğu düşünülen diğer fıkhi görüşler.

Hammâd b. Ebî Süleyman'ın Hanefî literatürü içerisinde ulaşılabilen görüşlerinden bazı örnekler yukarıda aktarıldığı gibidir. Bunun dışında kendisine ait fetvaların yukarıda aktarılanlarla sınırlı olmadığı aşikârdır. Hanefî mezhebinin görüşlerinin çoğunda Hammâd'ın görüşlerine mutabık olduğu mezhebin kurucu imamının öğrencisi olmasından hareketle söylemek mümkündür. Bu sebeple mezhep literatürü içerisinde kendisinin görüşlerinin ayrıntılı olarak verildiği bir esere ulaşılammıştır. Bununla beraber esas itibarıyla Hanbeli kaynağı olmakla birlikte dört mezhebin ve diğer müçtehitlerin görüşlerinin derlenerek kayıt

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 178-180.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 6.

altına alındığı eser olan İbn Kudame'ye ait el-Muğnî adlı eserde Hammâd'ın fetvalarını içeren oldukça fazla miktarda mesele bulunmaktadır. Ancak bahsi geçen meselelere dair fetvaların Hammâd b. Ebî Süleyman'a ait görüşlerin olup olmadığı Hanefî mezhep literatürü içerisinde net biçimde belirlenememektedir.

Mezhepler arası farklar ve Hammâd'ın Hanefî mezhebi içerisindeki konumu düşünüldüğünde aktarılan bu hükümlerin kendisine aidiyeti üzerinde detaylı araştırma gerektiren konular arasındadır. Çünkü bu görüşlerle ilgili şu sorunun cevabının bulunması gerekmektedir. Mezhebin ilk kaynaklarından olan ve çalışmamızda Hammâd'a ait görüşlerin çıkarılmasında yararlandığımız es-Serahsî'nin el-Mebsut isimli eserinde bu görüşlerin neden aktarılmadığıdır. Çünkü Serahsî eserinde mezhep görüşünün Hammâd ile farklı olduğu konulara temas etmeye sebebini açıklamaya çalışmıştır. Öte yandan Serahsî'nin ilgili eseri Zahiru'r-rivaye kitaplarının derlenerek özetlendiği el-Kafi'nin şerhi mahiyetindedir. Bu açıdan mezhebin ilk kaynak eserlerinden biri sayılmaktadır.

İbn Kudame tarafından Hammâd'a ait olduğu aktarılan görüşlerden ibadet meselelerine dair 32 meseledeki görüşün 19 tanesinde, muamelat meselelerine dair 19 meselenin 10 tanesinde, münakehat meselelerine dair 17 meselenin 4 tanesinde, ukubata dair 10 meselenin 4 tanesinde, helal ve haramlara dair 5 meselenin 1 tanesinde ve muhakeme usulüne dair 3 meselenin tamamında Hanefîlerden farklı fetvasının bulunduğu görülmektedir. İmâm-ı Âzam'ın hocasına bu kadar fazla meselede ihtilafı bulunmasına rağmen Hanefî literatürünün en temel kaynaklarından olan Serahsî'de bu hükümlere hiç değinilmemiş olması tereddüte mahal vermektedir. Hal böyle iken yukarıda aktarılan meseleler dışında Serahsî'nin bu farklılara değinmemiş olması görüşün kesinliğinin tespitinde daha detaylı bir çalışma yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü her ne kadar bu hükümlerin doğru olacağı düşünülebilirse de nihayetinde mezhep görüşlerinin mezhebe ait kaynaklardan tespit edilmesi muteber olandır.

Diğer yandan İbn Kudame tarafından aktarılan meseleler incelendiğinde özellikle iki tanesindeki ihtilaf dikkate şayandır. Bunlardan ilki oruç kefaretiye yönelik ihtilafıdır. İbn Kudame'nin aktardığına göre Hammâd b. Ebî Süleyman'a göre kasten oruç bozulan hiçbir durum kefaret sebebi olmaz. Sadece kaza gerektirir. Yani oruçta kefaret söz konusu değildir.⁴² Dikkat çekici olan diğer mesele ise altınla diğer madde karışımından üretilen paraların birbirleri ile mübadelesinde paraların içerisindeki altın miktarının hesaba katılmayacağı, değerlerinin hesaba katılacağıdır.⁴³

Bu meselelerin doğruluğunun tespiti farklı bir çalışma konusunu oluşturmakta ve mevcut çalışmanın kapsamını büyüterek sınırın aşılmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle bu konuyu daha sonraki çalışmalara ve araştırmacılara bırakarak burada sadece İbn Kudame'nin Hammâd'a ait olduğunu söylediği görüşlerin aktarılması ile yetinilecektir. Bu liste ise merhum Mehmet Özgü Aras hocanın yapmış olduğu derleme çalışmasından alıntılanarak yapılacaktır.⁴⁴ Buna göre Hammâd b. Ebî Süleyman'a atfedilen fetvalar şu şekildedir:

2.4.1. İbadetlere İlişkin Hükümler

1- Meşkûk olarak nitelenen katır ve eşeğin artığı ile abdest alınabilir, teyemmüm alınmasına gerek yoktur.

2- Abdest ve gusulde mazmaza ve istinşak yapmak sünnettir.

⁴² Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudame, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1981), 3: 115.

⁴³ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhalla* (Mısır: İdaretü't-tıbaâtî'l-müniriyye, 1967), 9: 560-567.

⁴⁴ İlgili meselelere dair detaylı açıklama için bk. Aras, *Hammâd ve Fıkhi Görüşleri*, 115-276.

3- Mushafa abdestsiz olarak sadece elin içi ile dokunulamaz. Elin kalan tarafları ile dokunulması caizdir.

4- Mushaf abdestsiz şekilde üzerindeki kılıfla taşınabilir.

5- Sebileyn'den (ön ve arka mahalden) çıkan taş ve kıl gibi mutad olmayan şeyler abdesti bozmaz. İki yoldan çıkan taş ve kıl abdesti bozmaz.

6- Kadının tenine şehvetle dokunulması abdesti bozar.

7- Gusulde azaların ovalanmasına gerek yoktur. Suyun ulaştığına dair zanni galibin oluşması yeterlidir.

8- Kişinin yanında bulunan su abdest almaya yetecek nitelikte değilse teyemmüm yapar.

9- Yer cinsinden olan ve necasetin bulaşmadığı herşeyle teyemmüm yapılabilir.

10- Kadın başörtüsü üzerinden başını mesh etmesi caiz değildir.

11- Hamile kadının hayız zamanlarında gördüğü kan hayız sayılır. Bu şekilde kan görülmesi durumunda hamilelik hükmü ortadan kalkar.

12- Farza başlandığı sırada nafil namazın kılınması halinde bu namaz derhal kesilerek farza başlanması gerekir.

13- Namaz başlangıcındaki istiaze ve besmele gizli okunur (Mutabık)

14- Namaza imam rükûdayken yetişen kişi hem tahrime için hem de rukû için iki tekbir almalıdır.

15- Namazda bilerek ya da unutarak namaz dışından sayılacak şekilde konuşmak namazı bozar.

16- Necasetlerin dirhem miktarı kadar kişinin üzerine bulaşmış olması halinde namazı sahih olur. Bundan fazlası ile namaz kılınmaz.

17- Bit, pire vs. gibi akıcı kanı olmayanların kanı temizdir.

18- Yırtıcı olsun olmasın her türlü kuşun tersi namaz kılmaya engel olmaz.

19- Kaza namazlarının kılınması için gün içerisinde herhangi bir kerahet vakti yoktur.

20- Gece ya da gündüz kılınacak nafil namazlar iki rekât şeklinde kılınabilir

21- Seferi olduğu halde farz namazı dört rekât kılan kişinin namazı sahih değildir. İki rekat olarak iade etmesi gerekir.

22- Cuma namazına imam teşehhüdde olduğu sırada dahi yetişilse namaza yetişilmiş sayılır.

23- Hem Ramazan hem de Kurban bayramlarında namaza giderken sesli şekilde tekbir getirilir.

24- Ölü doğmuş olan bebeğin cenaze namazı kılınmaz (Mutabık)

25- Koca ölen karısını zaruret durumunda yıkayabilir.

26- Borçlu olan kişinin yanında borcunu ödeyecek miktarda malı olsa bu maldan zekât verilmesi gerekir.

27- İkrar edilen alacaklar henüz ele geçirilmese de zekâtının verilmesi gerekir.

28- Zekât üzerine borç olarak sabit olduktan sonra ödenmeden vefat eden kimsenin malından ancak vasiyet edilmişse zekât alınabilir. Bu durumda da alınacak miktar üçte biri geçemez.

29- Yevm-i şekte (Ramazan ayından olup olmadığı bilinmeyen günde) Ramazan orucuna niyet edilerek tutulan oruç sahih olmaz.

30- Kasıtlı olsa da olmasa da bozulan oruçlar için sadece bir gün kaza gerekir. Kefaret olarak herhangi bir oruç tutulması gerekmez.

31- İhramlı kişi avcıya avı vurması için yol gösterirse dem cezasını müşterek ödemeleri gerekir.

32- Mekke'den ayrılacak hacının veda tavafi yapması vaciptir. Bu tavafi bir sebepten terk eden kişinin kurban kesmesi gerekir.

33- Hacda dem gerektirici suç işleyen kişinin kurban kesecek gücü yoksa hacdan önce üç, hacdan sonra dört gün olmak üzere toplam yedi gün oruç tutması gerekir. Bu sırada zenginleşirse orucu bırakıp kurban kesmesi zorunlu olur.

34- Fidyeye gerektiren hac suçlarında fakirlere yemek yedirmek şarttır. Şayet bu kişinin yemek yedirecek gücü yoksa oruç tutar. Gücünün olmaması ise yanında bir “müd” yiyeceğinin olmamasına bağlıdır. Bundan fazla yiyeceği olan kişinin fidyeye gücü var demektir.

2.4.2. Muamelata İlişkin Hükümler

1- Buğday ve arpa aynı cins ürünlerdir. Bu sebeple ikisinin değişiminde fazlalık olması halinde riba söz konusu olur.

2- Buğday-un değişimi gibi aynı cins malın cüzü ile aynı ölçüde satışı caiz değildir. Çünkü burada ölçek aynı olsa bile denklik tam olarak karşılanmaz. Denk olduğunun tespit edilememesi de fazlalık bulunduğu göstergesidir.

3- İçinde altın bulunan paraların birbirleri ile değer olarak değişimi caizdir. İçindeki altın miktarının bilinmesi şart değildir.

4- Vadeli borcun peşin olarak daha az bir miktar verilerek ödenmesi üzerine yapılan sulh caiz değildir.

5- Ölçü-tartı ile satılan malların teslim alınmadan başkasına satışı caiz değildir. Ölçülmeden satılan malların bu şekilde satışında ise sakınca yoktur.

6- Satın alınan malda çıkan ayıptan dolayı müşteri malı iade etme ya da olduğu gibi kabullenip ayıp için tazminat isteme hakkına sahiptir.

7- Ayıplı şekilde satın alınan malda müşterinin elindeyken yeni bir ayıp ortaya çıksa bile müşteri malı iade etme hakkına sahiptir. Ancak ilk kusur için tazmin isteme hakkı bulunmaz. Aksine yeni kusurdan dolayı satıcıya tazminat ödemekle mükellef olur.

8- Mal satılırken malın bütün kusurlardan beri olduğu zikredilerek satılması ayıp muhayyerliğini ortadan kaldırmaz. Müşteri çıkan ayıptan dolayı malı iade etme hakkına sahiptir. Kusurlar ayrı ayrı zikredilmesi halinde müşterinin sayılan bu kusurlardan dolayı iade etme hakkı düşer.

9- “Peşin şu fiyat, vadeli şu fiyat” şeklinde yapılacak satış geçerlidir. Çünkü burada müşteri “Ben vadeli şu fiyata aldım” diyerek icap yapmış satıcı da kabul etmiş olur.

10- Eğitimli olsun olmasın her türlü köpeğin satışı batıldır.

11- Mudarebe (emek-sermaye) ortaklığında sermayenin para olması zorunlu değildir, mal da olabilir.

12- Mudarebe ortaklığında sermaye sahibinden izinsiz güvenli mesafeye yolculuk yapılması caiz olmakla beraber yol masrafları ortak bütçeden değil emek sahibinin hissesinden karşılanır.

13- Mudarebede ortaklığı ilgilendirmeyen bir işin yapılması durumunda diğer ortağın malında gasp hükmü doğar. (Mutabık)

14- Alacaklı ile borçlu arasında borç miktarı üzerinden kurulacak mudarebe ortaklığı sahih değildir. Çünkü bu durum menfaat şartı ile yapılan bir karz olmuş olur. Karz ise menfaat karşılığında verilmez.

15- Şufa hakkı ile alınan bir araziye daha önce satın alan kişi tarafından dikilmiş ağaçlar veya inşa edilmiş evin sökülmesi gerekir. Şef'înin bunların bedelini ödeyerek sahip olma hakkı bulunmaz.

16- Kâfir ya da zimmi ile müslümanın, müslüman bir kişinin arsası üzerinde şuf'a hakkı konusunda bir farklılık yoktur. Onlar da şuf'a hakkına sahiptir.

17- Lakit (Buluntu çocuk) hür sayılır. Çünkü insanoğlunda aslolan hürriyettir. Kölelik arizidir.

18- Varisler, muris hayatta iken malının tamamının başkasına vasiyet edilmesini kabul etseler, murisin vefatından sonra bu kabullerinden dönme şansları yoktur. Haklarından vazgeçmiş sayılırlar.

19- Kendisi adına hac yapılmasını vasiyet eden kişinin malının üçte biri hac masraflarını karşılamaya yetmiyorsa varislerin bu vasiyeti yerine getirme zorunlulukları yoktur.

2.4.3. Münâkehât ve Ferâize İlişkin Hükümler

1- Feraiz konusunda mevle'l-muvâlât yolu ile kişiler birbirine mirasçı olabilir.

2- “Bu kişi benim kardeşimdir.” denilmesinde olduğu gibi başkasına nesep ikrar edilmesi halinde ikrarda bulunan kişinin mirastaki hakkı lehine ikrarda bulunulan kişi ile paylaştırılır, diğer mirasçıların haklarına ise dokunulmaz.

3- Nikâh akdinde denklik nikâhın şartları arasında bulunmaz.

4- Azad edilen cariye köle olan kocasına sahip olması durumunda aralarındaki nikâh fesh olur. Ancak koca da azad edilirse tekrar nikâh kıyılabilir. Bu fesih ise talak sayılmaz.

5- Azad edilen cariye kocası köle olsun hür olsun nikâh akdini sonlandırma konusunda muhayyerlik hakkı bulunur. Bu hak derhal kullanılmak zorunda olan bir hak değildir. Böyle bir hakka sahip olduğunu öğrendiğinde hakkını kullanabilir.

6- Kocada innet (iktidarsızlık) bulunursa belli bir müddet tedavi süresi tanındıktan sonra kadının nikâh akdini feshetme hakkı doğar.

7- Kadına verilecek mehrin peşin veya veresiye olarak verilmesi mümkündür. Bir kısmının peşin bir kısmının veresiye olarak belirlenmesi de mümkündür. Ancak burada vadenin süresinin belirlenmemesi gerekir.

8- Birden çok eşi olan kişinin yeni bir kadınla evlenmesi durumunda bu kadınla da geceleme diğer eşleri ile aynı tutmak zorundadır. Yeni nikâh yapıldığı için fazla geceleme hakkı bulunmaz. Yine kadınların ehl-i kitap ya da Müslüman olmaları arasında geceleme bakımından bir fark yoktur.

9- Aralarında zıfâfın gerçekleştiği karısına “Seni boşadım, artık boşsun” gibi tekrarlı cümle kullanan kocanın ilk sözü ile talak gerçekleşmiş olur. İkinci sözünün talak ifade edebilmesi ikinci talakın kastedilmiş olması gerekir.

10- Kinevî ifadelerde talakın gerçekleşmesi talak kastının bulunmasına bağlıdır.

11- Muhalaa yolu ile boşanmalarda erkeğin karısından mehirden daha fazla miktarı talep etmesi mekruh olmakla birlikte caizdir. Bunun sonucunda boşama gerçekleşir.

12- Velisi tarafından evlendirilen çocuğun yapacağı boşama geçersizdir. Çünkü aleyhine yapılan tasarrufları geçersizdir.

13- Birden fazla karısı olan kişinin karılarından birini boşadığını söyleyip daha sonra içlerinden birini seçmesi halinde o kadın için boşama sahih olur.

14- Şer’i tahlilin gerçekleşmesi için kadının sonradan evlendiği koca ile aralarındaki nikâhın sahih bir nikâh olması zorunludur. Sonrasında boşanmak üzere yapılan nikâh fasit olduğundan ilk kocaya helallik sağlamaz.

15- Hamile kadının iddeti doğumdan sonraki nifasın sona ermesine kadar devam eder.

16- İlâ da söylenen süre ne olursa olsun dört ay içerisinde yeminden dönülmezse ilâ yoluyla bâin talak gerçekleşmiş olur. Bu süreden önce yeminden dönülürse boşama gerçekleşmez ama kefarete gerekir.

17- Nafakasını karşılayamayan kocadan ayrılmayı talep etme konusunda kadın muhayyerdir. Dilerse sabreder ve evliliğini devam ettirir, dilerse kocasından ayrılmayı talep eder. Ancak bu durumda kocaya durumunu düzeltmesi için bir yıl süre tanınır.

2.4.4. Ukûbata İlişkin Hükümler

1- Katile karşı kısas isteme hakkı nesep yolu ya da sebep yolu ile maktûle bağlı olan tüm varislerindir. Erkek-kadın-çocuk tüm varisler kısas talep ederse kısas tatbik edilir. İçlerinden biri kısası istemediği takdirde kısas düşer ve ceza diyete döner.

2- Demir dışında sonucunda ölüm olacağı zann-ı galiple bilinen şeylerle yapılan öldürmelerde de kısas gerekir.

3- Hırsızlık tarifine uyan bir hırsızlığın ilk defa yapılması durumunda kişinin bir eli kesilir. İkinci durumda sol ayağı kesilir. Sonrakilerde ise uzuv kesilmez, kişi hapsedilir.

4- Hırsızın eli kesilse bile çaldığı mal yanında ise sahibine iade edilir, yanında değilse tazmin ettirilir. Fakir ya da zengin olması arasında fark yoktur.

5- Nebbâşın (kefen soyucu) eli hırsızlık yapmasından dolayı kesilir.

6- Bir kimse yol kesip mallara el koyduktan sonra yolcuları öldürürse çarmıha gerilip karnı değilerek teşhir edilir. Sadece yolcuları öldürmüş malları almamışsa idam edilir, fakat teşhir edilmez. Sadece malları çalması durumunda ise sağ el ve sol ayağı çapraz şekilde kesilir.

7- Dinden dönen kişilerin cezası idamdır. Bu konuda erkek ya da kadın ayrımı bulunmaz.

8- Zina suçu en ince teferruatına kadar dört erkek şahitle tespit edilmedikçe ya da dört kez suçu işleyen kişi tarafından ikrar edilmedikçe sabit olmaz ve cezası tatbik edilmez. Hatta ikrardan sonra ikrarından dönse ya da kaçsa yine ceza yine tatbik edilmez.

9- Babasından olmadığını iddia eden kişiye annesine zina iftirasında bulunduğu için 80 celde kazf haddi uygulanır.

10- Bir kimsenin bir kadın topluluğuna zina iftirasında bulunması durumunda kaç kişiye iftira atmış olursa olsun yalnızca bir kere kazf cezası uygulanır.

