Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Mustafa ÖZTÜRK[*]

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şehadet hem refakat eden ilk Müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikıyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her Müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelam olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş Müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi öznelliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil

Sahabah, Qur'an and Tafsir

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the

[*] Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mustafaozturk65@outlook.com.

Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

Giriş

Günümüzde Kur'an'ın tefsirinden söz açıldığında genel olarak tefsir teriminin "yorum"a (te'vil) karşılık geldiği düşünülür veya çoğunlukla bu iki terimin müradif olduğu kabul edilir. Hâlbuki tefsir, nüzul ortamında Kur'an'ın ilk muhatap kitleye ne söylediğini keşfetme çabası olup temelde rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir faaliyettir. İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) "hüve mâ kîle" lafzıyla muhtemelen kendisinden önceki bir kuşaktan aktardığı "tefsir-te'vil" ayrımı bu noktada oldukça önemlidir. Bu meşhur ayrıma göre tefsir Allah'ın Kur'an'da ne buyurduğu meselesiyle ilgili olduğundan, sahabe dışında hiç kimse tefsir hususunda konuşmaya mezun değildir. Esasen ilmî keyfiyeti kadar dinî mahiyete de sahip bir çaba olarak tefsir, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber ve sahabe neslinin bizzat şehadet ettiği nüzul ortamındaki ilk ve doğrudan muhataplara ne söylediği sorusunun cevabını, yani ilk ve aslî manayı aramaya matuftur. Nüzul dönemindeki sonraki farklı zamanlar ve çağlarda otantik/özgün mana ve muhtevaya doğrudan ya da dolaylı referanslarla üretilen görüş ve yorumlar -ki bunlar klasik İslâmî kaynaklarda re'y, ictihad, istinbat, istihrac gibi müteaddit terimlerle de ifade edilir- ise İmam el-Mâtüridî'nin naklettiği ayrıma göre "te'vil" kapsamında yer alır.[1]

Kısacası tarih, rivayet ve aynı zamanda dil (linguistik ve semantik) temelli tefsir faaliyetiyle keşfedilen anlam Kur'an'ın kendi nüzul vasatında ilk ve doğrudan muhatap kitleye söyledikleri, te'vil yoluyla elde edilen çıkarımsal anlam ise farklı zamanlar ve çağlardaki dolaylı muhataplara söylemek istedikleri hususlarla ilgilidir. İşbu noktada denebilir ki tefsir geçmişte, yani yirmi üç yıllık nüzul sürecinde olmuş bitmiş şeylerle ilgili sabit mananın peşindedir. Te'vil ise hâl-i hazırda vuku bulan veya istikbalde vuku bulması muhtemel olan meselelerle ilgilidir. Hem ucu açık bir süreç olması hem de farklı ihtimallere açık bulunması hasebiyle te'vil faaliyetinde mutlak nesnellik iddiasında bulunmak pek mümkün olmadığı gibi, mutlak isabetlilikten dem vurmak da söz konusu değildir.

Bu yüzden, klasik dönemlerde Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi âlimler, "Te'vil varsa tekfir yoktur"[2]

---

[1] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005, I. 3.

[2] Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut 1989, X. 125, 128; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997, XII. 276-277.

diye özetlenebilecek bir yaklaşımla hem yorum faaliyetindeki öznelliği hem de dinî mesajın ancak yorum yoluyla anlaşılıp farklı tarihselliklere taşınacağı ve fakat işin doğası gereği yorumda farklı yönelim ve eğilimlerin ortaya çıkacağı gerçeğini teslim etmişlerdir. Buna göre tefsir faaliyetiyle izi sürülen ilk ve aslî mana, İslam'ın içinde bulunduğunuz çağda ne şekilde anlaşılması ve uygulanması gerektiği sorusunun cevabını oluşturmaz; fakat bu soruya dair muhtemel ve muhtelif cevapların ilk aşamasını oluşturur. Bu itibarla, Kur'an ilk Müslüman nesli temsil eden sahabenin genel anlayış ve idrak ufkuna kayıtsız kalınarak yorumlanamaz.

Sahabe, ilâhî vahyin rehberliğinde Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve temsil edilen müesses İslam'ın tarih sahnesindeki kurucu ümmeti olarak diğer bütün Müslüman nesillerden farklı ve imtiyazlıdır. Çünkü sahabe, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ifadesiyle, hayat suyunun [vahiy ve nübüvvetin] tatlı, saf ve buz gibi fışkırdığı gözenin başında bulunan nesildir.[3] On beş asırlık tarihî tecrübede sahabeyi diğer bütün Müslüman nesillerden farklı kılan temel hususiyetlerden biri, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın nüzul ortamında hazır bulunmak ve vahyin nüzul sürecine bizzat şahit olmaktır ki bu özellik Kur'an'ı anlama ve onunla doğrudan ilişki kurma hususunda sahabe neslini biricikleştirir.

Hâl böyleyken, günümüzde sahabe çoğunlukla dinî retorik düzeyinde hayli romantik bir menkıbe konusu olarak zikre değer görülmekte, hatta ecdat edebiyatını hatırlatan biçimde sahabeden nostaljik tema gibi söz edilmekte ve fakat özellikle bir Müslümanın Kur'an'ı nasıl anlaması, onunla nasıl ilişki kurması gerektiği gibi ciddi meseleler söz konusu olduğunda, kurucu ümmet tecrübesi pek dikkate değer görülmemektedir. Hâlbuki sahabe nesli bizim için Kur'an'ın sıhhatli anlaşılması ve hayata taşınması hususunda rol modeldir. Çünkü onlar ilâhî hitabın ve Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş, üstelik tevhid ve İslam davası için canları da dâhil bütün her şeylerini feda etmiş ilk ve öncü nesildir ki bunun böyle olduğu, birçok ayetin sarih beyanıyla da sabittir. Mesela, bir ayette sahabe nesli, "insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı topluluk" diye tanıtılmış, başka bir ayette, Allah'ın onlardan, onların da Allah'tan razı olduğu vurgulanmıştır.[4] Yine müteaddit ayetlerde sahabe Allah'ın övgüsüne ve mükâfat vaadine mazhar olmuştur.[5]

Bütün bunlara rağmen sahabenin masum ve günahsız olmadığı da kuşkusuzdur. Sahabe nesli de her insan topluluğu gibi hata ve nisyanla muallel olması hasebiyle birçok ayette onların yapmaları gerekirken yapmadıkları ya da yanlış yaptıkları veyahut isabetsiz tutum ve davranışları hakkında itaplarda bulunulmuştur.[6] Fakat unutmamak gerekir ki Hz. Peygamber de birçok kez ilâhî itaba muhatap olmuştur. Kısacası, sahabe, Hz. Peygamber'e izafe edilen bir hadiste

[3] Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn*, Riyad 1423, II. 8.
[4] Âl-i İmrân 3/110; Tevbe 9/100.
[5] Bakara 2/143, Enfal 8/74, Haşr 59/8-9.
[6] Mesela bkz. Nisâ 4/75, 109; Mâide 5/101; Enfal 8/67; Nûr 24/11-18; Ahzâb 33/53.

de belirtildiği gibi, "en hayırlı nesil"dir.[7] Bu bakımdan, günümüzde samimi ve dert sahibi her Müslümanın Kur'an'ı açıklama, anlama ve yorumlama çabasında sahabeyi dikkate alması ve sahabe nesline referansta bulunması bir tercih değil, mecburiyettir.

Sahabenin Kur'an'ı Anlama Tarzı

Kur'an'ı anlamak öncelikle her bir Müslüman için kendi varlığının gerçek sahibi (mâliki) ve efendisi (rabbi) olan Allah'ı tanımak, böylece bir fani varlık olarak bu âlemdeki yerini, varoluş sebebini ve gayesini anlayıp kavramaktır ki birçok ayet, hadis ve rivayetin tanıklığına göre genel olarak sahabe neslinin Kur'an'ı anlama ve Kur'an'la ilişki kurma tarzı da bu minvaldedir. Bu tür bir ilişkide, anlama çabasındaki Müslüman ile anlamaya konu olan Kur'an vahyi arasında özne-nesne ayrışmasını mucip bir ontolojiye mahal yoktur. Nitekim sahabe nezdinde Kur'an, ben/biz idrakinden ve gerçek hayat tecrübesinden bağımsız olarak orada duran otonom bir nesne ve yine "ben/biz"den bağımsız anlamlar taşıyan lafız, beyan, mana temelli bir metin olarak görülmemiş, bilakis iman ve teslimiyete dayalı bir idrakle pratik hayata yön veren bir ilâhî rehberlik olarak özümsenmiştir.

Sahabenin Kur'an'la kurduğu bu varoluşsal ilişkiyi rasyonel akıl, zihin ve düşünceden ziyade, kalbî bir fiil olarak güven (iman) ve teslimiyete dayalı hissiyat belirlemiştir. Bu nitelikteki anlama modelinde sahabe Hz. Peygamber'in sünnetiyle ete kemiğe bürünen vahyin davetine dikkat kesilmiş, sanki bizzat Allah'la karşılıklı konuşurcasına ilâhî buyruğu işitmiş ve bunun gereğini yerine getirmiştir ki, "Rabbimiz! Biz, 'Rabbinize inanıp güvenin' diye çağrıda bulunan elçiyi duyduk ve iman ederek bu çağrıya uyduk. Rabbimiz! Günahlarımızı affeyle; hatalarımızı yok sayıp bağışla ve bizim canımızı hayırlı kullar zümresine dâhil kimseler olarak al!" mealindeki Âl-i İmrân 3/193. ayette de sahabenin iman ve teslimiyet üzerinden Allah'la kurdukları bu derin ilişkiye işaret edilmiştir.

Vahyin inzal sürecinin başından itibaren insanlığa seslenen Kur'an, sahabe tarafından, gerçek hayat tecrübesinden bağımsız şekilde kendi başına bir nesne ya da metinsel entite olarak değil, aksine bu âlemdeki varoluş hikâyesinin ve sınırlı süreli hayat sermayesinin büyük anlamını ve asıl amacını izhar/ifşa etmeye çalışan bir hitap olarak algılanmıştır. Bu yüzden, sahâbîler Kur'an hitabını dinlediklerinde onun anlamını daima bu dünyayı idrak çabası içinde kavramışlardır. Hâliyle, onlar Kur'an'ı anladıklarında, herhangi bir şeyi değil, bu dünyada neyin olup bitmekte olduğunu ve öte dünyada neler olabileceğini farklı bir gözle idrak etmeye başlamışlardır. Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an'ın anlamı, Kur'an ile bu dünya arasında açılmakta ve kurulmakta olan bir bağ ve bağlantıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın anlamı, sahabe için ne sadece Kur'an'ın nazım ve manasına ne de sadece bu dünyaya bakılarak kavranabilecek bir şeydir... Kur'an, bir vaat (söz

[7] Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 1; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 211, 212.

veriş) olarak anlamını ifşa ederken, aynı zamanda bu vaat eşliğinde hitap ettiği insanların dönüşmesine, hâl-i hazırdaki hâl ve durumdan daha farklı şekilde gelişmesine, istikbali şimdiden düşünmesine imkân veren, dahası genelde insana, özelde Müslümana birçok fırsat sunup kendini dönüştürülebileceği geniş imkân alanları gösteren bir ilahi hitap olarak kendini serimlemiştir.[8]

Denilebilir ki sahabe nesli Kur'an'ı doğrudan doğruya kendilerine yönelik bir ilâhî davet (çağrı, sesleniş) olarak algılamış ve onu aynı zamanda "açık metin" olarak kavramıştır. Açık metin olarak Kur'an, anlatmak istediği şeyi bütünüyle aktarmak yerine ya bir yönüyle aktarır ya da başka bir yerde başlayan bir anlatıma atıfta bulunarak mesajını tamamlar. Kur'an'ın özellikle kıssalar ve mesellerle ilgili pasajları açık metin tarzındadır. Bu tür pasajlarda anlatılanlar ya daha önce başka bir surede veya aynı surenin önceki kısımlarında başlamış bir anlatının tamamlayıcı unsurlarıdır.[9]

Sahabe neslinin hem vahyin nüzulüne hem Rasûlullah'ın sünnetine şehadet ve refakatte bulunduğu, bu arada ilâhî hitap ile son derece sıcak ve canlı bir ilişkinin kurulduğu nüzul döneminin sona ermesini müteakiben Kur'an ve anlama konusunda çok ciddi bir kırılma yaşandı. Çünkü artık Hz. Peygamber ve ona refakat eden sahabe nesli tarih sahnesinde yoktu. Kur'an mevcuttu; fakat bir hitap olarak değil, iki kapak arasına alınarak mushaflaşmış bir yazılı metin olarak mevcuttu. Bu durum gerçekte bir canlı sesleniş olan Kur'an'ı zorunlu olarak kapalı metin hâline getirdi.

Kapalı metin, her şeyden önce yazılı olarak mesaj iletmek amacı taşır, yazı dilinin kendine özgü kurallarına uyar, onun imkânlarını kullanır ve bu dilin imkân alanıyla da sınırlıdır. Başta okuyucu kitlesi göz önünde bulundurularak masa başında kaleme alınan her türlü eser olmak üzere yasa metinleri, felsefe yazıları ve bilimsel eserler gibi birer kapalı metin tarzındadır. Kendi içinde tamamlanıp kapalı hâle gelmiş metinler esasen zihne, muhakeme ve muhayyileye hitap ederler. Ne anlattığı veya ne demek istediği hususunda kendisine ait bir parçanın ya da içinde anlamlı olacağı bir bütünün eksikliği hissedilmez. Yine bu tür metinlerde anlatım, metnin başladığı yerde başlar, metnin son bulduğu yerde biter.[10]

Tâbiîn diye anılan ikinci Müslüman nesil Kur'an'la işte bu tür bir metin olarak tanıştı ve bu durum ister istemez teknik düzeyde Kur'an metnini anlama ve açıklama ihtiyacı doğurdu. Buna bağlı olarak tefsir ve te'vil mahiyetindeki görüşler sahabe dönemiyle kıyaslanamayacak nispette arttı. Bu arada zaman değişti, dünya değişti; hâliyle dil, anlam ve anlamanın mahiyeti de değişti. İşte bu değişim sürecinde Allah artık Hz. Peygamber'in diliyle değil, ister istemez yazılı metinle konuşuyor gibi telakki edildi. Bu konuşma hem şifâhî hitabı anlamayı

---

[8] Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014, s. 87-88.

[9] Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 142-143.

[10] Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası", s. 141-142.

kendiliğinden kılan zaman, mekân ve yaşanmışlık (metin dışı bağlam) gibi unsurlardan, hem de hitabın nüzul vasatında mübelliğden (Rasûlullah) sadır olan jest, mimik, tonlama gibi hususiyetlerden yoksundu.

Tarihî süreçte ilâhî hitabın yazılı kayda geçmesi ve böylece sözün teknolojileşmesi, sonraki Müslüman nesiller ile Kur'an arasında ister istemez ciddi bir mesafe ve aynı zamanda bir yabancılaşma algısı yarattı. Çünkü Kur'an artık bizden bağımsız bir şekilde orada duran bir yazılı metin olarak somutlaşmıştı. Nitekim sahabeden sonraki ikinci Müslüman nesil (tâbiîn) hem vahyin nüzul bağlamına tanık olmamanın hem de Kur'an'la iki kapak arasına dercedilmiş bir yazılı metin olarak karşılaşmanın kaçınılmaz kıldığı bir teknik anlama sorunuyla karşılaştı. Ancak bu ikinci Müslüman nesil Kur'an metninin farklı anlamlar ve yorumlara açık olmasını kendileri için bir avantaj, imkân ve fırsat değil, önemli bir dezavantaj ve sorun olarak algıladı.

Taberî'nin (ö. 310/923) başta Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) olmak üzere Sâlim b. Abdillah (ö. 106/725), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725[?]) gibi meşhur tâbî fakihlerin Kur'an tefsiri konusunda çok çekinceli davrandıklarına dair bilgiler aktarması bu bağlamda oldukça manidardır.[11] Aslında bu bilgi İmam el-Mâtüridî'nin "tefsir vahyin nüzulüne tanıklık etmiş nesil olması hasebiyle sahabeye özgüdür. Ayrıca tefsir 'Allah bu ayette şunu kastetti' şeklinde kesin bilgi değeri taşır" şeklindeki açıklamasını[12] da destekler mahiyettedir. Bu mesele bir kenara, tâbiîn neslinin temel maksadı, Kur'an'ı anlam ve yorum açısından semerelendirmek ya da kendi fikirlerini ve öznel kabullerini Kur'an'a söyletmekten öte, Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini belirlemekti. Tâbiînden gelen tefsir rivayetleri incelendiğinde, bu neslin asıl amacının Kur'an vahyinin nüzul bağlamıyla kendi aralarındaki tarihî mesafeyi kapatmak ve "otantik/özgün anlam"a ulaşmak olduğu fark edilir. Bu itibarla, bazı tâbî âlimlere atfedilen, "İlim rivayetten ibarettir" kabulünün Ehl-i hadis ekolüne ait bir slogan olarak değil, hermenötik bir prensip olarak algılanması daha isabetlidir. Nitekim tâbiîn uleması ilk fırsatta sahâbîlerin tanıklıklarına başvurmayı ve onlardan sağlıklı bilgi almayı prensip edinmiştir. Fakat gerek sahabeden pek çoğunun ahirete irtihal etmiş olması, gerek her sahâbînin tüm ayetler hakkında yeterli bilgisinin bulunmaması sebebiyle ister istemez tefsirde re'y ve ictihada da müracaat etmiştir.

Bu noktada İmam el-Mâtüridi'nin naklettiği tefsir-te'vil ayrımı ilk planda sahabeyle ilgili bir genelleme olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden pek isabetli bulunmayabilir. Çünkü her sahâbînin Kur'an tefsirinde geniş birikim sahibi olmadığı kesindir. Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsirde ihtilaf sebepleriyle ilgili şu tespitleri çok dikkat çekici ve önemlidir:

---

[11] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001, I. 78-79.
[12] Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I. 3.

Bildiğimiz üzere müfessirler (Kur'an'daki) bir kelime veya bir ayet hakkında onlarca farklı görüş belirtmek suretiyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bu görüşlerin bazen birbiriyle çelişir ve birbirini çürütür nitelikte olduğu vakidir. Tefsirdeki görüş ayrılıklarının (başlıca) sebebi şudur: Kimi sahâbîler Rasûlullah'tan (s.a.v.) Kur'an tefsirine dair bilgiler almış ve bu bilgileri imkânlar nispetinde birbirleriyle paylaşmışlardır. İhtimal ki bazı sahâbîler kısa bir süre içerisinde vefat etmiş, hâliyle tefsir bilgisi kendisiyle birlikte toprağa gitmiştir. Ayrıca sahâbîler Rasûlullah'ın vefatından sonra çeşitli bölgelere dağılmış ve tefsirle ilgili bilgilerini kendi tâbîlerine aktarmışlardır. Ne var ki her sahâbî Kur'an'ın tefsirine bütünüyle vâkıf değil, kısmî tefsir bilgisine sahiptir. [Öte yandan,] Rasûlullah hayatta iken Kur'an'ın tümü hakkında tefsir birikimine sahip olan sahâbî sayısı pek azdır. Kur'an tefsiri hakkında kısmî bilgi ve donanım sahibi olan bir sahâbî bilgi birikimini kendi tâbîsine aktarmış; ancak bu tâbi muhtemelen tefsirle ilgili eksiğini tamamlayacak bir başka sahâbîyle karşılaşamamış veya karşılaşsa bile o sahâbîde fazladan bir bilgiye ulaşamamış, haliyle tefsir bilgisi kendisine hocalık yapan o tek sahâbîden öğrendikleriyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden, ister istemez tefsir bilgisini ikmal için kâh kendi içtihadına, kâh dilbilimsel çıkarıma, kâh sünnete, kâh tefsire konu olan ayetle benzer içerikli başka bir ayete başvurmuştur. Bütün bunların dışında, tefsir alanında kaynak olarak kullanıma elverişli gördüğü tarih, geçmiş milletlere ait önemli olaylar ve İsrâiliyyât malzemesinden de faydalanmıştır. İşte bu suretle tefsirin alanı alabildiğine genişlemiş ve bu alana çok farklı şeyler girmiştir.[13]

Tûfî'nin sahabe ve tefsirde ihtilaf meselesiyle ilgili bu tespitleri hem önemli hem isabetlidir; ancak genel olarak sahabe neslinin tefsirdeki otoritesinin diğer Müslüman nesillerle kıyaslanamaz olduğu da tartışma götürmez bir gerçektir. Bu konuda sahabenin üstünlük ve otoritesi malumat ve entelektüel donanım sahibi olmakla ilgili değil, Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin çok veciz şekilde ifade ettikleri üzere vahyin nüzulüne şahit olmaları, Kur'an'ın mana ve mesajları hakkında (çoğu zaman) soru sorma ihtiyacı duymamaları, dolayısıyla Kur'an'ı kendi hayat tecrübeleri içinde doğal ve kendiliğinden denebilecek bir tarzda kavramış olmalarıyla ilgilidir.[14]

Mezkûr iki müfessir sahabenin Kur'an'ı doğrudan, tabir caizse fıtrî olarak anlayıp kavramlarını dille ilişkilendirmiş, yani Kur'an'ın nazil olduğu Arap dilinin sahabe neslinin birbirleriyle konuşup anlaştıkları lisan olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kuşkusuz dil, salt iletişim vasıtası değil, meşhur varoluşçu filozof Martin Heidegger'in meşhur sözüyle "varlığın evi"dir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın nazil olduğu Arabî dil, sahabenin düşünce, duyuş, kavrayış tarzını kapsayan ve aynı zamanda bütün bunları tıpkı bir ayna gibi yansıtan bir fenomendir. Diğer taraftan, sahabenin Kur'an'ı anlama konusundaki faikiyeti

---

[13] Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyn, Kahire, trs., s. 36.

[14] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs., I. 8; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005, I. 26.

sadece bir dil meselesi değil, daha önce de belirtildiği gibi, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata şehadet etmekliktir. Birçok klasik kaynakta nakledilen şu rivayet, sahabenin tanıklığı derken ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturan bir muhtevaya sahiptir:

Halife olduğu dönemde bir gün Hz. Ömer, "Peygamberi tek olduğu halde bu ümmet nasıl oluyor da görüş ayrılıklarına düşüyor?!" diye kendi kendine sorar; ardından Abdullah b. Abbâs'a, "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, [kitabı tek] olduğu halde nasıl oluyor da ihtilafa düşüyor?" diye haber yollar. İbn Abbâs bu soruyu şöyle cevaplar: "Ey mü'minlerin emiri! Kur'an bizim içinde bulunduğumuz bir vasatta nazil oluyor, biz de bu ayetleri okuyor ve kavrıyorduk. Fakat bizden sonra yeni nesiller gelecek, hangi hadise ve/veya ne tür bir mesele hakkında nazil olduğunu bilmedikleri halde Kur'an'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller Kur'an'la ilgili olarak sırf kendilerine ait görüş ve yorumlar üretmek suretiyle ihtilafa düşecekler."[15]

Erken dönemlerde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) gibi âlimlerin telif ettikleri eserlerde de yer alan bu rivayet sübut açısından kat'i olmasa dahi delalet bakımından kesin bir tarihî gerçekliğe atıfta bulunmaktadır. Bu gerçek sahabe döneminde Kur'an'ın mana ve medlulünün ihtilaflardan büyük ölçüde arınmış biçimde kavranmış olmasıdır. Kuşkusuz sahabe arasında da Kur'an'ın muhtelif ayetleri ve lafızlarıyla ilgili ihtilaflar söz konusu olmuştur; fakat bu ihtilaflar özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulmuştur. Diğer yandan, söz konusu ihtilaflar İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dikkat çektiği üzere çok az denebilecek miktardadır. Hatta denebilir ki selef ulemasının toplumsal düzen ve hukuk (ahkâm) alanıyla ilgili ihtilafları tefsirdeki ihtilaflarından çok daha fazladır. Ayrıca tefsirle ilgili ihtilaflar tezattan (zıtlık) ziyade, tenevvu' (çeşitlilik) tarzındadır.[16] Daha açıkçası, sahabenin Kur'an'la ilgili ihtilafları, tarihî tecrübe içerisinde bir itikâdî mezhebin "Kabir azabı yoktur" iddiasına mukabil, bir diğerinin "Hayır, kabir azabı vardır" iddiasında bulunması kabilinden olmamıştır.

Sahabe ihtilaflarının tezat (zıtlık) türünden olmaması, öncelikle ve özellikle Kur'an'ı satırlarda kayıtlı bir yazılı metin olarak değil, Hz. Peygamber'in kavlî, fiilî ve takrirî sünneti ışığında anlama imkânıyla ilgilidir. Bu noktada denebilir ki nüzul döneminde Sünnet, Kur'an'ı da içeren çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Nüzul döneminde Sünnet Kur'an mesajının pratik hayattaki karşılığını tayin işlevine sahiptir ki Basralı muhaddis tâbî Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), "es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân ve leyse'l-kur'ân bi-kâdin ale's-sünne"[17] (Sünnet Kur'an'da ne kastedildiğini belirleyicidir ve fakat Kur'an bu anlamda sünneti

[15] Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Riyad, trs., II. 183.
[16] Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII. 149.
[17] Dârimî, "Mukaddime" 49.

belirleyici değildir)" şeklindeki meşhur sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret ediyor olsa gerektir.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ın iki kapak arasında mushaflaştırılması ve daha sonraki süreçte Sünnet'in de hadis rivayeti formunda kayıt altına alınması neticesinde kaçınılmaz olarak dinî deliller hiyerarşisi oluşmuş ve muhtemelen Allah ile Peygamber arasındaki ontolojik farkla da bağlantılı olarak Kur'an birinci, Sünnet ikinci temel dinî kaynak/delil olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu durum sahabe tarafından et ile tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin müstakil disiplinler hâlinde teşekkül etmesiyle birlikte Müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki ayrı kaynak ya da şer'î delil olarak algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe ibtidaen güncel hayatın içinde adımlar atmış, vahiy çok kere bu adımları müteakiben nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyyatı, gerek Hz. Ömer'in muvâfakâtı ve gerekse, "Bazı sahâbîlerin diliyle/ifadesiyle nazil olan ayetler" başlığı altında aktarılan rivayetler[18] bu gerçeğin tanığıdır.

Musa Cârullah'ın (1875-1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşleri tam bu noktada zikre değer niteliktedir. Cârullah'a göre İslam'da bilgi ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle, şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Zira İslam'da her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi daha sonra Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra Kur'an vahyi bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere nazil olmuştur. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hz. Peygamber, "Hac arefedir"[19] sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak tayin etmiş, fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir. Öte yandan, İslam'da oruç ilkin Sünnet'le ortaya konulmuş, konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyiden nazil olmuştur.[20]

Cârullah'ın Kur'an-Sünnet ilişkisine dair bu yaklaşımı en azından bize göre çok önemli ve değerlidir; fakat burada genelleme yapıldığına dair bir eleştiri de pekâlâ söz konusu olabilir ve Hz. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediği zaman kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiyle ikaz

[18] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002, I. 92-112.
[19] Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.
[20] Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000, s. 7-9.

edildiği[21] gibi gerekçelere istinaden böyle bir eleştirinin isabetli olduğu ileri sürülebilir. Ancak yine de siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler ışığında nüzul dönemindeki genel manzaranın "Sünnet Kur'an'a takaddüm eder" tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek mümkündür.

Unutmamak gerekir ki İslâmiyet, Kur'an vahyini insanlara tebliğ ve tebyin eden Hz. Peygamber ile ilk hitap çevresindeki insanların ona güven duymalarıyla (iman) başlamıştır. Yirmi üç yıllık risalet döneminde Sünnet pratik hayatta daha önde ve belirleyici olmuştur. Fıkhî açıdan ifade etmek gerekirse, Sünnet çoğu zaman toplumun maruf ve münker kültürünü de devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, Kur'an vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahyiyle başlamış değildir. Nüzul döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tarzına ve örf, âdet gibi sosyal kurallara sahip olduğu malumdur. Kur'an'ın beyanları işte bu tarihsel ve toplumsal zeminde varit olmuş ve bu zeminde yeni bir dünya görüşü oluşmuştur. Kur'an vahyi bir bakıma Hz. Peygamber'e ait tatbikatın merdut olmadığını bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Biz bu ayetleri, Allah'a atfen, "Rasûlün size öğrettiği namaz, ibtidâen benim öğrettiğim namazdır" şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat gerçekte vahiy, Hz. Peygamber'in tatbik mevkiine koyduğu namaz pratiğini teyit etmiştir.[22]

August Bebel'in isabetli tespitiyle, yeni bir din kendine taraftar kitlesi oluşturup yayılmak istiyorsa, bunun ilk şartı söz konusu dindeki öğretilerin toplumsal kültür düzeyine uygunluk arz etmesidir. Dinî öğretilerin yaygınlaşmayı amaçladıkları sosyolojik zemindeki kültür düzeyinin gerisinde kalmaları ya da tersine bu düzeyin fevkinde yer almaları, o dinin gelişme ve yaygınlaşma şansını olumsuz yönde etkileyecektir. Birinci durumda, en iyimser ihtimalle dinî öğretiler ve ilkeler söz konusu toplumun kültür seviyesi düşük alt tabakalarını (sınıflarını), ikinci durumda da üst tabakalarını memnun edecek, fakat her iki durumda da kalıcı bir etki yapma şansını yitirip sonunda ya tamamen yok olup gidecek ya da belki yüzyıllar sonra, kendisine kültür düzeyi bakımından uygun ortamı sağlayacak şartların ortaya çıkması, başka bir deyişle toplumun belli kesimlerinin daha yüksek bir kültürel gelişmişlik durumuna ulaşması üzerine yeniden ortaya çıkıp kendine elverişli bir ortamda yayılma imkânına kavuşacaktır.[23]

Bir dinin ve dinî öğretilerin süreklilik içinde varlığını muhafaza etmesinin ancak o dinin müntesiplerinin tavır ve tutumlarıyla kaim olduğu göz önünde bulundurulursa, kültür ve geleneğin bir din için ne manaya geldiği kuşkusuz daha

[21] Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002, s. 98.
[22] Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014), s. 159.
[23] August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011, s. 9-10.

iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, kadim maruf-münker kültürünü de dikkat alarak tesis ettiği yeni gelenektir. Bu yeni gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, hem Hz. Peygamber hem de ilk Müslüman neslin genel tutum ve davranışlarının vahiy yoluyla murakabe altında olmasıdır. Yeni gelenek olarak Sünnet'in önemi büyük ölçüde bu hususla alakalıdır.

Bizim bugün Sünnet dediğimiz şey, sahabe nesli için Hz. Peygamber'in bizatihi ve fiilî rehberliği idi. Sahabe nesli, "Kur'an bize yeter" yahut "Hz. Peygamber'in söyledikleri vahiy mahsulü mü yoksa ictihad mı? Peygamber Kur'an dışında hüküm koyabilir mi?" gibi meselelere çok yabancı idi. Münferit bazı olaylardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek pek müdellel bir mümkün değildir. Bu tür meselelerin İslam tarihinde ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak suretiyle ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.[24]

Konuyu toparlamak gerekirse, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber ve Sünnet'ten bağımsız olarak algılamamış, aksine onu Hz. Peygamber'in rehberliğiyle anlayıp kavramıştır. Kaldı ki onlar Allah'la ilgili istekleri veya Allah'tan talepleri için Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da "yes'elûneke", "ve-yes'elûneke", "yesteftûneke" gibi lafızlarla başlayan birçok ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarışta bulunalım?" diye] soran mü'min kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakınım. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağrıma kulak versinler; dualarına icabetim hususunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar" mealindeki Bakara 2/186, "[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah'a arz eden [Havle binti Sa'lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, yakarışını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür" mealindeki Mücâdile 58/1 ve diğer birçok ayet bu gerçeği belgeler niteliktedir. Özellikle, "Ey Müminler! [Kesin hükümler şeklinde] açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyip canınızı sıkacak hususlarda peygambere yerli-yersiz sorular sormayın" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet sahabenin Kur'an'la ilişkisinin Sünnet'le iç içe geçmiş biçimde olduğunun en çarpıcı örneğidir. Bu son ayet sahabenin Kur'an'la epistemik değil, ontolojik bir ilişki kurduğunun da göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip olan sahâbîlerin Kur'an'la başka türlü bir ilişki kurması da pek mümkün olmasa gerektir.

Kur'an'ı Hz. Peygamber'in dilinden dökülen ve onun tarafından bilfiil tatbik edilen ilâhî bir ferman olarak algılamak ve aynı zamanda vahyin nüzulüne bizzat

---

[24] Nüzul döneminde Sünnet'in mahiyeti, işlevi ve önemi hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 16-17.

tanık olmak sahabenin Kur'an'la ilişkisine yoğun bir duygusal boyut da katmış ve bu boyut kendilerinin bizzat tanıklıkta bulundukları vasatta nazil olan ayetleri kutsi bir emaneti muhafaza saikiyle teberrüken yazıp kayıt altına alma ihtiyacı doğurmuştur. Kur'an tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda kırk küsur vahiy kâtibinden söz edilmesi,[25] Hz. Peygamber'in çok geniş bir vahiy kâtibi sekretaryası oluşturma çabasından öte, söz konusu duygusal saikle irtibatlı olsa gerektir. İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin kendi özel mushaflarının yakılmasına yönelik tepkileri de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Diğer taraftan, bazı sureler veya birtakım ayetlerin nüzul sürecinde Hz. Peygamber'e unutturularak ref veya nesh edildiği yönündeki çeşitli rivayetler sahabenin o dönemdeki Kur'an algısı ile özellikle Hz. Osman'ın istinsah faaliyetinden sonraki tarihsel süreçteki Mushaf eksenli Kur'an algısının birbirinden çok farklı olduğunu gösterir. Urve b. Zübeyr'in Hz. Âişe'den naklettiği bir rivayete göre Ahzâb suresi Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde iki yüz ayet iken, Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsah faaliyeti sırasında ancak yetmiş üç ayete ulaşılabilmiştir. Zirr b. Hubeyş'in Übey b. Kâ'b'tan naklettiği rivayete göre ise Ahzâb suresi bir zamanlar Bakara suresine muadil denebilecek bir hacme sahip olup muhtevasında recm ayeti de mevcuttur. Ancak surenin recm ayetini içeren kısmı da dâhil önemli bir bölümü sonradan kaldırılmıştır (ref'). Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye nispet edilen diğer bazı rivayetlerde ise vaktiyle Tevbe suresine benzer bir sure nazil olmuş, fakat sonradan kaldırılmış veya *sebbeha lillâh* diye başlayan surelere benzer bir sure nazil olmuş ve fakat bu sure sonradan unutturulmuştur.[26]

Müteahhir dönemlerde İslâm âlimleri bu tür rivayetlerin hiçbirine itimat edilmemesi, bilakis Kur'an'ın tek harfinin bile değişmeksizin günümüze kadar geldiğine tereddütsüz inanılması gerektiği yönünde bir mevsukiyet anlayışında ısrar etmiş olsalar da bu ısrar sahabe neslinin diğer bütün Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Her şeyden önce, Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an kendilerinden sonraki Müslüman nesillere miras bırakılması gereken bir metin değil, kendi hayatlarına ve ahlâkî yaşantılarına ilişkin bir ilâhî rehberlik biçiminde algılanmış, bu yüzden de kendi hayat şartlarının değişip dönüşmesi sürecinde bazı ayetlerin metin veya hüküm itibariyle nesh edilmesi asla yadırganmamıştır. Dahası, Hz. Peygamber Kur'an'ı ilâhî hitabın yazıya geçirilip derlenmesi ve metinsel olarak sonraki nesillere intikal ettirilmesi gibi bir misyondan öte, mesajın iletilmesi ve hayatın bu ilâhî mesaj uyarınca tanzim edilmesi gerektiğini temel vazife olarak gördüğündendir ki Hz. Ömer'in Yemâme savaşında birçok kurrânın şehit düşmesi hadisesini müteakiben Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'an'ı yazılı metin olarak bir araya getirme teklifinde bulunmasını halife Ebû Bekr ilk anda yadırgamış ve böyle bir işe teşebbüs etmeye yanaşmamıştır.

---

[25] Bkz. Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017, s. 123-138.

[26] Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 718-719.

Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili en meşhur rivayetteki bu bilgiler dahi en azından bazı sahâbîlerin daha sonraki Müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğunu göstermeye kâfidir. Kısacası, sahabe Kur'an'ı canlı ve açık metin olarak algılamış ve bu algı Kur'an'daki bazı sureler ve ayetlerin nüzul dönemi içerisinde ref veya nesh edilmesi gibi bir durumun doğal karşılanmasını sağlamıştır. Çünkü sahâbîler ilâhî kelamı ve hitabı özellikle Hz. Peygamber'in rehberliğiyle birlikte kavramış, ayrıca birçok ayet bizzat kendileri veya yapıp ettikleri hakkında nazil olmasından dolayı Kur'an'ı anlamak onlar için bizzat kendilerini veya kendi fiillerini anlamak şeklinde olmuştur.

Sahabe nesli Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte ve dolayısıyla ayetleri her bir tikel problemin çözümünde başvurulacak hukuk kodları gibi algılamadığı için özellikle vahyin sona ermesinden sonraki dönemlerde sosyolojik akışla birlikte ortaya çıkan sorunları da "yaşayan sünnet" tecrübesine dayalı olarak çözme yoluna gitmiştir. Yaşayan sünnetten kastımız, Hz. Peygamber'in ilâhî vahiyle iç içe biçimde fiilen yaşadığı ve bilhassa temsil (şahitlik, örneklik) yoluyla sahabesine yaşattığı Müslümanca hayat tecrübesidir. Sahabe Hz. Peygamber'den sonraki hayata yirmi üç yıllık bu tecrübe içerisinde kazandığı Müslümanca anlayış ve kavrayışla intibak etmiş, yeni zamanlar içinde zuhur eden problemlere de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve ictihatlarla çözüm üretme yoluna gitmiştir.

Hz. Ebû Bekr'in kelâle hakkındaki meseleyi kendi re'yiyle hükme bağlaması, zekât vermeyeceklerini bildiren bazı bedevi kabilelere savaş açması, Hz. Ebû Bekr devrinde Kur'an metninin toplanması, Hz. Ömer'in Kur'an'daki birçok sarih hükmün lafzi mucibiyle bağdaştırılması oldukça zor görünen müteaddit ictihad ve uygulamaları, atlardan zekât alması, teravih namazını cemaatle namaz formuna sokması, temettu' haccını yasaklaması, hırsızlık yapan bir köle hakkında, "Onun elini kesmek gerekmez; zira en nihayet efendisinin malını çalmış" şeklinde bir ifade kullanması, Hz. Osman'ın cahil ve anlayışsız insanların çoğalması ve bu insanların farz namazları her hâlükârda iki rekât kılacakları endişesiyle yolculukta dört rekâtlı namazların iki rekât kılınması yönündeki uygulamayı hac sırasında askıya alıp namazı dört rekât olarak kılması, Cuma günü ikinci ezan okutması, Hz. Ali'nin içki içen kişiye seksen sopa cezası uygulaması, Muaviye'nin Müslümanı kâfire mirasçı kılması gibi uygulamalar[27] Hz. Peygamber'den tevarüs edilmiş yaşayan sünnet tecrübesine dayalı ictihatlar ve uygulamalar arasında zikredilebilir.

Bütün bu sahâbîler arasında Hz. Ömer kuşkusuz ayrı bir yere sahiptir. Zira Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâttan pay vermemesi, hırsızlık suçunun cezası, sevâd arazisiyle ilgili ganimetlerin taksimi gibi çeşitli konularla ilgili ictihad ve uygulamaları özellikle Kur'an ahkamının tarih-üstülüğüne yönelik hâkim anlayış açısından oldukça radikal ve izahı zor mahiyettedir. Bilindiği üzere Kur'an ve

[27] Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2007, s. 361-431; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, s. 69-79.

tarihsellik bağlamında Fazlur Rahman şer'î ahkâmın günümüzde nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda kendi görüşlerine Hz. Ömer'in söz konusu ictihad ve uygulamalarını örnek gösterirken, tarihsellik karşıtları da, "Hz. Ömer Kur'an ahkâmına aykırı bir iş yapmadı ya da o hiçbir konuda tarihselci yaklaşıma dayanak ve delil oluşturacak bir ictihadda bulunmadı" gibi iddiasını savunmak adına sayısız görüş ve yorum üretmektedir. Ancak Hz. Ömer'in ictihad ve uygulamaları, gayet açık seçik olarak, Kur'an'daki bazı hükümlerin lafzî muciplerini o günkü sosyolojik realite çerçevesinde askıya almak anlamına gelmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Tevbe 9/60. ayette zekâtın sarf mahalleri açıkça belirtilmekte ve bunlar arasında müellefe-i kulûb (el-müellefetü kulûbuhüm) diye bir sınıftan söz edilmektedir. Müellefe-i kulûb terimi/tabiri, maddî ihsanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslam'a ve Müslümanlara karşı yumuşatılması hedeflenen gayr-i müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden endişe duyulan veyahut düşmana karşı himayeleri talep olunan nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in muhtemel kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müspet sonuçlar verdiği bilinmektedir.

Bu cümleden olarak Hz. Peygamber Ümeyye oğullarından Ebû Süfyan b. Harb, Mahzûm oğullarından Hâris b. Hişam, Abdurrahmân b. Yerbû', Cumah oğullarından Safvân b. Ümeyye, Âmir b. Lüey oğullarından Süheyl b. Amr, Huveytib b. Abdiluzzâ, Esed oğullarından Hakîm b. Hizâm, Hâşim oğullarından Süfyân b Hâris, Fezâre oğullarından Uyeyne b. Hısn, Temîm oğullarından Akra' b. Hâbis, Nadr oğullarından Mâlik b. Avf, Süleym oğullarından Abbâs b. Mirdâs, Sakîf oğullarından el-Alâ' b. Hârise gibi isimlerin her birine yüz deve vermiş[28] ve bütün bu kişiler kendilerine yüz deve verilenler manasında "Ashâbü'l-mi'în" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca Kureyş'ten Mahreme b. Nevfel ez-Zührî, Umeyr b. Vehb el-Cumahî, Hişâm b. Amr el-Âmirî gibi kişilere de az çok bir şeyler verilmiştir. Bir rivayete göre Abbâs b. Mirdas kendisine az miktarda pay verilmesine kızarak, "Bana birkaç küçük deve verildi; hepsi bundan ibaret!" diyerek hicivli şiirler söylemeye başlayınca, Hz. Peygamber "Gidin, şu adamı susturun" demiş, bunun üzerine kendisine sus payı olarak yüklü miktarda bağışta bulunulmuştur.[29]

Müellefe-i kulûba zekâttan pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekr'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve Müslümanların kuvvetlendiği, artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre Temîm kabilesinin reislerinden Akra' b. Hâbis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek

[28] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 520.
[29] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VIII. 114.

devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istemiş, Ebû Bekr de bu isteği kabul etmiş ve bir belge düzenleyip ellerine verdikten sonra meseleye şahitlik etmesi için kendilerini Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer bu iki kişinin söylediklerini dinledikten sonra ellerindeki belgeyi okuyup incelemiş ve fakat ardından yırtıp atıvermiş, hatta kendilerine, "Rasûlullah vaktiyle sizin kalbinizi kazanmaya çalışırdı; zira o zamanlar İslam zayıftı. Ama artık Allah İslam'ı güçlü kıldı. Gidin, çalışıp çabalayarak bir şeyler kazanın" diyerek müellefe-i kulûb faslının artık kapandığını ifade etmiştir.[30]

Modern dönemde bazı araştırmacılar bu rivayette zekât payından değil, araziden söz edildiği, dolayısıyla Hz. Ömer'in Kur'an'daki bir hükmün lafzî mucibine aykırı bir iş yapmadığı gibi argümanlar üretirken, diğer bazı araştırmacılar arızî bir durum sebebiyle hükmün durdurulması veya askıya alınmasından söz etmişler, böylece tarihselci yaklaşımın tezini çürüttüklerini düşünmüşlerdir.[31] Oysa Hz. Ebû Bekr'den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekte, hatta fıkıh kitaplarında Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb konusundaki siyasetinin sahabe nezdinde ittifak ve icma konusu olduğundan söz edilmektedir. Mesela, Kâsânî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi Hanefî fakihlerin aktardıkları bilgilere göre âlimlerin çoğu müellefe-i kulûba ait zekât hissesiyle ilgili hükmün neshedildiği ve geçerliliğini yitirdiği kanaatindedir. İlgili ayetteki hüküm Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olarak tatbik edilmiş veya hükmün illeti/menatı kalktığı için hüküm de sona ermiştir.[32]

Bu uygulama Kur'an'daki bir hükmün re'y ve ictihad yoluyla belli bir tarihsel durum içinde yürürlükten kaldırıldığı anlamına gelir. Yürürlükten kaldırma kuşkusuz tüm zamanlar için geçerli değildir. Ancak Kur'an ahkâmı da tüm zamanlar ve şartlarda uygulansın diye inmemiştir. Hz. Ömer döneminde yürürlükten kaldırılan bir hüküm başka bir dönemde pekâlâ tatbik zemini bulup uygulanabilir; fakat bizim burada tartıştığımız mesele belli bir dönemde uygulanmayan bir Kur'an hükmünün başka bir dönemde uygulanabilir olup olmadığı değil, söz konusu hükümlerin her durum ve şartta mutlak surette uygulansın diye vazedilmediğidir.

Tarihselci yaklaşımın savunduğu tez budur; bunun aksini savunan anlayış sahipleri ise "modernist" diye nitelendirdikleri tarihselci yaklaşıma itirazda bulunurken geleneğe ve ulemanın geleneksel kabullerine ihanet edercesine modernist bir tavır takınmak, gelenek ve gelenekçilik adına geleneği hiç kâle almayıp yok saymak, dahası, "Sahabe ve/veya selef uleması ne söylemiş ya da ne

30 Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003, VI. 1822.

31 Bu görüşler ve gerekçelerine dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006), s. 18-29.

32 Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, Beyrut, 1974, II. 45; Kemâlüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319, II. 201.

yapmış olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi ilkesiz, tutarsız ve savruk bir hâl içindedir.

İmam el-Mâtüridî, Tevbe 9/60. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in ilk zamanlarda müşrikler ve münafıklarla müdârâda bulunduğunu, fakat İslam ve Müslümanlar güçlendikten sonra bu siyaseti uygulamadığını belirttikten sonra Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbdan zekât hissesini men etmesini "ictihad yoluyla nesh" diye isimlendirmiş, ayrıca hükme sebep oluşturan durumun ortadan kalkmasından dolayı ictihadla neshin cevazına delil oluşturduğuna dikkat çekmiştir (*ve-fi'l-âyeti delâletü cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâdi li'rtifâi'l-ma'nellezî kâne*).[33] Sonuç olarak, İslam ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekâttan pay verme hükmündeki illetin ortadan kalkması, dolayısıyla hükmün kendisinden beklenen maslahatı karşılamaması hasebiyle Hz. Ömer bu hükmün tatbikine son vermiştir.

Bu ictihad ister hükmü askıya almak, ister tümden kaldırmak diye yorumlansın, sonuçta sahabenin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmının her durum ve şartta uygulanmak maksadıyla nazil olmadığı bilincine sahip oldukları, bu yüzden de hükmü içeren ayetteki lafızların zahirî mana ve mucibi ile içinde bulunulan şartlar örtüşmediği, dolayısıyla ilgili hükmün sağlayacağı faydanın (maslahat) gerçekleşmediği tespit edildiğinde kendi hayat pratiklerinde hükmün tatbikine son verdikleri kesin görünmektedir.

Muâz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken herhangi bir meselede nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e ilkin Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Sünnet'i dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi re'yine/ictihadına göre hüküm vereceğini söylediğine dair meşhur rivayet[34] bu siyakta zikre değer mahiyettedir. Sübutu konusunda bazı şüpheler bulunmakla birlikte bu meşhur rivayet en azından dinî deliller hiyerarşisiyle geleneksel anlayışa zemin teşkil etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadığı meselelerde hangi mesnede/delile göre hüküm vereceği şeklindeki sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdirkâr bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle ictihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.[35]

Bunun yanında Hz. Ömer'in tâbiîn devrinin önde gelen fakihlerinden Kûfe kadısı Şüreyh'e (ö. 80/699[?]) gönderdiği mektuptaki şu ifadeler de yine aynı noktaya işaret etmektedir: "Kur'an'da bir hüküm bulduğunda onunla hükmet ve başka bir şeye iltifat etme; fakat senin önüne Kur'an'da hükmü bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet önüne Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Müslümanların icmaına göre hükmet. Yok eğer önüne Kur'an'da ve Sünnet'te hükmü bulunmayan

---

33 Mâtüridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI. 392.
34 Ebû Dâvûd, "Akziye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.
35 H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 37.

ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, o takdirde dilersen kendi re'yinle hükmet, dilersen hükmü tehir et!"[36]

Bu son rivayetteki muhteva usûl-i fıkıh geleneğindeki dinî deliller ve hüküm kaynaklarıyla ilgili "Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas" hiyerarşisini hatırlatmasından dolayı geriye doğru bir tarih inşasının ürünü olarak görülebilir. Fakat klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve ictihadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerden re'yden sakınılması gerektiğine dair nakiller de vardır.[37] Re'y konusunda aynı sahâbîlerden birbiriyle bağdaşmayan rivayetler nakledilmiş olması sahabenin bu konuda çok kesin ve keskin biçimde görüş değiştirdiğine işaret etmenin ötesinde, İslam ilim geleneğindeki meşhur Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y çatışmasını yansıtır niteliktedir. Ancak bu durum Muâz rivayeti için de geçerlidir.[38] Keza Kur'an tefsirinde re'yi zemmeden meşhur rivayetler de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Re'y meselesiyle ilgili rivayetlerin mahiyeti bir tarafa, birçok sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili birçok uygulaması bu alanda re'y ve ictihat yoluyla birçok hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan, Muâz b. Cebel rivayeti, nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel ve spesifik meselelerde hukuk kodu gibi kullandıklarına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzulü son bulmadığı halde hükmü Kur'an'da ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşılabileceğine, böyle bir durumda doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve ictihadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir.

Muâz b. Cebel rivayeti sübut açısından asılsız olsa dahi klasik fıkıh usûlü kaynaklarında bu rivayetin isti'mâl edilme tarzı, geleneksel ulemanın daha nüzul döneminde nasların tüm hayat olayları hakkında konuşmadığı ve her problemi çözüme kavuşturmadığı, bu yüzden de kaçınılmaz olarak re'y ve ictihada başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Biz kesinkes biliyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili tasarruflarla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesinkes biliyoruz ki her mesele hakkında bir nas vârit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Naslar

[36] İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkıîn*, I. 115.

[37] Bkz. Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usîli'l-Fıkh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997, II. 15-17; İbn Kayyım el--Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkıîn*, I. 97-124.

[38] Muâz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fıkhî terminoloji ifadesi kullanması, rivayetin sübut açısından problemli olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y arasında yaşanan meşhur ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, Muâz rivayetinin gelenekte makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabulle ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

sınırlı, hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı sayıdaki naslar sınırsız hayat olaylarını kuşatmadığına göre ictihat ve kıyasa başvurmak kaçınılmazdır."[39]

Burada özellikle belirtmek gerekir ki re'yin sahabe döneminde bir vakıa olduğunu kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında mutabakat vardır. Hatta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiîn ve daha sonraki neslin re'y ile amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâî hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt re'ye dayandığını vurgulamıştır (*…enne tis'ate a'şârihâ sâdıratün ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir*).[40] Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihat edip etmediği usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı çevreler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihada başvurulmasının câiz olmadığı görüşündedir; fakat Muâz b. Cebel rivayeti ekseninde oluşan hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu sebepledir ki çoğunluk Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin ictihadını aklen mümkün görmüş, fakat bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkıllânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimler söz konusu ictihadı sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken, Gazâlî (ö. 505/1111) her hâlükârda bunun caiz ve vaki olduğunu söylemiştir (*ve-inneme'l-kelâmu fî cevâzi'l-ictihâdi mutlakan fî zamânihî sallallâhu aleyhi ve-sellem*).[41]

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy süreci işlediği ve Kur'an vahyini tebyin ettiği için sahabe bu dönemde herhangi bir otorite sorunuyla karşılaşmamıştır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan imamet/hilafet meselesi Benî Saîde gölgeliğinde vuku bulan meşhur tartışmalar neticesinde çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyet itibariyle daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Sahabenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu; fakat onu Hz. Peygamber'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi.

Sonuçta, Kur'an'ın metinsel varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü Kur'an ve Sünnet metinleri sınırlı sayıdaki beyanlardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile hem sınırlı hem de pasif konumda idi. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik kılma üzere Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye

[39] Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs., I. 210.

[40] Cüveynî, *el-Burhân*, II. 15.

[41] Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn el-Cüveynî, *et-Telhîs* (*Telhîsü't-Takrîb*), nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, III. 398; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010, s. 532.

bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan "re'y ictihadı" kavramını gündeme getirdi.[42]

Sonuç olarak, re'y ve ictihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re'yinin mahiyeti konusunun ister bağlayıcı hüküm vermek değil, uzlaşmacı ve ihtiyatlı olanı tercih etme, ister aklın yolunu takip etme, ister nassın kapalı delâletini ortaya çıkarma, ister kıyas ve ictihad olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı görüş ve değerlendirmeler sahabenin pratik hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassla çözme veya her meselede nassa müracaat etme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, bilakis çok kere kendi re'ylerini esas aldıkları gerçeğini değiştirmez.