2.4.5. Hazr ve İbâhaya İlişkin Görüşler

- 1- Ehl-i kitaptan olan kimselerin kestiklerinin yenilmesi helaldir.
- 2- Üzerinde besmele çekilmeyen hayvanın etinin yenmesi helal değildir. Ancak besmele çekilip çekilmediği bilinmiyorsa yenilmesi helal olur.
- 3- Hayvanın kesilmesi mümkün olan herhangi bir yerinden kesilerek öldürülmesi durumunda etinin yenmesi helal olur. Ancak açılan bu yara sebebiyle ölmüş olması gerekir.
- 4- Yırtıcı kara hayvanlarının avladığı hayvandan yememesi şartı, yırtıcı kuşlarda aranmaz. Onların avladıkları hayvanın eti yenmiş olsa da helal olur.
- 5- Kırmızı ve sarı renkte elbise giyilmesi mekruh değildir.

2.4.6. Muhâkeme Usûlüne İlişkin Hükümler

- 1- Zina davalarında dört erkek şahit yerine üç erkek ve iki kadın şahitlik edebilir. Bu durum şahitlik gerektiren tüm davalarda bir erkek yerine iki kadın olacak şekilde uygulanabilir.
- 2- Çocuğun doğarken ağlaması, kadının vücudunda çıban bulunması vs. gibi yalnızca kadınların bilgisinin bulunabileceği konularda tek kadının şahitliği yeterlidir.
- 3- Yahudi'nin Hristiyan aleyhine ya da Hristiyan'ın Yahudi aleyhine yapacakları şahitlikler geçerlidir. Çünkü küfür tek millet sayıldığı için şariat karşısında tek din mensubu gibi addedilirler.

SONUÇ

Günümüzde dört hak mezhep olarak nitelendirilen fıkıh mezheplerinden birisi de Hanefiliktir. Tarih olarak bakıldığında kuruluşu hicri ikinci asıra dönemlendirildiği görülse de hak olarak nitelenebilmesi için İslam'ın ilk yılları ile iltisakının mutlaka bulunabilmesi gerekir. Aksi takdirde bidat olarak nitelenmesi ve İslam'la ya da şeriata dair hükümlerle ilgisinin bulunmaması gerekir. Bu ön kabulden hareket edildiğinde Hanefilik mezhebinin kurulduğu asır ile Asr-ı Saadet arasındaki dönemlerdeki bağlantılarının gün yüzüne çıkarılması ve bu mezhep üzerindeki etkisinin tespit edilmesi gerekecektir.

Hammâd b. Ebî Süleyman bu bağlamda bahsi geçen dönem içerisinde Hanefî mezhebinin Asr-ı Saadet'le olan bağlantısında kilit rol oynayan müçtehitlerden birisidir. Mezhebin kurucusu olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmindeki hocasıdır. Yaklaşık 20 yıl kendisine hocalık yapmış ve onun bu alanda yetkinliğe ulaşmasında en fazla söz sahibi olan âlim olmuştur. İmâm-ı Âzam'ın hükümlere ulaşmadaki yöntemi, fetva vermesindeki usulü Hammâd (r.a.) tarafından kendisine aktarılmıştır. Aynı zamanda Hanefiliğin arka planını oluşturan Kufe Ekolü ya da diğer adıyla Ehl-i Rey mektebinin Hanefilik öncesinde kendi dönemindeki temsilcisi konumundadır. Bu gözle bakıldığında her ne kadar mezhep kurulmadan önce yaşamış olsa da kendisinin de Hanefî mezhebine mensup bir mutlak müçtehit olarak nitelendirilmesi yanlış olmayacaktır.

Hanefî mezhebine ait hükümlerin pek çoğu İmâm-ı Âzam'ın hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'a ve oradan da Asr-ı Saadet'e kadar bu ekolün temsilciliğini yapmış müçtehitlere dayanmaktadır. Bu nedenle Hanefilere ait furu meselelerin hemen tamamının Hammâd'ın (r.a.) görüşlerini de kapsadığını söylemek mümkündür. Ancak detaylara inildiğinde bazı fer'i meseleler de bu durumun açıkça belirtilme ihtiyacı hissedildiği ya da mezhep görüşünün temellendirilmesinde Hammâd b. Ebî Süleyman'dan gelen nakillerin kullanıldığı görülmektedir. Bu nakillerde İmâm-ı Âzam öncesi Kufe ekolüne mensup fukaha arasında herhangi bir meselede farklı görüşlerin bulunması halinde Hammâd'ın (r.a.) tercih ettiği görüşün Hanefilerce tercih edilmesine dikkat edildiği göze çarpmaktadır.

Hammâd b. Ebî Süleyman'ın Hanefî literatüründe bulunan nakilleri incelendiğinde ikinci dikkat çeken husus ise kendisinin görüşünden farklı olarak mezhepte kabul edilen görüşün bulunması halinde ismine temas edilmiş olmasıdır. Bu farklılığa ilişkin meseleler fazla bir yekûn tutmasa da farklılığa temas edilirken mutlaka bir açıklamaya da yer verildiği görülmektedir. Hammâd b. Ebî Süleyman'ın bu görüşü niye tercih ettiği, mezhebin ise aksi görüşü müfta bih kabul etmesinin sebebinin ne olduğu detaylıca açıklanmaktadır. Bu durum mezhebin onun görüşlerine muhalefet ederken dahi mezhebin imamlarından biri olarak gördüğü sonucuna ulaştırmaktadır.

Mezhep literatürü içerisinde kendisinin görüşlerine ismen yapılan atıf çok fazla olmasa da İbn Kudame tarafından kendisine ait olduğu zikredilen birçok meseleye rastlanılmaktadır. Bu atıflar incelendiğinde ise tahmin edilenden çok daha fazla ihtilafın bulunduğu mesele karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Hammâd b. Ebî Süleyman'ın Hanefî mezhebi ya da Kufe ekolü dışından olan ve aynı usulü benimsemeyen mutlak bir müçtehid izlenimi uyandırmaktadır. Bu nedenle zikredilen hükümlerin gerçekten Hammâd (r.a.) ait olup olmadığının tespit edilmesi çok kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir.

Sonuç olarak Hammâd b. Ebî Süleyman'ın Hanefî mezhebi üzerindeki etkisi azımsanmayacak niteliktedir. Mezhebin imamına 20 yıl gibi bir süre hocalık yapmış olması ve çok yakınında bulundurması, onun görüşlerinin mezhep üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir. Bu kapsamda kanaatimizce Hammâd b. Ebî Süleyman'ın Hanefî mezhebinden ayrı düşünülmesi mümkün gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

Ali el-Kârî, Nûreddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Sultân el-Herevî. Fethu bâbî'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye. 3 Cilt. Beyrut: Şirketi Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.

Aras, Mehmet Özgü. Ebû Hanife'nin Hocası Hammâd ve Fıkhi Görüşleri. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Aras, Mehmet Özgü. "Hammâd b. Ebû Süleyman". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15: 484-486. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. Tehzîbü't-tehzîb. 10 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye el-Kâine, 1325.

Atar, Fahrettin. "Tedbir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40: 218-219. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. Kitâbu tarihu'l-kebîr. 9 Cilt. Diyarbakır: b.y., 1378.

Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ud". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1: 115-117. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Ebu Zehrâ, Muhammed. Ebû Hanife. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

Hallaî, Abdülvehhab. Hulasatu tarihi't-teşrii'l-İslâmî. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1971.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. el-Muhalla. 12 Cilt. Mısır: İdaretü't-tıbaâtî'l-müniriyye, 1967.

İbn Kudame, Ebû Muhammed Abdullah. el-Muğnî. 9 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1981.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed. Tabakâtü'l-kübrâ. 9 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1960.

Kayapınar, Hüseyin. "Müzaraa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 234-236. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Rey". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10: 520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Kılıçer, M. Esad. İslam Fıkhiyyatında Rey Taraftarları. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1961.

Mevsîlî, Abdullah b. Muhammed. el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr. Thk. Şeyh Muhammed Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Özel, Ahmet. "Alkame b. Kays". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2: 467. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Özen, Şükrü. "Nehaî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 535-538. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali. Ahbâru Ebû Hanife ve ashâbihî. Beyrut: b.y., 1976.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. el-Mebsût. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.

Şak'a, Mustafa. Eimmetü'l-Erba'a. Mısır: b.y., 1983.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة أهميته العلميّة وعلاقته بالاختيارات الفقهية
(İmam Ebu Hanife'ye Göre Metin Tenkidi İlmî Önemi ve Fıkḥî Tercihlerle İlişkisi)

يحيى زكريا علي معابده

الأستاذ المساعد: جامعة باموك قلعة، كلية الإلهيات، قسم الحديث الشريف وعلومه.

dr.ymaabdeh@hotmail.com

orcid.org/ 0000-0002-4850-0990¹

المقدمة:

يعتبر علم نقد المتن من العلوم المهمة التي يتوقف على نتائجه التثبت من صحة متن الحديث، وقد كان القرن الأول الهجري القرن الأهم في تشكيل نظرية النقد، حيث نشأ هذا العلم في عصر النبوة، واعتنى به الصحابة بعد انقضاء الوحي، بينما كان للقرن الهجري الثاني دوراً مهماً في تطور هذا العلم، خاصة مع ظهور الحاجات العلميّة المتعدّدة في هذا العصر، وكان له رواده ومناهجه، وكان لنتائج عمليّة النقد أثر في الدّراسات الإسلاميّة وعلى وجه الخصوص الدّراسات الفقهية.

يرى الباحث هنا أن الإمام أبو حنيفة من أبرز العلماء الذين يمكن أن يشار إليهم بوضوح وإلى أثرهم العلمي في تشكيل معايير مهمة في عمليّة نقد المتن وفق آلة علم الفقه وأصوله، كما كان لأرائه في مجال نقد متن الحديث أثر مهم في تشكيل نقاشات علميّة مهمّة ومفيدة في مسائل محورية، وكان لها أثرها في الساحة العلميّة حتى يومنا هذا، حيث كان لها دور مهم في تسليط الضوء على أهمية الفقه في صناعة أدوات ومعايير نقد متن الحديث، كما يسجل للإمام أبو حنيفة الأسبقية في إيجاد وإظهار هذه المعايير النّقديّة، ومن هنا فهذا البحث العلمي يفترض وجود معالم لنقد المتن عند الإمام "أبو حنيفة"، وأنّ هذا المنهج النّقدي أثر في الاختيارات الفقهية للإمام، ويسعى الباحث إلى إثبات ذلك من خلال الأسئلة العلميّة الآتية:

ما هي معالم منهج نقد المتن عند الإمام أبي حنيفة؟

ما هو أثر هذا المنهج النّقدي في الاختيارات الفقهية عند الإمام أبو حنيفة؟

ما هي القيمة العلميّة لمنهج الإمام أبو حنيفة في ضوء نظرية النقد المتن؟

ما هو الرّد العلمي على دعوى تقديم الإمام "أبو حنيفة" العقل على النقل؟

فرضيّة البحث:

¹ يحيى معابدة، الأستاذ المساعد الدكتور، جامعة باموكّالي، دنيزلي/ تركيا.

يفترض الباحث وجود معالم لنقد المتن عند الإمام "أبو حنيفة"، وأنَّ هذا المنهج النَّقدي أثَّر في الاختيارات الفقهية في مذهبه، وذلك باعتبار الارتباط العلمي الوثيق بين علم الفقه وعلم نقد متون الحديث؛ ويحاول البحث الوصول إلى بعض معالم هذا المنهج النَّقدي، وإبراز دور الإمام أبو حنيفة المهم في هذا المجال، وذلك من خلال النظري اختياره للأحاديث وترجيحها على غيرها، وفي مدى قبولها أو ترك العمل بها، وذلك بناءً على قرائن تتعلق بالحديث وتؤثر في قبول متنه أو رده.

حدود البحث:

يقصد الباحث تناول ملامح عامة لنقد المتن عند الإمام أبو حنيفة على سبيل الاختصار وفي عناوين رئيسية لمعايير نقد المتن، لأنَّ المقصود إظهار أصالة الإمام في استعمال الأدوات النَّقدية لمتون الحديث، وإظهار دور الأدوات الفقهية في صناعة النَّقد الحديثي، وأثر ذلك في الاختيارات الفقهية في المذهب الحنفي، ثم مناقشة دعوى ترك الإمام أبو حنيفة العمل بالحديث في ضوء نظرية نقد المتون، وذلك بالاستناد إلى أقوال المحدثين والفقهاء في هذا المجال؛ ولا يقصد البحث الحكم على صحة ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة في هذه المسائل ولا دراستها، وهنا يجب التفريق بين مشروعية هذا العلوم وأدواتها وبراعة الإمام أبو حنيفة في إيجادها واستعمالها في الاجتهاد الفقهي، فنتائج العمل بها مسألة اجتهادية ظنيّة.

الدِّراسات السابقة:

تناولت العديد من الدِّراسات أطرافاً من الموضوع، وقد تناول "محمد كيلاني"² بشكل موسع منهج نقد الحديث من جهة السُّند والمتن في المذهب الحنفي، ونقل آراء الإمام أبو حنيفة والمذهب الحنفي في مسائل عديدة، وبين نماذج فقهية متعددة في هذه المسائل والدراسة تحتوي على فوائد علمية متعددة، كما اهتم الكتاب بضرب الأمثلة في هذا المجال، ويبدو من الكتاب اهتمامه بمناقشة المسائل التي انتقد بها الإمام أبو حنيفة، وسيشير الباحث إلى المواضع التي استفاد فيها من دراسة "كيلاني"، أمّا الجديد في هذا البحث فهو من خلال الأهداف التي يسعى إليها والذي سأتناوله في العنوان الآتي.

أهداف البحث:

يسعى البحث من خلال الإجابة على الأسئلة العلمية للبحث إلى الوصول إلى النتائج العلمية الآتية:

- استنباط المعالم العامّة لمنهج نقد المتن عند الإمام أبي حنيفة، ومحاولة اكتشاف المعايير النَّقدية وفق آلة الفقه، وذلك من خلال النظر في القرائن النَّقدية التي اشترطها للعمل بالحديث الصحيح، ومحاولته التركيز على القيمة العلمية للآراء النَّقدية للإمام أبو حنيفة في ضوء علم نقد المتن ومعاييره.

² كيلاني، محمد خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق (مصر: دار السلام، 2010)،

- استنتاج أثر المنهج التّقدي عند الإمام أبو حنيفة في طريقة استدلاله بالحديث الصحيح في الأحكام، وكيف أثرت في إيجاد شروط إضافية للعمل بالحديث الصحيح، وتوضيح مدى تأثير المنهج التّقدي في طريقة انتقائه للأحاديث واكتفائه ببعض الروايات دون غيرها.

- مناقشة دعوى تقديم الإمام أبو حنيفة العقل على النقل، والنظر في مدى ثبوتها، وإيراد الردود العلميّة بخصوص ذلك، إيجاد الردود العلميّة على الآراء الواردة في هذا المجال في ضوء المنحى التّقدي.

1. أهمية دراسة نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة في ضوء علاقة الفقه بقرائن التّقدي الحديثي.

تكمن الأهمية العلميّة لدراسة معالم نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة "في اعتبارين مهمين، الأول يتعلق بمنزلة الإمام أبو حنيفة العلميّة، والثاني يتعلق بأهمية علم التّقدي وعلاقته بعلم الفقه؛ ويمكن توضيح هذه المسائل في عناوين مستقلة

أولاً: المنزلة العلميّة للإمام أبو حنيفة ومدرسته الفقهية.

القيمة العلميّة للإمام "أبو حنيفة" وقوة مدرسته الفقهية يزيد من القيمة العلميّة للبحث في علم نقد المتن، فهذه المدرسة الفقهية كانت أشبه ما تكون بالجامعة والمعهد المتخصص، تقوم على فكرة الدرس العلمي الجماعي، ثم تدون هذه النقاشات في كتب المذهب، قال الموفق المكي: "وضع أبو حنيفة مذهبه شورى بينهم، لم يستبد فيه بنفسه دونهم، اجتهداً منه في الدين، ومبالغة في النصيحة لله، ورسوله، والمؤمنين. فكان يلقي المسائل مسألة مسألة، ويسمع ما عندهم، ويقول ما عنده، وينظرهم..."³، فالمذهب الحنفي ثابت راسخ، ومن هنا قال السباعي في سياق الدفاع عن الإمام أبو حنيفة: "ومن علم طريقة أبي حنيفة مع تلاميذه في الاجتهاد، وما كانت تضمه حلقاته من فحول العلماء أيقن أن مثله لا يصح أن يوجه إليه تلك المطاعن"⁴.

ويزيد من أهمية البحث في هذا العنوان وجود ملامح واضحة لمعايير نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة ومدرسته الفقهية، وهي واضحة في اختيارات الإمام أبو حنيفة والنقاشات الفقهية في مدرسته الفقهية، ونجد أن هذه القرائن التّقدية قد أخذت طريقها في الاجتهاد الفقهي في المذهب بصورة واضحة، وأثر ذلك في الاختيارات الفقهية للمذهب، وفي هذا السياق يشير عماد رشيد إلى: "تمرس الحنفية بترك العمل ببعض الأحاديث المقبولة، أو لنقل بنقد المتن الفقهي، وهذا يدل على نضج وشمول في العقل الاجتهادي لديهم"⁵؛ ومن هنا فإنّ دراسة ملامح نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة لها فوائد علميّة متعددة.

³ المكي، الموفق بن أحمد، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1903م)، 2: 133.

⁴ السباعي، مصطفى بن حسني، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (دمشق: المكتب الإسلامي، 2000 م)، 427.

⁵ رشيد، عماد الدين، "مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي"، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة/39، (شباط 2005): 98.

ثانياً: علاقة نقد متون الحديث بعلم الفقه.

يزيد الارتباط الوثيق بين علم النّقد والفقه من أهمية البحث في معالم نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة، فمن المعلوم أنّ ما ورد عن النبي ﷺ مصدر من مصادر التشريع في الدّراسات الإسلامية، وأنّ دلالة السّنة مهمّة في الدلالة على الأحكام، ومعلوم أنّ هناك أسباب علميّة للاختلاف بين الفقهاء في الأحكام الفقهية، حيث كان من أهمها التفاوت في الحكم على متن الحديث قبولاً أو ردّاً⁶.

ويمكن توضيح علاقة نقد المتن بالأحكام الفقهية أن الحكم على متن الحديث قبولاً أو ردّاً هو من أهم نتائج علم نقد المتن، فيرد الحديث أو يتوقف العمل به لوجود قرائن دالة على موجبات ذلك، فمن المعلوم أن رد الحديث يكون من جهة السند أو المتن، فأما رد الحديث من جهة السند فيكون ذلك من خلال الحكم على راوي الحديث أو سنده، فيرد الحديث لانقطاع السند أو وجود راوي لا تقبل روايته من جهة الضبط أو العدالة.

وأما رد الحديث من جهة المتن فيكون من خلال وجود ما يدل على رد مضمون الحديث، حيث تتركز قرائن نقد المتن على عرض متون الحديث على معايير علميّة دقيقة يثبت من خلالها مخالفة متن الحديث أو جزأ منه لأدلة النقل أو العقل، فيرد الحديث أو يتوقف العمل به وهذا هو جوهر علم نقد المتن، ويترتب على نتائج النّقد أحكاماً فقهية، وبهذا يتضح أن هناك ارتباط وثيق بين علم الفقه ونقد المتون، وأنّ هناك أثر في اعتبار الأحكام الفقهية وذلك بالاستناد إلى المعايير نقدية ونتائجها، وقد تختلف الأحكام النّقدية على متن الحديث باعتبار قرائنها النّقدية من ناقد إلى آخر، بحسب اعتبار هذه المعايير ومدى وجود مرجحات للحكم بها.