Kur'an'la ilişkinin Sünnet ve bilhassa "yaşayan sünnet"e dayalı perspektifle değil de iki kapak arasında kayıtlı bir Mushaf metnindeki lafızlar yoluyla kurulması ve özne-nesne ontolojisine dayalı bu ilişki bağlamında anlaşılıp yorumlanmaya çalışılması, sorun çözücü olmaktan ziyade sorun üreticidir. Nitekim bunun böyle olduğu Hz. Ali'nin hilafet döneminde açıkça dile getirilmiştir. Şöyle ki Hz. Ali İbn Abbâs'ı Haricilerle müzakereye gönderirken, "Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur'an'la istidlalde bulunma. Çünkü Kur'an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli (*zû vucûh*) bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış" demiştir.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbâs, Hz. Ali'ye, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum, çünkü Kur'an bizim hanemize nâzil oldu." demiş, Hz. Ali de ona, "Haklısın; fakat Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir vecihten (anlam/yorum) söz ederken onlar diğer/farklı bir veçhi öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla Sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar Sünnet karşısında manevra yapma imkânı bulamazlar" diye karşılık vermiştir.[43] Yine Hz. Ali tahkim olayından sonra Haricîlerin sözcüsü İbnü'l-Kevvâ'ın, "Kan ile ilgili bir meselede insanları hakem tayin etmek adalet midir?!" şeklindeki itirazına, "Biz bu meselede insanları değil, Kur'an'ı hakem tayin ettik" diye karşılık vermiş ve ardından "Ama gel gör ki Kur'an konuşmaz; onu insanlar konuşturur" şeklinde bir söz söylemiştir.[44]

---

[42] H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 433. Daha geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 43-53.

[43] Suyûtî, *el-İtkân*, I. 446; Ebü'l-Hasen eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut 1996, s. 378.

[44] Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607. Bu meşhur söz kendi bağlamından da açıkça anlaşıldığı üzere Kur'an'ın insanlar tarafından istismar edilmeye açık bir metin olduğuna ve fiilen de istismar olunduğuna ilişkin menfi bir duruma gönderme yapmasına mukabil Şiî kaynaklar bundan tam tersi bir sonuç çıkarmışlardır. Mesela, Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bu sözü *Nehcü'l-Belâğa*'da şöyle aktarmıştır: "Allah onu (Hz. Muhammed'i) peygamber gönderme sürecinin kesintiye uğradığı, insanların çok uzun bir gaflet uykusuna daldıkları, peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî hükümlere kayıtsız kalındığı bir zamanda gönderdi. O peygamber insanlara daha önceki vahiyleri tasdik eden ve kendisine ittiba edilmesi gereken bir nur getirdi. Bu nur Kur'an'dır. Siz onu

Sahabenin Tefsirdeki Otoritesi ve Hüccet Değeri

Bilindiği üzere son dönemde tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı, kendine mahsus bir usulünün bulunup bulunmadığı gibi meseleler İlahiyat akademyasında sıkça tartışılmaktadır. Tefsirin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği meselesi geçmiş dönemlerdeki ulema tarafından da ele alınmış ve bu konuda önemli tespitler yapılmıştır. Klasik kaynaklarımızda tefsirin genellikle te'ville birlikte ele alınıp mukayeseli şekilde tanımlanmış olması dikkate değer bir husustur. Bu husus temelde Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği mana ile sonraki zamanlarda ona yüklenen ve/veya ondan istihraç/istinbat edilen manaların hem mahiyet hem de kasd-ı mütekellime delalet açısından eşdeğer olup olmadıkları meselesinin açıklığa kavuşturulması bakımından çok önemlidir. Gerçi modern zamanlardaki çalışmalarda da tefsir ile te'vil arasındaki farklardan söz edilmekte, fakat bu konu iki terimin anlam ve kullanımıyla ilgili bir ayrıntı kabilinden işlenmektedir. Hâlbuki bu iki terimin anlam ve kullanım alanı edille-i şer'iyye bahsinden dinî alanda re'y ve ictihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar birçok önemli konuyla ilgilidir.

Daha açık söylemek gerekirse, bir sahâbînin herhangi bir ayetin ne zaman, nerede nazil olduğu ve ne hakkında konuştuğu hususundaki sarih beyanı ile modern dönemdeki bir Kur'an araştırmacısının aynı ayetle ilgili yorumunun eşdeğer olup olmadığı meselesini ele alıp tartışmak, hem tefsir-te'vil ayrımının pratikteki değer ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet (delil ve bağlayıcılık değeri) açısından eşdeğer görülmemesi gerektiği noktasında geçmiş ulemanın titizlik göstermesinin temel sebebi hakkında önemli sonuçlar elde etmeye imkân verir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) talebesi Kâdî Şemseddîn el-Huveyyî (ö. 637/1240) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Tefsir ilmi hem zor hem kolaydır. Bu konudaki zorluk birkaç boyutludur. En belirgin olanı şudur: Kur'an öyle bir mütekellimin kelamıdır ki insanlar bu kelamdaki asıl mana ve maksada ancak sema/işitme yoluyla vâkıf olabilir. Meseller ve şiirlerin aksine Kur'an'da kastedilen manaya ulaşmak beşer açısından imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan mütekellimin muradını ya bizzat mütekellimden işitme ya da ondan işiteni işitme yoluyla öğrenip kavrayabilir. Kur'an söz konusu olduğunda, onun farklı mana ihtimallerine kapalı tefsiri ancak Rasûlullah'tan işitme yoluyla bilinebilir. Fakat bu tarz bir tefsir bilgisi yok denecek kadar azdır. Zira Rasûlullah çok az sayıda ayeti tefsir etmiştir."[45]

---

konuşturmaya gayret edin, ama o konuşmaz. Lâkin ben size ondan bilgi vereyim. Bakın, geçmiş ve geleceğin bilgisi onda mevcuttur". Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 185-186.

[45] Ebû Abdillah Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972, trs., I. 16.

Tefsirin inzal/tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema (işitme) yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) başlığı altında söyledikleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tefsirde en sahih ve sağlıklı yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izah edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevi sünnete müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın şerh ve izah edicisidir… Tefsir bilgisi Kur'an'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahabe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'an'ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselere bizzat tanık bulundukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Kaldı ki onlar mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve salih amel sahibi olmakla mümeyyiz bir nesildir. Özellikle dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbâs gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahabe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrisinde yetişmiş olan Mücahid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbiîn âlimleri ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmişlerdir; fakat bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır.

Bu noktada, "Tâbiîn kavilleri fürûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!" gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, "Bir tâbî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbî âlim için hüccet teşkil etmez" anlamında doğrudur; fakat tâbî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda, bir tâbî kavlinin başka bir tâbîye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'an diline, ya Sünnet'e, ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahabe kavillerine başvurulur. Salt re'yle Kur'an tefsirine gelince, bu tarz tefsir haramdır.[46]

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir Müslümanın şahsî/indî fikir ve kanaatlerini hüccet olarak ortaya koyabileceği bir alan değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbiîn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâl-i hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde müfessirin temel misyonu nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır" denilmiştir.[47]

[46] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 162-165.
[47] Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 166.

Tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiînden gelen rivayete dayalı açıklamalarla ilgili olması, ilk iki Müslüman nesle ait Kur'an yorumlarının hiçbir kişisel görüş ve kanaat içermeyen, salt Hz. Peygamber'e ait açıklamaların nakline karşılık gelen bir merviyyât şeklinde algılanmasını gerektirmez. Daha açıkçası, sahabe ve bilhassa tâbiînden gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı rey, içtihat, istinbat türündendir; fakat onların dirayet kategorisine giren açıklamaları zaman içerisinde Ehl-i Hadis ve Selefî ekoldeki "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hâle gelmiş ve re'y karşıtlığı manasında terimleşmiştir.

Bu mesele bir kenara, teknik anlamda merfû, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar sahabe ve tâbiîn ulemasının re'y temelli izahlarını muhtevi olsa da, bu izahların Kur'an'daki aslî ve tarihî manayı tespitte vazgeçilmez bir kaynak olduğu, dolayısıyla söz konusu izahlardaki re'y unsurunun özellikle kelâmî ve fıkhî mezheplerin teşekkülünden sonraki re'y kavramlaştırmasından farklı bir kategori oluşturduğu kuşkusuzdur.

Sahabenin Kur'an'ı açıklama ve yorumlamasıyla ilgili rivayetler genelde mevkuf kategorisinde değerlendirilir. Bununla birlikte sahabeden nakledilen tefsir rivayeti nüzul sebepleriyle ilgili olduğu takdirde merfu, yani Hz. Peygamber'e ait gibi kabul edilir. Bu nitelikte olduğuna hükmedilen sahabe rivayetlerinin reddedilmesi caiz görülmemiştir. Mevkuf kategorisindeki rivayetler ise iki farklı yaklaşımla değerlendirilmiştir: Birincisi, sahabeden mevkuf olarak nakledilen bir rivayeti kabul zorunlu değildir. Çünkü sahâbîlerin ayeti/ayetleri kendi re'ylerine göre yorumlamış olmaları muhtemeldir; re'y/içtihat/istinbat isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. İkinci yaklaşıma göre ise mevkuf rivayetlerde sahabenin tefsirle ilgili bilgiyi Rasûlullah'tan işitmiş olma ihtimali söz konusudur. Bir sahâbî ayeti kendi re'y ve kanaatine göre açıklamış olsa dahi bu açıklamanın doğru ve isabetli olma ihtimali oldukça fazladır. Çünkü sahabe nesli nüzul döneminde yaşamış, nüzul ortamına tanık olmuştur.[48] Hâliyle, sahabe Kur'an'ı en iyi bilen ve bu yüzden de imtiyazlı olarak anılmayı hak eden ilk Müslüman topluluktur.

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi selefî âlimlerin benimsedikleri bu son görüş bize göre daha isabetlidir. Çünkü sahabe neslinin gerek Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmesi, gerek Kur'an'ın nüzulüne şahitlik etmesi hasebiyle diğer bütün Müslüman nesillere göre Kur'an'ı daha iyi anlayıp kavradıkları şüphesizdir. Bununla birlikte sahabeye nispet edilen tefsir rivayetlerinin tümü sübut açısından mevsuk değildir; fakat bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus, söz konusu rivayetlerin mevsukiyeti değil, sahabenin tefsirdeki otoritesidir. Hâliyle, mevsukiyet meselesi konumuz açısından bahs-i diğerdir. Bununla birlikte sahabeye isnat edilen tefsir rivayetlerinde te'vil, re'y ve ictihadın yeri meselesi, üzerinde durulmaya değer bir meseledir. Nitekim fıkıh usulünde te'vilin re'y ve ictihadla ilişkisi bahis konusu edilmiştir.

[48] Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs., I. 64-65.

Hanefî usulcüler te'vil ile ictihad arasında ince bir ayrımdan söz etmişlerdir. Mesela, Serahsî (ö. 483/1090 [?]) sahabenin te'villerinin sonraki Müslüman nesiller açısından hüccet değeri taşımadığını, fakat ictihadlarının bundan farklı olduğunu vurgulamış ve bu farklılığı te'vil ile ictihad faaliyetleri arasındaki farka bağlamıştır. Buna göre te'vil dildeki anlam vecihleri ve sözün mana/medlulleri üzerinde düşünmekle olur. İctihad ise şer'î hükümlerin temelini oluşturan naslar üzerinde düşünmekle gerçekleşir. Te'vil hususunda sahabe ile Arap dilinin anlam dünyasını iyi bilen ulema arasında fark yoktur. Fakat ictihad te'vilden farklıdır. İctihadı etkileyen hâricî durumlar söz konusu olabilir. Sahabe neslinin vahyin nüzul ortamına tanıklık etmiş olması ictihad açısından kendilerine üstünlük sağlar. Bu bakımdan, sahabe neslinin ayet veya hadisle ilgili muhtemel anlamlardan birini tayin etmesi bu nasların başkaları tarafından zahiri üzere anlaşılmasına engel oluşturmaz. Çünkü sahabe bunu bir te'ville yapmıştır ki onların te'vili başkaları için hüccet anlamı taşımaz.[49]

Bize göre Serahsî'nin te'vil ile ictihad arasındaki bu ayrımı pek ikna edici değildir. Çünkü te'vil denen şey de sonuçta bir lafzın anlamına ve hangi hükmü taşıdığına dair bir önerme kurmaktır ki böyle bir faaliyette te'vil ile ictihad arasında kategorik ayrıma gitmek pek kolay olmasa gerektir. Kaldı ki Serahsî te'vil konusunda sahabe ile Arap diline vâkıf olan kimseler arasında üstünlük farkı bulunmadığını, dolayısıyla sahabenin te'vilinin başkalarına ait te'villerden imtiyazlı sayılamayacağını söylemekte, ictihad konusunda ise vahyin nüzul ortamına şahit olma ayrıcalığından hareketle sahabe ictihadının diğer âlimler ve müctehidlerin ictihadlarından daha üstün olduğunu söylemektedir. Burada dikkati çeken husus, üstünlüğün vahyin nüzul döneminde hazır bulunma ve o vasata tanık olmaya bağlanmasıdır. Şayet üstünlük ölçütü buysa, sahabenin te'vili de tıpkı ictihad konusunda olduğu gibi diğer ulemanın te'villerinden üstün sayılmalıdır. Çünkü dil statik değil dinamik bir şeydir. Dolayısıyla Kur'an metnindeki lafızlar on beş asırdır sabit olmakla birlikte bu lafızların ifade ettiği anlamlar tabir caizse bin kere değişmiştir.

Serahsî'nin te'vil meselesini zaman ya da tarih faktöründen bağımsız bir faaliyet olarak tanımlaması, klasik fıkıh usulünün lafız-beyan temelli olmasındandır. Bu mesele bir tarafa, te'vil ile ictihad arasında mutlaka bir ayrım yapılacak ve bu ayrım çerçevesinde sahabenin te'vil ve ictihadının diğer bütün ulemaya ait te'viller ve ictihatlardan üstün olup olmadığı tartışılacaksa, o zaman sahabenin ictihadından ziyade, te'vilinin üstün olduğunu söylemek daha isabetli olur. Çünkü te'vil doğrudan doğruya belli bir zamanda nazil olan ve nazil olduğu dönemdeki muhatap kitle tarafından anlaşılan lafızlarla ilgili yeni anlam belirlemeleri yapmakla ilgilidir. İctihad ise Kur'an'ın nazil olduğu dönemden sonraki zamanlarda ortaya çıkan bir mesele ve problemle ilgili olarak çözüm

[49] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984, II. 109.

üretme faaliyetidir ki bu faaliyette kimi zaman nassa odaklanmak söz konusu olmayabilir.

Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) te'vilin mahiyeti ve sıhhat şartları hakkındaki bir dizi izahattan sonra, "makbul" ve "ma'mûl bih" diye nitelediği te'vilin gerekli şartlar dâhilinde sahabe devrinden itibaren sürdürülen bir faaliyet olduğunu ve yadırganmadığını vurgulamıştır.[50] Âmidî'nin özellikle sahabe devrinden söz etmesi, te'vil faaliyetinin daha nüzul döneminde başladığı anlamına gelir ki bu tespit hem te'vilin re'y ve ictihadla ilişkisini hem de İmam el-Mâtüridî'nin naklettiği tefsir ve te'vil ayrımında Kur'an'daki bir lafzın ne manaya geldiği hususunda Allah'ı şahit tutmakla eşdeğer olarak görüp sahabe nesline özgü kıldığı tefsirin (açıklama) aslında te'vil gibi ihtimallere açık olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Bu ikinci mesele sahabeye ait re'y, ictihad ve te'vilin nas olup olmadığı konusunu da tartışmayı gerektir.

Öncelikle şunu belirtelim ki İmam el-Mâtüridî'nin tefsir ile te'vil arasındaki kategorik ayrımı bir genelleme değildir. Daha açıkçası, bu ayrım sahâbîlerin vahyin nüzulüne şahit olmaları sebebiyle Kur'an ayetlerinde kastedilen manalara sonraki Müslüman nesillerden çok daha iyi vukûf imkânına sahip olduklarını belirtmeye yöneliktir. Fakat her bir sahâbî, Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) de açıkça ifade ettiği[51] üzere tüm ayetlerin nüzulüne bizzat tanıklıkta bulunmamış, dolayısıyla Kur'an'ın tamamıyla ilgili tefsir bilgisine vâkıf olamamıştır. Bu durum kimi sahâbîlerin hem eksik bilgilerini başka sahâbîlerden tamamlamalarını hem de yeri geldiğinde re'y, te'vil ve ictihad faaliyetinde bulunmalarını kaçınılmaz kılmıştır.

Re'y ve ictihad isabetli de olabilir, hatalı da olabilir. Bu durum sahabe için de geçerlidir. Dolayısıyla hiçbir sahâbî kendi re'y ve ictihadını hüccet addedip insanları bu ictihada tabi olmaya davet etmemiştir. Kaldı ki bir sahâbî diğer bir sahâbînin ictihadına itiraz da etmiştir. Şu halde, sahâbî kavlinin Kur'an'daki bir ayetin tefsirine dair kesin bilgi değeri taşıyan bir nakle dayanması söz konusu olduğunda, kuşkusuz bu kavil/görüş salt re'ye öncelenir. Böyle bir sahâbî kavlinin re'ye öncelenmesi haber-i vahidin kıyasa öncelenmesi gibidir. Yok eğer bir sahâbînin kavli re'y temelli ise bu re'y diğer bütün Müslüman ulemanın re'yinden daha kuvvetlidir. Çünkü sahâbîler hem vahyin nüzul ortamına hem de Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmı beyan metoduna şahit olmuşlardır. Bu bakımdan sahâbî re'yi ile başka bir Müslüman âlimin re'yi birbiriyle çatıştığında sahâbî re'yi tercih edilir.[52]

Diğer taraftan, sahabenin tefsirle ilgili rivayetlerinin fazla bir yekûn tutmadığı bilinmektedir. Bu durum öncelikle ve özellikle sahabenin Kur'an'la ilişkisinin diğer bütün Müslüman nesillerden farklı olduğunu gösterir. Daha önce

---

[50] Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, III. 38.

[51] Tûfî, *el-İksîr*, s. 35-37.

[52] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II. 107-108.

de belirtildiği gibi sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız bir metin olarak algılamaktan ziyade, Sünnet'in rehberliğinde anlaşılıp uygulanan bir ilâhî ferman olarak kavramış, hâliyle Kur'an'ın kendilerinden ne istediğini Hz. Peygamber'in kavlî, fiilî ve takrirî rehberliğiyle anlamışlardır. Ayrıca Kur'an kimi zaman sahabenin kendi yapıp etmelerine dair hitapta bulunduğundan, anlama konusunda zihinsel bir faaliyette bulunma ihtiyacı duymamış, bilakis Kur'an'ı doğrudan ve doğal biçimde kavramışlardır. Bütün bu sebeplere binaen sahabe tefsirle ilgili olarak pek konuşmamış; çünkü Kur'an bir bütün olarak Hz. Peygamber tarafından açıklanıp bilfiil hayata aktarılmıştır.

İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tümüyle tefsir ettiğini söylerken büyük bir ihtimalle bu hususu anlatmaya çalışmıştır. Çünkü onun nazarında tefsir daha önce anlaşılmış olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam demek gerekir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, furû, zâhir, bâtın, ilim ve amel itibariyle dinin tümünü açıklamıştır. Dahası, Allah Kur'an'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.[53] Nahl 16/44. ayetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzzile ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashaba Kur'an'ın hem lafızlarını hem manalarını açıkladığını gösterir.[54] Kur'an'ın manası nüzul ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'an'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, nebevî açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye'nin savunduğu görüşün aksine Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetlerinin çok az sayıda olduğunu savunanlar ise tefsir kelimesine terimsel anlam yüklemiş, ayrıca Hz. Peygamber ve sahabeden menkul her rivayetin tefsir kapsamında mütalaa edilemeyeceğine dikkat çekmişlerdir. Modern dönemde tefsirin temelde hadis ve rivayet ilminin bir alt branşı olarak mı yoksa en başından itibaren müstakil bir ilim dalı mı olduğu meselesiyle ilgili tartışmalarla da bağlantılı olarak bazı hadis mecmualarında "Kitâbü't-Tefsîr" şeklinde özel bir bölümün bulunmasına dikkat çekilmesi, İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir etti" argümanını tartışmalı hâle getiren bir argüman olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki İbn Teymiyye "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında, "Şayet tefsir bilgisini Kur'an'da ve Sünnet'te bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak,[55] aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı [teknik anlamda] tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini bir bakıma tutarsız hâle getirmiştir. Fakat sonuçta Hz. Peygamber'in teknik düzeyde tefsir anlamı taşımasa da Kur'an'ın tamamını fiilî metin olarak açıklayıp uyguladığı şüphesizdir.

---

[53] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII. 71-72.
[54] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 148.
[55] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 164.

Bunun Kur'an'daki en açık delili, "Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen vahiyleri tebliğ et; şayet bunu yapmazsan, elçilik/risalet görevini hakkıyla yerine getirmemiş olursun"[56] mealindeki beyandır. Şu halde, sorun Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ, tebyin ve temsil edip etmediği sorunu değil, onun sahabeyle birlikte Kur'an'ı bilfiil hayata taşıması ve uygulamasının nasıllığını araştırıp bulmaktır. Bu konuda Kur'an'daki beyanların yanı sıra siyer ve tefsir kaynaklarında yer alan tarihî bilgi malzemesinin tanıklığına başvurmak kaçınılmazdır.

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemdeki yaygın ve hâkim anlayışa göre Kur'an'ın ilk/aslî manasına odaklanmak, başka bir ifadeyle, Kur'an'daki lafızlara mana takdirinde prensip olarak sahabe ve tâbiînden menkul tefsir rivayetlerini esas almak Kur'an'ı kendi nüzul ortamına hapsetme riski taşıyan bir yaklaşım gibi görülmekte ve bu bağlamda ilâhî kelamın evrenselliğine gölge düşürme tehlikesinden söz edilmektedir.

Bu hâkim anlayışın önerdiği yorum tarzında Kur'an'ı her çağla çağdaş kılmak ve onun evrensel mesajını ortaya koymak adına Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîne atıfla nakledilen ve esbâb-ı nüzul, garîb, müphem ve mücmel Kur'an lafızlarıyla ilgili tefsir bilgileri içeren merfû, mevkuf, maktû rivayetler çok kere dikkate alınmaksızın ilâhî vahiy sanki bugün nazil olmuşçasına modern dönemin Müslüman zihinlerde oluşturduğu sayısız mana ve mefhum Kur'an metnine giydirilmektedir.

İlmî usul açısından problemli gördüğümüz bu modern yorum anlayışı aslında "ictimaî tefsir" (sosyolojik) diye bilinen yönelime dayanmakta, temel referanslarını özellikle Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) ortak ürünü olan Menâr tefsirinden almaktadır. Yine bu modern anlayış, "İslam terakkiye manidir" iddiasının aksini kanıtlamak adına Kur'an ayetlerinin pozitif bilimler ve teknolojik keşiflerle irtibatlandırma çabasında da kendini göstermekte ve bütün bu modern içerikler Kur'an'ı çağın idrakine söylemek adına bütün bir tefsir tarihini, özellikle de vahyin ilk ve doğrudan muhataplarını bir çırpıda göz ardı etmeyi gerektirmekte, hâliyle Kur'an'ı evrenselleştirelim derken Hz. Peygamber ve sahabenin tarihe gömüldüğü maalesef fark edilmemektedir.

Bu ironik durum Kur'an'ın evrenselliğini izhar/ispat için, onu ilk defa tebliğ, tebyin ve tefsir eden Hz. Peygamber ile sahabe neslini tarihselleştirmek, dolayısıyla kendisinin içinde bulunduğu modern tarihsel tecrübeyi esas alıp mana ve mesaj itibariyle kendi modern tarihselliğine uygun bir Kur'an metni üretmek diye de teşhis edilebilir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda çok kere Hz. Peygamber ve sahabe otoritesinden bilinçli olarak sarf-ı nazar eden modern

[56] Mâide 5/67.

Müslüman yorumcular, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda aynı peygamber ve sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğunu kendi öznellikleriyle doldurup Kur'an'ı diledikleri şekilde konuşturmaktadır.

Ne var ki Kur'an'ın evrensel mesajını bugüne taşımak gayesiyle üretilip ayetlerin lafzına giydirilen modern içerikler eskisinden daha samimi ve derinlikli bir Müslüman pratiği ortaya çıkarmadığı gibi, ilâhî kelamın kutsiyetine ve aslî işlevine fazladan bir değer de katmamakta, bilakis Kur'an tefsirinin sıradanlaştırılıp sulandırılması ve buna bağlı olarak avâmın dahi kendisini müfessir olarak algılaması gibi çok kötü bir sonuca yol açmaktadır. Bu sebeple, "Mademki Kur'an'ı anlamak ve yorumlamaktan maksat, onun mesajını gerçek hayat düzleminde içselleştirip özümsemektir; o halde Kur'an bugün de sahabenin anladığı gibi anlaşıldığında bu temel maksada mani olan nedir?" şeklindeki manidar soruyu her duyarlı Müslüman kendi kendine sormalı ve bu soruyu içtenlikle cevaplamayı ahlâkî ve vicdani borç saymalıdır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1999.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000.
- __________, "Re'y", *DİA*, İstanbul 2008.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı: 29 (2014).
- Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, çev. Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîza, Beyrut 1997.
- __________, *et-Telhîs* (*Telhîsü't-Takrîb*), nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Fevvâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Sebi' A'lemî, Beyrut 1987.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, , *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire, trs.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 2010.
- Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-Muvakkıîn*, Riyad 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, Bulak 1319.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1974.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006).
- Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul 1981.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017.

- Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut 1989.
- __________, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru Kahramân, İstanbul 1984.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2002.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, Riyad, trs.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, trs.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn, *Nehcü'l-Belâğa*, Beyrut 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *et-Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2001.
- Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyn, Kahire, trs.
- Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1972.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, trs.

Sahabah, Qur'an and Tafsir*

Mustafa ÖZTÜRK **

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

Sahabe, Kur'ân ve Tefsir

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şehadet hem refakat eden ilk müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikıyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelam olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır.

*This paper is the English translation of the study titled "Sahabe, Kur'an ve Tefsir" published in the 7-8th issue of *İlahiyat Akademi.* (Mustafa Öztürk, "Sahabe, Kur'an ve Tefsir", *İlahiyat Akademi,* sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 133-162.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Academic Member of the Department of Tafsir, Basic Islamic Studies, Faculty of Divinity, Marmara University, mustafaozturk65@outlook.com

Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi öznelliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil.

Introduction

The modern commentary on the tafsir of Qur'an reflects the term, tafsir, which relates to interpretation (ta'vil), or both terms are accepted to be synonymous. In addition, tafsir suggests the efforts of exploring what the Qur'an expresses to the first addressees in the nuzul environment, and it is based on narratives and historical knowledge. The differentiation from "tafsir-ta'vil", expressed with the wording, *huwa ma kilah,* by Imam al-Maturidi (d. 333/944), that was quoted from previous generations, is significant for this topic. According to this well-known differentiation, anybody other than the Sahabah can express their ideas about the tafsir because tafsir is related to what Allah ordered in the Qur'an. Tafsir, which essentially indicates the scientific circumstances and religious nature, is directly related to the search for the answer to the question of what the Prophet and the sahabah told the first and direct addressees in the nuzul environment, testified by themselves, namely in the search for the first and primary meaning. If the ideas and comments are formed through direct or indirect references to authentic/genuine meaning and content, which are also reflected through various Islamic terms such as ra'y, jurisprudence, investigation or assumption, they are included in the context of "ta'vil", as understood from the differentiation narrated by Imam al-Maturidi.[1]

The meaning that has bee discovered through history, narratives and language-based (linguistics and semantics) tafsir activities is related to what the Qur'an told the first and direct addressees in the nuzul environment, whereas the deductive meaning that has been obtained through ta'vil, is related to what the Qur'an aims to tell the indirect addressees across different times. It is fair to state that tafsir searches for the certain meaning of the actions that took place in the nuzul process which lasted 23 years. However, ta'vil is related to the issues that have already occurred or is expected to occur in the future. The claim of absolute objectivity in ta'vil activities is not possible because these activities reflect an open-ended process and remain open to different possibilities. In addition, absolute accuracy is not possible, either.

Thus, scholars of the classical era, such as Shamsalaimmah as-Sarahsi (d. 483/1090 [?]) and Muwaffakaddin ibn Kudamah (d. 620/1223) mentioned the fact that subjectivity in interpretation activities and religious messages, which can be

---

[1] Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad al-Maturidi, *Ta'vilat al-Quran*, published by Ahmed Vanlıoğlu, Istanbul 2005, I. 3.

summarized with the statement, "Takfir is not present when ta'vil is not either",[2]can be understood and transferred through interpretation to different periods, but different orientations and inclinations generally emerge because of this discipline's nature. Accordingly, the first and original meaning that is searched for through interpretation activities does not answer the question of how Islam should be understood and practiced in the present time, but it constitutes the first stage for various possible answers of this question. Therefore, Qur'an cannot be interpreted by neglecting the general understanding and approaches of the sahabah which represented the first Muslim generation.

The sahabah are different and privileged compared to all other Muslim generations because they were the founding ummah of the established Islam, which was conveyed and represented by the Prophet through the guidance of the revelations. According to Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350), the sahabah is the generation that stands next to the source from which the holy water [revelations and prophecy] gushes out in a sweet, pure and ice-cold form.[3] One of the main characteristics that distinguishes the sahabah from other Muslim generations in the last fifteen centuries is that they were ready in the nuzul environment of the Qur'an revealed to the Prophet and thus witnessed the whole process, which makes the sahabah generation unique in understanding the Qur'an and relating to the holy book.

Consequently, sahabah is referred to as a romantic anecdote on the level of religious rhetoric or even referred to in a manner that appears to be nostalgic evoking the literature of the ancestors. However, the experiences of the sahabah are not sufficiently considered on serious issues, such as how a Muslim should understand the Qur'an and relate to it. In addition, the sahabah are role models for us in understanding and practicing the Qur'an correctly. They were the first and pioneering generation, who were raised under the guidance of the divine book and the Prophet, and they sacrificed everything, including their lives, for tawhid and Islam, which is clearly expressed in the true explanation of many verses. For example, the sahabah generation were introduced as the "most benevolent society revealed for humanity" in a verse. Another revelation implied that Allah was pleased with them and they were pleased with Allah.[4] The sahabah were also honored through Allah's praises and promises of rewards in several verses.[5]

Despite all these findings, it is obvious that the sahabah are not innocent or sinless. Many verses express that they did not do what they were supposed to do or they did incorrectly what they should have done perfectly, as they were inclined to

[2] See: Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad as-Sarahsi, *Kitab al-Mabsut*, Beirut 1989, X. 125, 128; Abu Muhammad Muwaffakuddin ibn Kudamah, *al-Mughni*, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki-Abdulfattah Muhammad al-Hulv, Riyadh 1997, XII. 276-277.

[3] Abu Abdillah Shamsuddin Muhammad Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ilam al-Muwakkin*, Riyadh 1423, II. 8.

[4] Al Imran 3/110; At-Tawba 9/100.

[5] Al-Baqara 2/143, Al-Anfal 8/74, Al-Hashr 59/8-9.

make mistakes and forget as many people do. In addition, their inappropriate attitudes and behaviors were also referenced.[6] However, another significant point is that the Prophet Muhammad was often addressed with divine warnings. To sum up, the sahabah are the most benevolent generation, as stated in a hadith attributed to the Prophet.[7] Therefore, it is an obligation, not an option, for every Muslim who is sincere and has issues in their lives, to consider and refer to the sahabah in explaining, understanding and interpreting the Qur’an.

Sahabah’s Way of Understanding the Qur’an

Understanding the Qur’an means for the humans to recognize Allah, the real owner and master of each presence, and therefore comprehend their place in this mortal world and the reason for their existence. According to many verses, hadiths and narratives, the sahabah generation’s general approach to understanding and relating to the Qur’an is based on this context. In such a relationship, there is no room for an ontology that sees the subject-object separation between Muslims who attempt to understand the Qur’an and the revelation of the Qur'an, which is the subject of understanding. In addition, the sahabah did not consider the Qur’an in terms of a wording, statement or meaning-based text, which carries meanings independently from autonomous objects and concepts (excluded from the “me/us” approach), that is, independent from the recognition of this approach and real-life experiences. On the contrary, the Qur’an was adapted as divine guidance that offered direction on practical life with an iman and obedience-based understanding.

This existential relationship between the sahabah and the Qur’an was formed by iman and obedience-based feelings as heartfelt actions, rather than by rational minds and ideas. The sahabah paid attention to the call of the revelations that were deeply connected to the Prophetic Sunnah, heard the divine orders as if they were directly talking to Allah, and fulfilled what was ordered. The deep relation formed upon the iman and obedience between the sahabah and Allah was implied in Al-Imran 3/193: “Our Lord! Indeed we have heard a caller calling to faith, [saying], 'Believe in your Lord,' and we have believed. Our Lord! So forgive us our sins and remove from us our misdeeds and cause us to die with righteousness.”

The Qur’an, which has been addressing to humans since the revelation process started, was perceived by the sahabah, independently from real-life experiences, as a text that attempted to reveal the great meaning and main purpose in the existential story in this mortal world and the limited life time rather than as an object or textual entity. Thus, sahabah members perceived the meaning and orders of the Qur’an in an attempt to comprehend this mortal world. Consequently,

[6] For example, see: An-Nisa 4/75, 109; Al-Ma’ida 5/101; Al-Anfal 8/67; An-Nur 24/11-18; Al-Ahzab 33/53.
[7] Bukhari, “Fazail al-Ashabi an-Nabi” 1; Muslim, “Fazail as-Sahabah” 211, 212.

after understanding the Qur'an, they began to perceive what was happening in the mortal world and what could happen in the Akhirah differently. The meaning of the Qur'an serves as a gateway between the mortal world and the divine book for the Prophet Muhammad and the sahabah and forms a connection between this world and the Qur'an. In other words, the meaning of the Qur'an does not only refer to the verses, or cannot be understood only by look at this world. The Qur'an revealed its meaning as a promise, and exposed itself as a divine book that enabled the addressee to undergo transformations, transform themselves from their current state, and think about the future. It also serves as a divine book that provides broad opportunities for humans in general, and Muslims in particular, to adapt to what has been ordered.[8]

It is fair to say that the sahabah generation understood the Qur'an as a direct religious invitation (call, address) to themselves, and perceived it as an "open-text". As an open text, the Qur'an partially delivers its messages, rather than completely, or completes its messages by referring to a narrative that begins elsewhere. The Qur'an's passages, regarding anecdotes and issues, are written in an open text style. The messages in these passages are the complementary elements of a narrative that started in a previous surah or in the previous parts of the same surah.[9]

After the end of the nuzul period when the sahabah generation witnessed and consorted both the nuzul of the revelations and the Prophet's sunnah, and established a sincere and lively relationship with the divine messages, a serious distortion in understanding the Qur'an emerged. The reason is that the Prophet and the sahabah that consorted with him no longer physically existed. The Qur'an was present, but it was just perceived as a divine text between two covers rather than a book with messages and orders. This perception has expectedly turned the Qur'an, which was genuinely a living text, into a closed text.

A closed text aims to deliver a message in written form, adheres to the specific rules of this form, uses its means, and is limited to the discipline of this form. Legal texts, philosophic articles and scientific works, particularly the works which were formed with consideration of the audience, are all closed texts. The works that were completed in their own forms and transformed into closed texts appeal to the mind, reasoning and imagination. The shortcomings of a section about what these works meant, or of a passage that would be meaningful in the whole text, is not felt. The narration in these texts starts where the text starts and ends where the text ends, too.[10]

The second Muslim generation, called the Tabi'un, were introduced to the Qur'an and recognized it as a closed text, which inevitably revealed the necessity to

[8] Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, Istanbul 2014, p. 87-88.

[9] Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, p. 142-143.

[10] Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası", p. 141-142.

understand and explain the Qur'an on a technical level. Accordingly, the number of ideas based on tafsir and ta'vil increased at a rate that cannot be compared to that of the sahabah generation. However; the world, language, meanings, and the nature of understanding inevitably changed with time. Allah was considered to convey the divine messages through written texts rather than in the form of the Prophet's expressions. These texts did not include elements such as time, place and life experiences (extratextual context) that facilitated the verbal understanding process, and they did not cover the characteristics such as gestures, mimics and tone that were displayed by the conveyer (The Prophet) during his speeches.

The process of recording the divine call as a written text and the technologies affecting verbal communication inevitably resulted in a significant distance between the following Muslim generations and the Qur'an, and a perception of alienation. The Qur'an became an embodied text, namely a text that existed independently from us. Additionally, the second Muslim generation (Tabi'un) after the sahabah were unable to witness the nuzul context of the revelations and faced an issue of technical understanding caused by recognizing the Qur'an as a written text between two covers. However, the Tabi'un considered the fact that the Qur'an text was open to different meanings and interpretations as a significant disadvantage and issue rather than an advantage, opportunity and chance.

Al-Tabari (d. 310/923) stated that well-known canonists, particularly Said ibn al-Musayyab (d. 94/713), and Salim ibn Abdillah (d. 106/725) and Qasim ibn Muhammad (d. 107/725[?]), were quite hesitant toward the tafsir of the Qur'an, which is remarkable.[11] This finding pertains to the sahabah because Imam al-Maturidi witnessed the nuzul of the tafsir revelation. In addition, the tafsir supports his following statement, "Allah meant this/that in this verse, thus this information is true."[12] The main purpose of the tabi'un generation was to understand the Qur'an in relation to its meanings and interpretations, or to determine what the Qur'an essentially expressed rather than impose their ideas and subjective concepts on to the Qur'an. The tafsir narratives of tabi'un indicate that the main purpose of this generation was to close the gap between the Qur'anic revelation in the nuzul environment and themselves, and to understand the "authentic/genuine" meaning. Therefore, it is more appropriate to perceive the following statement, which is attributed to Islamic natural science authorities, as a hermeneutic principle instead of a slogan of the Ahl al-Hadith movement: "Islamic science consists of narratives". In addition, tabi'un ulama considered the actions of consulting the sahabah's experiences and gaining true information from them at the earliest opportunity, as a principle. However, ra'y and jurisprudence were also consulted because many members of the sahabah passed away and the sahabah members did not have sufficient knowledge about all the verses.

[11] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid at-Tabari, *Tafsir at-Tabari (Jami al-Bayan an Ta'vil Ay al-Quran)*, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki, Cairo 2001, I. 78-79.
[12] Maturidi, *Ta'vilat al-Quran*, I. 3.

The tafsir-ta'vil differentiation conveyed by Imam al-Maturidi can be evaluated as a generalization toward the sahabah, and may not be regarded appropriate. It is obvious that each member of the sahabah does not have sufficient knowledge about Qur'an tafsirs. Nejmeddin at-Tufi's (d. 716/1316) following findings on the conflicts within tafsir are remarkable and significant:

As we all know, glossators conflict with one another as they state different ideas on a word or verse. These opinions occasionally contradict or refute one another. The main reason for different opinions in tafsir is as follows: Certain members of the sahabah obtained information from the Prophet (p.b.u.h.) about the tafsir of the Qur'an and shared this information with each other as much as they could. Some members of the sahabah passed away after a short time and therefore, took the tafsir information with them. In addition, the sahabah moved to different regions following the death of the Prophet, and they conveyed their experiences and knowledge on tafsir to their tabi'un. However, not all members of the sahabah were thoroughly competent in tafsir of the Qur'an because they had partial tafsir knowledge. In addition, the number of the sahabah who have tafsir-based experiences of the entirety of the Qur'an is quite limited. A member of the sahabah with limited knowledge and experience of the Qur'an tafsir conveyed his knowledge and experiences to his tabi'un, but the tabi'un were unable to meet another member of the sahabah who could compensate for the experience and knowledge-based deficiencies, and to access sufficient knowledge, even if they met one. Thus, their tafsir knowledge was limited to what they learnt from the member of sahabah. Therefore, they consulted their jurisprudencial sources, linguistic assumptions, sunnah and other verses that had similar content to the tafsir-based verse. Additionally, they used the historical sources that they considered to be useful for tafsir, and they benefited from the significant events of previous nations and Israiliyyah content. The tafsir discipline expanded as much as possible, and different concepts were included in this discipline.[13]

Tufi's findings on the conflict between the sahabah and tafsir are both appropriate and significant. However, it is certain that the sahabah generation's authority on tafsir discipline is not comparable to other generations. The sahabah's superiority and authority was not related to being superior and more knowledgeable. Instead, their characteristics of superiority and authority were based on the following historical findings: they witnessed the nuzul of the revelation as laconically stated by glossators such as Abu Ubaydah (d. 209/824[?]) and Abu Hayyan al-Andalusi (d. 745/1344); they (often) did not need to ask questions on the Qur'an's meanings and messages, and thus they understood the Qur'an naturally through their own life experiences.[14]

---

[13] Abu'r-Rabi' Najmaddin Suleiman at-Tufi, *al-Iksir fi Ilm at-Tafsir*, published by Abdulkadir Husein, Cairo, n.d., p. 36.

[14] Abu Ubaydah Ma'mar ibn al-Musannah, *Majaz al-Quran*, published by Fuat Sezgin, Cairo, n.d., I. 8; Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhit*, Beirut 2005, I. 26.

The above-mentioned glossators implied that members of the sahabah directly, or even naturally, understood the Qur'an and related their concepts to it. In other words, the Arabic language, in which the Qur'an was revealed, was used by the members of the sahabah in communications amongst themselves. The language is certainly not the sole communication method, it is also "the house of the presence", as stated by Martin Heidegger, a well-known existentialist philosopher. Consequently, the Arabic language is a phenomenon that bears the traces of the sahabah members' opinions, perceptions and ways of understanding, and also reflects these elements. On the other hand, the sahabah's excellence in understanding the Qur'an is based not only on language, but also on their direct experiences with the historical and social environment when the Qur'an was revealed. The following narrative, mentioned in many classical works, indicates what we meant when we suggested the testimony of the sahabah:

During his caliphate, Umar (r.a.) asked himself, "How could this ummah have different ideas when they have one Prophet?!". Then he sent the following message to Abdullah ibn Abbas: "This ummah has one Prophet, one kiblah, and one book, but how could they have different ideas?" Ibn Abbas responded: "O! Commander of the believers! The Qur'an was revealed in an environment to which we were familiar, thus we could easily read and understand the verses. However, new generations will follow us and read the Qur'an even though they will not know upon which incident the verses were revealed. These new generations will contradict one another just to provide their own ideas and comments on the Qur'an."[15]

This narrative, which was also included in the works compiled by scholars such as Abu Ubaid Qasim ibn Sallam (d. 224/838) and Said ibn Mansur (d. 227/842), does not reflect certainty, but it specifically refers to a certain historical fact. This fact is that the Qur'an's meanings and evidence were understood by the members of the sahabah almost without conflict between Muslims. The sahabah certainly conflicted on various verses and wording in the Qur'an, but these conflicts took place particularly after the death of the Prophet Muhammad. On the other hand, the number of conflicts was quite limited, as implied by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328). It is fair to say that the number of salaf ulama's conflicts over social orders and laws is higher than their conflicts over tafsir. In addition, the conflicts over tafsir reflect variety instead of contradiction.[16] In other words, the sahabah's conflicts over the Qur'an were not as contradictory as the following statements from two different sects: "There is no such thing as Barzakh" from one sect; and, "No, Barzakh will take place" from another sect.

The fact that the sahabah's conflicts were not based on contradiction is primarily related to another fact that the sahabah perceived the Qur'an as the

[15] Abu Ishak Ibrahim ibn Masa ash-Shatibi, *al-Itisam*, Riyadh, n.d., II. 183.
[16] Abu al-Abbas Takayyuddin Ibn Taymiyyah, *Mejmu al-Fetawa*, Beirut 2000, XIII. 149.

words, actions and the sunnah of the Prophet. They did not consider the Qur'an just as a written source. It is fair to say that the sunnah has a broader meaning that also covers the Qur'an in the nuzul period. The sunnah had the function of reflecting the Qur'an's message in the practices during the nuzul period, which was also indicated though the following words by Abu Nasr Yahya ibn Abi Kasir (d. 129/747), "as-sunnah kadiyatun ala al-Quran and laysa al-Quran bi-qadin ala as-sunnah[17] (The sunnah is determinant for what was meant in the Qur'an but the Qur'an does not determine what the sunnah aimed for)".

Following the death of the Prophet, the Qur'an was transferred between two covers and the sunnah was recorded as the hadith narratives, the hierarchy of religious evidence inevitably emerged, and the Qur'an and sunnah were ranked as the first and second religious sources/evidence, respectively, in relation to the ontological difference between Allah and the Prophet. However, when the verses were revealed, the Qur'an and sunnah was closely related, which were considered to be integral by the sahabah. Accordingly, after the Islamic disciplines were considered to be separate scientific fields, Muslims perceived the Qur'an and sunnah as two independent sources or canonical evidence, and believed the idea that the Qur'an was older than the sunnah in many ways. However, the Prophet, and occasionally the sahabah, performed their practices in relation to their daily lives, and verses were revealed following these steps. The narratives of asbab al-nuzul, Umar's (r.a.) consent, and the narratives conveyed under the title, "Verses revealed through the statements of certain sahabah members",[18] are evidence of this fact.

Musa Jarullah's (1875-1949) opinions on the Qur'an-sunnah relationship is remarkable. According to Jarullah, the sunnah is antecedent to the Qur'an is a source for knowledge and of practice. Thus, the sunnah should be above the Qur'an in the canonical evidence hierarchy. In addition, each Islamic provision was determined by the sunnah, and the Qur'an revelation confirmed the Prophet's words, actions, and statements. In other words, the main religious principles and rules were determined by the sunnah first, and the Qur'an was later revealed to confirm these principles and rules. For example, all elements, conditions and times of salah were revealed by the sunnah first, and confirmed through Qur'anic verses later. Another example is that wudu is the most significant condition of salah, but the verse (Al-Ma'idah 5/6) related to this ritual was revealed in the sixth year of hijrat. The Prophet determined the pause at Arafat as the most significant element of the pilgrimage through the following statement: "The pilgrimage means the Arafat"[19]. However, this statement was mentioned with a message in the Qur'an on a non-obligatory element of the pilgrimage. On the other hand, fasting was

[17] Darimi, "Mukaddimah" 49.

[18] Abu al-Fazl Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuti, *al-Itkan fi Ulum al-Quran*, published by Mustafa Dib al-Bugha, Beirut 2002, I. 92-112.

[19] Abu Davud, "Manasik", 69.

mentioned through the sunnah first in Islam, and the relevant verses were revealed to confirm the fasting ibadah.[20]

Jarullah's approach to the Qur'an and sunnah relationship is significant and valuable to us, but a criticism of the generalization may be made in relation to this issue and this criticism may be found appropriate considering the fact that the Prophet occasionally expected revelations and found himself in difficulty when revelations did not occur, and he was warned through revelations many times[21]. However, the narratives in siar and tafsir sources indicate that the general view during the nuzul period almost confirmed the following claim: "The sunnah is antecedent to the Qur'an".

The significant point here is that iman (belief) started to emerge with the Prophet, who declared the revelation of the Qur'an. to the people, and the trust of those around him. The sunnah was more prominent and decisive in the period of the prophecy, lasting twenty-three years. From a fiqh-based point of view, the sunnah activated the maruf and munkar culture of the society and determined the practices, and the revelation of the Qur'an generally confirmed these practices. The sharia did not start with the revelation of the Qur'an. It is obvious that Arabic society had a social life including their life styles and traditions, which were formed in the past and continued to exist steadily during the nuzul period. Statements of the Qur'an were formed in this historical and social environment, which also formed a new world view. The revelation of the Qur'an indicated that the Prophet's practices had not been rejected. It is possible to evaluate the verses on salah, particularly the Friday salah, in this context. We are inclined to understand these verses as follows: "The salah the Prophet taught to you is what I initially had taught to you". However, the revelation essentially confirmed the prayers which were put into practice by the Prophet.[22]

According to August Babel's statement, if a new religion aims to attract people and become popular, the first condition is that the teachings in this religion should suit the social culture. The failure of the religious teachings to keep up with the cultural level on sociological grounds, or become more superior to this cultural level, will negatively affect the expansion rate of that religion. If the former takes place, the religious teachings and principles will satisfy the social sections (classes) with a low cultural level, but, if the latter is present, the upper classes will be satisfied. However, the chances of a permanent impact would be lost in both cases, and the teachings would either disappear or appear again and be able to expand beyond the conditions, ensuring an appropriate environment for the teachings is

[20] Musa Jarullah Bigiyaf, *Kitab as-Sunna*, trans. Mehmet Görmez, Ankara 2000, p. 7-9.

[21] Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002, p. 98.

[22] Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, no: 29 (2014), p. 159.

formed or certain sections of the society achieve a higher level of cultural development.[23]

If the fact that a religion and the teachings of this religion can only exist with consideration of the attitudes and behaviors of the followers of that religion, the significance of culture and traditions for a religion can certainly be better understood. The greatest achievement of the Prophet Muhammad is the new tradition he formed in considering the ancient maruf-munkar culture. This new tradition reflects the sunnah. The greatest difference between the traditions of the nuzul period and current time is that the general behaviors and attitudes of the Prophet and the first Muslim generation were inspected through the revelations. In other words, the significance of the sunnah as a tradition is largely related to these issues.

What we call the sunnah today, was the personal guidance of the Prophet for the sahabah generation. The sahabah generation was unfamiliar with the following statement and questions: "The Qur'an is sufficient for us; Did the statements of the Prophet arise from the revelations or jurisprudence?; Can the Prophet form a provision as the Qur'an did?" Considering certain separate incidents, it is not possible to provide a generalization and state that these issues were discussed in that period. These issues should be considered and assessed in relation to when and how they emerged in Islamic history.[24]

To sum up, the sahabah did not perceive the Qur'an independently from the Prophet and the sunnah. Instead, they understood it under the guidance of the Prophet. They also consulted the Prophet for their wishes from Allah. In addition to many verses that start with the wording: "yas'alunakah", "wa-yas'alunakah" and "yastaftunakah"; al-Baqarah 2/186, "And when My servants ask you, [O Muhammad], concerning me - indeed I am near. I respond to the invocation of the supplicant when he calls upon me. So let them respond to me [by obedience] and believe in me that they may be [rightly] guided."; al-Mujadila 58/1, "Certainly has Allah heard the speech of the one who argues with you, [O Muhammad], concerning her husband and directs her complaint to Allah. And Allah hears your dialogue; indeed, Allah is hearing and seeing.", and many other verses confirm this fact. Particularly, al-Maidah 5/101, "O you who have believed, do not ask about things which, if they are shown to you, will distress you. But if you ask about them while the Qur'an is being revealed, they will be shown to you. Allah has pardoned that which is past; and Allah is forgiving and forbearing" is the most remarkable example indicating that the sahabah's relationship with the Qur'an was closely associated with the sunnah. This last verse indicates that the sahabah formed an

[23] August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, translated by Sıddık Çelik-Hasan Erdem, İstanbul 2011, p. 9-10.

[24] For a broader evaluation on the nature, function and significance of the sunnah during the nuzul period, see Selahattin Polat, ""Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, p. 16-17.

ontological relationship, rather than an epistemological relationship, with the Qur'an. It is not possible for the sahabah, who knew that they would be warned by Allah if a wrong word or action was displayed by them, to form another type of relationship with the Qur'an.

Understanding the Qur'an as a divine order that was explained by the Prophet and continually practiced by him, and witnessing the nuzul of the revelation added an emotional dimension to the sahabah's relationship with the Qur'an. This dimension brought forward the necessity to record the verses, which were revealed before their testimony, as a sacred element. Approximately 40 narratives were mentioned in the sources of the history of the Qur'an[25], which indicate the emotional dimension of the issue in addition to the Prophet's efforts to form a broad verse book archive. The reactions of certain members of the sahabah, such as Ibn Mas'ud, toward burning their own collections of verses can be assessed in the same context.

On the other hand, various narratives indicating that certain surah or verses were abolished or abrogated by causing the Prophet to forget about them, suggest that the Qur'an-based perception of the sahabah and Uthman's (r.a.) (divine) book-based perceptions in the period after the copying process were quite different. According to a narrative conveyed by Urwa ibn Zubair from Aisha (r.a.), surah al-Ahzab consisted of 200 verses during the Prophet's era but only 73 verses were found during the copying process performed by Uthman (r.a.). The narrative conveyed by Zirr ibn Hubaish from Ubay ibn Qa'b suggests that the surah al-Ahzab was once almost equal to surah al-Baqarah in size, and it consists of a verse on stoning. However, a significant part of the surah, including the verse on stoning, was abolished later. Other narratives that were associated with Abu Musa al-Ashari indicate that a surah that was similar to Al-Tawbah was once revealed but abrogated, that the ora surah that was similar to those starting with *sabbahah lillah,* but this surah was later forgotten.[26]

Although the Islamic scholars insisted on an authenticity-based belief that these narratives should not be deemed reliable and people should accept that the Qur'an reached those days without a single letter change, this insistence does not change the fact that the sahabah generation had a perception of the Qur'an that was different compared to other Muslim generations. According to the Prophet and the sahabah, the Qur'an was not a text that should be handed to the later Muslim generations. Instead, it was a divine guidance that was related to their own lives and moral experiences. Thus, people of the era did not regard the abrogation of certain verses or provisions as strange during the period when their lives underwent transformations. In addition, the Prophet considered delivering the divine messages of the Qur'an, and the organization of life according to this

[25] See: Mustafa Özturk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017, p. 123-138.
[26] See: Suyuti, *al-Itkan*, II. 718-719.

message, as a duty rather than as a mission of writing down these messages and handing the text to the next generations. Accordingly, following the martyrdom of many Islamic scholars in the Battle of Yamamah, the caliphate Abu Bakr found Umar's (r.a.) offer to write down the Qur'an strange at first, and did not attempt to do so.