ولما كان البحث يتعلق بالأدوات الفقهية، فإنّ لعلم الفقه وأصوله ميزة في استعمال قرائن نقد المتون، وهو ما يسعى البحث لإظهاره والتأكيد على أن الفقهاء قد أوجدوا معايير نقدية للوصول إلى صلاحية المتن للاستدلال وذلك من خلال قرائن نقدية ذات طابع فقهية.

2. الإمام أبو حنيفة ومنزلته في علم الحديث.

يعتبر الإمام أبو حنيفة من العلماء واسعي الاطلاع على العلوم المختلفة والأهم هو تأصيله لأمّهات العلوم الإسلامية كالفقه والأصول والعقائد، والمقصد من هذا العنوان هو إبراز اهتمام الإمام أبو حنيفة بعلم الحديث وبيان منزلته العلمية في هذا المجال، وهذا مهم في الرد على دعوى تدور حول التّقليل من شأن حياة الإمام أبو حنيفة لعلم الحديث ومروياته، وإن عدم اطلاعه على المرويات أدّى إلى نتائج فقهية، ويمكن إثبات انتفاء عدم اطلاع الإمام أبو حنيفة على المرويات في الكثير من الأمثلة وإثبات أن اختيارات الإمام

⁶ أنظر: عوامة، محمد، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، (بيروت: دار البشائر، 1997م).

أبو حنيفة الفقهية كانت مرتبطة بقرائن نقدية أثرت في قبول متن أو رده أو ترجيحه على غيره، وفي الحقيقة هذا يحتاج إلى دراسات تفصيلية تستوعب هذا الاحتمال.

ومع ذلك يبقى الاحتمال العلمي بوجود أمثلة حقيقية لعدم اطلاع المذاهب على بعض مرويات الحديث الفقهية عموماً ومنها مذهب الإمام أبو حنيفة احتمالاً علمياً مهماً، وهو جدير بالدراسة والاهتمام والإشارة إليه، والتأكيد على اعتباره أحد الأسباب العلمية للاختلاف الفقهي، ومع ذلك لا يجوز أن يكون هذا الاحتمال سبباً في التقليل من شأن الفقهاء والمذاهب الإسلامية، فقد كان وجود هذا السبب وغيره من أسباب الاختلاف الفقهي المبني على متون السُّنَّة وثبوتها والجمع بينها وبين الأدلة العقلية والنقلية سبباً من أسباب الخلافات الفقهية، ولا بد من التأكيد على أن من أهم نتائج الاختلاف الفقهي بين الفقهاء والمذاهب الفقهية المعتبرة كان توسيع المدارك العقلية والفقهية والنقدية والتي كانت باباً من أبواب التجديد الفقهي وصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

وعوداً على مسألة علاقة الإمام أبو حنيفة ومنزله في علم الحديث فيمكن القول أنَّ الإمام قد برز في علم الفقه واستوعبه بشكل تخصصي وهذا ما لم يتحقق في علم الحديث، فهو لم يستوعب العلوم المتخصصة في علم الحديث مثل العلل والحكم على الأسانيد والرجال، ومع ذلك فقد زخرت حياته العلمية ومؤلفاته ومروياته العلمية على أبواب واسعة من علوم الحديث وأصوله ومروياته، ويرى الباحث أنَّ الإمام أبو حنيفة والإمام الغزالي يشتركان في كثير من هذه الأبعاد ولكل ميزته العلمية⁷، والمقارنة بينهما في هذا المجال يحتاج إلى بحث علمي مستقل.

ويمكن الحديث عن منزلة الإمام أبو حنيفة في علم الحديث من خلال النظر في عدة عناوين أساسية حازها الإمام أبو حنيفة، وهنا يجدر الإشارة إلى وجود العديد من الدراسات التي غطت هذه العناوين بشكل تأصيلي واستقصائي إلى حد بعيد، وهذا وحده كاف لتوضيح هذا المجال الهام، يمكن القول أنَّ الإمام أبو حنيفة له علاقة وطيدة بعلم الحديث رواية ودراية ويمكن الحديث عن ذلك في عدة مسائل أساسية مهمة:

1.3. طلب علم الحديث والعناية به مبكراً، والاهتمام برواية الحديث الأحكام المرفوعة والموقوفة وغيرها.

لقد اشتغل الإمام أبو حنيفة بطلب الحديث وروايته مبكراً واشتهر بذلك، والإحصاء الدقيق في هذه العنوان هو خير ما يمكن الاستدلال به على منزلة الإمام أبو حنيفة في هذا المجال، لقد قدَّم "البهرائجي" إحصائية دقيقة ويمكن ذكر عناوين مهمة في هذا الباب؛ ومما يدل على ذلك: لقد وثق وعرف توثيقه من أهل

⁷Maabdeh, Yahya Zekeriya Ali, "Huccetü'l-İslam el-Gazzali'nin Hadis Tenkid Yöntemi", 900. Vefat Yılında İmam Gazzali Milletlerarası Tartışma İlmî Toplantısı İstanbul (07-09 Ekim 2011), 2012: 221-247.

الحديث، وقد أحصى (163) توثيقاً عن أهل الرواية ممن عرف بالجرح والتعديل⁸، وعرف من شيوخه العدد الكثير حيث بلغ عددهم (328)، بينما روى عنه الحديث ما وصل إلينا مما دون في كتب الرواية والمذهب ما يبلغ (712)؛ وقد بلغت المرويات المرفوعة والموقوفة والآثار 10588⁹؛ فهذا العدد من الشيوخ والتلاميذ في الرواية والعدد الكبير من توثيق أهل الرواية للإمام والعدد الواسع من المرويات يحمل دلالة واسعة في هذا المجال، وهو يدل دلالة واضحة على منزلة الإمام أبو حنيفة بعلم الحديث طلباً ورواية.

والأهم في هذا المجال حرص الإمام وتشجيعه على رواية الحديث ومجالسه، ومما يروى في هذا السياق عن سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ قوله: "أَوَّلُ مَنْ أَقْعَدَنِي لِلْحَدِيثِ بِالْكُوفَةِ أَبُو حَنِيفَةَ أَقْعَدَنِي فِي الْجَامِعِ وَقَالَ هَذَا أَقْعَدَ النَّاسَ بِحَدِيثِ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ"¹⁰.

2.3. تأصيل الإمام أبو حنيفة لكثير من القضايا النظرية والأصولية لعلم الحديث وفروعه.

معلوم أنَّ هناك اتصال وثيق بين أصول الحديث وأصول الفقه في العديد من المسائل المهمة كما إن عناية الفقهاء بعلم الحديث وقرت دواعي متعددة لاهتمام الفقهاء بعلم الحديث وروايته الحديث، والنظر في قواعد علوم الحديث وأحكام سماعه وروايته والحكم عليها، ويمكن إيجاد عناوين واسعة ومهمة مما نقل عن الإمام أبو حنيفة في هذا المجال، وهي آراء إما رويت بعبارته أو نقلها عنه تلامذته فيما دون من كتب المذهب، لقد وضع أبو حنيفة في بحث متخصص كثير من هذه العناوين؛ مثل: حكم الأخذ بالحديث الصحيح، وحجية السُّنَّة، وحكم العمل بالحديث الضعيف وتقديمه على القياس، وحكم الحديث الموقوف والمرسل، وحكم الحديث المعنعن، وزيادة الثقة¹¹، وشروط الحديث الصحيح، والترجيح بين الروايات، وغيرها الكثير مما له علاقة بأصول الرواية¹².

3.3. الجرح والتعديل:

يشير الذهبي إلى أن الحاجة إلى الجرح في القرن الثاني الهجري كانت غير ملحة لقلّة الضعفاء في هذه العصور، حيث يقول "وسبب قلة ذلك في التابعين قلة متبوعهم من الضعفاء؛ إذ أكثر المتبوعين صحابة عدول، وأكثر المتبوعين في عصر الصحابة ثقات"¹³، وهو يشير في نفس الوقت إلى أنّ الإمام أبو حنيفة من

⁸ انظر الإحصائيات العلمية حول هذه العناوين: البهراني، لطيف الرحمن القاسمي، الموسوعة الحديثية لمرويات الإمام أبي حنيفة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2021)، 1: 129-203، 2: 114-267.

⁹ البهراني، الموسوعة الحديثية لمرويات الإمام أبي حنيفة، 1: 3، 39.

¹⁰ القرطبي، يوسف بن عبد الله، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 128.

¹¹ أنظر: أبو حنيفة، أحمد يوسف، "أصول الحديث عند الإمام أبي حنيفة"، مجلة كلية أصول الدين مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد التاسع/2(2001): 143-188.

¹² أنظر منزلة الإمام أبو حنيفة في علم الحديث: النعماني، محمد عبد الرشيد، مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 2017م)، 25-42؛ وأنظر: الحارثي، محمد قاسم عبده، مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين، (باكستان، د.ت)، وفي أصلها رسالة دكتوراة في جامعة الدراسات الإسلامية.

¹³ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، نكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر، 1990م)، 153.

الجهابذة في هذا العلم فيقول: "فلما كان عند انقراض عامة التابعين في حدود الخمسين تكلم طائفة من الجهابذة في التوثيق والتضعيف فقال أبو حنيفة..."¹⁴، وقد جمع أحد الباحثين في دراسة مستقلة أقوال العلماء في اعتباره من أهل الجرح والتعديل، ثم نقل عن الإمام نماذج من أحكامه على الرواة، ودرس أقواله فيهم مقارنة بأقوال أئمة الجرح والتعديل، وخلص إلى التأكيد على ما ذكره العلماء من اعتبار الإمام أقوال الإمام أبو حنيفة في هذا العلم، وعد الإمام أبو حنيفة من المقلين في الجرح والتعديل.

4. ملامح من منهج نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة:

لا يقصد الباحث في هذا العنوان استيعاب مسألة نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة، فهذا عنوان يحتاج إلى دراسة علمية موسعة، وهو يصلح أن يكون مشروعاً بحثياً تتضافر فيه الجهود العلمية ليكون مستوعباً لأدوات هذا العلم وليكون قادراً على إبراز النقد الفقهي كأحد أهم المعايير النقدية للمتون.

والمقصود هنا إبراز أهم العناوين المستنبطة من القرائن النقدية التي استعملها الإمام أبو حنيفة، وإظهار ارتباطها بنقد المتن، وإبراز أصالتها العلمية في هذا المجال، وسيتم الحديث عن ملامح نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة من خلال القرائن النقدية التي استخدمها للحكم على المتن، وإبراز أثرها الفقهي في الحكم على الحديث أو الترجيح، بحيث يصل إلى نتيجة عدم العمل به، وربما تدل هذه القرائن على أن الحديث قد ترك العمل به، أو أن الراوي وهم في روايته، أو أنه ليس على ظاهره، ومن أهم هذه القرائن:

1.4. نقد من خلال عرض المتن على القرآن والسنة.

وهذا العنوان مشهور في دراسات نقد المتن عند المحدثين، ويرد الحديث في حال تعارضه مع القرآن والسنة بحيث لا يمكن الجمع بينهما¹⁵؛ وهناك العديد من الأمثلة في المذهب الحنفي التي توضح استعمال الإمام أبو حنيفة ومذهبه لعرض المتن على القرآن والسنة، ومن أهم هذه الأمثلة المشهورة التي يجتمع فيها عرض متن الحديث على القرآن والسنة، مسألة اشتراط الشاهدين، فالمنقول عن الإمام في المسألة أنه: "لا يجوز أقل من شاهدين في الحقوق فيما بين الناس ولا في الجراحات ولا في غير ذلك"¹⁶، وهذا بخلاف رأي الجمهور حيث قبلوا رواية الشاهد واليمين، واستدل الجمهور بحديث ابن عباس: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَضَى يَمِينٍ وَشَاهِدٍ"¹⁷، وأما عدم العمل بالحديث فقد استدل الحنفية بأن العمل بالشاهد واليمين يخالف دلالة قول الله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ}

[البقرة 282]

¹⁴ مجهول، "الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه مجرحاً ومعدلاً"، مجلة كلية الإمام الأعظم، السنة الثانية/3 (2006: 1-33).

¹⁵ انظر: الجوابي، محمد طاهر، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، (تونس: مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، 1991م)، 460-476.

¹⁶ الشيباني، محمد بن الحسن، الأصول، تحقيق ودراسة: الدكتور محمد بونوكال، (بيروت: دار ابن حزم، 2012م)، 505/11.

¹⁷ مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، (بيروت: دار طوق النجاة، 1334 هـ)، 5: 128 رقم: 1712.

ووجه ذلك ما وضحه الجصاص بقوله: "لأنَّ في هذه الآية حظر قبول شهادة شاهد واحد... فمنع أن نقبل عند عدم الرجلين إلا رجل وامرأتين، فمتى عدمننا الرجلين، وقبلنا شاهداً واحداً مع يمين الطالب، فقد خالفنا حكم الآية"¹⁸.

4.2. نقد المتن من خلال قرائن تتعلق بالراوي.

وهي قرائن تتعلق براوي الحديث، ويرى الباحث انه لا بد من تقييد من تقييد ذلك بما ليس له علاقة بوجه الراوي، لأن وهم الراوي من مسالك علل الحديث الخفية؛ وقد عد منها "كيلاني" أربعة قرائن تتعلق بالراوي، منها: إنكار الراوي لما رواه، أو مخالفة الراوي لما يرويّه، أو امتناعه عن العمل بما يروي¹⁹، وهذه القرائن قد تدل على ما له علاقة بنقد المتن حيث تدل على أن دلالة متن الحديث غير ملزمة وأن الحديث ليس على ظاهره الذي يرويّه الراوي، وقد يدل على النسخ أو وجود سبب خفي له علاقة بسبب ورود الحديث.

4.3. نقد المتن من خلال وجود قرائن تحتف بالمروي.

ومن البديهي القول إن قرائن مقيدة عقلاً بما ليس فيه مخالفة للقرآن أو السُّنة، فهي تلك المتنون التي لا تتضمن لا ما يخالف القرآن والسُّنة، ولكن هذه القرائن قد تكشف عن أن الحديث ليس على ظاهرة بقرينة لها علاقة بمتن الحديث لوجود قرائن، ومن هذه القرائن: خبر الآحاد في سياق عموم البلوى²⁰، ومنها: إعراض الصحابة عن العمل بالحديث²¹؛ "إعراض الصحابة يدل على انقطاعه وانتساخه"²²؛ وهذه القرائن استخدمت في بعض المذاهب الفقهية، وربما وقع الخلاف في مدى انطباق هذه القرائن النقدية لا في إثبات صحة القرينة.

ومن أمثلة نقد المتن الحديث لخبر الآحاد في سياق عموم البلوى مسألة سُنة صلاة الاستسقاء، فقد روي عن الإمام أبو حنيفة، اقتصاره على الدعاء دون الصلاة المخصوصة في الاستسقاء، وروى الشيباني قوله: "وبلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه صعد المنبر فدعا واستسقى، ولم يبلغنا في ذلك صلاة إلا حديثاً واحداً شاذاً لا يؤخذ به"²³، وقد استدلل بعض الحنفية على منقول الإمام أبو حنيفة في هذه المسألة وادرجوها ضمن مسألة "عموم البلوى" استناداً إلى قوله: "شاذ" أي: لمخالفة حديث عمر، ولعل ذلك لوضوح عبارة عمر رضي الله عنه بانتفاء ذكر وجود الصلاة المخصوصة للاستسقاء، حيث فيه الدلالة على اعتياد الاستسقاء دون أداء صلاة، قال ابن الهمام: "وَوَجْهُ الشُّدُودِ أَنَّ فِعْلَهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَوْ

¹⁸ الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010 م)، 1: 208.

¹⁹ وقد وضعها تحت عنوان: نقد المتن عند الحنفية الخبر الذي لحقه الطعن من راوي الحديث 310-318.

²⁰ SARMINI, Mohamad Anas, "Mütekaddimûn Dönemi Hanefî Âlimlerinin 'Umûmu'l Belvâ Bağlamında Âhâd Haberle İlgili Görüşleri", Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 55 (Aralık 2018): 27-51.

²¹ الغزنوي، سراج الدين أبي حفص عمر، الغرة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة الغرة المنيفة، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج،

²² البزدوي، عبد العزيز بن أحمد، أصول البزدوي، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دت)، 3: 18.

²³ الشيباني، الأصل، 1: 366.

كَانَ ثَابِتًا لَاشْتَهَارِ نَقْلِهِ اشْتِهَارًا وَاسِعًا وَلَفَعْلُهُ عُمُرٌ حِينَ اسْتَسْقَى وَ لَأَنْكَرُوا عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَفْعَلْ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ بِحَضْرَةِ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ؛ لِتَوَافُرِ الْكُلِّ فِي الْخُرُوجِ مَعَهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِلِاسْتِسْقَاءِ، فَلَمَّا لَمْ يَفْعَلْ لَمْ يُنْكِرُوا وَلَمْ يَشْتَهَرْ رَوَايَتُهَا فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ بَلْ هُوَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ عَلَى اضْطِرَابٍ فِي كَيْفِيَّتِهَا عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَنْسٍ كَانَ ذَلِكَ شُدُودًا فِيمَا حَضَرَهُ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ²⁴.

وقد نقل ابن الهمام الخلاف في المذهب في سننية صلاة الاستسقاء والأهم في سياق البحث إظهار النظر التَّقدي لمتون الحديث عند الإمام أبو حنيفة، وهذا وجه نقدي مهم، وأما عن احتمال عدم بلوغ الاحاديث للإمام فقد استفاد ابن الهمام في الرد على هذا الاحتمال، ثم ناقش الروايات الأخرى واستدل بغيرها،²⁵ والمقصود بالاستدلال بقول الإمام هو استعماله لقريضة عموم البلوى في تقديمه لرواية عمر رضي الله عنه على رواية غيرها، والا فهذه المسألة كانت موضع نقاش في المذهب، حيث يرى ابن الهمام أَنَّ الراجح في المذهب أَنَّ السُّنَّةَ فِي الاستسقاء ثلاثة وجوه، منها الصلاة جماعة ثم قال: قال: "وَأَبُو حَنِيفَةَ لَمْ يَبْلُغْهُ الْوَجْهُ الثَّالِثُ فَلَمْ يَقُلْ بِهِ"²⁶.

4.4. قرائن تتعلق بالتاريخ.

وهو إثبات تأخر حديث على حديث، ولم أجد من ذكر هذا وجهها من وجوه التَّقْد عن الإمام أبو حنيفة، وفي الحقيقة فإنَّ هذه الأداة وثيقة الصلة بعمل المحدثين، وهي تلتحق بقرائن نقد المتن باعتبار استعمالها في مواضع عديدة، وغالبا ما تستخدم دليلا للقول بالنسخ.

ومن أمثلة استعمال التاريخ في قرائن التَّقْد التي تداولها أصحاب المذهب الحنفيما وقع في مسألة رضاع الكبير، حيث لم يعمل الإمام أبو حنيفة بحديث رضاع الكبير، وقد عالج المذهب الحنفي حديث رضاع الكبير²⁷ بعدة قرائن نقدية وكان منها التَّقْد باستعمال قريضة التاريخ، وهذا المثال نموذج جيد في إظهار قرائن نقدية أخرى في المذهب الحنفي ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

الأولى: مخالفة صريح القرآن؛ بقوله تَعَالَى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ} [البقرة: 233] فاستدل بدلالة قوله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} [الأحقاف: 15]

28.

²⁴ ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير على الهداية، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970م) 2: 93. ²⁵ ولفظ الحديث عن عمر رضي الله عنه: "كَانَ إِذَا قَحَطُوا اسْتَسْقَى بِأَلْعَاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بَنِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا، قَالَ فَيَسْقُونَ"، البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (دمشق: دار ابن كثير، 1993م)، صحيح البخاري، 1/ 343، رقم 946.