These details in the most well-known narrative in the Qur'an's history of becoming a text is sufficient to demonstrate that certain members of the sahabah had a perception of the Qur'an that was different to that of later Muslim generations. To sum up, the sahabah considered the Qur'an as an open text, which ensured that the abrogation or abolishment of certain surah and verses during the nuzul period was regarded as normal. The members of the sahabah understood the divine words and statements under the guidance of the Prophet Muhammad, and understanding the Qur'an was like understanding themselves or their actions, because many verses were revealed on them or their actions.

Because the sahabah generation considered the Qur'an and sunnah relationship, but did not regard the verses as the legal codes to be used for solving every particular issue, they were inclined to solve the issues that emerged using sociological trends in consideration of their "existing sunnah experiences". What we meant by existing sunnah experiences is the Islamic life experiences the Prophet gained in a close relation to the divine revelation, and ensured that his sahabah had similar experiences by enabling them to witness the events. The sahabah acclimated to the post-Prophetic period with their Islamic approaches and ideas acquired over 23 years of experience, and they attempted to solve later issues using the ra'y and jurisprudence they formed with the same approaches and ideas.

Abu Bakr's judgement of the issue of those who lost their fathers, with his ra'y and declaration of war on certain Bedouin tribes who stated that they would not give zakat, collection of the Qur'an text in his era, Umar's various jurisprudence-based actions that are difficult to regard as in accordance with many expressly-stated messages in the Qur'an, Umar's habit of obtaining zakat from the horses, rule of performing the tarawih prayer with the community, the ban on the tamattuh pilgrimage, and his statement regarding a slave who committed a robbery stating that, "There is no need to cut his hand off because he stole the goods of his master in the end", Uthman's action of performing a four rakat prayer during travel by suspending a two rakat prayer rule instead of four during the pilgrimage due to the concerns that illiterate and inconsiderate people would emerge and these people would perform the two rakat prayer anyway, and reciting adhan twice on Fridays, Ali's (r.a.) implementation of the penalty of 80 strikes of a stick for those who drank alcohol, and Muawiyah's action of assigning a Muslim to be an inheritor to a non-believer[27] .

[27] Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara, 2007, p. 361-431; Hayreddin Karaman *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975, p. 69-79.

Umar (r.a.) definitely had a remarkable place among these members of the sahabah. Accordingly, Umar's actions of sparing no share of zakat for muallafa al-qulub and jurisprudence-based practices on various actions in relation to the penalty of robbery and the issue of dividing the spoils of the sawad field, are remarkably radical and hard to explain in consideration with the dominant idea of the historical superiority of the Qur'an's provisions. As is known to all, Fazlurrahman points out the jurisprudence-based practices of Umar (r.a.) while stating his own ideas on how canon provisions should be understood and interpreted. On the other hand, those who object to historicity form many ideas by stating the following claim: "Umar (r.a.) did not do anything that contradicted the Qur'an's provisions nor did he perform any jurisprudence-based practices that would provide the basis or evidence for the historicity-based approach." However, Umar's (r.a.) jurisprudence-based practices suggests the obvious suspension of the literal reasons in certain Qur'an provisions in accordance with the sociological reality of the era.

For example, zakat principles are clearly expressed in al-Tawbah 9/60 and a class named muallafa al-qulub (al-muhallafatu qulubukhum) is mentioned in these principles. The term, muallafa al-qulub, refers to non-Muslims who are targeted to make them more tolerant toward Islam and Muslims by making economical contributions; those people and the acquaintances of those people who hope to adopt Islam, or thought that they would do harm to Islam; the authorities whose protection is demanded against enemies; and those who just adopted Islam and hope to stay committed to Islam. It is a well-known fact that the Prophet made financial contributions to many people to confirm their potential negative actions or make them more interested in Islam, which resulted in positive outcomes.

Accordingly, he granted 100 camels to Abu Sufyan ibn Harb who was Umayya's son, Haris ibn Hisham and Abdurrahman ibn Yarbu who were Makhzum's sons, Sayvan ibn Umayyah who was Jumah's son, Suhail ibn Amr and Huwayteeb ibn Abdiluzza who were Amir ibn Luey's sons, Hakim ibn Hizam who was Esed's son, Sufyan ibn Haris who was Hashim's son, Uyaynah ibn Hisn who was Fazarah's son, Akra ibn Habis who was Temim's son, Malik ibn Avf who was Nadr's son, Abbas ibn Mirdas who was Suleim's son, and al-Ala ibn Harisah who was Sakif's son, [28], and these people were all called Ashab al-Mi'in, which meant those who were granted camels. In addition, Makhramah ibn Nawfal az-Zuhri from Quraysh, Umair ibn Wahb al-Jumakhi, and Hisham ibn Amr al-Amiri were also granted goods of certain amounts. According to a particular narrative, Abbas ibn Mirdas becomes angry when he was granted a low amount of goods complaining, "I was only granted a couple of small camels, that's it!", upon which the Prophet told some of his followers, "Go, make him shut up", and ibn Mirdas was granted a

[28] Al-Tabari, *Jami al-Bayan*, XI, 520.

large amount of goods.[29]

The practice of dividing the share of zakat amongst the muallafa al-qulub was maintained during the caliphate of Abu Bakr. However, Umar's (r.a.) objected to this action by Abu Bakr, stating that Islam had expanded and became more powerful, thus it was not needed any longer. According to the details in sources, Akra ibn Habis, one of the leaders of the Tamim tribe, and Uyaynah ibn Hisn, one of the leaders of the Fazarah tribe, visited Abu Bakr and demanded a barren piece of governmental land. Abu Bakr accepted their demands, issued the documentation and sent them to Umar (r.a.) for his testimony. 'Umar listened to both sides and examined the document they brought, but then he ripped the document apart and suggested that the muallafa al-qutub issue was closed with the following statement, "The Prophet attempted to earn your hearts because Islam was weak during those days. However, Allah made Islam more powerful. Go and earn it by working".[30]

Certain modern researchers stated that this narrative mentioned the land issue instead of the share of zakat, and therefore Umar (r.a.) did not do anything that would contradict the provisions of the Qur'an, but some researchers mentioned that the suspension of the provision was due to an accidental issue and believed that they refuted the thesis of the historicist approach.[31] Whether three caliphs after Abu Bakr provided financial contributions to the muallafa al-qulub is not known. The jurisprudence books mention that Umar's policy on the muallafa al-qulub was an element of agreement and practice for the sahabah. For example, according to the findings of Hanafi canonists, such as Kasani (d. 587/1191) and Ibn al-Humam (d. 861/1457), many scholars believe that zakat provision regarding the muallafa al-qulub was abrogated and thus became null. The provision in the relevant verse was practiced with limitations of what the Prophet did, or the provision's validity ended because the authority of the provision was terminated.[32]

This practice means that a provision in the Qur'an was abrogated through ra'y and jurisprudence in a certain historical context. The abrogation is not valid for all periods. However, the Qur'an ahkam was not revealed to be practiced in all periods and under every condition. A provision that was abrogated during 'Umar's era can be practiced in another period, but the issue here is not based on the practicability of a Qur'anic provision that was not practiced in a certain era; instead, it was based on the fact that these provisions were not preached to be practiced under every condition.

---

[29] Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Kurtubi, *al-Jami'li Ahkam al-Quran*, Beirut 1988, VIII. 114.

[30] Abu Muhammed Ibn Abi Hatim, *Tefsir al-Quran al-Azim*, Beirut 2003, VI. 1822.

[31] For more information and evaluations about these ideas and their reasons, see, Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no: 7 (2006), p. 18-29.

[32] Abu Bakr ibn Mas'ud al-Kasani, *Badai as-Sanai*, Beirut, 1974, II. 45; Kamaluddin Muhammad Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, Bulak 1319, II. 201.

This is the thesis supported by the historicist approach. Those who have claimed otherwise are inclined to be unprincipled, contradictory and thoughtless such as in the following incidents: displaying a modernist attitude while objecting to and betraying tradition and the ulama's traditional approvals, neglecting the traditions under the concept of traditionalism, and stating that, "We will do as we know despite the contradictions, no matter what the sahabah and/or salaf ulama said or did".

İmam al-Maturidi implied that the Prophet contacted the polytheists and hypocrites under the surah al-Tawbah 9/60, but he abandoned this policy after Islam and Muslims became more powerful. He also called Umar's (r.a.) ban on the muallafa al-qulub an "abrogation through jurisprudence", and stated that evidence for the authority of abrogation through jurisprudence were present because the issues forming the provisions were terminated (*wa-fi'l-ayat al-dalalatu jawazi'n-nashi bi al-ijtihadi li'rtifai al-ma'nallazi kana*).[33] Consequently, as Islam and Muslims became more powerful, Umar (r.a.) terminated the implementation of this provision because the necessity in providing a share of zakat to the muallafa al-qulub ended, and the provision did not fulfill the expected affairs.

Regardless of whether this jurisprudence is interpreted as suspending or totally terminating the provision, it is fair to say that the sahabah knew that the Qur'an's verses on social order and law were not revealed to be practiced under every condition and obvious meanings and reasons for the wording in the verse that contained the provision did not coincide with the conditions of the era, and they terminated the practice of the provision if this provision did not provide the expected benefits.

It is remarkable that the well-known narrative that Muaz ibn Jabal, who was serving as qadi in Yemen, told the Prophet was that he would consult Allah's book, the sunnah, and his own ra'y/jurisprudence, respectively, if he could not find evidence in the Qur'an before making a decision on any issue[34]. Despite concerns regarding certainty, this well-known narrative still provides a basis for the hierarchy of religious evidence and traditional concepts. To clarify, the term, "ijtihad ar-ra'y", which emerged while appreciating Muaz ibn Jabal's response, "I will consult to my ra'y" to the question regarding what evidence would he use for the issues that could not be solved through the Qur'an or sunnah provisions, indicates an important step while ra'y and jurisprudence achieved their conceptual meanings.[35]

In addition, the following statements in the letter sent by Umar (r.a.) to Surayh (d. 80/699[?]), the qadi of Kufa and one of the most remarkable canonists of the era, imply the same point: "If a provision is present in the Qur'an, use it to make

[33] Maturidi, *Ta'vilat al-Quran*, VI. 392.
[34] Abu Davud, "Akziye" 11; Tirmidhi, "Ahkâm" 3.
[35] H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DIA*, Istanbul 2008, XXXV. 37.

your decisions. However, if you face an issue which was not clarified in the Qur'an, use the Prophet's sunnah to make your decisions. If you face an issue that was not included in the Qur'an or the sunnah, make your decisions based on Muslims' practices. However, if you face an issue that was not included in the Qur'an and the sunnah and judged by no one before, make your decisions with your ra'y, or postpone the issue if you wish!"[36]

The content of the last narrative can be regarded as the product of retrospective history formation because it reminded the hierarchy of "Quran, Sunnah, Practices and Comparison", which was related to the sources of religious evidence and provision in the usul al-fiqh tradition. However, the classical sources include the statements of the sahabah that promote ra'y and jurisprudence. However, there are narratives from the same sahabah members that suggest that ra'y should be avoided.[37] Contradicting narratives on ra'y were conveyed from the same members of the sahabah, which suggest that the sahabah had remarkably different ideas on this issue and reflect the popular conflict between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ra'y. However, this is also valid for the Muaz narrative.[38] The well-known narratives that decry ra'y on the Qur'an tafsir can be evaluated within the same context.

In addition to the nature of related narratives on the isse of ra'y, many sahabah members' practices on social order and legal disciplines following the Prophet's death should leave no doubt that they formed many provisions through ra'y and jurisprudence. Although the Muaz ibn Jabal narrative appears to imply that the sahabah used the verses of the Qur'an as legal codes in specific issues during the nuzul period, what is more significant and remarkable is that issues that could not be solved within the provisions in the Qur'an and the sunnah, might have emerged even when the Prophet was alive, and a member of the sahabah who was also a qadi might have considered his own ra'y and jurisprudence rather than consulting the Prophet to make decisions about those issues.

The well-known narrative of Muaz ibn Jabal is not certain, but it still indicates that according to the use of these narratives in classical fiqh usul sources, the traditional ulama believed the Qur'an and the sunnah did not mention all life events and solve all issues even during the nuzul period, thus personal ra'y and jurisprudence were inevitably used to make decisions. This issue was expressed by Shahristani (d. 548/1153) as follows: "We definitely believe that the number of

[36] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ilam al-Muwakkin*, I. 115.

[37] See: Abu al-Meali Ruknuddin al-Juwayni, *al-Burkhan fi Usil al-Fiqh* published by Salah ibn Muhammad ibn Aviza, Beirut 1997, II. 15-17; Ibn Qayyim al--Jawziyyah, *Al ama'l-Muwakkin*, I. 97-124.

[38] Muâz ibn Jabal used extensive fiqh terminology, "ijtihad al bi-ra'yi", which reinforces the concern that the narrative was problematic in terms of certainty, and recalls the idea that the narrative was formed on the basis of well-known conflicts between Ahl al-Hadith and Ahl al-Ray. In addition, the Muaz narrative was accepted in the tradition. The fact that we are referring to this narrative is related to traditional approaches and directed towards questioning the traditionalist approach on the tradition itself.

hadiths and issues regarding the ibadah and daily life matters is limitless. We also know that the Qur'an and the sunnah do not include an explanation for all issues. This is impossible to even imagine. As the issues explained in the Qur'an and Nas are limited and matters relating to life are limitless, and these explanations do not cover every life issue, the use of ra'y and jurisprudence is inevitable."[39]

The main point here is that almost all movements agree on the thesis that ra'y was a fact during the period of the sahabah. In addition, Imam al-Haramayn al-Juwayni (d. 478/1085) pointed out that tabi'un and the next generation practiced ra'y and Islamic orders, and nine-tenths of their fatwa and judicial provisions were solely related to ra'y with no association to the open meanings of verses and hadiths (…a*nna tis'ata asharikha sadiratun ani ar-ra'yi al-mahzi wa al-istinbati wa-la taalluka leha bi an-nususi wa'z-zawahir*).[40] Whether the sahabah formed jurisprudence when the Prophet was alive is still controversial among the usul authorities. Some people believe it would not have been appropriate to have used jurisprudence when the Prophet was alive, but the dominant idea formed around the narrative by Muaz ibn Jabal appears to overrule this belief. Accordingly, many people found the jurisprudence of the sahabah to be rational when the Prophet was alive, but there were different opinions on whether this jurisprudence was practiced. Certain scholars, such as Bakillani (d. 403/1013) recorded the jurisprudence when the sahabah were away from the Prophet's council, but Ghazali (d. 505/1111) stated that this was already lawful and in practice under every circumstance (wa-*innama al-kalamu fi jawaz al-ijtihadi mutlakan fi zamanihi sallallahu alayhi wa-salla*m).[41]

As the revelation process continued when the Prophet was alive and the revelation of the Qur'an was declared, the sahabah had no issues of authority in this era. Although the issue of imamah-caliphate that emerged following the death of the Prophet was solved as a result of the discussions performed under the guidance of Bani Saidah, the issue of who would perform the legislative processes and legislative interpretation (legal authority) and how the process would progress, formed the basis for a more extensive and ongoing discussion. The sahabah had no doubt about the Qur'an's authority, but they were not sure about whether they had the authority to explain the Qur'an as the Prophet did.

Consequently, people understood that the Qur'an's textual presence was not sufficient for solving present issues and the Prophet's statements were needed, but, after a short time, this assistance was found to be insufficient. The Qur'an and the sunnah consisted of a limited number of statements and were passive even if the meaning potential was decent. Thus, a person who would make the Qur'an and the

---

[39] Abu al-Fath Muhammad ibn Abdilkerim ash-Shahristani, *al-Milal wa'n-Nihal*, published by Ahmad Fahmi Muhammad, Beirut, n.d., I. 210.

[40] Juwayni, *al-Burkhan*, II. 15.

[41] Abu al-Meali Ruknuddin al-Juwayni, *at-Talhis* (*Talhis at-Takhrib*), published by A. Cawlam an-Nibali-Sh. Ahmad al-Omari, Beirut 1996, III. 398; Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilmi al-Usul*, published by Abdullah Mahmud Muhammad Omar, Beirut 2010, p. 532.

sunnah active and dynamic, and act with a function that was similar to that of the Prophet before the Qur'an was needed. This requirement pointed to the concept of "ra'y jurisprudence" in the well-known dialogue called the Muaz hadith.[42]

It is a well-known fact that ra'y and jurisprudence had a broad area of use in the era of the sahabah. Whether preferring the compromising and prudent, rather than the binding provisions, or following the rationalist concepts, revealing the hidden meanings of the Qur'an and the sunnah, or presenting the comparison and jurisprudencial elements, these assumptions do not change the fact that members of the sahabah did not have the approach of solving all issues directly through the Qur'an and the sunnah; instead, they used their own ra'y.

Considering the Qur'an as a compilation of divine wording between two covers rather than approaching the Qur'an from the perspective of "the sunnah in practice", and understanding and interpreting the Qur'an through this relationship based on subject-object ontology, raises problems instead of solving issues. This fact was clearly expressed during the caliphate of Ali (r.a.). He told Ali ibn Abbas, who was sent to negotiate with the Khawarij, the following: "Go talk to them but do not make deductions from the Qur'an. As you know, the Qur'an is open to different meanings/interpretations (*zu wujuh*). Discuss with them, considering the sunnah".

According to another variant of the same narrative, Ibn Abbas said the following to Ali (r.a.): "O! Commander of the believers! I know Allah's book better than them, because the Qur'an was revealed to our house". Ali (r.a.) replied: "You are right but the Qur'an has various meanings. When you talk about an issue, they may understand something else. Thus, discuss with them, considering the sunnah, because they cannot manipulate the meaning of the sunnah".[43] Similarly, Ali (r.a.) responded to Ibn al-Kawwah's, the spokesman of Khawarij, objection raising the question, "Is it rightful to assign somebody as a referee for blood-related issues?!" as follows: "We assigned the Qur'an as the referee, but the Qur'an cannot speak itself. Humans reflect what the Qur'an orders."[44]

[42] H. Yunus Apaydin, "İctihad", *DIA*, İstanbul 2000, XXI. 433. For more information, see: Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, p. 43-53.

[43] Suyuti, *al-Itkan*, I. 446; Abu al-Hasan ash-Sharif ar-Radi, *Nahj al-Balagha*, Beirut 1996, p. 378.

[44] Abu Zaid Waliyyuddin Ibn Haldun, *Kitab al-Ibar*, Beirut 1992, II. 607. As clearly understood from this well-known statement, the Qur'an was a text that could be manipulated by people and there was a negative indication that this was already being done, but Shiah sources understood the issue totally differently. For Example, Sharif ar-Radi (d. 406/1015) reflected the following in *Nahj al-Balagha*: "Allah sent Muhammad (p.b.u.h.) during a period when prophecies was not continuing, people were being negligent, and divine provisions revealed by the prophets were being ignored. He brought a divine light with him that confirmed the previous verses and indicated that he should be trusted. This light is the Qur'an. Even if you attempt to make the Qur'an speak, it will not. However, I can provide messages to you from the Qur'an. Information regarding the past and future is in the Qur'an. Sharif ar-Radi, *Nahju al-Belagha*, p. 185-186.

The Sahabah's Authority on Tafsir and Hujjat Remarks

As is known to all, the recent issue whether tafsir is a particular discipline and has its own usul is controversial in theological academia. The issue of what tafsir is or should be was reviewed by the ulama of the past, and they made significant remarks on this issue. The classical sources generally reviewed tafsir with ta'vil and defined it through comparisons, which is remarkable. This is significant for clarifying the issue of whether the meaning of the Qur'an during the revelation period, and the meaning assigned to or obtained from it later, was equal based on the nature and intention of the conveyer. Modern studies mention the differences between tafsir and ta'vil, but the issue is reviewed based on details between the meaning and use of both concepts. However, the meaning and uses of both concepts are related to many significant issues including, adillah al-shariyyah, the place of ra'y and jurisprudence in religion, and hujjat remarks in Qur'anic interpretation.

To clarify, reviewing whether a true statement from a member of the sahabah based on the details of a verse (when and where it was revealed and which messages it contained), and the relevant comments from a modern Qur'an researcher were equal enables us to obtain important outcomes regarding the reasons why the ulama were meticulous toward the actions of evaluating the efforts of both concepts of explanation and interpretation of the Qur'an in different categories, and considering them unequal in relation to hujjiyat (evidence and binding degree).

Qadi Shamsaddin al-Huwayyi (d. 637/1240), Fahraddin ar-Razi's student (d.606/1210), made the following statement: "Tafsir discipline is both difficult and easy. The difficulty here has a couple of dimensions. The most obvious one is as follows: The Qur'an has such remarks that individuals can only understand the messages in those remarks through directly hearing them. Contrary to maxims and poems, reaching the meaning of the messages in the Qur'an is not possible for humans. People can understand the intention of an author only through directly hearing or learning what was heard from that author. The Qur'anic tafsir can be known only through directly hearing it from the Prophet to avoid different understandings. However, tafsir knowledge in this style is almost absent because the Prophet interpreted only a few verses."[45]

Evaluating tafsir as an activity that consists of the messages understood in the conceptual context of the abridgement period and conveyed though directly hearing it, coincides with what Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) stated under the title, "ahsan ah-turuk at-tafsir" (the most beautiful tafsir methods). According to Ibn Taymiyyah, the most appropriate way for tafsir is interpreting the Qur'an with the Qur'an because an issue that is mentioned in a concise way in one verse, is

[45] Abu Abdillah Bedruddin az-Zarkashi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, published by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, Beirut 1972, n.d., I. 16.

explained in another verse in the Qur'an. The Nabawi sunnah should be considered as a second source for tafsir. The Prophet is the expounder of the Qur'an... The sahabah's statements are to be considered if tafsir details cannot be found in the Qur'an or the sunnah. Members of the sahabah have an indisputable authority in tafsir as they witnessed the revelation of the Qur'an and directly heard the hadiths relating to the verses. The sahabah generation had a remarkable capability for understanding and performed true Islamic practices. The four caliphs and great scholars such as Ibn Masud and Ibn Abbas had these characteristics: If the details of tafsir cannot be found in the statements of the sahabah, the statements of tabi'un such as Mujahid ibn Jabr, who was educated by the sahabah glossators, are considered. The tabi'un scholars presented different ideas on verses, but these ideas essentially had the same meaning although they were conveyed using different wording.

The following objections can be brought to the forefront in this context: "How can tabi'un statements be regarded as hujjat when their words are not hujjat on legal issues?" This objection is correct considering the following provision: "The statements of a tabi'un scholar does not mean to be hujjat for another tabi'un scholar who objects to his/her ideas." However, it is not rational to question whether an issue-based agreement between tabi'un scholars meant to be hujjat. In addition, when tabi'un scholars do not agree on an issue, the statements of a tabi'un scholar do not mean to be hujjat for another tabi'un scholar or the following generations. The Qur'an, sunnah, general use of Arabic, or statements from the sahabah are used in this case. Regarding the Qur'anic tafsir based only on ra'y, this tafsir approach is unlawful.[46]

Ibn Taymiyyah's ideas are significant in relation to certain aspects. Tafsir is not a field in which Muslims who aim to understand and explain the Qur'an can present their ideas and concepts as hujjat. On the contrary, tafsir is an action that requires considering or following a statement that is present in the Qur'an, the sunnah, statements from the sahabah or tabi'un remarks. This requirement indicates that tafsir is not the discovery of meaning. Instead, it is the specification of meaning that has been present since the time of the revelations. Accordingly, the main mission of an glossator is based on conveyance. The following statement was made for that purpose: "A glossator conveys, but a ta'vil authority is a discoverer."[47]

The fact that the nature and function of tafsir is related to the statements from the sahabah, and tabi'un does not require people to perceive the Qur'anic interpretations from the first two Muslim generations as marwiyyah that does not include any personal ideas and concepts but corresponds to conveying unique statements from the Prophet. To clarify, a majority of the statements regarding the

---

[46] Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 162-165.
[47] Zarkashi, *al-Burkhan*, II. 166.

tafsir from the sahabah and tabi'un in particular, are based on ra'y, jurisprudence and discoveries, but the sagacity-related statements were referred to as "narratives" over time with the significant effect of the concept of "salaf" in the Ahl al-Hadith and Salafi schools and meant the opposite of ra'y.

Although the tafsir narratives that are technically marfu, mawkuf and maktu contain ra'y based statements from the sahabah and tabi'un ulama, it is certain that these statements are integral sources for determining the original and historical meaning in the Qur'an, and these statements formed a category that is different to ra'y concepts following the kalami and fiqh sects.

The narratives related to the sahabah's explanation and interpretation of the Qur'an are generally evaluated under the category of mawkuf. In addition, if the tafsir narrative conveyed from the sahabah is related to nuzul-based reasons, it is accepted as marfu. In other words, it is accepted to belong to the Prophet. Rejecting the sahabah narratives in this form was not permissible. The narratives within the category of mawkuf were evaluated using a different approach. First of all, it is not obligatory to accept a narrative that was conveyed as mawkuf from the sahabah. The sahabah might have interpreted the verses based on their ra'ys; their ra'y/jurisprudence/discoveries may or may not be correct. According to the second approach, it is possible in mawkuf narratives that the sahabah heard the tafsir-based information from the Prophet. Even if a member of the sahabah explained a verse based on his/her ra'y and opinions, the possibility that these statements is true is quite high. The sahabah generation lived during the nuzul period and witnessed the events.[48] Thus, the sahabah was the first Muslim society who knew the Qur'an the best and deserved to be regarded as the privileged generation.

The last concept adopted by salafi scholars, such as Ibn Taymiyyah and Ibn Kasir (d. 774/1373) is more appropriate for us. It is certain that the sahabah generation understood the Qur'an better than other Muslim generations because they were raised under the guidance of the Prophet and witnessed the nuzul period. However, all tafsir narratives that were associated with the sahabah are not genuine, but the point here is the authority of the sahabah in tafsir, rather than the authenticity of the narratives. Therefore, the authenticity issue is significant for the subject of this paper. In addition, the significance of ta'vil, ra'y and jurisprudence for the tafsir narratives associated with the sahabah is remarkable. The relationship between ta'vil, ra'y and jurisprudence was mentioned in fiqh usul.