²⁶ ابن الهمام، فتح القدير، 2: 91. ²⁷ رواه مسلم باب رضاعة الكبير 2/ 1076، رقم 1453، ونصه: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: جَاءَتْ سَهْلَةَ بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي خَذِيفَةً مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ (وَهُوَ خَلِيفُهُ). فَقَالَ النَّبِيُّ "أَرْضِعِيهِ" قَالَتْ: وَكَيْفَ أَرْضِعُ؟ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ. فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: "قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ".

²⁸ ابن مودود، عبد الله بن محمود الموصلية البلدي، الاختيار لتعليق المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م)، 3: 118.

الثانية: العرض على السُّنَّة النبوية، وذلك من خلال ما صح من روايات متعددة مثل: حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "انْظُرْنَ مَنْ إِخْوَانُكُمْ، فَإِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ"²⁹، قال السرخسي: "يَعْنِي مَا يَرُدُّ الْجُوعَ، وَذَلِكَ بِإِرضَاعِ الْكَبِيرِ لَا يَحْصُلُ"³⁰.

الثالثة: ومن القرائن النقدية الواردة على متن الحديث في هذا المثال: ترك الصحابة العمل به، وذكره الكاساني بقوله: فلا يحرم عند عامة العلماء وعامة الصحابة"³¹.

الرابعة: القول بالنسخ، وحديث رضاع الكبير بهذا الاعتبار متقدم على الروايات التي دلت على وقف العمل به، وقد ذكر السرخسي القول بالنسخ، فقال: "ثُمَّ هَذَا الْحُكْمُ انْتَسَحَ..."، ثم ذكر أدلة متعددة على ذلك من السُّنَّة³²، وذكره الكاساني، فقال: "إن رضاع الكبير كان محرماً ثم صار منسوخاً بما رويناه من الأخبار"³³.

5. القيمة العلمية لقرائن نقد المتن عند الإمام أبو حنيفة.

1- لا بد من التأكيد على ميزة استعمال الإمام أبو حنيفة لقرائن نقد المتن، وذلك باعتباره أول مذهب فقهي كامل نقل إلينا، وبما تميز به هذا المذهب الفقهي الجامع كما مر سابقاً، بالإضافة الى قرب الإمام أبو حنيفة من عصر النبوة والصحابة، فهو أحد التابعين، ولا شك أنَّ لهذا وزن علمي مهم.

2- التأكيد على أن قرائن نقد المتن قد تشكلت في بيئة فقهية، وذلك لتلبية الحاجة الفقهية في مستجد المسائل، وهذا له دلائله العلمية، في التأكيد على أهمية تضافر العلوم، وحاجة العلوم الى بعضها، في خدمة الوحي وإثباته وفهمه.

3- أن هذه المعايير النقدية ذات أهمية علمية هامة في دلالتها على نظرية نقد المتون والتأكيد على ارتباط علم لنقد بأدوات العلوم كالفقه والتاريخ وغيرها من أدوات العلوم.

4- وما سبق يمكن لهذه القرائن النقدية أن توضح آلية تشكل علم النقد وأدواته وعلاقته بالعلوم الأخرى، كما هو مهم في تحديد هوية هذا العلم، وتفسير تداخله مع العلوم الأخرى.

5- إن آلية النقد الفقهي وقرائنه مهمة في فهم طبيعة النظرة الفقهية والتي هي ذات أبعاد تتناسب مع طبيعة الفقه وحاجة الفقيه لمثل هذه الأدوات للوصول الى الحكم الشرع، وهو مهم أيضاً في فهم الاختلاف الذي بدت ملامحه في عصر الإمام أبو حنيفة والذي تصفه كثير من الدراسات بالخلاف بين مدرسة الفقه

²⁹ صحيح البخاري: (2/ 2504، 936).

³⁰ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993م)، 135/5.

³¹ الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م)، 5/4.

³² السرخسي، المبسوط، 5: 135.

³³ الكاساني، بدائع الصنائع، 4: 6.

ومدرسة الحديث، ويرى الباحث هنا، انه لا يمكن التسليم بأن هذا الخلاف كان بين مدرستين مختلفتين، والدليل على ذلك أن كثير من الفقهاء والمحدثين اتفقوا على سلامة الأدوات النقدية للإمام أبو حنيفة، ونفوا عن الادعاء برده الحديث أو عدم اطلاعه عليه، وهي دراسات عديدة ومتنوعة.

ويرى الباحث أن هذه المصنفات التي أنصفت الإمام أبو حنيفة كافية في إبطال وجود الخلاف بين المحدثين والإمام أبو حنيفة في مشروعية أعمال النقد الفقهي للمتون، وإنما الخلاف كان منشأه ممن لم يعرف هذه القرائن، أو كان من باب التعصب المذهبي، بينما الخلاف الذي يمكن أن يسوغ في هذا المجال ذلك الخلاف على صحة اعتبار نتائج استخدام هذه القرائن والتي أدت في بعض المسائل الى التوقف عن العمل بالحديث.

النتائج:

من خلال الإجابة على أسئلة البحث والنظر حول ملامح نقد متن الحديث عند الإمام أبو حنيفة يمكن الوصول إلى النتائج العلمية الآتية:

1- لما كان مذهب الإمام أبو حنيفة أحد أهم المذاهب الفقهية المعتمدة والتي جعلت السُّنة النبوية دليلاً يجب العمل بمثلها يجب العمل بالقرآن الكريم باعتبارهما يصدران من مشكاة الوحي، فقد استعمل الإمام أبو حنيفة قرائن لنقد المتن ذات ارتباط وثيق بعلم الفقه وأصوله، وكانت هذه القرائن جزءاً لا يتجزأ من عملية الاجتهاد الفقهي الذي يسعى للوصول إلى الحكم الشرعي.

2- لقد شكلت القرائن النقدية المتعددة التي استعملها الإمام أبو حنيفة ما يدل على وجود منهج علمي متكامل لنقد متون الحديث، لقد شكلت هذه القرائن النقدية في مجملها منهجاً نقدياً في التعامل مع متون السُّنة النبوية ونقد متونها وكان هذه المنهج له سماته وأدواته ومعايير النقدية المهمة.

3- كانت قرائن نقد المتن تعود في مجملها على عرض الحديث على القرآن والسنة وقرائن تعود على الراوي والمروي، وكان لاستعمال الإمام أبو حنيفة لقرائن نقد المتن آثار فقهية في الدلالة على الأحكام، وكان له دوراً في الترجيح الفقهي والاختيارات الفقهية، وأحياناً ترك العمل بالحديث.

4- لقد حظيت القرائن النقدية التي استعملها الإمام أبو حنيفة باحترام المحدثين والفقهاء، وزاد من قيمة هذه الأدوات النقدية المنزلة العلمية للإمام أبو حنيفة وأهمية هذا المذهب الفقهي خاصة مع اهتمام الإمام أبو حنيفة بالحديث رواية وتأصيلاً.

5- يرى الباحث أنَّ النَّقد الفقهي له سماته العلمية التي تميزه عن غيره من قرائن النَّقد الحديثي، وأنَّ الأدوات الفقهية لنقد المتن مستقلة عن أدوات النَّقد عند المحدثين، ويدعي الباحث هنا أنَّ ما مارسه المحدثون من الأدوات النَّقدية التي لها ارتباط بعلم الفقه كان باعتبار ملكتهم وتخصصهم الفقهي، وهذا مهم

في فهم علاقة علم الحديث بالعلوم الأخرى والتأكيد على تكامله مع الدِّراسات المختلفة، مع التأكيد على وجود مشترك علمي بين الأدوات النقدية الحديثية والفقهية.

5- تظهر الأدوات النقدية التي استعملها الإمام أبو حنيفة ميزة علم الفقه في النقد الحديثي وأهمية التضافر بين العلوم والدراسات الإسلامية، فهذا العلم له أدواته العلميّة المتصلة بالعلوم ومنها علم الفقه، كما تبرز دور الإمام أبو حنيفة في التأسيس للأدوات الفقهية لعلم نقد المتن.

6- تكمن أهمية دراسة هذا الموضوع في عدة جوانب: منها: القيمة العلميّة للإمام أبي حنيفة ومذهبه؛ كونه من أقدم المذاهب الإسلاميّة المتكاملة التي وصلت إلينا، وما امتاز به مذهب من خصائص فقهية ونقدية ساهمت في إبراز دور الفقه في تشكيل نظرية نقد المتن، وهذا مهم في فهم الآلة الفقهية وعلاقتها في منهجية نقد المتن.

7- أعاد الإمام أبو حنيفة من خلال استعماله آلة الفقه في نقد المتن الاعتبار لتوضيح العلاقة بين النص والاجتهاد، لأن النص هو المادة التشريعية الخام الذي يستنبط منه الحكم الشرعي، ومن هنا فإنّ القول أنّ النص مقدم على العقل عبارة موهمة إذا علمنا أنّه لا يمكن للمكلفين الكشف عن دلالة النص والتوفيق بين الأدلة والنظري حكم الشرعفي الأحكام المستجدة دون آلة الفقه، فالأدوات الفقهية هي التي تستطيع وعي النص وإدراك دلالاته على الأحكام.

قائمة المراجع:

- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير على الهداية، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970م) 2: 93.
- ابن مودود، عبد الله بن محمود الموصلي البلدي، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م).
- أبو حليبة، أحمد يوسف، "أصول الحديث عند الإمام أبي حنيفة"، مجلة كلية أصول الدين مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد التاسع/2(2001): 143 - 188.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (دمشق: دار ابن كثير، 1993م).
- البيروني، عبد العزيز بن أحمد، أصول البيروني، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دت).
- البهراني، لطيف الرحمن القاسمي، الموسوعة الحديثية لمرويات الإمام أبي حنيفة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2021).
- الجباص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010م).
- الجوابي، محمد طاهر، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، (تونس: مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، 1991م).
- الحارثي، محمد قاسم عبده، مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين، (باكستان: دت).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر، 1990م).
- رشيد، عماد الدين، "مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي"، إسلامية المعرفة، السّنة التاسعة/39، (شتاء 2005).
- السباعي، مصطفى بن حسني، السّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (دمشق: المكتب الإسلامي، 2000م).
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993م).
- الشيبياني، محمد بن الحسن، الأصل، تحقيق ودراسة: الدكتور محمد بونوكال، (بيروت: دار ابن حزم، 2012م).
- عوامة، محمد، أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، (بيروت: دار البشائر، 1997م).
- الغزنوي، سراج الدين أبي حفص عمر، الغرة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة الغرة المنيفة، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، القرطبي، يوسف بن عبد الله، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، (بيروت: دار الكتب العلمية، دت).
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م).
- كيلاني، محمد خليفة، منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق (مصر: دار السلام، 2010).
- مجهول، "الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه مجرحاً ومعدلاً"، مجلة كلية الإمام الأعظم، السّنة الثانية/3

(2006:1-33).

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *الجامع الصحيح*، (بيروت: دار طوق النجاة، 1334 هـ).
المكي، الموفق بن أحمد، *مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة*، (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1903م).
النعمانى، محمد عبد الرشيد، *مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 2017م).

SARMINI, Mohamad Anas, "MütekaddimûnDönemiHanefîÂlimlerinin
'Umûmu'İBelvâBağlamındaÂhâd Haberle İlgiliGörüşleri", Marmara Üniversitesi İlâhiyat
Fakültesi Dergisi, 55 (Aralık 2018):27-51.

الإمام محمد بن الحسن الشيباني رائد التدوين الفقهي
(Fıkhî Tedvinin Öncüsü Olarak İmam Muhammed b el-Hasan eş-Şeybani)

مية مفتاح أحمد*

دكتور محاضر بجامعة وهران 1؛ كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية؛ قسم العلوم

الإسلامية؛ الجزائر

ahmedmef@yahoo.fr

orcid :0000-0003-3761-5722

المقدمة:

الحمد لله نعمه ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد :فإن أتم نعم الله تعالى على عباده هو بعثة محمد (صلى الله عليه وسلم) بالإسلام، يتلو القرآن ويبين لهم بسنته ما فيه، إخراجاً لهم من الظلمات إلى النور، وإرشاداً إلى خيري الدنيا والآخرة؛ ثم قيض الله تعالى لهذه الأمة من يفسر لها كتاب ربها، ويبين لها سنة نبيها (صلى الله عليه وسلم)؛ حفظاً لدينها وتحقيقاً لقوله تعالى: [إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ] [سورة الحجر:9] فعكف الصحابة رضي الله عنهم ومن جاء بعدهم من الأئمة على استنباط الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام؛ وإذا كان الإمام أبوحنيفة النعمان هو رائد مذهب الأحناف، فإن الإمام محمد بن الحسن هو باسط فقههم وناشره بما دونه في مختلف كتبه، فصانه من الاندراش، وأبقاه حياً لمن انتحله أو رام دراسته والاستفادة منه؛ وهذا بحث يكشف عن بعض جهود الإمام في ذلك، ومقدار مساهماته، وأثره في الأجيال اللاحقة، بالحديث إجمالاً عن كتبه، مع الإشارة لرحلته إلى المدينة المنورة، وحمله الموطأ عن مالك وأثرها في مؤلفاته.

وقد اهتم العلماء بالإمام محمد بن الحسن حين الحديث عن إمام المذهب أبي حنيفة النعمان؛ فممن ذكره من القدامى أبو زيد الدبوسي في كتابه "تأسيس النظر"، ومن المعاصرين الشيخ محمد أبوزهرة في كتابه "أبوحنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه" ورأى بعض الباحثين أهمية أفراد الإمام محمد بدراسة خاصة، كالشيخ محمد زاهد الكوثري في بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، ثم كنت من جملة هؤلاء في أطروحتي للدكتوراه الموسومة بـ " المنهج الاستدلالي عند الإمام محمد بن الحسن الشيباني من خلال مؤلفاته " وقد استللت هذا البحث منها مع بعض الإضافة والتعديل بما يناسب المقام، ومحافظاً على المنهجية العلمية كاستعمال المنهجين التاريخي والوصفي، وتوثيق المعلومات، ونحو ذلك؛ وجعلته في أربع مباحث وأولها عن العطاء العلمي في القرن الثاني الهجري؛ والثاني ترجمة للإمام محمد بن الحسن؛ والثالث عن مؤلفاته؛ والرابع عن منزلته؛ وينتهي بخاتمة؛ والله أسأل لي ولكم التوفيق والسداد.

1. العطاء العلمي في القرن الثاني الهجري

* : دكتور محاضر بجامعة وهران 1؛ كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية؛ قسم العلوم الإسلامية؛ الجزائر؛

بعد أن امتدت فتوحات المسلمين مشرقاً ومغرباً حتى بلغت بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) خفت حركة الجهاد عندهم؛ ولم يكد القرن الثاني الهجري ليطل، حتى أصبحوا أكثر تفرغاً للعلم من ذي قبل، فانتشرت الحلق والمجالس والرحلة في طلبه، وكذا المراسلات والمناظرات؛ وهذا مبحث عن العطاء العلمي في القرن الثاني الهجري، مبتدأ بمظاهر العناية بأصلي التشريع، وما اشتهر من العلوم في هذا القرن خاصة الفقه ومدارسه.

1- الاهتمام بالقرآن الكريم

بما أن القرآن الكريم أصل الأصول، فلا عجب في أن يقتصر أغلب الناس عليه حفظاً وكتابة طيلة القرن الأول؛ وكان من أثر الاهتمام بإتقان التلاوة والترجيح بين الوجوه، أن اشتهر سبعة من القراء في العصر الأموي وصدرأ من الخلافة العباسية عوّل الناس على قراءاتهم إلى يومنا هذا.

وهذا جدول بأسماء هؤلاء، ومحل شهرتهم وسنوات وفياتهم، وأصحاب الروايتين عن كل واحد منهم¹.

القارئ	سنة الوفاة	صاحب الرواية
عبدالله ابن عامر اليحصبي الدمشقي	ثمانية عشرة ومائة (118)	هشام وابن ذكوان
عبدالله بن كثير الداري المكي	عشرين ومائة (120)	البزي وقنبل
عاصم بن أبي النجود الأسدي الكوفي	سبع وعشرين ومائة (127)	شعبة وحفص
أبو عمرو زبان بن العلاء البصري	أربع وخمسين ومائة (154)	الدوري والسوسي
حمزة بن حبيب الزيات الكوفي	ست وخمسين ومائة (156)	خلف وخلاد
نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني	تسع وستين ومائة (169)	قالون وورش
علي بن حمزة الكسائي الكوفي	تسع وثمانين ومائة (189)	أبو الحارث والدوري

2- الشروع في جمع الحديث وتدوينه

بعد أن أمن اختلاط السنة النبوية بالقرآن الكريم، ومع رأس القرن الثاني بدأ التدوين الرسمي لها حينما كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى واليه بالمدينة أبي بكر بن عمرو بن حزم: " أن انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سنته أو حديث عمر أو نحو هذا فاكتبه لي، فإني قد خفت دروس العلم وذهاب العلماء"².

فشرع العلماء في جمع السنة ونقلها من الصدور إلى السطور، وأثمر شيوع الرواية والجمع والتدوين بكتابة مالك للموطأ الذي ظل حوالي قرن من الزمن أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى، مزج فيه الأحاديث النبوية بأقوال الصحابة والتابعين وفتاويهم، وفق الترتيب الفقهي، فكان كتاب حديث وفقه؛ وأقبل الناس للأخذ عنه، منهم صاحبنا محمد بن الحسن الشيباني، ونسخته عنه مشهورة. وساعد تدوين السنة وتبويبها في انتشارها أكثر، ومهد لتدوين العلوم الشرعية واللغوية والتاريخية.

¹ : هؤلاء القراء توفوا بمدنهم إلا حمزة فيحلوان؛ وكل الرواة عنهم بواسطة إلا من روى عن عاصم ونافع؛ وللدوري روايتان كما هو واضح في الجدول. ينظر: الزرقاني محمد عبد العظيم؛ مناهل العرفان (دار الفكر؛ بيروت؛ ط 1؛ 1996 م) (319-315/1)

² : مالك بن أنس؛ الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني (تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف؛ المكتبة العلمية؛ ط 2؛ د ت) ص (330) البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل؛ الجامع الصحيح المسند (تحقيق: مصطفى ديب البغا؛ دار ابن كثير؛ بيروت؛ ط 3؛ 1407 هـ/ 1987 م) (49/1)

3-مدارس الفقه ونشأة المذاهب

كان لتفرق الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار، وتفاوتهم في الرواية والعلم، واختلاف الأعراف وكثرة الوقائع الجديدة وقتلتها أن ظهرت منذ زمن التابعين مدرستان لاستنباط الأحكام العملية: إحداهما بالحجاز، اهتمت بالرواية والنقل، وعرفت بمدرسة الحديث والأثر لوفرة الصحاح منها عندهم. والأخرى بالعراق، واهتمت بالدراية والعقل، وعرفت بمدرسة الرأي والنظر لإكثارها من القياس، نظراً لشيوع الوضع هناك وكثرة النوازل¹. وهذا نعت لما غلب على كل منهما من شقي الاستنباط؛ إذ وجد في مدرسة الحجاز من يعد من أهل الرأي كربيعة بن أبي عبد الرحمن، ووجد في مدرسة العراق من يعد من أهلالأثر كعالمr الشعبي وسفيان الثوري؛ وكلا المدرستين كانتا توطئة لظهور المذاهب الفقهية؛ صقلهما شدة التنافس العلمي بينهما، مثلما تبرزه كثرة الردود والمناظرات، فكل واحد ينتصر لمنهجه ويعيب مسلك منافسه، مما أوعزل للإمام الشافعي أن يضع رسالته في أصول الفقه لتكون حكماً بين الفريقين وجلاء للطريقتين. في هذا القرن ظهر جل أئمة الاجتهاد، حتى سمي زمنهم بعصر الأئمة، ساعد بداية التأليف² وكثرة التلامذة، واجتماع الأحاديث والآثار في انتشار مذاهبهم، واكتمال مصادر الاستدلال ومناهجه؛ لكن الكتب الفقهية لم تبسط وتكتمل حتى كتب محمد بن الحسن مصنفاته التي صارت من بعد عمدة المذهب الحنفي، وعلى شاكلتها نسجت بقيت المذاهب كتبها وصاغت مسائلها، كالأسدية لابن فرات ثم المدونة لسحنون، والأم للشافعي.