Hanafi usul authorities mentioned a nuance between ta'vil and jurisprudence. For example, Sarahsi (d. 483/1090[?]) implied that the sahabah's ta'vils are not hujjat for the future generations, but the case is not the same for jurisprudence. He also related this difference to the variation between the ta'vil and jurisprudence activities. Accordingly, ta'vil is performed by considering the meanings and evidence in a language. Jurisprudence, on the other hand, takes place

---

[48] See: Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir wa'l-Mufassirun*, Beirut, n.d., I. 64-65.

by thinking about the Qur'an and the sunnah as forming the basis of canonical provisions. There is no difference between the sahabah and the ulama, who knew the details of Arabic well, in regard to ta'vil. However, jurisprudence is different from ta'vil. There may be external issues that affect jurisprudence. The fact that the sahabah generation witnessed the nuzul environment makes them superior in jurisprudence. Consequently, the fact that the sahabah generation clearly determined a possible meaning of verses or the hadiths, does not prevent anybody from understanding the Qur'an and the sunnah. The sahabah performed ta'vil, but their action do not mean hujjat for other people.[49]

We believe that Sarahsi's distinction between the ta'vil and jurisprudence is not convincing. Ta'vil presents such a proposition, regarding the meaning and provision of wording, that it is not easy to categorize the ta'vil and jurisprudence. Besides, Sarahsi states that there is not a superior party among the sahabah and individuals who are fluent in Arabic and therefore, the sahabah's ta'vil cannot be deemed privileged compared to the ta'vil of other people. He also mentions that the sahabah's jurisprudence is superior to those of other scholars and jurisprudence authorities considering the fact that the sahabah witnessed the nuzul period. The remarkable point here is associating the notion of superiority to witnessing the nuzul period. If this is the criteria for superiority, sahabah's ta'vil should be deemed superior to other ulama's ta'vils as seen in the issue of jurisprudence because language is not a static concept. Thus, the wording in the Qur'an has been the same for fifteen centuries but the meaning of this wording has changed many times.

The fact that Sarahsi defined the ta'vil issue as an activity that is independent from time or historical factors is related to another fact that classical fiqh usul is based on wording or statements. Additionally, if a distinction is to be made between ta'vil and jurisprudence and discussions on whether the ta'vil and jurisprudence of the sahabah are superior to the ta'vil and jurisprudence of other ulama, it would be more appropriate to state that the sahabah's ta'vil, rather than their jurisprudence, is superior. Ta'vil is related to determining new meanings for the wording that was directly revealed at a certain time and understood by the addressee in that period. Jurisprudence, on the other hand, is the practice of providing solutions to issues and problems that emerged following the period when the Qur'an was revealed. The Qur'an and the sunnah may not be focused on jurisprudence.

Sayfaddin al-Amida (d. 631/1233) pointed out that ta'vil is an activity that has been performed and accepted since the period of the sahabah, and implied the conditions that were described as, "makbul and ma'mul bih" following a couple of

[49] Abu Bakr Muhammad ibn Ahmed ibn Abi Sahl as-Sarahsi, *Usul as-Sarahsi*, published by Abu al-Vafa al-Afgani, Daru Kahraman, Istanbul 1984, II. 109.

explanations about the nature and validity of ta’vil.[50] The fact that Amidi mentioned the period of the sahabah means that the practice of ta’vil started during the nuzul period, which points to the relationship between ta’vil, ra’y and jurisprudence and whether tafsir, which was considered unique to the sahabah generation (explanation) and deemed equal to regarding Allah as a witness to the meaning of the wording in the Qur’an, as mentioned in the tafsir and ta’vil differentiation conveyed by al-Maturidi, was open to the possibilities such as ta’vil. The second issue requires a discussion about whether the sahabah’s ra’y, jurisprudence and ta’vil were based on the Qur’an and the sunnah.

We should state that Imam Maturidi’s distinction between the tafsir and ta’vil is not a generalization. To clarify, this distinction aims to suggest that members of the sahabah understood the meanings in the Qur’anic verses better than the following generations because they witnessed the nuzul period. As clearly stated by Najmaddin at-Tufi (d. 716/1316),[51] not all members of the sahabah witnessed the process, thus not all members of the sahabah were able to acquire the tafsir information regarding the whole book. This insufficiency made it inevitable for certain members of the sahabah to gain the missing information from other members and practice ra’y, ta’vil and jurisprudence activities when necessary.

Ra’y and jurisprudence can be both correct or incorrect. This is also valid for the members of the sahabah. Thus, no members of the sahabah regarded their ra’y and jurisprudence as hujjat and invited the people to follow their jurisprudence. In addition, a member of the sahabah once objected to the jurisprudence of another member of the sahabah. Accordingly, if the statements of the sahabah are based on communication that reflects certain information, these statements are prioritized over ra’y. The prioritization of such statements of the sahabah appear similar to the prioritization of khabar al-wahid to comparison. If the statements of a member of the sahabah are based on ra’y, this ra’y is more valid than that of other Muslim ulama. As is known to all, members of the sahabah witnessed the nuzul period and the Prophet’s methods for stating the canon provisions. Therefore, sahabah’s r’ay is preferred over the ra’y of another Muslim scholar.[52]

On the other hand, it is well-known that the sahabah narratives on tafsir are quite limited. This suggests that sahabah members’ relationship with the Qur’an is different than other Muslim generations’. As previously stated, the sahabah understood the Qur’an as a divine order that was perceived and performed under guidance of the sunnah, rather than regarding it as independent from the sunnah, and they learned what the Qur’an ordered them to do thorough the statements, actions and reports of the Prophet. In addition, the members of the sahabah did not need to perform intellectual activities, because the Qur’an occasionally addressed

[50] Abu al-Hasan Saifuddin Ali ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Dar al-Fikr, Beirut 1999, III. 38.
[51] Tûfî, *al-Iksir*, p. 35-37.
[52] Serahsi, *Usul as-Sarahsi*, II. 107-108.

their actions. They understood the divine book directly and naturally. In regard to all these reasons, the members of the sahabah did not talk too much about tafsir because the Qur'an was holistically explained by the Prophet and continually practiced.

Ibn Taymiyyah stated that the Prophet completely interpreted the Qur'an and most likely attempted to express this issue. According to him, tafsir means revealing the meaning, that which should be referred to as the first and original meaning, which was previously understood, and gaining information about this meaning. Revealing this first meaning is based on communication and language, and it consists of simple explanation activities that correspond to concepts such as statements and tawzih. The Prophet holistically explained the religion in terms of usul, lineage, clear issues, science and other practices. In addition, Allah explained everything in the Qur'an, and the Prophet clarified all issues through the hadiths, which left nothing for us to explain.[53] The divine words, *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzzile ileyhim,* in surah An-Nahl 16/44 express that the Prophet explained the wording and meanings in the Qur'an to the ashab.[54] The Qur'an's meaning was explained within the nuzul environment. Thus, Muslims should be committed to the Prophet's statements rather than reexplaining and interpreting the Qur'an.

On the contrary to what Ibn Taymiyyah claimed, those who stated that tafsir narratives that were conveyed from the Prophet are too few, imposed a historical meaning on the concept of tafsir, and implied that not all narratives that were conveyed from the Prophet and the sahabah can be considered within the context of tafsir. In regard to the discussions on whether tafsir is a sub-heading of the hadiths and narrative disciplines or a separate discipline, a particular section called, "Kitab at-Tafsir" in certain hadith works is notable, which can be considered as an argument that made Ibn Taymiyyah's claim, "The Prophet holistically interpreted the Qur'an", a controversial statement. In addition, Ibn Taymiyyah's statement, "If you cannot find the tafsir information in the Qur'an and the sunnah", under the title, "ahsanu turuk at-tafsir",[55] indicated that the Prophet did not interpret the whole book (technically). It also contradicted his own hypothesis. However, it is certain that the Prophet actually explained and implemented the Qur'an, although this does not mean it was a technical tafsir activity.

The most obvious evidence in the Qur'an for this claim is as follows: "O Messenger, announce that which has been revealed to you from your Lord, and if you do not, then you have not conveyed His message. And Allah will protect you from the people. Indeed, Allah does not guide the disbelieving people."[56] Accordingly, the issue is not based on whether the Prophet conveyed, stated and represented the Qur'an. Instead, it was based on his continual practices of the

[53] Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, VII. 71-72.
[54] Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 148
[55] Ibn Taymiyyah, *Majmu al-Fatwah*, XIII. 164.
[56] Al-Maidah 5/67.

Qur'an with the sahabah, and the efforts to examine his efforts in relation to the Qur'an and the sunnah. In addition to the statements in the Qur'an on this issue, it is inevitable that the prophetic biography and historical information would be used in tafsir sources.

Assessment and Conclusion

According to the general perception in the modern era, focusing on the first/original meaning of the Qur'an, in other words, considering the tafsir narratives conveyed from the sahabah and tabi'un as a principle for determining the meanings in the Qur'an, is regarded as an approach that may limit the Qur'an in its own nuzul environment, and the possibility to diminish the universality of divine kalam can also be mentioned here.

To make the Qur'an contemporary across all periods and to ensure its messages are present, the marfu, mawkuf and maktu narratives that contained tafsir information related to asbab al-nuzul, indefinite and concise Qur'anic wording conveyed from the Prophet, the sahabah and tabi'un were neglected several times, and the divine revelation are associated with a limitless number of meanings and texts as if the Qur'an was revealed in the present day.

This modern interpretation concept, which we regard as problematic for scientific usul, is actually based on the orientation known as the sociological tafsir, and the main references were essentially obtained from Manar tafsir, the common product of Muhammad Abduh (d. 1905) and Rashid Riza (d. 1935). This modern conception presents itself in an effort to associate Qur'anic verses with positive scientific and technological discoveries for proving the contrary of the claim, "Islam is against development", and these modern claims require tafsir history and the first and direct addressee of the revelation to be neglected. Therefore, the history of the Prophet and the sahabah is neglected for the purpose of universalizing the Qur'an.

This ironic process can also be defined as historizing the Prophet, who conveyed, stated and interpreted the Qur'an's universality and the sahabah generation, and producing a Qur'an text that suits modern history with the meanings and messages that consider modern historical experiences. Modern Muslim interpreters who intentionally neglected the authority of the Prophet and the sahabah in understanding and interpreting the Qur'an make statements that rhapsodize the Prophet and the sahabah in the issues that are different from the Qur'an tafsir. If the Qur'an is to be understood and interpreted, these modern scholars fill the authority gap that is formed by dismissing the sahabah through their own subjective decisions, and they interpret the Qur'an however they wish.

The modern concepts that were formed to convey the universal message of the Qur'an for the present time and associated with the wording of the verses do

not present more authentic and deeper Islamic practices, and they do not add anything to the characteristics and main function of the divine kalam. Instead, they are the reasons for banalizing and losing the seriousness of the Qur'an, and even causing the public to regard themselves as glossators. Thus, all sensitive Muslims should ask the following question to themselves, and regard faithfully answering this question as a moral and conscientious duty: "If the purpose in understanding and interpreting the Qur'an is to obtain and adapt to its messages in real life practices, then what is the obstacle prior to this purpose when the Qur'an is understood as the sahabah explained it?"

REFERENCES

- Abu Dawud, Suleiman ibn Ash'as as-Sicistani, *as-Sunan*, Istanbul, 1981.
- Abu Hayyan al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf, *al-Bahr al-Muhit*, Beirut 2005.
- Abu Ubaydah Ma'mar ibn al-Musannah, *Majaz al-Quran*, published by Fuat Sezgin, Cairo, n.d.
- al-Amidi, Abu al-Hasan Saifuddin Ali ibn Muhammad, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Dar al-Fikr, Beirut 1999.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, Istanbul 2000.
- __________, "Re'y", *DİA*, Istanbul 2008.
- Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, no: 29 (2014).
- Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996.
- Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü*, translated by Sıddık Çelik-Hasan Erdem, Istanbul 2011.
- Bigiyaf, Musa Jarullah, *Kitab as-Sunna*, translated by Mehmet Görmez, Ankara 2000.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Ismail, *al-Jami as-Sahih,* Istanbul 1981.
- Darimi, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdurrahman, *Sunenu'd-Darimi*, published by Fevvâz Ahmed Zemerli-Hâlid es-Sebi' A'lemî, Beirut 1987.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *al-Mustasfa min Ilmi al-Usul*, published by Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beirut 2010.

- Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 2002.
- Ibn Abi Hatim, Abu Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsir al-Quran al-Azim*, Beirut 2003.
- Ibn Haldun, Abu Zaid Waliyyuddin, *Kitab al-Ibar*, Beirut 1992.
- Ibn al-Humam, Kamaluddin Muhammad, *Fath al-Qadir*, Bulak 1319.
- Ibn Kudamah, Abu Muhammad Muwaffakuddin, *al-Mughni, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki-Abdulfattah Muhammad al-Hulv*, Riyadh 1997.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Abu Abdillah Shamsuddin Muhammad, *Ilam al-Muwakkin*, Riyadh 1423.
- Ibn Taymiyyah, Abu al-Abbas Takayyuddin Ahmad, *Mejmu al-Fetawa*, published by Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beirut 2000.
- al-Juwayni, Abu al-Meali Ruknuddin, *al-Burkhan fi Usil al-Fiqh*, published by Salâh b. Muhammed b. Avîza, Beirut 1997.
- __________, *at-Talhis* (*Talhis at-Takhrib*), published by A. Cawlam an-Nibali-Sh. Ahmad al-Omari, Beirut 1996
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975.
- al-Kasani, Abu Bakr ibn Mas'ud, *Badai as-Sanai fî Tertîbi'sh-Sherâi'*, Beirut 1974.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, no: 7 (2006).
- al-Kurtubi, Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad, *al-Jami'li Ahkam al-Quran*, Beirut 1988.
- al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad, *Ta'vilat al-Quran*, published by Ahmed Vanlıoğlu, Istanbul 2005.
- Muslim, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj, *al-Jami as-Sahih,* published by M. Fuad Abdulbakî, Istanbul 1981.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye, *Kur'an Tarihi*, Ankara 2017.
- Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003.
- as-Sarahsi, Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad, *Kitab al-Mabsut*, Beirut 1989.
- __________, *Usul as-Sarahsi,* published by Abu al-Vafa al-Afgani, Daru Kahraman.

• as-Suyuti, Abu al-Fazl Jalaluddin Abdurrahman, *al-Itkan fi Ulum al-Quran*, published by Mustafa Dib al-Bugha, Beirut 2002,

• ash-Shahristani, Abu al-Fath Muhammad ibn Abdilkerim, *al-Milal wa'n-Nihal*, published by Ahmad Fahmi Muhammad, Beirut, n.d.

• ash-Sharif ar-Radi, Abu al-Hasan Muhammad b. al-Huseyn, *Nahj al-Balagha*, Beirut 1996.

• ash-Shatibi, Abu Ishak Ibrahim ibn Masa, *al-Itisam*, Riyadh, n.d.

• at-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Tafsir at-Tabari (Jami al-Bayan an Ta'vil Ay al-Quran)*, published by Abdullah ibn Abdilmuhsin at-Turki, Cairo 2001.

• Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, Istanbul 2014.

• Tirmidhi, Abu Isa Muhammad ibn Isa, *Sunen*, Istanbul 1981.

• at-Tufi, Abu'r-Rabi' Najmaddin Suleiman, *al-Iksir fi Ilm at-Tafsir*, published by Abdulkadir Husein, Cairo, n.d.

• az-Zahabi, Muhammad Husain, *at-Tafsir wa'l-Mufassirun*, Beirut, n.d.

• az-Zarkashi, Abu Abdillah Bedruddin, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, published by Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, Beirut 1972.

الصحابة والقرآن والتفسير*

أ.د. مصطفى أوزتورك

جامعة مرمرة – كلية الإلهيات؛ قسم العلوم الإسلامية (التفسير): mustafaozturk65@outlook.com

الخلاصة:

الصحابة هم الرعيل الأول من المسلمين الذين شاهدوا نزول الوحي والقرآن على رسول الله ﷺ وعاصروه. لذا فإنهم يمتازون بالتفوق والأفضلية في مسألة التفسير؛ لأن التفسير منهج علمي يهدف إلى تبيين ما الذي قاله القرآن الكريم لأول المخاطبين به في البيئة الاجتماعية والمرحلة التاريخية التي نزل خلالها. وأما التأويل فهو نشاط يهدف إلى إنتاج وصياغة أفكار وآراء حول الخطاب الذي أراد القرآن إيصاله إلى الإنسانية في مختلف الأزمنة والعصور اللاحقة لنزوله، وذلك انطلاقاً من هذا المعنى الأول والخاص. والتفسير ثابت، أما التأويل فمتغير. وإن المسلم الغيور والمخلص بشأن مراد القرآن الكريم وخطابه الأول الذي هدف إيصاله للناس لا يقدم على التفسير اليوم بالاعتماد على أرضية سوسيولوجية وبمعزل عن آفاق الفهم والإدراك العامة التي كانت موجودة عند الصحابة. غير أنه يوجد اليوم تجاهل متعمد ومدروس لمسألة فهم الصحابة، وذلك إما بذريعة إثبات أن القرآن كلام إلهي يحمل رسائل عالمية، أو بدعوى تحميل القرآن بخطاب يتلاءم مع وعي وإدراك العصر. وبالمقابل يوجد الكثير من المفسرين المسلمين المعاصرين ممن يصل في الرفع من شأن الصحابة والمبالغة في مدحهم إلى درجة غير معقولة، وذلك في المسائل الخارجة عن تفسير القرآن؛ وأما عندما يتعلق الأمر بتفسير القرآن وفهمه فيتم استبعاد الصحابة وتنحيتهم عن المسألة تماماً، ومن ثم يقوم المفسر الحداثي بملء الفراغ الناتج عن هذا الاستبعاد بوجهة نظره الشخصية، واستنطاق القرآن في كثير من الأحيان بشكل كيفي.

الكلمات المفتاحية: الصحابة، القرآن، السنة، التفسير، التأويل

Sahabe, Kur'an ve Tefsir

Özet

Sahabe, Kur'an vahyinin nüzulüne hem şehadet hem refakat eden ilk Müslüman nesildir. Bu yüzden de tefsir konusunda hem imtiyaz hem faikıyet sahibidir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasatta ilk muhatap kitleye ne söylediğini ortaya çıkarmayı hedefleyen bir ilmî disiplindir. Te'vil ise bu ilk ve özgün anlamdan hareketle Kur'an'ın daha sonraki tüm zamanlar ve çağlarda insanlığa ne söylemek istediği hakkında fikir ve görüş üretme faaliyetidir. Tefsir sabit, te'vil değişkendir. Kur'an'ın ilk defa ne söylediğine sadakat kaygısı taşıyan her Müslüman, bugünkü sosyolojik zeminde dahi sahabenin genel anlayış ve idrak ufkundan bağımsız yorum yapmaya mezun değildir. Oysa bugün gerek Kur'an'ın evrensel mesajlar taşıyan bir ilâhî kelam olduğunu izhar etmek, gerek Kur'an'ı çağın idrakine söyletmek adına sahabenin Kur'an'dan ne anladığı meselesi bilinçli olarak göz ardı edilmektedir. Buna karşılık birçok çağdaş Müslüman yorumcu, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğu modern yorumcunun kendi öznelliğiyle doldurulup Kur'an çoğu zaman keyfi şekilde konuşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Kur'an, sünnet, tefsir, te'vil

* هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Sahabe, Kur'an ve Tefsir" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى أوزتورك، الصحابة والقرآن والتفسير، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ١٣٣-١٦٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Sahabah, Qur'an and Tafsir

Abstract

Sahabah is the first generation who witnessed and supported revelation of the Quran. For that reason, they are both privileged and have excellence on tafsir. Because tafsir is a scientific discipline which aims to portray what Quran said to the society in which it revealed for the first time.

On the other hand, ta'vil is the practice of generating ideas and opinions for later generations and humanity on what Quran said by referencing its original meaning.

While tafsir is static, ta'vil is dynamic. Any Muslim, who is sensitive to follow original meaning of the Quran, is not certified to interpret the Qur'an outside of the sahabah' approach even in today's world. However, the issue of what Sahaba understood from the Quran is disregarded for both not revealing that the Qur'an is the universal message of the God and to prevent its prevalence widely. On the contrary, many contemporary interpreters exaggerate sahabah on the topics outside the Qur'an. They become subjective when the issue is Qur'an interpretation and overstate themselves which makes their interpretation arbitrary.

Keywords: Sahabah, Qur'an, sunnah, tafsir, ta'vil

مدخل:

عندما يتم الحديث عن تفسير القرآن في وقتنا الحالي يتبادر إلى الذهن بشكل عام أن مصطلح التفسير يقابل التأويل، أو ينظر إليهما في غالب الأحيان على أنهما مصطلحان مترادفان. هذا في حين إن التفسير هو سعي أو محاولة للوصول إلى معرفة ما الذي أراد القرآن قوله لأول جماعة توجه إليهم بالخطاب وقت نزوله، وهو نشاط يعتمد في الأساس على علم الرواية والتاريخ. ويُعد التفريق الذي قام به الإمام الماتريدي (ت: ٣٣٣/ ٩٤٤) بين التفسير والتأويل بقوله «هو ما قيل» والذي يُحتمل أنه نقله عن الجيل الذي قبله مهم في هذه النقطة. وحسب هذا التفريق المشهور فإنه ليس أحد مخول بالحديث بشأن التفسير غير الصحابة، وذلك لأن التفسير يتعلق بمسألة ما قاله الله تعالى في القرآن. وأساساً فإن التفسير باعتباره جهداً يتمتع بماهية دينية بقدر ماهيته العلمية فهو يمثل جواباً على سؤال ما الذي قاله القرآن للمخاطبين به الأوائل والمباشرين الذين عاصروا نزوله وشهدوه بأنفسهم، وهم النبي ﷺ، وجيل الصحابة؛ أي أنه جهد منصب على البحث عن المعنى الأول والأصلي. وأما الآراء والأفكار والشروحات التي أنتجت أو ظهرت في العصور والمراحل المختلفة اللاحقة لعصر النزول استرشاداً بالمعنى والمحتوى الأصلي بصورة مباشرة أو غير مباشرة – والتي يعبر عنها في المصادر الإسلامية التقليدية بتعابير ومصطلحات متعددة، مثل: الرأي، والاجتهاد، والاستنباط، والاستخراج – فهي تدخل ضمن التأويل حسب التقسيم الذي نقله الإمام الماتريدي[1].

وبصورة مختصرة فإن المعنى المستخرج عن طريق التفسير المعتمد على التاريخ والرواية واللغة ودلالاتها

(١) أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تأويل القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلو، اسطنبول، ٢٠٠٥، ١، ٣.

وأساليبها يتعلق بما قاله القرآن الكريم لأول مرة وبشكل مباشر للجماعة التي كانت موجودة زمن نزوله، وأما المعنى الاستدلالي والاستنباطي الذي يُستخرج عن طريق التأويل فمتعلق بما أراد القرآن قوله لمخاطبيه غير المباشرين على مر العصور والأزمنة اللاحقة لعصر نزوله. وهنا يمكن القول إن التفسير يبحث عن المعنى الثابت بشأن الأمور التي حدثت وانتهت في الماضي، أي الأمور التي حدثت خلال فترة النزول التي تمتد لثلاثة وعشرين عاماً. وأما التأويل فيتعلق بالمسائل القائمة في الوقت الحاضر، أو المسائل المحتمل ظهورها في المستقبل. من غير الممكن كثيراً الادعاء بالموضوعية المطلقة في عملية التأويل، وذلك نتيجة لكونها عملية مفتوحة الجوانب، وقابلة لاحتمالات متعددة، ولا يمكن للسبب ذاته الحديث عن الصواب المطلق أيضاً.

ولهذا السبب فإن هناك الكثير من العلماء في العصر الكلاسيكي أمثال شمس الأئمة السرخسي (٤٨٣/ ١٠٩٠)، وموفق الدين بن قدامة (٦٢٠/ ١٢٢٣) أقروا - من خلال مقاربة يمكن اختصارها بـ«لا تكفير طالما هناك تأويل»[٢] - بالطابع الشخصي في عملية التأويل، وأن رسالة الدين لا يمكن فهمها ونقلها إلى عصور وأزمنة مختلفة إلا عن طريق التأويل، ولكنهم في الوقت ذاته سلموا بحقيقة ظهور تيارات واتجاهات مختلفة في التأويل بمقتضى طبيعة النشاط. ووفقاً لذلك فإن المعنى الأول والأصلي الذي يتم تتبعه عن طريق عملية التفسير لا يشكل إجابة على التساؤل الذي يدور حول كيفية فهم الإسلام وتطبيقه في العصر الحالي؛ إلا أنه يشكل الخطوة أو المرحلة الأولى للأجوبة المختلفة والمحتملة على هذا السؤال. ونظراً لذلك فإنه لا يمكن تفسير القرآن وتأويله بشكل مستقل عن الفهم والإدراك العام لدى الصحابة الذين يمثلون الجيل الإسلامي الأول.

إن للصحابة امتيازاً وأفضلية على سائر أجيال المسلمين باعتبارهم الأمة المؤسسة على مسرح تاريخ الإسلام الذي مثله وبلغه النبي ﷺ بهدى وإرشاد من الوحي الإلهي. حيث إن الصحابة كما يقول ابن قيم الجوزية (٧٥١/ ١٣٥٠) وردوا رأس الماء من عين الحياة عذباً صافياً زلالاً[٣]. وإن أحد الأمور الأساسية التي تميز الصحابة عن سائر المسلمين على مدى التجربة التاريخية الممتدة لخمسة عشر قرناً من الزمن هو وجودهم في بيئة نزول القرآن والوحي على رسول الله ﷺ، وشهودهم عملية نزول الوحي، وهذه الميزة تمنح الصحابة سبقاً وأفضلية في فهم القرآن وإقامة علاقة مباشرة معه.

ورغم كل ذلك فإنه يلاحظ في عصرنا هذا أن هناك توجهاً على صعيد الخطاب الديني للإسهاب في الثناء على الصحابة وكيل المديح لهم، والحديث عن مناقبهم، وذكر خصالهم، حتى الحديث عنهم بأسلوب أدبي بليغ يحمل حنيناً إلى عهدهم، ولكن عندما يتعلق الأمر بمسائل جدية وهامة مثل كيفية فهم المسلم للقرآن الكريم، وكيفية إقامة العلاقة معه نجد أنه لا يلقى بالاً لتجربة الأمة المؤسسة، ويتم تجاهلها. والحال أن جيل الصحابة يُعد بالنسبة لنا نموذجاً يحتذى في ميدان فهم القرآن وتطبيقه بشكل صحيح. لأنهم الرعيل الأول والسباق الذي نشأ

(٢) انظر: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، كتاب المبسوط، بيروت ١٩٨٩، ١٠. ١٢٥، ١٢٨؛ أبو محمد موفق الدين بن قدامة، المغني، تحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، ١٩٩٧، ١٢، ٢٧٦- ٢٧٧.