4-النشاط العلمي

تدل كثرة الأئمة والعلماء في هذا العصر على مدى انتشار العلم في مختلف الحواضر، خاصة في العراق والحجاز، وأضيف لهم : محمد بن إسحاق - صاحب السيرة - وسيبويه والأخفش والفراء من أهل اللغة، وبشار بن برد وأبو العتاهية وأبونواسم الشعراء، وابن المقفع من الكتاب، وخلائق آخرون. والذي ساعد في رواج العلم والتنافس في تحصيله :

أولاً :اهتمام الخلفاء بالعلم، فأجروا الجوائز والمنح للعلماء والأدباء والشعراء، وإن استعف بعضهم عنها، بل كانوا هم وكثير من عمالهم من أهله. ثانياً : جريان المناظرات والمجالس العلمية بين العلماء (في مختلف العلوم والفنون) كالتي خاضها الإمام محمد، أو ما جرت بين الإمامين مالك وأبي يوسف³، وكذا المساجلة بين الشعراء. ثالثاً: الشروع في الترجمة والتأليف والتصنيف على نطاق واسع. رابعاً : الرحلات العلمية كالتي قام بها الإمام محمد بن الحسن. وعموماً شهدت هذه الحقبة تطورات كبرى ميزها جني غراس الصحابة والتابعين؛ فظهرت المذاهب وشرع في التأليف والتصنيف، إضافة إلى ترجمة آثار الأمم الأخرى

¹ : كانت الكوفة وقتها تموج بأجناسشتى: عرب، روم، فرس، هنود ...، فلا شك ستكثر المستجدات، إلى جانب كونها مرتعاً للفرق كالشيعة والمعتزلة والجهمية والقدرية والمرجئة؛ ينظر: أبوزهرة محمد؛ أبوحنيفة: حياته وعصره- آراؤه وفقهه (دار الفكر العربي؛ ط 2؛ د ت) ص 94.

² : في سنة مائة وثلاث وأربعين، شرع في تدوين الحديث والفقه والتفسير، ثم كتب العربية والتاريخ؛ وكان الأئمة قبل يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة؛ ينظر :الذهبي شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان؛ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (المحقق: عمر عبدالسلام التدمري؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ ط 2؛ 1413 هـ / 1993 م) (13/9)

³ : ينظر : الباجي أبوالوليد سليمان بن خلف؛ إحكام الفصول في أحكام الأصول (التحقيق والدراسة: د. عمران علي أحمد العربي؛ دار ابن حزم؛ الجزائر العاصمة؛ ط 1؛ 1430 هـ / 2009 م) (704-705/2) والقاضي عياض أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي؛ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (تحقيق: د. أحمد بكير محمود؛ دار مكتبة الحياة؛ بيروت؛ لبنان / دار مكتبة الفكر؛ طرابلس؛ ليبيا) (68/1)

بحلوها ومرها. في هذا العصر عاش الإمام محمد بن الحسن الشيباني، وكان له أثر طيب فيه؛ وهو ما أحاول إبراز بعضه.

المبحث الثاني : ترجمة الإمام محمد بن الحسن

1-نسبه ومولده ونشأته¹

هو الإمام أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، ولد بواسط العراقية أواخر سنة إحدى وثلاثين ومائة (131هـ) أو بداية اثنتين وثلاثين؛ ونشأ بالكوفة التي كانت وقتها زاخرة بكبار العلماء من القراء والحفاظ والفُقهاء والأدباء، فانصرف إلى العلم بهمة عالية؛ بدأه بالتفقه على يد أبي حنيفة، ثم تممه على القاضي أبي يوسف؛ وطلب أيضاً الحديث فسمع سماعاً كثيراً من جماعة من الأعلام كمسعر بن كدام ومالك بن مغول وسفيان الثوري، ومن بعض الضعفاء أيضاً كعيسى الخياط، أو من اختلف فيهم كبكير بن عامر. وإلى جانب مجالس الحديث والفقه، نال محمد بن الحسن قسطاً وافراً من علوم اللغة أهلته لأن يكون إماماً فيها كإمامته في الفقه؛ وساقه شغفه بالعلم وحرصه عليه أن أنفق في سبيله تركة أبيه مناصفة بين اللغة والشرع كما قال: " ترك أبي ثلاثين ألف درهم، فأنفقت خمسة عشر ألفاً على النحو والشعر، وخمسة عشر ألفاً على الحديث والفقه " وكان أبوه جندياً موسراً، خلف له هذه الثروة التي مكنته من الإنفاق على العلم والرحلة في طلبه.

2-رحلاته العلمية

طاف محمد بن الحسن بين الحواضر؛ فسمع من مالك بالمدينة، ومن سفيان بن عيينة بمكة، ومن الأوزاعي بالشام، ومن عبدالله بن المبارك بخراسان، ومن غيرهم². وكانت رحلته إلى دار الهجرة وملازمته إمامها ثلاث سنين وكسراً أهم رحلاته من عدة جوانب، أذكر منها : أولاً : أنه سمع من مالك بلفظه أكثر من سبعمائة حديث³، مما يدل على طول إقامته عنده. ثانياً : أن هذه المدة مكنته من الاطلاع على كثير من فقه أهل المدينة ورواياتهم، وهو ما قيده في كتابيه الموطأ والحجة على أهل المدينة سرداً ومناقشة. ثالثاً : لقاءه وسماعه وأخذه عن كثير من الأئمة والعلماء من بقاع كثيرة، خاصة في مواسم الحج والعمرة. وهكذا اجتمع عند محمد بن الحسن الحديث مع الفقه، والأثر مع الرأي إلا أنه غلب عليه الثاني فعرف به.

3-التعليم والإفتاء والقضاء

بلغ الإمام محمد بجده واجتهاده في طلب العلم - من جلوس ورحلة وإنفاق - مبلغاً عظيماً، فذاع صيته وأقبل الناس للسمع منه حتى كان الموضع يضيق بهم حين يحدثهم من الموطأ،

¹ : ينظر : ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري؛ الطبقات الكبرى (التحقيق : إحسان عباس؛ دار صادر، بيروت؛ ط 1؛ 1968 م) (322-323) والخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد (دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1417 هـ / 1997 م) (169-173/2) والصيمري أبو عبد الله حسين بن علي؛ أخبار أبي حنيفة وأصحابه (عالم الكتب؛ بيروت؛ ط 2؛ 1405 هـ / 1985 م) ص (125-130)

² : ينظر : الكوثري محمد زاهد بن الحسن؛ بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني (المكتبة الأزهرية للتراث؛ القاهرة؛ د ر ط؛ 1418 هـ / 1998 م) ص 7-8.

³ : تاريخ بغداد (170/2) وابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر القرطبي (الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة، دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ د ر ط؛ د ت) ص 25.

وممن أخذ عنه: الشافعي وأبوسليمان الجوزجاني والقاسم بن سلام ويحيى بن معين ومحمد بن سماعة وأسد بن الفرات وعيسبنا بنو غيرهم كثير¹.

ثم دفعت سعة علم الإمام محمد وكرم أخلاقه أبا يوسف إلى تسميته لقضاء الرقة، فولاه إياه الخليفة هارون الرشيد، ثم عزله لما امتنع أن يجيز له نقض الأمان الذي كتبه ليحيى بن عبد الله العلوي، إذ قال له: " هذا أمان مؤكد لا حيلة في نقضه " ولم يكتف بهذا، بل منعها أيضاً من الفتيا والحكم مدة طويلة؛ ثم قربه إليه وأدرك قدر الرجل وإخلاصه لدينه، فولاه قضاء القضاة بعد القاضي أبي يوسف رحمهم الله.

4-وفاته

في سنة تسع وثمانين ومائة، خرج هارون الرشيد خرجته الأولى إلى الري، وكان محمد بن الحسن والكسائي المقرئ ممن صحبوه إليها، إلا أنهما توفيا بها في يوم واحد، ففقدت الأمة بموتهما علمين من أعلامها، كان لوقع فقدهما أثر في قلوب الناس حتى قال الخليفة: دفن الفقه والنحو بالري؛ وهكذا بعد حياة حافلة بالعلم دراسة وتدریساً وتأليفاً، ورئاسة للقضاة ومواقف خالدة؛ توفي صاحبنا ولم يتم عقده السادس. ورغم قصر عمره نسبياً خلف وراءه تراثاً ثميناً استفادت منه الأجيال بعده؛ كان لاجتماع عدة أسباب أبلغ الأثر في تكوين شخصيته العلمية والأدبية من استعدادات فطرية، وبيئة علمية، ونفقات مالية، وهمة عالية، فملأت شهرته العراق وامتدت إلى الآفاق.

المبحث الثالث: مؤلفات الإمام محمد بن الحسن

1-أقسام الكتب عند الحنفية²

قسم الحنفية مسائل مذهبهم إلى ثلاث طبقات: الطبقة الأولى: مسائل الأصول وتسمى ظاهر الرواية، وهي ما روي عن أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، ويلحق بهما غيرهما ممن أخذ عن أبي حنيفة كزفر والحسن بن زياد، لكن الغالب قول أولئك الثلاثة. وظاهر الرواية هي كتب محمد الست: المبسوط، والجامعين الصغير والكبير، والسيرين الصغير والكبير، والزيادات؛ وسميت كذلك لأنها رويت عنه تواتراً أو شهرة. الطبقة الثانية: مسائل النوادر، وهي ما روي عن الثلاثة في كتب أخرى، منها: كتب محمد الكيساني. وتسمى بغير ظاهر الرواية لأنها لم ترو عنه بروايات صحيحة كالكتب الأولى. - المحرر للحسن بن زياد، وكتب الأمالي المروية عن أبي يوسف. - روايات مفردة كرواية ابن سماعة والمعلی وغيرهما في مسائل معينة. الطبقة الثالثة: الوقعات، وهي ما استنبطها المجتهدون بعدهم فيما لا رواية عنهم، أو مخالفتهم لهم لدلائل، وهم أصحاب الصاحبين وأصحابهم وهلم جراً؛ وأول من جمع فتاويهم أبو الليث السمرقندي في كتابه النوازل. وواضح من هذا التقسيم أن كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن هي المصدر الأول للمذهب الحنفي، لأنها أهم ما جمع فقه الرعيل الأول منهم، لذا اهتم بها أهله اهتماماً كبيراً شرحاً ونظماً وتلخيصاً، وقام الحاكم الشهيد بجمعها في كتابه الكافي، ثم شرحه السرخسي في المبسوط وأصبح عمدة

¹ : ينظر : السمعاني أبوسعبد الكريم بن محمد بن منصور؛ الأنساب (تقديم وتعليق: عبدالله عمر البارودي؛ دار الجنان؛ بيروت؛ ط 1؛ 1408 هـ / 1988 م) (483/3) وتاريخ بغداد (169/2) وابن أبي حاتم عبدالرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الرازي؛ الجرح والتعديل (دار الكتب العلمية؛ بيروت / مصور عن ط 1 بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية؛ حيدر آباد؛ الهند؛ 1271 هـ/1952 م)

² : ينظر: ابن عابدين محمد أمين؛ حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (دار الفكر؛ بيروت؛ ط 2؛ 1412 هـ / 1992 م) (69/1)

المذهب. وكانت كتب الإمام الحديثية لشهرتها أيضاً محل اهتمام الحنفية وغيرهم، فهي عمدة الاستدلال لكتب ظاهر الرواية؛ وله أيضاً كتب أخرى شرع فيها ولم ينهها ككتاب الكسب؛ أو اختلف في نسبتها إليه ككتاب الحيل وكتاب الرضاع. وعليه سيقصر الكلام في هذا البحث علماً قطع نسبته إليه، من كتب ظاهر الرواية وكتبه الأثرية، بتعريف عام لكل منها، ومدى اهتمام الحنفية بها، ولأهمية رده على أهل المدينة أفردت الحديث عنه بمطلب خاص.

2-كتب ظاهر الرواية

2.1-المبسوط (الأصل): كتب محمد بن الحسن الشيباني المبسوط " لترغيب المتعلمين والتيسير عليهم ببسط الألفاظ وتكرار المسائل في الكتب " كما قال السرخسي¹، في كتب مستقلة، ثم جمعها في كتاب واحد مثلما يشير إلى ذلك حاجي خليفة²، فكان أول تصانيفه وأكبرها لذا يسمى أيضاً بـ (الأصل). بسط فيه الإمام محمد فقه الحنفية، ذاكراً قوله إذا خالف شيخه أبي حنيفة وأبي يوسف، وإلا فهو محل اتفاق بينهم كما جاء في مستهله: " قد بينت لكم قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولي، وما لم يكن فيه اختلاف فهو قولنا جميعاً"³، وعادة ما يصدر المسألة بسؤال: "أرأيت" كذا وكذا، ويعقبه بالجواب: " قال ... "؛ وأحياناً يسرد الأقوال دون أسئلة، أمثال: أبواب الحيض والنفاس، والأيمان وكفارتها، والبيوع والسلم؛ وكثيراً ما يستدل للأحكام أو يعللها، ويسكتفي أخرى، خاصة حينما تكون الأحاديث مشهورة بين الفقهاء، أو يكون قد ذكرها في كتبه الحديثية؛ ولم يخل الكتاب من مسائل غريبة ونادرة، بعضها يستحيل عادة، كالبقاء متوضئاً ثلاثة أيام دون حدث، والنوم في الصلاة قائماً، والرجل يدخل في صلاة الإمام ولا يدري أظهِراً هي أم جمعة، وغير ذلك⁴. روى المبسوط عن الإمام محمد جماعة من أصحابه، مثل أبي سليمان الجوزجاني ومحمد بن سماعة التميمي وأبو حفص الكبير البخاري؛ فنسخه إذن متعددة، وأشهرها نسخة الأول⁵.

2.2-الجامع الصغير⁶

تفتتح أبواب هذا الكتاب على هذا النحو: " محمد بن يعقوب عن أبي حنيفة ... " وتذكر المسائل، وعددها ألف وخمسمائة واثنين وثلاثين (1532) فإن كان هناك خلاف ذكر قائله من هؤلاء؛ وهو في مائة وسبعين (170) منها؛ وسبب تأليفه هو طلب أبي يوسف من محمد بعد تصنيفه للمبسوط، أن يؤلف كتاباً يجمع فيه ما حفظ عنه مما رواه له عن أبي حنيفة فجمعه. روى عنه هذا الكتاب عيسى بن أبان ومحمد بن سماعة؛ وشرحه جماعة كالطحاوي والجصاص وفخر الإسلام وأبي الليث السمرقندي؛ وأشاد بعض الحنفية به فقال: " لا يصلح المرء للفتوى ولا للقضاء إلا إذا علم مسأله ".

3.2-الجامع الكبير⁷: الكتاب في تفرعات فقهية دقيقة من أبواب الأيمان والطلاق وغيرهما، كثير منها مبني على قواعد اللغة وأصول الحساب، مما يبرز رسوخ قدم الإمام فيهما، وهو كالجامع الصغير خال من الاستدلال الفقهي، لكن المتبع لتفاصيل الأبواب يستنتج كثيراً من

1 : السرخسي أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل؛ المبسوط (دار المعرفة؛ بيروت؛ د ر ط؛ 1414 هـ؛ 1993 م) (2/1)

2 : ينظر : حاجي خليفة مصطفى بن عبدالله القسطنطيني؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ د ر ط؛ د ت) (1581/2)

3 : محمد بن الحسن الشيباني؛ المبسوط؛ التصحيح والتعليق: أبو الوفا الأفعاني؛ عالم الكتب؛ بيروت؛ ط 1؛ 1410 هـ / 1990 م) (27/1)

4 : ينظر : المبسوط (88/1 و 167 و 199)

5 : ينظر : كشف الظنون (1581/2) وبلوغ الأمان ص (62) وغيرهما

6 : ينظر : كشف الظنون (561-564/1)

7 : ينظر : كشف الظنون (567-570/1) وبلوغ الأمان؛ ص (64-59) وأبو حنيفة حياته وعصره؛ ص (238-239)

المدارك. شرحه جماعة تجاوزوا الأربعين، منهم من سبق ذكره، ويضاف لهم الدبوسي والسرخسي والمرغيناني والزيلي.

4.2- الزيادات وزيادة الزيادات¹ : ألفهما بعد الجامع الكبير استدراكاً لما فاتته فيه، سالكاً المسلك نفسه؛ شرحهما جماعة من الأئمة أمثال البزدوى والحلواني وقاضى خان والعتابي وابن نجيم.

5.2- السيران الكبير والصغير: تعنى السير أحكام السلم والجهاد في الإسلام، وما يتصل بهما؛ قال السرخسي في شرحه للسير الصغير: "... فيه سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخص الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين، وإن كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين"². كتب في السير قبل محمد بن الحسن؛ الأوزاعي وأبي يوسف- وربما غيرهما - لكن كتابيه: الصغير الذي كتبه أولاً رواية عن أبي يوسف وقرأه عليه، والكبير - آخر ما كتب³ - كانا جامعين؛ بسط فيهما العلاقات الدولية في حالتي السلم والحرب؛ مما جعله مرجع كثير من الباحثين للدلالة على سبق الإسلام بوضع قوانين دولية في ذلك؛ وأنا إمام محمداً رائد للقانون الدولي.

أما سبب تأليفه، فروى السرخسي أن السير الصغير وقع بيد الأوزاعي، فقال: " ما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب، فإنه لا علم لهم بالسير " فبلغ ذلك محمداً فصنفه؛ ولما نظر الأوزاعي فيه قال: " لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم من عند نفسه"⁴ وهذه القصة أنكرها كثيرون أمثال أبوزهرة⁵، لأنها لا تستقيم وكون الأوزاعي توفي ومحمد عمره خمس وعشرون سنة، والكتاب آخر ما ألف أو من أواخره مؤلفاته؛ لكن ربما يكون كلامه عن كتاب أبي يوسف (الرد على سير الأوزاعي) والله أعلم. روى السير الكبير الجوزجاني وإسماعيل بن توبة القزويني، وشرحه جماعة كالحلواني والسرخسي والسعدي⁶.