(٣) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، الرياض، ١٤٢٣، ٢، ٨.

وتربى في ظل الوحي الإلهي والتربية النبوية، وضحوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل دعوة الإسلام، وهذه الأمور ثابتة بصريح الكثير من الآيات القرآنية. فمثلاً يوصف جيل الصحابة في إحدى الآيات القرآنية بـ ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، بينما يتم وصفهم في آية أخرى بـ ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩، التوبة: ١٠٠، المجادلة: ٢٢، البينة: ٨]. وكذلك فقد كان الصحابة مظهراً لثناء الله تعالى ووعده لهم بالثواب والأجر العظيم في العديد من الآيات الأخرى(٤).

ولكن لا ريب أن الصحابة الكرام غير معصومين عن الخطأ والذنوب؛ لأن الصحابة كغيرهم من البشر معرضين للخطأ والنسيان، وارتكاب المعاصي فقد نزلت العديد من الآيات القرآنية عتاباً لهم على أمور كان المطلوب منهم فعلها ولم يفعلوها، أو على تصرفات وأعمال خاطئة أو غير مناسبة أقدموا عليها(٥). إلا أنه يجب أن نتذكر أن النبي ﷺ بذاته قد تعرض للعتاب الإلهي عدة مرات. وباختصار، فإن الصحابة «خير القرون»(٦) كما جاء في رواية منسوبة إلى النبي ﷺ. وبناء على ذلك فإن استرشاد المسلم الغيور والحريص على دينه بجيل الصحابة، وأخذ آرائهم بعين الاعتبار في فهم القرآن، وتفسيره وتأويله اليوم هو ضرورة، وليس خياراً.

أسلوب فهم القرآن عند الصحابة:

إن فهم القرآن يُعد بالنسبة لكل مسلم معرفة لله تعالى ربه ومالك وجوده الحقيقي قبل كل شيء، ومن ثم فإنه يدرك ككائن فانٍ مكانه وموقعه في هذه العالم، وسبب وجوده، وغايته. وهذا هو بشكل عام أسلوب ونمط الصحابة في فهم القرآن وتأسيس العلاقة معه كما ورد في الكثير من الآيات، والأحاديث والروايات. وليس في مثل هذه العلاقة مكان لأنطولوجيا توجب التمييز القائم على شكل الذاتي والموضوعي بين المسلم الساعي إلى الفهم وبين وحي القرآن الذي هو موضوع الفهم والتفسير. حيث إن القرآن عند الصحابة لم ينظر إليه على أنه شيء مستقل بعيد عن شعور الأنا/ النحن، وعن تجارب الحياة الواقعية، ولا على أنه نص قائم على غايات، وبيانات، وألفاظ تحمل معان مستقلة عن الأنا/ النحن، وإنما تلقوه على أنه هدى إلهي يرشد الإنسان في حياته العملية والواقعية بوعي وإدراك قائم على الإيمان والتسليم.

إن ما حدد هذه العلاقة الوجودية التي بناها الصحابة مع القرآن الكريم إنما هو الشعور والإحساس القائم على التسليم والثقة (الإيمان) كفعل قلبي، أكثر من الفكر، والذهنية القائمة على المنطق. وبهذا النموذج الفريد من الفهم والوعي أصغى الصحابة إلى دعوة ونداء الوحي المتداخل مع سنة النبي والملتصق بها كالتصاق اللحم بالعظم، وسمعوا الكلام الإلهي وكأنهم يتحدثون مع الله تعالى وجاهياً، وعملوا بمقتضياته ونفذوها على أرض الواقع بحذافيرها. وترد الإشارة إلى هذه العلاقة العميقة والمتينة التي أقامها الصحابة مع الله تعالى عبر

(٤) البقرة، ١٤٣؛ الأنفال، ٧٤؛ الحشر، ٨- ٩.

(٥) راجع على سبيل المثال: النساء، ٧٥؛ المائدة، ١٠١؛ الأنفال، ٦٧؛ النور، ١١- ١٨؛ الأحزاب، ٥٣.

(٦) البخاري، فضائل أصحاب النبي، ١؛ مسلم، فضائل الصحابة، ٢١١- ٢١٢.

الإيمان والتسليم التام في الآية ١٩٣ من سورة آل عمران، حيث يقول الله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّاۚ رَبَّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرۡ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلۡأَبۡرَارِ ١٩٣﴾.

لقد نظر الصحابة إلى القرآن الذي توجه بالنداء إلى الإنسانية كلها منذ اللحظة الأولى لنزوله على أنه خطاب يهدف إلى الكشف عن الغاية الأصلية والمعنى العظيم لقصة الوجود والحياة المحدودة بمدة معينة في هذا العالم، وليس باعتباره كياناً نصياً، أو شيئاً مستقلاً ومنفصلاً عن واقع وتجارب الحياة الحقيقية. ولهذا فإن الصحابة عند استماعهم إلى خطاب القرآن فهموا معناه ضمن إطار سعيهم لإدراك هذه الدنيا. وبذلك فإنهم عندما فهموا القرآن بدؤوا يدركون وينظرون بعين مختلفة إلى الأحداث التي جرت وتجري في هذه الدنيا، والأحداث التي ستجري في العالم الآخر. فمعنى القرآن بالنسبة للنبي ﷺ والصحابة هو رابط وصلة تقام وتؤسس بين القرآن والعالم. وبعبارة أخرى فإن القرآن في نظر الصحابة ليس بالشيء الذي يفهم بالنظر إلى نظم القرآن ومعانيه فقط، ولا بالنظر إلى هذا العالم فقط... فالقرآن عندما يفصح عن معناه كوعد، فإنه في الوقت ذاته يقدم نفسه بالتوازي مع هذا الوعد كخطاب إلهي يتيح للإنسان الذي يخاطبه إمكانية التغير والتطور نحو حال مختلف وأفضل مما هو عليه، والتفكير بالمستقبل انطلاقاً من حاضره، بل ويعرض نفسه كخطاب إلهي يقدم للناس عامة والمسلمين خاصة الكثير من الفرص، ويتيح لهم مجالات وإمكانات واسعة ورحبة لتغيير أنفسهم وتطويرها(٧).

يمكن القول: إن الصحابة تصوروا القرآن على أنه دعوة إلهية موجهة إليهم مباشرة، وفي الوقت ذاته نظروا إليه على أنه نص مفتوح. وإن القرآن كنص مفتوح يلجأ إلى إيراد ما يريد إيصاله وبيانه بشكل مجزأ بدلاً من إيراده بشكل كامل، أو يقوم بالإحالة إلى ما بدأ به في مكان آخر لإتمام الرسالة التي يود إيصالها. فالقرآن وخاصة المقتطفات والمقاطع المتعلقة بالقصص والأمثال من نمط النص المفتوح. حيث إن هذه الأفكار أو البيانات الواردة في هذا النوع من المقاطع والفقرات تأتي مكملات لما ورد في سورة أخرى قبلها، أو لما بُدئ به في الآيات السابقة من السورة ذاتها(٨).

عقب انتهاء عصر النزول الذي شهد فيه جيل الصحابة كلاً من نزول الوحي وسنة رسول الله وعاصروهما، وأقاموا خلاله علاقة وطيدة تتسم بغاية الدفء والحيوية مع الخطاب الإلهي حدث انكسار وشرخ خطير للغاية بخصوص القرآن وفهمه. لأنه لم يكن يوجد على مسرح التاريخ جيل الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ ورافقوه وصحبوه. نعم كان القرآن موجوداً، ولكن كان موجوداً كنص مكتوب بين دفتي المصحف، وليس كخطاب. وهذه الحالة جعلت القرآن الذي يُعد في الحقيقة نداء حياً، جعلته نصاً مغلقاً بالاضطرار.

إن النص المغلق يهدف قبل كل شيء إلى تقديم رسالة مكتوبة، ويلتزم بالقواعد الخاصة بلغة الكتابة، ويستخدم إمكاناتها، ويبقى محدوداً ومحصوراً بحدود ومجال إمكانات هذه اللغة. وإن كل أصناف المؤلفات التي

(٧) برهان الدين تتار، التأويل في الدين، والعلم، والفن، اسطنبول، ٢٠١٤، ص، ٨٧- ٨٨.
(٨) وهبي بشر، "عالم الإنسان في القرآن: مدخل تجريبي"، ندوة القرآن من أسبوع القرآن الثاني، أنقرة، ١٩٩٦، ص، ١٤٢- ١٤٣.

تتم كتابتها مع أخذ جمهور القراء بعين الاعتبار مثل النصوص القانونية، والكتابات الفلسفية، والمؤلفات العلمية هي من نمط النص المغلق. وإن النصوص التي اكتملت في داخلها وأصبحت مغلقة تخاطب في الأساس الذهن، وملكة المحاكمة، والمخيلة. ولا يشعر المرء بوجود نقص في مقطع من مقاطع هذه النصوص، أو بالكلية التي يكون للمقطع بداخلها معنى وذلك بخصوص الأمر الذي تحدثت عنه هذه النصوص، أو أرادت قوله. وكذلك فإن الفكرة أو موضوع الحديث في هذه النصوص يبدأ حيث يبدأ النص، وينتهي حيث ينتهي النص[٩].

لقد تعرف جيل المسلمين الثاني المسمَّى بالتابعين، تعرف على القرآن على أنه نص من هذا النوع من النصوص، وهذه الحالة ولدت حاجة حتمية إلى فهم نص القرآن وبيانه بصورة فنية. وتبعاُ لذلك فقد ازدادت الآراء والأفكار التي تصنف ضمن مفهوم التفسير والتأويل بدرجة كبيرة لا يمكن مقارنتها مع ما كان معهوداً في عصر الصحابة. وفي هذه الفترة تغير الزمن، وتغير العالم؛ ومن ثم تغيرت اللغة، وتغير المعنى والفهم أيضاً. وفي مرحلة التغيير هذه تلقى الناس كلام الله تعالى وكأنه يتحدث بلغة نص مكتوب، وليس بلغة النبي ﷺ، والأمر حتمي لا مفر منه. وهذا الحديث كان مجرداً من العوامل التي تجعل الخطاب الشفهي مفهوماً من تلقاء ذاته، مثل الزمان، والمكان، والمعاشرة، وكذلك كان فاقداً للخصوصيات التي تصدر من المبلغ (رسول الله) أثناء أو في بيئة نزول الخطاب، مثل تعابير الوجه، والإيماءات، والإشارات، ونبرة الصوت وغيرها من الأمور والمزايا الشخصية.

لقد أدى تسطير الخطاب الإلهي في نص مكتوب ومن ثم إضفاء طابع تقني على الكلام عبر التاريخ إلى خلق مسافة معتبرة بين أجيال المسلمين الذين جاؤوا فيما بعد وبين القرآن، وتسبب في الوقت ذاته بظهور حالة أو إحساس اغترابي. لأن القرآن قد أصبح متجسداً كنص مكتوب يقف بعيداً ومستقلاً عنا. فقد وجد جيل المسلمين الثاني "التابعين" الذين جاء بعد الصحابة، وجد نفسه أمام مشكلة فهم تقني فرضها عليهم أمران، وهما: عدم شهود هذا الجيل عملية نزول الوحي وسياقه، والتقاؤهم بالقرآن وقد تحول إلى نص مكتوب مدرج بين دفتي كتاب. إلا أن هذا الجيل الثاني من المسلمين لم ينظر إلى وضع النص القرآني المفتوح على معان وأفهام وتأويلات مختلفة على أنه يمثل فرصة وميزة لصالحهم، وإنما نظروا إليه على أنه مشكلة وسلبية خطيرة.

وما يؤيد هذا الأمر هو المعلومات التي يذكرها الطبري (٣١٠/ ٩٢٣) حول شدة تحفظ مشاهير فقهاء التابعين في مسألة تفسير القرآن، من أمثال: سعيد بن المسيب (٩٤/ ٧١٣)، وسالم بن عبد الله (١٠٦/ ٧٢٥)، والقاسم بن محمد (١٠٧/ ٧٢٥)، فهذه المعلومات لها دلالة مهمة في هذا السياق[١٠]. وفي الواقع فإن ما يؤكد ويؤيد هذه المعلومة أيضاً هو قول الإمام الماتريدي في التفسير: «التفسير للصحابة، باعتبار أن الصحابة شهدوا

(٩) بشر، "عالم الإنسان في القرآن"، ص، ١٤١- ١٤٢.

(١٠) أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، ٢٠٠١، ١، ٧٨- ٧٩.

المشاهد، وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن. وكذلك التفسير يعني "حقيقة المراد، أي أن الله أراد كذا في هذه الآية" فهو يدل على علم قطعي»(١١). هذا وإن غاية جيل التابعين الأساسي أو مقصده هو بيان حقيقة ما قاله القرآن، وليس استثمار القرآن من ناحية الفهم والتأويل والتفسير أو تحميله أفكارهم وآراءهم وتوجهاتهم الشخصية. فعند دراسة روايات التفسير التي وصلتنا عن التابعين والتمعن فيها يُلاحظ أن غاية هذا الجيل الأساسية هي ردم فجوة المسافة التاريخية التي تفصل بينهم وبين سياق نزول القرآن، والوصول إلى المعنى الأصلي. ونظراً لذلك فإنه من الأصوب النظر إلى الطرح المتمثل بـ«العلم هو الرواية» المنسوب إلى بعض علماء التابعين على أنه مبدأ تأويلي هرمنوطيقي، وليس بشعار لمدرسة أهل الحديث. حيث إن علماء التابعين جعلوا اللجوء إلى شهادات الصحابة، وتلقي المعلومة الصحيحة منهم مبدأ لهم، ولكنهم مع ذلك اضطروا للجوء إلى الرأي والاجتهاد في التفسير بسبب وفاة الكثير من الصحابة من جهة، وبسبب عدم توفر معلومات كافية حول كافة الآيات لدى كل صحابي من جهة أخرى.

وهنا يمكن تقييم التقسيم الذي أورده الإمام الماتريدي بشأن فهم القرآن إلى «التفسير والتأويل» على أنه تعميم بخصوص الصحابة، ومن ثم قد لا يكون مصيباً كثيراً؛ لأنه من المؤكد أن ليس كل صحابي يمتلك رصيداً واسعاً من المعلومات في مجال تفسير القرآن. ويُعد كلام نجم الدين الطوفي (٧١٦/ ١٣١٦) بشأن أسباب الاختلاف في التفسير ملفتاً ومهماً في هذا السياق، حيث يقول:

من المعروف اختلاف أقوال المفسرين في الحرف الواحد أو الآية الواحدة على عشرة أقوال وأكثر وأقل، بعضها يرد بعضاً، أو يضاده، أو يناقضه، وأقل ما فيه أن تختلف تلك الأقوال أو بعضها بالعموم والخصوص. وسبب ذلك: أن ما أخذه بعض الصحابة عن النبي ﷺ من التفسير تناقلوه فيما بينهم على حسب الإمكان، ولعل بعضهم مات ولم ينقل ما عنده منه، لمبادرة الموت له. ثم تفرق الصحابة رضي الله عنهم بعد موت النبي ﷺ في البلاد، ونقلوا ما علموه من التفسير إلى تابعيهم، وليس كل صحابي علِم تفسير جميع القرآن، بل بعضه. إذ الجامعون للقرآن على عهده ﷺ كانوا نفراً معدودين، وشرذمة قليلين. فألقى الصحابي ذلك البعض إلى تابعه، ولعل ذلك التابعي لم يجتمع بصحابي آخر يكمل له التفسير، أو اجتمع بمن لا زيادة عنده على ما عنده عن الصحابي الذي أخذ عنه، فاقتصر عليه، وشرع يكمل تفسير القرآن باجتهاده استنباطاً من اللغة تارة، ومن السنة تارة ثانية، ومن نظير الآية المطلوب تفسيرها من القرآن تارة ثالثة، ومن مدارك أخرى رآها صالحة لأخذ التفسير منها، كالتاريخ وأيام الأمم الخالية، والقضايا الاسرائيليات ونحوها تارة أخرى. فاتسع الخُرق، وكثر الدخل في التفسير حتى آل الأمر إلى الأقوال الكثيرة»(١٢).

تُعد هذه التقريرات التي أوردها الطوفي بشأن الصحابة ومسألة الاختلافات في التفسير مهمة، ومحقة

(١١) الماتريدي، تأويلات القرآن، ١، ٣.

(١٢) أبو الربيع نجم الدين سليمان الطوفي، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، القاهرة، بلا تاريخ، ص، ٣٦.

وصائبة على حد سواء؛ إلا أنها لا تمس بحقيقة أن مرجعية الصحابة وحجيتهم في مسألة التفسير بشكل عام لا تقارن بأهميتها وضرورتها بأي جيل من أجيال المسلمين الأخرى. وإن أفضلية الصحابة ومرجعيتهم وحجيتهم في هذه المسألة لا تعود إلى تمتعهم بعلم وثقافة أكبر، وإنما يعود السبب كما أوجزه الكثير من المفسرين مثل أبي عبيدة (٢٠٩/ ٨٢٤)، وأبي حيان الأندلسي (٧٤٥/ ١٣٤٤) إلى كونهم شهدوا نزول الوحي على رسول الله ﷺ، ولم يجدوا حاجة للسؤال عن معاني القرآن، وغرائب تركيبه، وإبراز نكته البيانية لأنهم كانوا عرب الألسن، وذلك مركوز في طباعهم، ويدركون تلك المعاني كلها ومن ثم استغنوا بعلمهم بالقرآن عن المسألة عن معانيه ومراميه(١٣).

لقد ربط المفسران المذكوران فهم الصحابة الفطري إن جاز التعبير للقرآن، وإدراك معانيه، ومراميه باللغة، أي أنهما يشيران إلى أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن هي اللغة التي كان الصحابة يتكلمون بها ويتواصلون فيما بينهم بواسطتها. لا شك أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، وإنما اللغة كما قال الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر هي «بيت الوجود». وإذا نظرنا من هذه الزاوية فنجد أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم تحتوي نمط تفكير الصحابة، وأحاسيسهم ومشاعرهم، ومداركهم، وفي الوقت ذاته هي ظاهرة عاكسة لهذه الأمور كلها مثل المرآة. ومن جهة أخرى فإن امتياز الصحابة وتفوقهم في فهم القرآن ليس مسألة لغة فحسب، وإنما يعود كما بينا من قبل إلى تواجدهم في المرحلة التاريخية والبيئة الاجتماعية التي شهدت نزول القرآن. وتوضح لنا هذه الرواية الواردة في كثير من المصادر الكلاسيكية ما المقصود من شهود الصحابة الذي نتحدث عنه:

خلا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذات يوم زمن خلافته، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد؟ فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وقبلتها واحدة [وكتابها واحد]؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما أنزل. وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإن كان لهم فيه رأي اختلفوا(١٤).

مع أن الرواية الواردة في الكثير من المصنفات التي كتبها علماء العصور الأولى مثل أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤/ ٨٣٨)، وسعيد بن منصور (٢٢٧/ ٨٤٢) ليست قطعية الثبوت، إلا أنها تشير من حيث الدلالة إلى واقعة تاريخية قطعية. وهذه الواقعة مستقلة إلى حد كبير عن اختلاف معاني القرآن ومدلولاته في عصر الصحابة. فلا شك أنه حدث اختلاف بين الصحابة بشأن آيات القرآن وألفاظه المختلفة؛ إلا أن هذه الاختلافات حدثت بعد وفاة النبي ﷺ بشكل خاص. ومن جانب آخر فإن الاختلافات المذكورة قليلة جداً كما لفت إليها ابن تيمية (٧٢٨/ ١٣٢٨). وحتى يمكن القول إن اختلافات علماء السلف في المجال الاجتماعي والقانوني (الأحكام) كانت أكثر بكثير من اختلافاتهم في ميدان التفسير. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاختلافات

(١٣) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق، فؤاد سزكين، القاهرة، بدون تاريخ، ١، ٨؛ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، بيروت، ٢٠٠٥، ١، ٢٦.

(١٤) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، الرياض، ت.د، ٢، ١٨٣.

في مجال التفسير هي من نمط التنوع أكثر من كونها من نمط التضاد[١٥]. وبشكل أوضح فإن اختلافات الصحابة بشأن القرآن لم تصبح خلال الواقع التاريخي على شكل مذاهب اعتقادية تختلف في مسائل العقيدة، كأن يدعي البعض وجود عذاب القبر، وينفي البعض الآخر وجوده.

إن خروج اختلافات الصحابة عن طبيعة التضاد والتناقض أو الابتعاد عنها يعود بداية وبشكل خاص إلى إمكانية فهم القرآن في ضوء سنة النبي ﷺ القولية والفعلية والتقريرية، وليس باعتباره نصاً مكتوباً ومدوناً في السطور. ويمكن القول هنا إن السنة في عهد النزول تتمتع بمعنى واسع جداً بحيث تتضمن القرآن أيضاً. فالسنة في عهد النزول كانت تقوم بوظيفة تمثيل رسائل القرآن وتعيين محتواها وحدودها في الحياة العملية، وإن المقولة المشهورة عن المحدث البصري التابعي أبو نصر يحيى بن أبي كثير (١٢٩/ ٧٤٧): «السنة قاضية على القرآن، وليس القرآن بقاض على السنة»[١٦] تشير بأحد جوانبها إلى هذا الأمر الذي نتحدث عنه.

نتيجة لجمع القرآن بين دفتي المصحف عقب وفاة النبي ﷺ، وتدوين السنة في مرحلة لاحقة على صورة رواية الحديث تشكلت تراتبية حتمية في الأدلة الدينية، ولعل وضع القرآن في المرتبة الأولى، والسنة في المرتبة الثانية بين المصادر الدينية الأساسية يعود إلى الفرق الوجودي بين الله تعالى والنبي ﷺ. والحال أن القرآن والسنة كانا زمن نزول الوحي متداخلين مع بعضهما، وكان الصحابة ينظرون إليهما ويتصورون وضعهما المتداخل والمتلاصق كوضع الظفر واللحم. ومقابل ذلك أصبح المسلمون مع اتخاذ العلوم الإسلامية شكل الأنظمة المستقلة ينظرون إلى القرآن والسنة على أنهما مصدران أو دليلان شرعيان مستقلان عن بعضهما، والأبعد من ذلك فقد ظهر من قال بفكرة تقدم القرآن على السنة في مطلق الأحوال أيضاً. مع أن الواقع أو الحقيقة تؤكد على أن النبي ﷺ وأحياناً الصحابة أيضاً كانوا يقدمون على أمور وتصرفات في الحياة اليومية ابتداء، ثم ينزل الوحي عقبها. وتعد روايات أسباب النزول، وموافقات عمر رضي الله عنه، أو الروايات المذكورة تحت عنوان «فيما أنزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»[١٧] خير شاهد على هذه الحقيقة.

ومن الجدير أن نذكر هنا أفكار وآراء موسى جار الله (١٨٧٥- ١٩٤٩) حول العلاقة بين القرآن والسنة. فحسب رأي جار الله فإن السنة كمصدر للعلم والعمل في الإسلام تتقدم على القرآن. وبناء على ذلك يجب أن ترد السنة في تراتبية الأدلة الشرعية قبل القرآن أيضاً. لأنه أول ما تم بيان الحكم في الإسلام إنما تم عن طريق السنة، ثم جاء وحي القرآن ليؤيد أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته ويثبتها. وبعبارة أخرى فقد تم بيان وتحديد أسس وقواعد وأركان الدين الأساسية عن طريق السنة أولاً، ثم نزل وحي القرآن ليؤكد على هذه الأسس والقواعد ويثبتها. ومثال ذلك الصلاة، حيث تم بيان أركان الصلاة وشروطها وأوقاتها من خلال السنة أولاً،

(١٥) أبو العباس تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، بيروت، ٢٠٠٠، ١٣، ١٤٩.

(١٦) الدارمي، "المقدمة"، ٤٩.

(١٧) أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، ٢٠٠٢، ٩٢-١١٢.

ثم تم تأكيد كل ذلك وتثبيتها بالآيات القرآنية التي نزلت عقبها. فمثلاً يُعد الوضوء أحد أهم شروط الصلاة، ولم تنزل الآية المتعلقة به (المائدة، ٦) إلا في السادسة للهجرة. وقد جعل النبي ﷺ وقفة عرفة أهم أركان الحج من خلال قوله «الحج عرفة»[١٨]، بينما يرد هذا الأمر في القرآن من خلال الحديث عن ركن غير فرض للحج فقط. ومن جهة أخرى، فإن الصيام أول ما كان الصيام في الإسلام إنما كان عن طريق السنة، وأما الآيات المتعلقة بالصيام فنزلت تأييداً وتأكيداً لعبادة الصوم المستندة إلى السنة[١٩].

إن مقاربة جار الله هذه حول العلاقة بين القرآن والسنة تُعد مهمة وقيمة للغاية بالنسبة إلينا على أقل تقدير؛ ولكن التعميم الوارد هنا قد يكون محل نقد ونظر. وهذا النقد قد يكون محقاً استناداً إلى حقائق ووقائع حدثت في عهد النبي ﷺ، وهي أن النبي كان أحياناً ينتظر نزول الوحي، ويجد نفسه في وضع حرج عند انقطاع الوحي عنه، وكذلك كان يتعرض للتنبيه والعتاب عن طريق الوحي[٢٠]. ولكنه مع ذلك يمكن القول على ضوء مصادر السير والتفسير أن المشهد العام السائد في عهد النزول يؤيد بدرجة كبيرة مقولة: «السنة تتقدم على القرآن» وتصوبه.