هذه هي كتب محمد بن الحسن المسماة بظاهر الرواية؛ ابتدأها بالمبسوط، فالجامع الصغير فالكبير فالزيادات، فالسير الصغير فالكبير؛ وقرأ أكثرها على أبي يوسف⁷؛ ولم يسلم فيها مناتهامه بالتقول على شيخه؛ فروى الخطيب البغدادي عن بشر بن الوليد أن أبا يوسف كذب ما يرويه عنه؛ وأن يحيى بن معين سمعه يحصر سماعه منه في الجامع الصغير⁸. وهذا التكذيب من أبي يوسف لم أجده في كتب الحنفية، وإنما تكرر عندهم أنه قرأ عليه أكثر الكتب، وميزوا ما رواه عن إمام المذهب مباشرة بالكبير، وما رواه بواسطة أبي يوسف بالصغير⁹؛ بل إن أبا بكر الرازي أنكر بشدة على من أراد أن يروي الإمام محمد عن شيخه سماعاً، فقال: " وقد عاب بعض أعمار أصحاب الحديث على محمد بن الحسن رحمه الله حين سئل عن هذه الكتب فقيل له: أسمعته من أبي حنيفة؟ فقال: لا؛ فقيل له: أسمعته من أبي يوسف؟ فقال: لا؛ وإنما أخذناها مذاكرة؛ فأنكر هذا القائل بجهله على محمد بن الحسن رحمه الله: أن يحكي عنهم

1 : ينظر : كشف الظنون (962-964/2)

2 : المبسوط للسرخسي (2/10)

3 : السرخسي أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل؛ شرح السير الكبير (التحقيق: د. صلاح الدين المنجد؛ د ر ط؛ د ت) (1/1)

4 : المصدر نفسه (3/1)

5 : ينظر : أبوحنيفة حياته وعصره؛ ص (242)

6 : ينظر : كشف الظنون (1014/2)

7 : ينظر : حاشية رد المحتار (70/1)

8 : ينظر : تاريخ بغداد (176/2)

9 : ينظر : حاشية رد المحتار (50/1)

أقاولهم التي في كتبهم المصنفة من غير سماع "1. ومما يبين أمانة الإمام محمد في نقل آراء شيخه أبي حنيفة؛ ما جاء في تعقيبه عن رجل وجد قتيلاً في بيته، فقال: " وبهذا كله نأخذ، وهو قول أبي حنيفة في السرقة، وأما الفجور فلا أحفظ ذلك عنه "2.

3-كتاب الإمام محمد بن الحسن الأثرية

3.1-كتاب الآثار: يتضمن هذا الكتاب آثاراً مرفوعة وموقوفة ومقطوعة ومرسلة، وكثير منها مرفوع وصحيح من طرق أخرى؛ وقد ترجم الحافظ ابن حجر لرجال الآثار في رسالة سماها (الإيثار بمعرفة رواة الآثار) طبعت أكثر من مرة. يلتقي كتاب الإمام محمد في كثير من مروياته مع الآثار لأبي يوسف، وكلاهما يعد مسنداً لأبي حنيفة، ويدلان على مقدار اطلاعهما مع شيخهما على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين واستدلّاهم بها، وهو ما ذكره أبو زهرة³، وغالب السند فيه رواية محمد عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي؛ لكنه أحياناً يروي عن غير أبي حنيفة كمالك وشعبة والثوري والأوزاعي، أو يروي عنه من غير طريق حماد أو النخعي. عادة ما يعقب الإمام محمد بإيجاز بعد إيراد الحديث أو الأثر فيقول: " وبه نأخذ ... وهو قول أبي حنيفة " أي يؤخذ الحكم المستنبط من الحديث، أو يوافق القول الذي في الأثر؛ ويظهر في أكثر تعقيباته قوله وقولي أبي حنيفة والنخعي، وغالباً ما يوافقهما.

3.2-كتاب الموطأ: للموطأ روايات كثيرة؛ إلا أنها تختلف حسب ما كان يضيفه الإمام مالك أو يحذفه، ومن أشهرها رواية محمد بن الحسن، التي حوت أكثر من ألف حديثاً، منها حديث النية، لذا أخطأ من نفى رواية مالك له؛ وامتازت بتعقيباته المبينة لما أخذ به فقهاء العراق أو تركوه لأدلة أخرى؛ وكذا إدخاله لروايات آخرين روى عنهم سوى مالك كشعبة وسفيان الثوري خاصة عند رده عما رواه عنه - مثلاً فعل للانتصار بعدم الوضوء من مس الذكر - وعليه فقد أظهر فيه فقه الحنفية والعراق عموماً، موجزاً تارة كترك القراءة خلف الإمام وإن أسر، والقرآن بين الحج والعمرة، ومفصلاً في أخرى، مثل الرعاف في الصلاة ومقدار الجزية والتعريف باللقطة وتأخير العصر أفضل من تعجيلها؛ وقد أكثر فيه من الرد على الإمام مالك فقهاً، وربما احتج عليه بما رواه عنه، وإن لم يعلم سبب ترك العمل به؛ مثل مسح المقيم على الخفين، والسجدة في سورتي الانشقاق والنجم، والحج عن الميت أو العاجز.

3.3-كتاب الحجة على أهل المدينة: هذا الكتاب في مسائل فقهية كثيرة ومن أبواب شتى، عن الخلاف بين مدرستي الكوفة والمدينة؛ يبدأها الإمام محمد بذكر قول شيخه أبي حنيفة، ويردّفه بقول أهل المدينة ليناقشهم بأدلة من المنقول والمعقول، منتصراً عادة لأصحابه؛ ودون أن يقصره على العمل المستمر، بل قد يكون قول مالك رغم وجود مخالفه، أو قول أصحابه أو غيرهم، مما يجعل سياق الكلام يحدد المقصود بهذا اللفظ، ومن أمثلته⁴: " وقال محمد بن الحسن: قول أهل المدينة في القنوت ينقض بعضه بعضاً؛ فهم يقتنون في الفجر بعد الركوع، وفقهاءهم يرون غير ذلك؛ أخبرنا مالك بن أنس عن نافع أن ابن عمر لم يكن يقتن في صلاة الفجر ولا في الوتر؛ وابن عمر من فقهاء أهل المدينة والمقتدى بهم "ومذهب

¹ : الجصاص أبوبكر أحمد بن علي الرازي؛ الفصول في الأصول (دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النمشي؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ الكويت؛ ط 1؛ 1405 هـ / 1985 م) (192/3)

² : محمد بن الحسن الشيباني؛ الآثار (التحقيق والتعليق: د. أحمد عيسى المعصراوي؛ دار السلام؛ القاهرة؛ ط 1؛ 1427 هـ / 2006 م) (594/2)

³ : ينظر: أبو حنيفة: حياته وعصره؛ ص (243)

⁴ : ينظر: محمد بن الحسن الشيباني؛ الحجة على أهل المدينة (ترتيب الأصول والتعليق: مهدي حسن الكيلاني القادري؛ عالم الكتب؛ بيروت؛ ط 3؛ 1403 هـ / 1983 م) على الترتيب (99/1، 109، 212)

مالك القنوت قبل الركوع لا بعده؛ فربما هو خطأ من الناسخ والمهم هنا مخالفة رواية وفعل ابن عمر رضي الله عنه. - " وقال أهل المدينة: ليس في ص سجدة " والمعروف من مذهب مالك أن فيها سجدة. - " وقال أهل المدينة: لا نرى أن يعاد المغرب خاصة، وأما ما سواها من الصلوات فلا نرى بأساً أن يصلي مع الإمام من قد صلى في بيته؛ وقال محمد بن الحسن: قد روى فقيه أهل المدينة مالك بن أنس غير ما قال أصحابه ".

الكتاب وإن كان في الخلاف، إلا أنه أحياناً يذكر ما كان محل اتفاق بينهم، فيقول: " وكذلك قال أهل المدينة ومالك مثل قولنا " أو " وقال أهل المدينة أيضاً كما قال أبو حنيفة " ونحوهما من الصيغ؛ أو يورد قولهم دون مناقشة، أو يذكر اختلافهم، أو يقتصر على قول أبي حنيفة، وكثيراً ما يحزر محل النزاع كأن يقول: " وقال أهل المدينة بقول أبي حنيفة في هذا كله إلا في خصلة واحدة ... " أو " إلا في خصلتين " أو " إلا أنهم قالوا ... " وغير ذلك؛ وحينما يرجح عنده دليلهم فإنه يقول بقولهم، مثال: "... ولكن قول أهل المدينة الآخر أحب إلينا من قولهم الأول [أي صلاة الاستسقاء قبل الخطبة كصلاة العيد لا بعدها كصلاة الجمعة]، ومن قول إبراهيم النخعي وأبي حنيفة [وهو أن في الاستسقاء الدعاء دون الصلاة]؛ لأنه أمر قد جاء فيه الآثار ¹".

استدل الإمام محمد كثيراً بالأحاديث المرفوعة، والآثار عن الصحابة والتابعين؛ ممهداً لها بقوله: " وقد جاء فيما قال أبو حنيفة آثار كثيرة " لكن أحياناً يكتفي بالآيات أو بتخريج مسألة على أخرى أو بآثار التابعين. وعموماً إن هذه الكتب جمعت بين الفقه والحديث، وأصبحت من أسس معرفة مذهب الحنفية، وأثر إبراهيم النخعي فيه، وعمدتهم في الاستدلال بالأحاديث النبوية والآثار عن الصحابة والتابعين؛ وهي بهذا حجة على من يتهمهم بقلة الاطلاع على السنة، أو يرميهم باتباع الرأي وترك الحديث والأثر. وأما طريقة تعقيباته فتشابه في كتابيه الآثار والموطأ؛ رغم أن الأول يحوي آثار أهل الكوفة، والثاني آثار أهل المدينة؛ وعادة ما تكون: " وبه نأخذ ... وهو قول أبي حنيفة " مع زيادة في الموطأ " والعلامة من فقهاءنا " ونحوها.

4-ردود الإمام محمد على أهل المدينة في كتابه الحجة

الكتاب وضعه الإمام محمد بن الحسن للاحتجاج على أهل المدينة عامة، والإمام مالك خاصة؛ وكان انتصاراً لمذهبه قوياً، ورده على نظرائهم في محلّفي مواضع؛ إلا أنه في كثير من الأحيان لم يمتزامل حججه نبرات احتجاجه، ربما لأن نقله لم يكن وافياً، أو كان قولاً قديماً ولم يعلم بالرجوع عنه؛ وهو ما سيظهر في بعض ما اخترته من مسائل في العبادات والمعاملات.

4.1-المسألة الأولى: المرور بين يدي المأموم: أتى الإمام محمد أولاً - كعادته - بقول أبي حنيفة في منع المرور بين يدي المصلي مطلقاً، وأعقبه بقول أهل المدينة بالجواز إذا قامت الصلاة. ثم شرع في الاحتجاج عليهم فقال: " الآثار في ترك الممر بين يدي المصلين؛ وهم يصلون بعد الإقامة وقبل الإقامة أكثر من أن يأخذ بقول من قال لا بأس بذلك إذا قامت الصلاة ". وأورد دليل مخالفته: " بلغنا أن سعد بن أبي وقاص كان يمر بين أيدي الناس وهم يصلون ". فردّه بأنه مرسل؛ وأتى بما رواه مالك مرفوعاً في المنع؛ عن أبي سعيد

¹ : ينظر : كتاب الحجة (337/1)

الخدري¹، وعن أبي جهيم الأنصاري²، ثم قال: " فهذه أحاديث أهل المدينة يحتج عليهم بها، هم يأخذون بخلافها؛ وممن يأخذ بخلافها مالك بن أنس وهو الذي رواها، فكيف يكونون أصحاب آثار وهم يدعون عياناً ما يروون؛ ولو أردنا أن نحتج عليهم بأحاديث كثيرة من الأحاديث في هذا أو نحوه لاحتجنا بها عليهم؛ لكن احتجنا بأحاديثهم أوجب في الحجة عليهم، وهذا مما يدل على غيره من أقوالهم؛ إنما تركوا فيه الآثار، وأخذوا فيه بما استحسنا بما لم يأتوا فيه بأثر ولا سنة³. كان رد الإمام محمد قوي النبوة لكنه لم يصادف محله لأسباب أهمها اثنان: أولهما: لم يؤثر الإمام مالك البلاغ عن سواه مما رواه؛ وإنما أخذ به لاختلاف مضمونيهما، فهو يفيد المرور بين الصفوف أثناء الصلاة، وقد جاء ما يدل عليه⁴؛ أما الحديثين فمقصودها الفذ والإمام لا المأمومين؛ فهو خص عموم المرفوع بالبلاغ، وفي ذلك جمع بين الأدلة، وهو أولى. ثانيهما: لم يكن الإمام محمد دقيقاً فيما نقله هنا، ولا رواه في نسخته للموطأ، وهو عند يحيى الليثي بهذا اللفظ: " وحدثني عن مالك أنه بلغه: أن سعد بن أبي وقاص كان يمر بين يدي بعض الصفوف والصلاة قائمة. قال مالك: وأنا أرى ذلك واسعاً إذا أقيمت الصلاة وبعد أن يحرم الإمام ولم يجد المرء مدخلاً إلى المسجد إلا بين الصفوف⁵. فالبلاغ واضح أن المرور كان بين يدي المأموم وللضرورة، وليس كما قال الإمام محمد.

4.2-المسألة الثانية: صلاة الجمعة في الدور الملاصقة للمسجد: بعد أن ذكر محمد بن الحسن إجازة أبي حنيفة صلاة الجمعة في الدور الملاصقة للمسجد، ومنع أهل المدينة لذلك ما دامت لا يدخل فيها إلا بإذن، لأنها ليست من المسجد ولا من رحابه؛ ناقشهم في هذا، ومما قاله: " من أين افترق هذا والدور؟ قالوا: لأن رحاب المسجد التي تليه من المسجد. قيل لهم: إن الدور وإن كانت ليست من المسجد، فإنها تلتصق بالمسجد؛ وقد زعم فقيهم مالك بن أنس عن الثقة عنده أن الناس كانوا يدخلون حجر أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاة رسول الله عليه وآله وسلم فيصلون فيها الجمعة، وكان المسجد يضيق عن أهله، وحجر أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليست من المسجد؛ ولكن أبوابها شارة في المسجد فتوسع بها الناس. فإن قالوا: كان للناس ذلك فيما مضى، وأما اليوم فلا ينبغي لأحد أن يصلي الجمعة في شيء من الدور التي تلتصق بالمسجد. قيل لهم: وكيف جاز هذا في ذلك الزمان، ولم يجز في هذا الزمان؟ ما جاء غير الأول؛ أو جاء قوم أفقه من الأولين، ما العلم إلا علم الأولين الذين رخصوا في ذلك، وما الفقه إلا فقههم، وهم كانوا أعلم بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأقرب به عهداً منا، فلو رأوا ذلك قبيحاً ما فعلوه⁶.

¹: « إذا كان أحدكم يصلي، فلا يدع أحداً يمر بين يديه، وليدراه ما استطاع، فإن أبي فليقاتله، فإنما هو شيطان » رواه في الموطأ (ك الصلاة، ب المار بين يدي المصلي، ر 273) والبخاري (ك أبواب سترة المصلي، ب يرد المصلي من مر بين يديه، ر 487) ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري؛ الصحيح؛ التحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي؛ دار إحياء التراث العربي؛ بيروت (ك الصلاة، ب منع المار بين يدي المصلي، ر 505).

²: « لو يعلم المار بين يدي المصلي، ماذا عليه في ذلك، لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه » رواه في الموطأ (ك الصلاة، ب المار بين يدي المصلي، ر 272) والبخاري (ك أبواب سترة المصلي، ب ثم المار بين يدي المصلي، ر 488) ومسلم (ك الصلاة، ب منع المار بين يدي المصلي، ر 507).

³: الحجة (218-222/1) روى البخاري مرور ابن عباس بين الصفوف (ك أبواب سترة المصلي، ب سترة الإمام سترة من خلفه، ر 471) وبين في كتب الفقه أن سترة الإمام سترة لمن خلفه.

⁴: مالك بن أنس؛ الموطأ برواية يحيى الليثي (ك قصر الصلاة في السفر، ب الرخصة في المرور بين يدي المصلي، ر 39) (الترقيم وتخريج الأحاديث: محمد فؤاد عبد الباقي؛ دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ 1406 هـ / 1985 م).

⁶: ينظر: الحجة (289-291/1).

كلام الإمام محمد بن الحسن جميل وقوي ولا يختلف فيه الناس؛ لكنه لا ينطبق على قول مالك، فقد روى عنه ابن وهب نحو ما نقله محمد بن الحسن، ثم أضاف: " وقال لي مالك: فأما من صلى في دار مغلقة لا تدخل إلا بإذن، فإني لا أراها من المسجد ولا أرى أن تصلى الجمعة فيها ¹ ". فاللفظ واضح " دار مغلقة لا تدخل إلا بإذن " فهؤلاء يغلقون الباب ليصلوا، والدار لا تفتح إلا بإذن؛ بينما حجر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم كانت أبوابها شارعة في المسجد ليصلي فيها الناس، وشتان بين الأمرين، وليس كما رد محمد من اختلاف الزمان، وهو ما لم يقل به مالك.

4.3-المسألة الثالثة: الحج عن الغير حجة الإسلام: أجاز الحنفية للرجل - ولياً كان أو غير ولي - أن يحج عن غيره حجة الإسلام ممن مات أو عجز؛ ومنع أهل المدينة ذلك إلا أن يتطوع عن الميت وليه أو يكون قد أوصى. فبعد أن ذكر المذهبين، شرع الإمام محمد في الاحتجاج على أهل المدينة قائلاً²: " ما جاءت عامة الآثار إلا في الحي، وقد رويهمكم مالك بن أنس عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستفتية، فقالت: يا نبي الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة؛ أفأحج عنه؟ قال: « نعم » وذلك في حجة الوداع. قال محمد: وهذا في آخر حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال محمد: أخبرنا أيضاً مالك بن أنس عن ابن أبي تميمة عن ابن سيرين عن رجل أخبره عن ابن عباس أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله إن أمي امرأة كبيرة لا نستطيع أن نحملها على البعير، وإن ربطتها خفت أن تموت؛ أفأحج عنها؟ قال: « نعم ». أخبرنا محمد قال: أخبرنا مالك بن أنس عن ابن أبي تميمة عن محمد بن سيرين أن رجلاً جعل على نفسه لا يبلغ أحد من ولده الحلب، فيحلب ويشرب ويسقيه إلا حج وحج به؛ فبلغ رجل من ولده الذيقال وقد كبر الشيخ، فجاء ابنه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره الخبر فقال: إن أبي قد كبر ولا يستطيع أن يحج؛ أفأحج عنه؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: « نعم »³.

فهذا كله حجة عليهم في الحي، وقد جاء في الميت أيضاً آثار كثيرة ". وأخذ يسوق الآثار عن مجاهد وعلي بن أبي طالب وابن عباس، وأعقبها بقوله: " والآثار في هذا كثيرة، وهذا الأمر المجتمع عليه لا اختلاف بين الفقهاء فيه، إلا من قال برأيه ونبذ الآثار خلف ظهره ". فالإمام محمد روى ثلاثة أحاديث عن مالك تؤيد مذهبه، ولا يدعي أحد أنها منسوخة مثلما أشار إلى ذلك: " وهذا في آخر حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم "؛ وظاهر الحال يساعده في القول عن مالك خالف الإجماع، وقال برأيه ونبذ الآثار خلف ظهره؛ وحاشاه - أو غيره من الأئمة - أن يفعل ذلك. إن مالكا هو أعلم بما روى، وله سند يمنعهم الاستدلال بها⁴: فأما

¹: ينظر: مالك بن أنس؛ المدونة (دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1415 هـ / 1994 م) (233/1)

²: ينظر الحجة (227-242/2)

³: رواها عنه أيضاً في الموطأ (ك الحج، ب الحج عن الميت أو عن الشيخ الكبير، ر 481-483)

⁴: ينظر: ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي؛ الاستذكار (تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 2؛ 1427 هـ / 2006 م) (164/4-165) وابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي؛ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (التحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري؛ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ المغرب؛ 1387 هـ / 1967 م) (382-389/1)

حديث الخثعمية¹ فهو خاص بها وبأبيها لعموم الآية [وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا]² فالرجل لا يلزمه الحج للعجز الذي به، فخص بأن تحج عنه ابنته وهو حي، وينفعه ذلك، كما خص سالم مولى أبي حذيفة برضاعه في حال الكبر. وأما الحديث الثاني والثالث، فلا تقوم بهما الحجة لاضطراب السند في الثاني (عن رجل)، والانقطاع في الثالث (عن محمد بن سيرين)؛ لذا تركهما مالك آخر عمره، فلم يروهما يحيى بن يحيى ولا طائفة من رواة الموطأ. ويضاف إلى هذا أن المرأة سقط عنها الحج لفقدانها الاستطاعة؛ وأما حديث من نذر فإن نذره كان في الجاهلية، والإسلام يجب ما قبله زيادة على العجز.

وقول مالك بالمنع وجيه، ليكون الحرص على أداء هذا الركن؛ خاصة عند القائلين بوجوبه على التراخي؛ وأيضاً لمذهب الحنفية محل، ففيه توسعة على من أراد أن يحج عن الوالدين أو أحدهما؛ ونعم البر بهما أحياء وأمواتاً.

4.4-المسألة الرابعة : نكاح المريض مرضاً مخوفاً عليه: نقل محمد بن الحسن عن شيخه أبي حنيفة - وهو قوله - أن: " المريض يتزوج أو المرأة تتزوج، ثم يموت المريض من مرضه ذلك أو يصح؛ إن النكاح جائز، وهما يتوارثان، ولهما الصداق الذي سمى لها " إلا أن يكون أكثر من مهر مثلها، فيبطل ما زاد، وإن صح جاز ذلك كله. ونقل أيضاً قول أهل المدينة بالمنع وفسخ النكاح، ويفرق بينهما ولا يتوارثان ولا شيء لها قبل الدخول؛ أما بعده فصداقها في الثلث قبل العتق والوصايا، وإن ماتت كان عليه الصداق لورثتها؛ فإن صح أخذت منه كاملاً. ثم أخذ الإمام محمد في الاحتجاج عليهم، ومما قاله: " فكيف حرم نكاح المريض وبطل؟ هل جاء في الكتاب أو في السنة أن نكاح الصحيح جائز ونكاح المريض فاسد؟ إنما أحل الله النكاح جملة، فهو حلال إلى يوم القيامة للمريض والصحيح؛ فهل سمعتم في هذا أثراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عن أحد من أصحابه؟ فلو كان هذا لاحتججتم به، ولسمعناه من حديثكم "³. ما نقله محمد بن الحسن عن أهل المدينة كررته كتب المالكية عند تناولها لنكاح المريض؛ ابتداء بالمدونة، وفيها أن قول مالك قال به أيضاً ابن شهاب وربيعه ويحيى بن سعيد، وسبب المنع لئلا يضاف للورثة وارث جديد⁴، فهو سد لذريعة المضارة بهم؛ وتعزز ذلك قاعدة المعاملة بنقيض القصد السيئ استناداً لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: « ليس لقاتل شيء »⁵ وقصة "عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته وهو مريض، فورثها عثمان منه بعد ما انقضت عدتها "⁶. لكن ترك المسألة مطلقة يضعفها، ويوسع الاضطراب والخلاف فيها، لذا وجد: أولاً : قول مالك بفسخ نكاح المريض ولو بعد أن يصح، ثم تراجع ففهم منه الجواز؛ قال ابن القاسم : " ولقد كان مالك مرة يقول يفسخ، ثم

1 : رواه أيضاً من طريق مالك : البخاري (ك الحج، ب وجوب الحج وفضله، ر 1442) ومسلم (ك الحج، ب الحج عن العاجز لزمانة وهرم

ونحوهما أو للموت، ر 1334) عن ابن عباس

2 : سورة آل عمران، الآية (97)

3 : ينظر : الحجة على أهل المدينة (495-504/3)

4 : ينظر : المدونة (171/2)

5 : الموطأ برواية يحيى الليثي (ك العقول، ب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه، ر 10) عن عمر ، وقال ابن عبد البر بأن الحديث مرسل، لكن شهرته عند أهل العلم بالحجاز والعراق، والعمل به تغني عن الإسناد فيه؛ ينظر: التمهيد (437/23)

6 : الموطأ، رقم الحديث (ك الطلاق، ب طلاق المريض، ر 575) ومن طريق آخر البيهقي (ك الخلع والطلاق، ب ما جاء في توريث المبتوتة في مرض الموت، ر 15521) البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي؛ السنن الكبرى وفي ذيله الجواهر النقي لعلاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني (مجلس دائرة المعارف النظامية؛ حيدر آباد؛ الهند؛ ط 1؛ 1344 هـ) وطريق مالك منقطع، والثاني متصل؛ ينظر : ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني؛ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير؛ عن بتصحيحه والتعليق عليه: عبدالله الهاشم اليماني المدني؛ المدينة المنورة؛ 1384 هـ / 1964 م (217/3)

عرضته عليه فقال : امحه ¹. ثانياً :إجازة بعض أهل العلم بالمدينة نكاح المريض². ثالثاً : اختلاف المالكية : هل يصح لهذا المريض الزواج إذا احتاج إليه ؟ هناك قولان مشهوران : أحدهما يجيز والآخر يمنع ولو أذن الوارث؛ وإليه يشير خليل بقوله : " وهل يمنع مرض أحدهما المخوف وإن أذن الوارث، أو إن لم يحتج ؟ خلاف ³. رابعاً : أما خوفهم من الإضرار بالورثة بإدخال وارث، فلا يشمل كل مورث، لا من حيث القصد ولا من حيث الإرث؛ لذا رأى ابن رشد الحفيد أن تفوض " أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يتهمون بالحكم بها " فينظرون إلى شواهد الحال، فإن دلت على حسن القصد لم يمنع، وإن دلت على قصد الإضرار بالورثة منع من النكاح⁴. وقول ابن رشد جدير بالأخذ والاهتمام، ففيه النظر إلى مصلحة المورث والورثة، وإلى القصد دون إساءة الظن به ابتداء؛ ومن قواعد الدين العامة رفع المشقة والحرص وإقامة العدل والإنصاف؛ وليس من الضرورة إعمال قاعدة سد الذرائع هنا، ويصبح طلب محمد بن الحسن دليلاً من الكتاب أو السنة أو أثر صحابي جد قوي.

4.5-المسألة الخامسة : سكوت الشركاء عن طلب الشفعة: ذكر الإمام محمد قول أبي حنيفة فيمن اشترى أرضاً فيها شفعة لناس حضور، علموا بالشفعة ولم يطلبوها، فلا شفعة لهم. وأعقبه بقول أهل المدينة أن يرفع المشتري أمر الشركاء إلى السلطان لاستحقاق شفعتهم أو التسليم له، فإن لم يفعل ولم يطلبوها حتى طال الزمان، فلا شفعة لهم⁵. ثم أخذ يسألهم مستكراً: " كم ذلك الطول ؟ كم يوقتون ؟ أسنة أم سنتين أم عشر سنين أو أكثر أو أقل ؟ وقولكم أيضاً هو الذي يرفع أمرهم إلى السلطان؛ ما ذلك على المشتري؛ إنما الشفعة شفعتهم وإنما الحق لهم، فعليهم أن يرفعوا ذلك إلى السلطان فيطلبوا شفعتهم، فإن لم يفعلوا فلا شفعة لهم؛ وكذلك قال شريح: الشفعة لمن واثبها⁶. إن مذهب مالك قوي في أن يرفع المشتري الأمر إلى السلطان سداً لذريعة الاختصام، وحتى يطمئن لما يريد فعله كالبناء والغرس، ولا يتوهم أن السكوت علامة الرضا - مثلما ذهب محمد بن الحسن وشيخه ومن وافقهما - لكن إذا لم يرفع الأمر، فمتى يحق له أن يفعل ما يريد ؟ سكت مالك في الموطأ عن ذلك. قال ابن عبد البر إن قوله مجمل، وظاهره يدل على أن طلب الشفعة لا يضره قرب الزمان، فإن طال فقد اختلفت الروايات عنه؛ فروى ابن القاسم أن السنة ليست بالكثير؛ وروى ابن الماجشون أن الخمسة الأعوام ليست بكثير ولا يقطع الشفعة إلا الطول؛ وروى أشهب عن الثقات عن مالك أنه قال للحاضر تنقطع بمرور السنة؛ وأنكره عنه مطرف وابن الماجشون مثلما نقل عنهما ابن حبيب⁷. فيبقى إذن الرجوع إلى العرف، خاصة وأن مالكا وأصحابه يكرهون التحديد؛ وعليه يؤول الخلاف إلى تباين منهجي مالك ومحمد بن الحسن رحمهما الله.

¹: ينظر : المدونة (170/2)

²: ينظر :ابن عبد البرأبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر القرطبي؛ الكافي في فقه أهل المدينة(دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 3؛ 1422 هـ / 2002 م) ص (248)

³: خليل بن إسحاق الجندي؛ المختصر (دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1416 هـ / 1995 م) ص (106)

⁴: ينظر :ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد (دار المعرفة؛ بيروت؛ ط 9؛ 1409 هـ / 1988 م) (46/2)

⁵: الموطأ برواية يحيى الليثي (718/2): " قال مالك: ومن اشترى أرضاً فيها شفعة لناس حضور، فليرفعهم إلى السلطان فيما أن يستحقوا وإما أن يسلم له السلطان؛ فإن تركهم فلم يرفع أمرهم إلى السلطان وقد علموا باشترائه، فتركوا ذلك حتى طال زمانه ثم جأوا يطلبون شفعتهم، فلا أرى ذلك لهم ".

⁶: ينظر : الحجة (91-93/3)

⁷: ينظر :الاستنكار (89-88/7)

4.6-المسألة السادسة :المسألة المشتركة: من مسائل الخلاف في الميراث المسألة المشتركة؛ فمذهب أبي حنيفة - وهو قول محمد - أن من توفيت وتركت زوجاً وأماً وإخوة لأم وإخوة أشقاء، أن للزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة لأم الثلث، ولا يبقى للإخوة الأشقاء شيء لاستغراق الفريضة؛ ونقل أيضاً مذهب أهل المدينة في إشراك الأشقاء مع الذين لأم في الثلث، وبالتساوي بين الذكر والأنثى عملاً بقول عمر بن الخطاب؛ والأول قول علي بن أبي طالب. ومما احتج به عليهم أمران: أحدهما: أن علياً أرجح من عمر في باب الفرائض، فقال: " فإنه فيها من الراسخين في العلم ". وثانيهما: اتفاق الفريقين على أن من تركت زوجاً وأماً وأخاً لأم وعشرة إخوة أشقاء؛ أن للزوج النصف، وللأم السدس، وللأخ لأم السدس، وما بقي وهو سدس يقتسمه الأشقاء عصباً¹.

واحتجاج الإمام محمد برجحان علي عن عمر في باب الفرائض يحتاج على إثبات؛ وحسبنا هنا أن الخلاف بين الفريقين له سلف في الصحابة رضي الله عنهم. هذه نبذ عن احتجاج الإمام محمد بن الحسن على أهل المدينة، ووضح قوة رده عليهم، إلا أنه غالباً ما يكون في غير محله؛ لأسباب ذكرتها، وأضيف لها احتجاجه بآثار ضعيفة، أو بما يقول به هو، ونحوهما.

المبحث الرابع : منزلة الإمام محمد بن الحسن

1-ثناء العلماء على الإمام محمد بن الحسن: لقد أخذ الإمام محمد بن الحسن بناصية العلم ورسخت أقدامه فيه؛ حتى أن أبا يوسف حينما وصله كتابه يعلمه بقدمه لزيارته خطب بغداد قائلاً: " إن الكوفة قد رمت إليكم أفلاذ كبدها، فهذا محمد بن الحسن قادم عليكم، فهيئوا له العلم"²، فهو يأتي إليه في زيارة علمية لا لجلسة فكاهاة وسمر. وما هو الشافعي يثنى عليه كثيراً، فيقول عن سعة علمه بالشرع، وتقدمه في العلم وفضله عليه: " ما رأيت رجلاً أعلم بالحرام والحلال والعلل والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن ... لو أنصف الناس الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن، ما جالست فقيهاً قط أفقه منه، ولا فتق لسانی بالفقه مثله، لقد كان يحسن من الفقه وأسبابه شيئاً يعجز عنه الأكابر ... لقد كتبت عن محمد بن الحسن وقر بعير"³. وقال أبو عبيد عنه: " ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن"⁴. وحتى كتبه الفقهية اهتم بها معاصروه قبل غيرهم مما يدل على نفاستها، فيحیی بن معین يقول: " كتبت الجامع الصغير عن محمد بن الحسن"⁵ وأحمد بن حنبل يُسأل عن المسائل الدقائق من أين له؟ فيقول: " من كتب محمد بن الحسن"⁶ وينسج على شاكلتها الشافعي الأم، وأسد بن الفرات الأسدية، ثم يحققها سحنون في المدونة؛ وهذه الكتب من أهم مصادر المذاهب. هذا عن علوم الشرع، أما إمامته في اللغة، فقد شهد له بذلك جمع من أهلها، كإقرار ابن جني بالتماس النحاة العلل مما دونه الإمام محمد⁷، وذكر أبي بكر الرازي أن بعض الأئمة

1 : ينظر : الحجة (191-205/4)

2 : الأنساب (484/3)

3 : أخبار أبي حنيفة وأصحابه؛ ص (128)

4 : تاريخ بغداد (172/2)

5 : المصدر نفسه

6 : المصدر نفسه؛ ص 174

7 : ابن جني أبو الفتح عثمان؛ الخصائص؛ تحقيق: محمد علي النجار؛ المكتبة العلمية؛ بيروت / مصور عن طبعة دار الكتب المصرية سنة 1376 هـ

/ 1957 م (163/1)

كأبي عبيد وتعلباحتجوا بلسانه¹؛ وعليه فلا عجب إذن في قول الإمام الشافعي عنه: " وما رأيت أفصح منه؛ كنت إذا رأيته يقرأ كأن القرآن نزل بلغته " ² ولا في قول الإمام أحمد: " ومحمد أبصر الناس بالعربية " ³؛ وغير خاف على أحد منزلة الشافعي بين أهل الفصاحة والبلاغة، وتقدمه في اللغة.

2- قدح بعض أهل الحديث في الإمام محمد بن الحسن: لقد قابل هذا الثناء من أئمة في الشرع وفي اللغة جفاء من بعض أهل الحديث، راموا النيل منه من بابي الاعتقاد والرواية.

2.1- باب الاعتقاد: رمي الإمام محمد بن الحسن بمذهب الجهمية والمرجئة⁴، وهذا مخالف لقوله: " فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة " ⁵ بل إن الإمام الطحاوي الحنفي استهل متنه ببيان أنه اعتقاد أنتمهم، فقال: " هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين ". واتهم أيضاً بالقول بخلق القرآن الكريم، فقال نوح بن ميمون: " دعاني محمد بن الحسن إلى أن أقول القرآن مخلوق فأبيت عليه " ⁶؛ وهذه الرواية يكذبها ما رواه أبو القاسم اللالكائي عن الحسن بن حماد سجادة قال: " سألت رجلاً من محمد بن الحسن عن القرآن مخلوق هو، فقال: القرآن كلام الله، وليس من الله شيء مخلوق " وعن أبي سليمان الجوزجاني قال: " سمعت محمد بن الحسن يقول: من قال القرآن مخلوق فلا تصلوا خلفه " ⁷. فالإمام محمد بن الحسن بريء من هذه التهم، بين ذلك في قوله؛ بل إن رجلاً كهذا كتب كثيراً في الفقه والحديث بعيد أن لا يكتب في العقيدة ولو كراساً صغيراً إذا كان داعية لمذهب المرجئة أو الجهمية أو القول بخلق القرآن كما قيل، والظاهر أنه لم يشتغل بالجدل العقدي ولا خاض مناظرات مع أهل الفرق، كشأن كثير من الأئمة والفقهاء في عصره، وإنما خص جل وقته وجهده للفقه والحديث تدويناً وتدریساً، فكان بحق فقيهاً محدثاً؛ وبعيد أيضاً أن يصح ما نقل فيه عن أساطين العلم كأحمد بن حنبل ويحيى بن معين لشهرة كل واحد منهم، فلو صح قول أحدهم لتلقفته أيادي التلاميذ وانتشر، وقام سجال بين المناصرين لكل منهما، لا أن يروى أحاداً فيحقق أن يعد افتراءً وادعاءً محضاً.

2.2- باب الرواية: أما رواية الإمام محمد بن الحسن للحديث فهي تبع لما اتهم به في الاعتقاد؛ نقل تضعيف الإمام أحمد له، فلا يروى عنه شيئاً ولا يكتب حديثه⁸، ووصفه بمخالفة الأثر وسوء الرأي⁹؛ وضعفه أيضاً أبو داود¹⁰، ويحيى بن معين ورماه بالكذب¹¹، ولينه النسائي من

1 : الفصول في الأصول (84-85/1)

2 : تاريخ بغداد (172/2) وأخبار أبي حنيفة وأصحابه؛ ص (129)

3 : الأنساب (484/3)

4 : ينظر: العقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد؛ الضعفاء الكبير (التحقيق والتوثيق: د. عبدالمعطي أمين قلعي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1404 هـ / 1984 م) (52/4) وتاريخ بغداد (176/2) والمجروحين لأبي حاتم محمد بن حبان البستي (التحقيق: محمود إبراهيم زايد؛ دار الوعي؛ حلب؛ سورية؛ ط 2؛ 1402 هـ) (276/2)

5 : اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة (تحقيق: د. أحمد سعد حمدان؛ دار طيبة؛ الرياض؛ 1402 هـ) (233/1)

6 : تاريخ بغداد (175/2)

7 : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (156/1 و 157)

8 : ينظر: ابن عدي أبو أحمد عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد الجرجاني؛ الكامل في ضعفاء الرجال (التحقيق والتعليق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1418 هـ / 1997 م) (375/7)

9 : تاريخ بغداد (175-176/2)

10 : المصدر نفسه (177/2)

11 : ينظر: أبو حاتم محمد بن حبان البستي؛ المجروحين (التحقيق: محمود إبراهيم زايد؛ دار الوعي؛ حلب؛ سورية؛ ط 2؛ 1402 هـ) (276/2) وتاريخ بغداد (177/2)

قبل حفظه¹. وفي مقابل هذا التجريح للإمام محمد، هناك من وثقه وعدله كالإمام الشافعي فقال: " أخبرنا محمد بن الحسن أو غيره من أهل الصدق في الحديث "2 وروى عنه أيضاً في مسنده؛ وقال الدارقطني عن حديث الرفع عند الركوع: " حدث به عشرون نفرأ من الثقات الحفاظ منهم محمد بن الحسن الشيباني "3؛ وقال علي بن المديني: " محمد بن الحسن صدوق "4؛ وقال الذهبي: " وكان من بحور العلم والفقہ قوياً في مالك "5. فالشافعي وابن المديني يصفانه بالصدق في الحديث، والدارقطني بالثقة والحفظ، والذهبي بأنه قوي في مالك، وهذه شهادات لا تصمد أمامها تهم الكذب والضعف واتباع مذهب الجهمية، لعدة أسباب أهمها : أولاً: جاء تجريحه نقولاً تفتقر إلى الدليل والتمثيل، والنقل يدخله الاحتمال خاصة إذا خلا عن المثال، بخلاف من وثقه كالشافعي والدارقطني فكلامهم مثبت في كتبهم. ثانياً: بسبب هذا التجريح المجمل؛ ذكرته عدة كتب في عداد الضعفاء مثلما فعل الذهبي في كتابه المغني التزمأ لما ذكره في مقدمته: " قد احتوى على ذكر الكذابين الوضاعين، ثم على ذكرأ لمتروكين الهالكين... "6 لما وصفه في ميزان الاعتدال بأنه قوي في مالك؛ وإذا كان كذلك، أفلا يكون قوياً في غيره من شيوخ الكوفة، ومن أين جاء الضعف ؟ لذا لا يكون عده له في الضعفاء رأيه فيه. ثالثاً: اتهمه بالإرجاء، وهذا كاف ليحذر منه؛ إذ الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به إجماعاً عند المحدثين⁷. رابعاً: جرأته في الرد على أهل المدينة، وهو ما صرح به أيضاً ابن حبان⁸، لذلك كان شحن الكتب بالكلام في الإمامين محمد بن الحسن وشيخه أبي حنيفة ينبئ عن حمية ضد أهل الرأي. خامساً: شدة النزاع بين مدرستي الرأي والأثر، ومحمد إمام أهل الرأي في وقته وناسر مذهبهم، فلا عجب إذن في أن يقال فيه نحو ما قيل في شيخه. وعليه فمن أراد أن يقول بضعف الإمام محمد بن الحسن ونحوه، فليرجع إلى كتبه ويضعها في ميزان النقد العلمي ليثبت ذلك، ولا يرمي الكلام على عواهنه، بل إن له أقولاً يشير بها إلى سعة اطلاعه على السنة منها قوله: " الآثار في ذلك أنه لا وضوء [من القبله] فيه كثيرة معروفة، وهذا أمر كان ابن مسعود يقوله، ولم نعلمه عن أحد إلا عن ابن مسعود "9 وقوله: " ولا نعلم أحداً روى قتاله [أي المار بين يدي المصلي] إلا ما روي عن أبي سعيد الخدري "10. وربما أعدل الأقوال أن يقال: إن محمداً ثقة إلا أنه قد روى عن بعض الضعفاء كمحمد بن أبان وزمعة بن صالح وعيسى بن أبي عيسى الحنط؛ وأشار الألباني في

1 : الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان؛ ميزان الاعتدال في نقد الرجال (تحقيق: علي محمد الجاوي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ط 1 د ت) (513/3) وابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني؛ لسان الميزان؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات؛ بيروت؛ ط 3؛ 1406 هـ / 1986 م) (127/5)

2 : الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس؛ الأم (دار الفكر؛ بيروت؛ ط 2؛ 1403 هـ / 1983 م) (225/3)

3 : الزيلعي أبو محمد عبد الله بن يوسف؛ نصب الراية لأحاديث الهداية (التحقيق: محمد عوامة؛ مؤسسة الريان / بيروت ودار القبله للثقافة الإسلامية / جدة؛ ط 1؛ 1418 هـ / 1997 م) (409-408/1)

4 : تاريخ بغداد (178/2) ولسان الميزان (128/5)

5 : ميزان الاعتدال (513/3)

6 : الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان؛ المغني في الضعفاء؛ المحقق: أبو الزهراء حازم القاضي (دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1418 هـ / 1997 م) ص (9/1)

7 : ينظر: المجروحين (63-64/3)

8 : ينظر: المصدر السابق (276/2)

9 : الحجة (65/1)

10 : الموطأ؛ ص (98)

السلسلة الصحيحة إلى الآفة من شيخه الحنابلة¹، لكنه خالف في الإرواء فضعفه لما قيل فيه².
3- منزلة الإمام محمد بن الحسن الاجتهادية: لقد ارتقى الإمام محمد بن الحسن في درجات العلم حتى صار مرجع أهل الرأي وأبويوسف القاضي لا زال حياً - كما قال الحجوي ومحمد الخضري وغيرهما³ - لكن هل بلغ درجة الاجتهاد المطلق أم لا ؟ بعد طبقة الأئمة الأربعة ونظرائهم، قسم ابن كمال باشا الرومي الفقهاء الحنفية إلى خمس طبقات جاعلاً تلامذة أبي حنيفة أبا يوسف ومحمداً وزفراً في أعلاها، لأنهم وإن خالفوه في الفروع فإنهم قد قلدوه في الأصول، ونقله عنه ابن الحنائي واللكنوي والتقي الغزي وغيرهم⁴. ولم ترتض هذه المنزلة طائفة من الحنفية، فولي الله الدهلوي اعتبر أبا يوسف ومحمداً مجتهدين مطلقين لمخالفتهما لشيخهما في أصول غير قليلة، وإنما عدا من مذهب أبي حنيفة لتدوين مذهبهم جميعاً في المبسوط والجامع الكبير⁵؛ ونفى محمد الخضري عنهما التقليد، لأنه لم يكن نشأ بعده⁶؛ وخطأ أبوزهرة القول أنهم مجتهدون في المذهب⁷؛ وعدهما مجتهدين مستقلين وإن وافقوا شيخهم كثيراً. والظاهر أن المذهب الأول هو الراجح لعدة أسباب أهمها : أولاً: اعتناء الإمام محمد بن الحسن بنقل آراء شيخه والانتصار له.

ثانياً: خالف الإمام محمد ومعه أبويوسف شيخهما في فروع كثيرة نحو ثلث المذهب، لكنه قلده في الأصول، فلم يرد أحداً منها ولا أخذ بغيرها. ثالثاً: لم تقتزن مخالفته لأبي حنيفة بردود عليه، وإنما كان يكتفي بذكر قوليهما كأن يقول: " وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ولسنا نأخذ بهذا " ويذكر أدلة مخالفته له⁸، خلافاً لردوده على مالك حتى في أصوله كعمل أهل المدينة وسد الذرائع، وبنبرة أحياناً جد قوية لا تليق بمن أخذ عنه الموطأ سماعاً مدة ثلاث سنين. رابعاً: عاش الإمام محمد في عصر الأئمة الكبار وأخذ عن بعضهم، وكان له أن يستقل بمذهب كما فعل الشافعي لو رأى لنفسه ذلك. وسواء كان الإمام محمد مجتهداً مطلقاً أم منتسباً لمذهب أبي حنيفة، فإنه قد تبوأ منزلة مرموقة جعلته رائداً للفقهاء الإسلاميين بعده تأليف، ومن عدة أوجه: الفقه العام، الخلاف العالي، علم الفروق الفقهية، القواعد الفقهية، الاقتصاد، السير (القانون الدولي)، تخريج الأحكام الفقهية على القواعد النحوية، وغير ذلك، إضافة إلى براعته في الحساب كما هو واضح في كتابيه الجامع الكبير والزيادات. وإذا كان الإمام محمد قد تبوأ مكانة عظيمة في مذهب الحنفية والفقهاء عموماً حتى عده البعض من أهل الاجتهاد المطلق، فإن منزلته عند أهل الحديث مختلف فيها بين المدح والذم، وإن كان من ذمه لم يأت بدليل قوي.

- 1 : ينظر : الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيخه من فقهاء وفوائدها (دار المعارف؛ الرياض؛ ط 1؛ 1422 هـ / 2002 م) (248/6)
- 2 : ينظر : الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين؛ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (المكتب الإسلامي؛ بيروت؛ ط 2؛ 1405 هـ / 1985 م) (110/6)
- 3 : ينظر : الحجوي محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1416 هـ / 1995 م) (512/1) ومحمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي (دار المعرفة؛ بيروت؛ ط 3؛ 1423 هـ / 2002 م) ص (146)
- 4 : ينظر : ابن الحنائي علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي؛ طبقات الحنفية (دراسة وتحقيق: د. محي هلال السرحان؛ مطبعة ديوان الوقف السني؛ بغداد؛ ط 1؛ 1426 هـ / 2005 م) (146-155/1) والكنوي أبو الحسنات محمد عبدالحق؛ النافع الكبير لمن يطلع الجامع الصغير (إدارة القرآن والعلوم الإسلامية؛ كراتشي؛ باكستان؛ د ر ط؛ 1411 هـ / 1990 م) ص (8) والغزي تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري؛ الطبقات السنية في تراجم الحنفية (التحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلو؛ دار الرفاعي؛ القاهرة؛ د ر ط؛ 1414 هـ / 1993 م) (41/1)
- 5 : ينظر : الدهلوي ولي الله أحمد بن عبد الرحيم؛ الإنصاف في بيان سبب الاختلاف؛ دار النفائس؛ بيروت؛ ط 3؛ 1406 هـ / 1986 م) ص (40-41)
- 6 : ينظر : تاريخ التشريع الإسلامي (147)
- 7 : ينظر : أبو حنيفة حياته وعصره وأراؤه الفقهية؛ ص (498-497)
- 8 : الآثار (350 / 1)

الخاتمة

تم بحمد الله وحسن توفيقه إتمام هذا البحث ولا أطوي أوراقه دون ذكر أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي :

أولاً : أسهم الإمام محمد بن الحسن إسهاماً كبيراً في خدمة مذهبه خاصة، والفقه الإسلامي عامة. **ثانياً :** تتجلى جهود الإمام أساساً في التدوين والتدريس والقضاء. **ثالثاً :** جمع الإمام بين الفقه والحديث، كما وازن بين مدرستي الكوفة والمدينة، وغلب عليه منهج أهل بلده. **رابعاً :** أصبحت كتبه أول مصدر للفقه الحنفي، واستفادت المذاهب الأخرى من طريقة كتابته للمبسوط. **خامساً :** لم يمنعه تأثره بشيخه من مخالفته، وأحياناً موافقة أهل المدينة متى اتضح الدليل عنده. **سادساً :** أننى عليه كثيرون وأثبتوه في كتبهم، ولم يأت بحجة قوية من طعن فيه. **سابعاً :** كان جداله لأهل المدينة قوياً وأحياناً لاذعاً، مما ألب بعض أهل الحديث عليه. **ثامناً :** اختلف في منزلته الاجتهادية، فهو مجتهد مطلق أم مجتهد في المذهب. **تاسعاً :** الآثار عند أهل الكوفة كثيرة، وإن لم تكن أكثر مما عند أهل المدينة، لكنها تحتاج إلى تمحيص دقيق. **عاشرأ :** واضح من كتب الإمام محمد أنهم لا يؤثرون الرأي عن الأثر كما يشاع عنهم؛ بدليل أخذهم بحديث القهقهة رغم ضعفه ومخالفته القياس. هذا ما وفقني الله تعالى إليه، فله الحمد والمنة، ومما يفتحه هذا البحث من آفاق : **أولاً :** جمع روايات الإمام محمد في كتبه الفقهية – مما لم يروه في الآثار والموطأ - في مؤلف مستقل. **ثانياً :** بيان منزلته الحديثية في دراسة علمية مجردة عن الهوى والتعصب، وما صحة تجريح بعض المحدثين له، ولم ترك الشيوخ وأهل السنن الرواية عنه ؟ ألوجود روايات أولى من روايته كعلو السند، أم تأثراً بما قيل فيه، أم ما ذا ؟ **ثالثاً :** لا زالت أمهات كتب المذاهب محلاً للبحث، لأنها هذبت ميراث الصحابة والتابعين ويسرته، فأبدعت وأنارت الطريق لمن جاء بعدهم، حتى أنها نصت على بعض القواعد الأصولية والفقهية والضوابط والفروق؛ مما ينبغي جمعها. ختاماً أسألك اللهم الرشيد إلى صالح القول والعمل، والوقاية من مواطن الزلل، وأن تعلمنا ما جهلنا، وتنفعنا بما تعلمنا " سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ". والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

المصادر والمراجع :

المصحف الشريف

- 1- ابن أبي حاتم أبو محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الرازي؛ الجرح والتعديل؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت / مصور عن ط 1 بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية؛ حيدر آباد الدكن؛ الهند؛ 1271 هـ / 1952 م
- 2- ابن جني أبو الفتح عثمان؛ الخصائص؛ تحقيق: محمد علي النجار؛ المكتبة العلمية؛ بيروت / مصور عن طبعة دار الكتب المصرية سنة 1376 هـ / 1957 م
- 3- ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني؛ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير؛ عنى بتصحيحه والتعليق عليه: عبدالله الهاشم اليماني المدني؛ المدينة المنورة؛ 1384 هـ / 1964 م

- 4- ابن حجرأبوالفضل أحمد بن علي العسقلاني؛ لسان الميزان؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات؛ بيروت؛ ط3؛ 1406 هـ / 1986م
- 5- ابنالحنائي علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي؛ طبقات الحنفية؛ دراسة وتحقيق: د. محي هلال السرحان؛ مطبعة ديوان الوقف السني؛ بغداد؛ ط 1؛ 1426 هـ / 2005م
- 6- ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ط 9؛ 1409 هـ / 1988م
- 7- ابن سعد أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري؛ الطبقات الكبرى؛ التحقيق : إحسان عباس؛ دار صادر؛ بيروت؛ ط 1؛ 1968 م
- 8- ابن عابدين محمد أمين؛ حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ط 2؛ 1412 هـ / 1992م
- 9- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي؛ الاستذكار؛ تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 2؛ 1427 هـ / 2006م
- 10- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي؛ الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة، دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1427 هـ / 2006م
- 11- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي؛ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛ التحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري؛ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ المغرب؛ 1387 هـ / 1967 م
- 12- ابنعبدالبرأبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبي؛ الكافي في فقه أهل المدينة؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 3؛ 1422 هـ / 2002م
- 13- ابن عدي أبوأحمدعبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد الجرجاني؛ الكامل في ضعفاء الرجال؛ التحقيق والتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1418 هـ / 1997م
- 14- أبوحاتم محمد بن حبان البستي؛ المجروحين؛ التحقيق: محمود إبراهيم زايد؛ دار الوعي؛ حلب؛ سورية؛ ط 2؛ 1402 هـ
- 15- أبوزهرة محمد؛ أبوحنيفة: حياته وعصره - آراؤه وفقهه؛ دار الفكر العربي؛ ط 2؛ 1402 هـ
- 16- الألبانيأبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين؛ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل؛ المكتب الإسلامي؛ بيروت؛ ط 2؛ 1405 هـ / 1985م
- 17- الألباني أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها؛ دار المعارف؛ الرياض؛ ط 1؛ 1422 هـ / 2002م
- 18- الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف؛ إحكام الفصول في أحكام الأصول؛ التحقيق والدراسة: د. عمران علي أحمد العربي؛ دار ابن حزم؛ الجزائر العاصمة؛ ط 31؛ 1430 هـ / 2009م
- 19- البخاري أبو عبدالله محمد بن إسماعيل؛ الجامع الصحيح المسند؛ التحقيق: د. مصطفى ديب البغا؛ دار ابن كثير، اليمامة؛ بيروت؛ ط 3؛ 1407 هـ / 1987م
- 20- البيهقي أبوبكر أحمد بن الحسين بن علي؛ السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني؛ مجلس دائرة المعارف النظامية؛ حيدر آباد؛ الهند؛ ط 1؛ 1344 هـ
- 21- الجصاص أبوبكر أحمد بن علي الرازي؛ الفصول في الأصول؛ دراسة وتحقيق: د. عجيل جاسم النمشي؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ الكويت؛ ط 1؛ 1405 هـ / 1985م

- 22- الحجويمحمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1416 هـ / 1995م
- 23- الخطيب البغداديأبوبكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد؛ دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1417 هـ / 1997م
- 24- الدهلوي ولي الله أحمد بن عبدالرحيم؛ الإنصاف في بيان سبب الاختلاف؛ دار النفائس؛ بيروت؛ ط 3؛ 1406 هـ / 1986م
- 25- الذهبي شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان؛ ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ تحقيق: علي محمد البجاوي؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ط 1؛ د ت
- 26- الذهبي شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان؛ المغني في الضعفاء؛ المحقق: أبو الزهراء حازم القاضي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1418 هـ / 1997م
- 27- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان؛ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام؛ المحقق: عمر عبد السلام التدمري؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ ط 2؛ 1413 هـ / 1993م
- 28- الزرقاني محمد عبدالعظيم؛ مناهل العرفان؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ط 1؛ 1996 م
- 29- الزيلعي أبو محمد عبدالله بن يوسف؛ نصب الراية لأحاديث الهداية؛ التحقيق: محمد عوامة؛ مؤسسة الريان / بيروت ودار القبلة للثقافة الإسلامية / جدة؛ ط 1؛ 1418 هـ / 1997م
- 30- السرخسي أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل؛ المبسوط؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ط 1؛ 1414 هـ / 1993م
- 31- السرخسي أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل؛ شرح السير الكبير؛ التحقيق: د. صلاح الدين المنجد؛ ط 1؛ د ت
- 32- السمعاني أبوسعبد الكريم بن محمد بن منصور؛ الأنساب؛ تقديم وتعليق: عبدالله عمر البارودي؛ دار الجنان؛ بيروت؛ ط 13؛ 1408 هـ / 1988م
- 33- الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس؛ الأم؛ دار الفكر؛ بيروت؛ ط 2؛ 1403 هـ / 1983م
- 34- الصيمري أبو عبدالله حسين بن علي؛ أخبار أبي حنيفة وأصحابه؛ عالم الكتب؛ بيروت؛ ط 2؛ 1405 هـ / 1985م
- 35- العقيلي أبوجعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد؛ الضعفاء الكبير؛ التحقيق والتوثيق: د. عبد المعطي أمين قلنجي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1404 هـ / 1984م
- 36- الغزي تقي الدين بن عبدالقادر التميمي الداري؛ الطبقات السنية في تراجم الحنفية؛ التحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلو؛ دار الرفاعي؛ القاهرة؛ ط 1؛ 1414 هـ / 1993م
- 37- القاضي عياض أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي؛ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك؛ تح: أحمد بكير محمود؛ دار مكتبة الحياة؛ بيروت؛ لبنان / دار مكتبة الفكر؛ طرابلس؛ ليبيا
- 38- الكوثري محمد زاهد بن الحسن؛ بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني؛ المكتبة الأزهرية للتراث؛ القاهرة؛ ط 1؛ 1418 هـ / 1998م
- 39- اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة؛ تحقيق: د. أحمد سعد حمدان؛ دار طيبة؛ الرياض؛ 1402 هـ

- 40- اللكنوي أبوالحسنات محمد عبدالحى؛ النافع الكبير لمن يطلع الجامع الصغير؛ إدارة القرآن والعلوم الإسلامية؛ كراتشي؛ باكستان؛ د ط؛ 1411 هـ / 1990 م
- 41- حاجي خليفة مصطفى بن عبدالله القسطنطيني؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ د ط؛ د ت
- 42- خليل بن إسحاق الجندي؛ المختصر؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1416 هـ / 1995 م
- 43- مالكن أنس؛ المدونة؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط 1؛ 1415 هـ / 1994 م
- 44- مالكن أنس؛ الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني؛ التعليق والتحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف؛ المكتبة العلمية؛ ط 2؛ د ت
- 45- مالكن أنس؛ الموطأ برواية يحيى الليثي؛ الترقيم وتخريج الأحاديث: محمد فؤاد عبدالباقي؛ دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ 1406 هـ / 1985 م
- 46- محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي؛ دار المعرفة؛ بيروت؛ ط 3؛ 1423 هـ / 2003 م
- 47- محمد بن الحسن الشيباني؛ الآثار؛ التحقيق والتعليق: د. أحمد عيسى المعصراوي؛ دار السلام؛ القاهرة؛ ط 1؛ 1427 هـ / 2006 م
- 48- محمد بن الحسن الشيباني؛ الحجة على أهل المدينة؛ ترتيب الأصول والتعليق: مهدي حسن الكيلاني القادري؛ عالم الكتب؛ بيروت؛ ط 3؛ 1403 هـ / 1983 م
- 49- محمد بن الحسن الشيباني؛ المبسوط؛ التصحيح والتعليق: أبوالوفا الأفعاني؛ عالم الكتب؛ بيروت؛ ط 1؛ 1410 هـ / 1990 م
- 50- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري؛ الصحيح؛ التحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي؛ دار إحياء التراث العربي؛ بيروت