علينا أن لا ننسى أن الإسلام إنما بدأ مع النبي ﷺ الذي بلغ القرآن للناس وبينه لهم، ومع أول الناس المحيطين به الذين تلقوا خطابه وآمنوا به. وكانت السنة في عهد الرسالة التي امتدت لثلاثة وعشرين عاماً العامل المتقدم والمحدِد في الحياة العملية. وإذا أردنا الحديث من الناحية الفقهية فإن السنة كانت في غالب الأحيان تحدد المسائل العملية للمجتمع من خلال اللجوء إلى ثقافة المعروف والمنكر، وأما وحي القرآن فقد كان يؤكد على هذه المسائل العملية بخطوط عريضة رئيسة. فالشريعة لم تبدأ بوحي القرآن، إذ من المعلوم أن المجتمع العربي في زمن النزول كان يمتلك نمط حياة، وقواعد اجتماعية مثل الأعراف والعادات التي توارثها منذ زمن بعيد ولاقت استقراراً واستمرارية بشكل ما. ففي هذه الأرضية التاريخية والاجتماعية نزلت بيانات القرآن، وعلى هذه الأرضية تشكلت رؤية جديدة للعالم. وإن وحي القرآن بين من إحدى النواحي أن أعمال النبي ﷺ وممارساته التطبيقية غير مردودة. ويمكن تقييم الآيات المتعلقة بالصلاة عامة، وبصلاة الجمعة خاصة ضمن هذا السياق. حيث إننا نميل إلى فهم هذه الآيات نسبةً إلى الله تعالى على الشكل الآتي: "إن الصلاة التي فرضها عليكم رسول الله هي الصلاة التي فرضتها عليكم ابتداءً". ولكن في الواقع فإن الوحي قد أكد وأيد ناحية الصلاة العملية التي نفذها وطبقها النبي ﷺ[٢١].

يذهب أوغسط بيبل August Bebel وهو محق في ذلك إلى أنه إذا أراد دين جديد كسب أنصار، وتحقيق

---

(١٨) أبو داود، المناسك، ٦٩.

(١٩) موسى جار الله بيغييف، كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، ٢٠٠٠، ص، ٧- ٩.

(٢٠) محمد غورمز، «مفهوم السنة عند موسى جار الله»، موسى جار الله بيغييف في ذكرى وفاته الخمسين، أنقرة، ٢٠٠٢، ص، ٩٨.

(٢١) علي بارداك أوغلو، «الفقه ينتج حلاً أم مشكلة؟»، مجلة أبحاث أسكي يني لأكاديمية إلهيات الأناضول، العدد: ٢٩ (٢٠١٤)، ص، ١٥٩.

انتشار له في المجتمع فلا بد أن تنسجم تعاليم ذلك الدين مع مستوى ثقافة المجتمع. حيث إن تخلف التعاليم الدينية عن المستوى الثقافي السائد وسط البيئة الاجتماعية التي تهدف للانتشار فيها أو تفوقها على مستواها من شأنه أن يؤثر سلباً على تطور ذلك الدين وانتشاره. ففي الحالة الأولى سوف ترضي تعاليم هذا الدين ومبادئه على أحسن الاحتمالات الطبقات الدنيا من أصحاب المستوى الثقافي المنخفض، وأما في الحالة الثانية فسوف ترضي الطبقات العليا من المجتمع المستهدف. ولكن في كلتا الحالتين سرعان ما ستفقد حظوظها في إحداث تأثير مستدام، ومن ثم فإن هذا الدين وتعاليمه إما سينتهي ويختفي تماماً، أو سوف ينبعث هذا الدين بعد فترة وربما بعد عدة قرون من جديد، ويستعيد إمكانية الانتشار في وسط مثمر بناء على تجدد الظروف، وبعبارة أخرى: وصول شرائح معينة من المجتمع إلى مستوى ثقافي وتطوري أعلى من شأنها أن توفر بيئة مناسبة لها من حيث المستوى الثقافي(٢٢).

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن حفاظ أي دين من الأديان وتعاليمه على وجوده بشكل مستديم ومستمر يرتبط بتصرفات وسلوكيات ومواقف أتباعه، لا شك حينها سندرك بشكل أفضل ما مدى أهمية الثقافة والتراث ومكانتهما بالنسبة للدين. فأكبر نجاح حققه النبي ﷺ هو التراث الجديد الذي أسسه مع الأخذ بعين الاعتبار ثقافة المعروف والمنكر القديمة. والمقصود من هذا التراث الجديد هو السنة. وأهم فرق بين التراث الذي كان موجوداً زمن النزول وبين ذاك الموجود في وقتنا الحاضر هو أن سلوكيات وتصرفات وأفعال كل من النبي ﷺ والمسلمين الأوائل كانت خاضعة للمراقبة عبر الوحي. فأهمية السنة كتراث جديد تعود بدرجة كبيرة إلى هذا الأمر.

إن ما نسميه بالسنة اليوم إنما كان بالنسبة لجيل الصحابة إرشاد النبي وقيادته الفعلية. فجيل الصحابة لم يكن يعرف قضايا وتساؤلات مثل: "القرآن يكفينا"، أو هل ما قاله النبي ﷺ نتاج الوحي، أم اجتهاد شخصي منه؟، وهل يمكن للنبي أن يسن أحكاماً خارج القرآن؟ وإن الادعاء بوجود مثل هذه القضايا والتساؤلات في ذلك العهد انطلاقاً من بعض الأحداث المنفردة وتعميمها غير قابل للإثبات كثيراً. فيجب تناول هذا النوع من القضايا ودراستها مع الأخذ بعين الاعتبار وقت ظهورها في التاريخ الإسلامي، وكيفية ظهورها، والظروف التي ظهرت خلالها(٢٣).

وإذا أردنا إجمال الموضوع نقول: لم ينظر الصحابة إلى القرآن الكريم ولم يتصوروه بمعزل عن سنة النبي ﷺ، أو على أنه مستقل عنها، وإنما وعوه وفهموه من خلال هدي النبي ﷺ. وفضلاً عن ذلك فإنهم كانوا يرجعون إلى النبي ﷺ بخصوص مطالبهم المتعلقة بالله تعالى أو التي يبغونها من الله تعالى. وهناك الكثير من

(٢٢) أوغسط بيبل، محمد والثقافة العربية الإسلامية، ترجمة: صديق جليك وحسن أردم، اسطنبول، ٢٠١١، ص، ٩- ١٠.

(٢٣) للاطلاع على تقييم أوسع حول ماهية السنة في عهد النزول، ووظيفتها وأهميتها راجع: صلاح الدين بولات، "ماهية الحديث والسنة على ضوء الدين، والوحي، والنبوة"، مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، ندوة الميلاد النبوي، أنقرة، ٢٠٠٣، ص، ١٦- ١٧.

الآيات والعبارات القرآنية التي تُعد شواهداً وأدلة على هذه الحقيقة، ومن أمثلة ذلك، عبارات: {يسألك}، و{ويسألونك}، وكذلك الآيات: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ [أيها النبي] عِبَادِي عَنِّي [كيف يدعوني] فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ١٨٦﴾ [البقرة]، و: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا [خولة بنت ثعلبة] وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ١﴾ [المجادلة]، ويُعد مطلع الآية ١٠١ من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ أبرز الأمثلة وأكثرها لفتاً للأنظار حول تداخل علاقة الصحابة بالقرآن مع السنة وترابطها مع بعضها البعض. وتدل هذه الآية الأخيرة على أن الصحابة أقاموا مع القرآن علاقة وجودية، وليست معرفية. ولا تترك مجالاً لإقامة علاقة أخرى مع القرآن أمام الصحابة الذي يعون ويعرفون تماماً أنهم سوف يتعرضون للتحذير أو اللوم والعتاب الإلهي إذا ما صدر عنه أدنى تصرف أو عبارة خاطئة.

لقد وعى الصحابة القرآن وعرفوا أنه القرار الإلهي الذي صدر على لسان رسول الله، وطبق من قبله على أرض الواقع، وشهدوا في الوقت ذاته نزول الوحي بأعينهم وآذانهم، ومن ثم فقد أضافوا على علاقتهم بالقرآن بعداً عاطفياً كبيراً، وولّد هذا البعد عندهم حاجة إلى كتابة القرآن تبركاً به من جانب، وبدافع الحفاظ على الآيات التي نزلت في بيئة كانوا شاهدين عليها باعتبارها أمانة مقدسة بين أيديهم من جانب آخر. فالحديث في المصادر المتعلقة بتاريخ القرآن عن عدد كتبة الوحي الذي يزيد عن أربعين كاتباً(٢٤) يثبت أن الأمر متعلق بالدافع العاطفي المذكور، أكثر من سعي النبي ﷺ أو محاولته تشكيل مؤسسة واسعة وكبيرة بهذا القدر تهتم بكتابة الوحي. ويمكن تقييم ردود الفعل التي صدرت تجاه حرق بعض الصحابة مصاحفهم الخاصة مثل ابن مسعود وغيره ضمن هذا السياق أيضاً.

ومن جهة أخرى فإن الروايات المختلفة التي تتحدث عن رفع بعض السور أو نسخها أو الآيات أثناء مرحلة النزول تثبت أن تصور الصحابة للقرآن في ذلك العهد تختلف كثيراً عن تصور القرآن المتمحور على المصحف الذي ساد في المرحلة التاريخية اللاحقة، وخاصة بعد عملية التدوين التي قام بها الخليفة عثمان بن عفان. فحسب الرواية التي ينقلها عروة بن الزبير عن أم المؤمنين السيدة عائشة فإن سورة الأحزاب كانت على زمن النبي ﷺ تتكون من مائتي آية، بينما وصل عدد الآيات هذا إلى ثلاث وسبعين آية خلال عملية جمع واستنساخ القرآن في عهد عثمان. ووفقاً لما يرويه زر بن حبيش عن أبي بن كعب فإن سورة الأحزاب كانت كبيرة بحيث يمكن مقارنتها بسورة البقرة تقريباً، وكان يوجد فيها آية الرجم أيضاً. ولكن تم فيما بعد إلغاء «رفع» قسم كبير من هذه السورة بما في ذلك مضمون آية الرجم. وأما الروايات المنسوبة إلى أبي موسى الأشعري فإنها تشير لنزول سورة مشابهة لسورة التوبة زمن الوحي، ولكنها رفعت فيما بعد، أو نزول سورة مشابهة للسور التي تبدأ بـ«سبح لله»، ولكن تم نسيان هذه السورة فيما بعد(٢٥).

(٢٤) انظر: مصطفى أوزترك، وهادية أونصال، تاريخ القرآن، أنقرة، ٢٠١٧، ص، ١٢٣– ١٣٨.
(٢٥) انظر: السيوطي، الإتقان، ٢، ٧١٨– ٧١٩.

حتى وإن أصر العلماء المسلمون في العصور المتأخرة على فكرة أو مفهوم الموثوقية بحق القرآن من ناحية عدم اعتمادهم أو اعتبارهم لأي من الروايات المذكورة آنفاً وأمثالها، والقول بضرورة الثقة والتصديق التام بأن القرآن وصل إلينا دون تغير ولو بحرف واحد، فإن هذه الإصرار لا يغير شيئاً من حقيقة أن تصور القرآن لدي جيل الصحابة مختلف كثيراً عن التصور الموجود عند سائر أجيال المسلمين الأخرى. فقبل كل شيء لم يُتصور القرآن ولم يُنظر إليه بالنسبة للنبي ﷺ والصحابة على أنه نص يجب تركه كميراث لأجيال المسلمين اللاحقة، وإنما تم تصوره على أنه إرشاد وهدى إلهي متعلق بحياتهم وجوانبها الأخلاقية، ولهذا لم يستغربوا أبداً من نسخ بعض الآيات لفظاً أو حكماً عند حدوث تغير وتحول في ظروف حياتهم. وعلاوة على ذلك فإن مهمة النبي ﷺ لم تكن كتابة القرآن وتدوين الخطاب الإلهي، ونقله وإيصاله كنص إلى الأجيال اللاحقة، وإنما كانت وظيفته الأساسية هي تقديم الرسالة، وبيان ضرورة تنظيم الحياة بموجب هذه الرسالة الإلهية، ولهذا عندما جاء عمر بن الخطاب إلى أبي بكر بعد استشهاد الكثير من حفاظ القرآن في معركة اليمامة وعرض عليه جمع القرآن في نص مكتوب واحد استغرب أبو بكر المسألة، ولم يقدم على مثل هذا العمل في أول الأمر.

حتى هذه المعلومات الواردة في أشهر رواية متعلقة بتاريخ تدوين القرآن وتحويله إلى نص كافية للدلالة على أنه كان عند بعض الصحابة على الأقل تصور للقرآن مختلف كثيراً عما لدى أجيال المسلمين اللاحقة. وباختصار لقد تصور الصحابة القرآن ونظروا إليه على أنه نص حي ومفتوح، ومكنهم هذا التصور من التعامل مع حالات النسخ أو الرفع التي كانت تحدث لبعض السور والآيات القرآنية أثناء فترة النزول باعتبارها حالات عادية وطبيعية. لأن الصحابة فهموا الكلام والخطاب الإلهي على ضوء هدي النبي ﷺ وإرشاده، وبالإضافة إلى ذلك فإن الكثير من آيات القرآن نزلت بحقهم أو بحق أفعال أقدموا عليها، ولهذا فإن فهم القرآن بالنسبة إليهم أصبح بمثابة فهمهم لأنفسهم أو لأفعالهم وتصرفاتهم.

ولأن الصحابة لم يتصوروا علاقتهم بالقرآن مع سنة النبي ﷺ، ومن ثم لم يتصوروا أو لم ينظروا إلى الآيات القرآنية على أنها شيفرات قانونية يمكن اللجوء إليها والاعتماد عليها لحل كل مشكلة فردية فإنهم اتبعوا طريقة معتمدة على تجربة «السنة الحية» في حل المشكلات التي ظهرت مع حدوث التحولات والتطورات الاجتماعية التي ظهرت لاحقاً، وخاصة في الفترات التي اعقبت انتهاء الوحي. والذي نقصده بالسنة الحية هو تجربة الحياة الإسلامية التي عاشها وطبقها النبي فعلياً وبشكل متداخل مع الوحي الإلهي، وخاصة تلك التي حمل الصحابة على تطبيقها بالنيابة (المشاهدة، والاقتداء). وقد ظل الصحابة بعد وفاة النبي ملتزمين ومتماشين مع هذا الفهم والوعي والبصيرة الإسلامية التي كسبوها خلال هذه التجربة الحياتية الممتدة لثلاثة وعشرين عاماً، واتبعوا مع المشكلات الجديدة التي ظهرت مع مرور الزمن منهج حل قائم على الرأي والاجتهاد والذي أنتجوه بالوعي والفهم والبصيرة ذاتها.

ومن الأمثلة على الاجتهادات والتطبيقات المعتمدة على تجربة السنة الحية المتوارثة عن النبي ﷺ: حكم

أبي بكر رضي الله عنه في مسألة الكلالة برأيه، ومحاربته مانعي الزكاة من الأعراب، وجمع القرآن في عهد أبي بكر، وما قام به عمر بن الخطاب رضي الله عنه من اجتهادات وممارسات تبدو غير منسجمة مع الكثير من ألفاظ الأحكام الصريحة الواردة في القرآن الكريم، ومن ذلك فرض الزكاة على الجياد، وجعل صلاة التراويح جماعة، وحظر حج التمتع، وعدم إقامة حد السرقة على العبد السارق من مال سيده بقوله: «أرسله فلا قطع عليه، خادمكم أخذ متاعكم»، وكذلك ما قام به عثمان بن عفان رضي الله عنه من اجتهادات، مثل وقف العمل بتقصير الصلاة لعلة السفر أثناء الحج خشية أن يعتاد الجهال والعوام الذين كثر عددهم على أداء صلوات الفرض ركعتين بدل أربعة في كل الأحوال، والأمر بالأذان الثاني وقت صلاة الجمعة، وكذلك اجتهاد الإمام علي رضي الله عنه بجلد شارب الخمر ثمانين جلدة، واجتهاد معاوية رضي الله بجواز أن يرث المسلم الكافر(٢٦).

لا شك أن لعمر رضي الله عنه مكانة مختلفة ومتميزة بين كل هؤلاء الصحابة؛ لأن الاجتهادات والممارسات التي قام بها عمر رضي الله عنه بشأن حرمان المؤلفة قلوبهم من حصتهم من أموال الزكاة، وحد السرقة، وتقسيم الأراضي المفتوحة تُعد بماهية راديكالية وصعبة الفهم والتفسير للغاية وذلك من ناحية فكرة سريان أحكام القرآن على كل زمان ومكان وهيمنتها التاريخية. وكما هو معلوم فإن فضل الرحمن يقدم اجتهادات وممارسات عمر المذكورة كأمثلة يعتمد عليها في آرائه حول كيفية فهم وتفسير الأحكام الشرعية اليوم في سياق القرآن والتاريخية، بينما يطرح معارضو التاريخية الكثير من الآراء والتفسيرات دفاعاً عن ادعاءاتهم، مثل قولهم: «إن عمر لم يخالف شيئاً من أحكام القرآن، أو أنه لم يأت في أي مسألة باجتهاد من شأنه أن يشكل دليلاً ومستنداً للمقاربة التاريخية». إلا أن اجتهادات وأعمال وتصرفات عمر تعني بشكل واضح وصريح تعليق المقتضيات اللفظية لبعض الأحكام الواردة في القرآن، وذلك في إطار الواقع الاجتماعي لذلك العصر.

ومثال ذلك: تحدد الآية ٣٠ من سورة التوبة المصارف التي يجب إعطاؤها أموال الزكاة بشكل واضح وصريح، ويرد بين هذه المصارف فئة المؤلفة قلوبهم. والمؤلفة قلوبهم هم إما أناس من غير المسلمين يراد استمالتهم للإسلام وكسب تعاطفهم مع المسلمين بالعطاء من مال الزكاة، وإما قوم من زعماء الكفار والمشركين يعطون من مال الزكاة أملاً بدخولهم الإسلام، أو لدفع ضرر محتمل قد يصدر عنهم، أو ليطلب منهم حماية بلاد المسلمين من الأعداء والدفاع عنهم. وإما هم قوم من حديثي الهداية والإسلام فيُعطون من مال الزكاة لتثبيتهم على الإيمان. ومن المعلوم أن النبي ﷺ قد أعطى الكثير من الأشخاص أعطيات مادية ومالية بقصد دفع شرهم أو تأليف قلوبهم واستمالتهم للإسلام، وحققت هذه السياسة نتائج إيجابية.

ومن جملة هؤلاء المؤلفة قلوبهم أبو سفيان بن حرب من بني أمية، والحارث بن هشام من بني مخزوم، وصفوان بن أمية من بني جمح، وسهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزى من بني عامر بن لؤي، وحكيم بن

---

(٢٦) بنيامين أرول، مفهوم السنة عند الصحابة، أنقرة، ٢٠٠٧، ص، ٣٦١- ٤٣١؛ خير الدين كارمان، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، أنقرة، ١٩٧٥، ص، ٦٩- ٧٩.

حزام من بني أسد، وسفيان بن حارث من بني هاشم، وعيينة بن حصن من بني فزارة، وأقرع بن حابس من بني تميم، ومالك بن عوف من بني نادر، وعباس بن مرداس من بني سليم، والأعلى بن حارثة من بني ثقيف. حيث أعطى النبي ﷺ لكل رجل منهم مائة بعير[٢٧]، وسمي هؤلاء بـ«أصحاب المئين». وكذلك تلقى آخرون من قريش أعطيات متفاوتة مثل مخرمة بن نوفل الزهري، وعمير بن وهب الجمحي، وهشام بن عمر العامري. وجاء في رواية أن عباس بن مرداس لما أعطي أباعر قليلة سخط وقال:

فَأَصْبَحَ نَهْبِي وَنَهْبُ العبيد ... بَيْنَ عُيَيْنَةَ وَالْأَقْرَعِ

وَقَدْ كُنْتُ فِي الْحَرْبِ ذَا تُدْرَأ ... فَلَمْ أُعْطَ شَيْئًا وَلَمْ أُمْنَعِ.

فقال النبي ﷺ: «اذهبوا فاقطعوا عني لسانه» بمعنى أسكتوه بشيء من العطايا، فأعطوه حتى رضي وسكت[٢٨].

وكان عطاء المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة مستمراً في بدايات خلافة أبي بكر أيضاً. ولكن عمر بن الخطاب عارض تخصيص أبي بكر عطاء لشخصين من هذه الفئة بحجة أن الإسلام قد انتشر، وقويت شوكة المسلمين، ولم يعد هناك حاجة لهؤلاء. فحسب ما ورد في المصادر أن كلاً من الأقرع بن حابس من زعماء قبيلة تميم، وعيينة بن حصن من زعماء فزارة جاءا إلى أبي بكر وطلبا منه أن يقطهما قطعة من أراض الموات التي تعود ملكيتها للدولة، فأجاب أبو بكر طلبهما، فأقطعهما إياها وكتب لهما بذلك كتاباً، وأشهد لهما وأشهد عمر، ولم يكن عمر حاضراً المجلس. فانطلقا إلى عمر ليشهداه على ما فيه، فلما قُرأ على عمر ما في الكتاب، تناوله من أيديهما فتفل فيه فمحاه، وقال لهما: «إن رسول الله ﷺ كان يتألّفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أعز الإسلام. فاذهبا فاجتهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن أرعيتما»[٢٩] فأسدل بذلك الستار على فصل المؤلفة قلوبهم.

يذهب بعض الباحثين في العصر الحديث إلى أن المقصود في هذه الرواية الأرض وليس أعطية المؤلفة قلوبهم المخصصة من مال الزكاة، ومن ثم فإن عمر بن الخطاب لم يخالف مقتضى حكم وارد في القرآن، بينما يتحدث باحثون آخرون عن توقيف أو تعليق الحكم بسبب حالة عرضية، معتقدين أنهم فندوا بذلك مذهب المقاربة التاريخية[٣٠]. هذا مع أنه ليس هناك ما يدل على أن المؤلفة قلوبهم تلقوا أعطيات أو مساعدات مادية فعلية من أموال الزكاة خلال عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين جاؤوا بعد أبي بكر، حتى إن كتب الفقه تذكر أنه انعقد الإجماع بين الصحابة حول سياسة عمر بن الخطاب بشأن المؤلفة قلوبهم. فمثلاً حسب ما يذكره الفقهاء الحنفية من أمثال الكاساني (٥٨٧/ ١١٩١)، وابن الهمام (٨٦١/ ١٤٥٧) فإن جمهور الفقهاء يذهبون إلى أن

(٢٧) الطبري، جامع البيان، ١٠، ٥٢٠.

(٢٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، ١٩٨٨، ٨، ١١٤.

(٢٩) أبو محمد بن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، بيروت، ٢٠٠٣، ٦، ١٨٢٢.

(٣٠) للاطلاع على المزيد من المعلومات والتقييمات حول هذه الآراء والأفكار راجع: صافت كوسا، «بعض أعمال عمر بن الخطاب- نظرة على خلافات تغير الأحكام»، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، العدد: ٧ (٢٠٠٦)، ص، ١٨- ٢٩.

الحكم المتعلق بنصيب المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة، قد نسخ وانتهى أثره. حيث إن الحكم المذكور قد انتهى إما لأنه كان محدوداً بحياة النبي ﷺ، وإما لانتفاء مناط الحكم[٣١].

إن هذا العمل يعني إبطال حكم وارد في القرآن عن طريق الرأي والاجتهاد ضمن حالة تاريخية معينة. ولا شك أن وقف العمل بهذا الحكم لا يسري على الأزمنة، إلا أن أحكام القرآن لم تنزل بدورها لتطبق في كل الأزمنة وسائر الظروف والأحوال. فالحكم الذي توقف العمل به في زمن عمر بن الخطاب قد يجد الأرضية المناسبة في زمن آخر ويعود إلى التطبيق مجدداً، ولكن موضوع بحثنا هنا ليس مسألة إمكانية العمل بحكم قرآني متوقف في زمن معين خلال زمن آخر أم لا، وإنما موضوعنا هو أن الأحكام المذكورة لم تنزل لتطبق في كل الظروف والأحوال بصورة مطلقة.

فهذه هي الفكرة أو الطرح الذي تتبناه المقاربة التاريخية. وأما أصحاب الفكر المخالف والمعارض لهذا الاتجاه فعندما يعترضون على المقاربة التاريخية التي يصفونها بـ«الحداثية» فإنهم يتبنون بذلك موقفاً حداثياً يمثل خيانة للتراث والتوجهات التقليدية التي توافق عليها العلماء، وإنهم باسم التراث واتباع الاتجاه التقليدي يلغون التراث ولا يلقون له بالاً، وفوق ذلك فإنهم في حالة تخبط وتناقض وبعد عن المبدأ مثل قولهم: «إننا اليوم نقرأ ما نعرفه على حساب التناقض مع أنفسنا بغض النظر عما قاله الصحابة وعلماء السلف أو فعلوه».

يقول الإمام الماتريدي في سياق الآية ٦٠ من سورة التوبة أن النبي ﷺ في بدايات الإسلام كان يداري المشركين والمنافقين فيعودهم ويعطيهم الأعطيات لما كان فيه الإسلام والمسلمون من ضعف وقلة، ولكن لما تغير الحال وأعز الله الإسلام وقويت شوكة المسلمين توقف عن اتباع هذه السياسة، ثم بعد ذلك يعرج الإمام على فعل عمر بن الخطاب فيصف منعه نصيب المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة بـ«النسخ بالاجتهاد»، ويلفت الانتباه إلى أن هذه الآية تدل على جواز النسخ بالاجتهاد لانتهاء الحالة التي كانت سبباً للحكم، فيقول: «وفي الآية دلالة جواز النسخ بالاجتهاد؛ لارتفاع المعنى الذي به كان»[٣٢]. والنتيجة، لقد أقدم عمر بن الخطاب على وضع حد لهذا الحكم وأنهى العمل به نظراً لانتفاء العلة التي كانت وراء حكم إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من مال الزكاة مع تغير حال الإسلام والمسلمين وتمتعهم بالقوة والمنعة، ومن ثم انتهاء المصلحة المرجوة من الحكم.

سواء فُسر هذا الاجتهاد باعتباره تعليقاً للحكم، أو إلغاء له كلياً فإنه يبدو في المحصلة وبشكل قاطع أنه كان لدى الصحابة إدراك وتصور أن أحكام القرآن فيما يتعلق بالميدان التشريعي والتنظيم الاجتماعي لم تنزل بقصد تطبيقها في مطلق الأحوال والظروف، ولهذا لما تبين لهم أن المعنى والمقتضى الظاهر لألفاظ الآية التي تحتوي على الحكم لم يعد يتوافق ويتلاءم مع الظروف القائمة، ومن ثم لم يعد الحكم المذكور يحقق الفائدة والمصلحة المرجوة، فإنهم وضعوا حداً لتطبيق الحكم في حياتهم العملية، وأنهوا العمل به.

(٣١) أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت، ١٩٧٤، ٢، ٤٥؛ كمال الدين محمد ابن الهمام، فتح القدير، بولاق، ١٣١٩، ٢، ٢٠١.

(٣٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، ٦، ٣٩٢.

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن الرواية المشهورة التي تتحدث عن بعثة معاذ بن جبل كقاض إلى اليمن وجوابه على سؤال النبي عن كيفية الحكم في المسائل. حيث تذكر هذه الرواية أن إجابته كانت أنه سوف يحكم فيها بما في كتاب الله، وإن لم يجد فيحكم بسنة رسول الله، وإن لم يجد فسوف يجتهد ويحكم برأيه(٣٣). فهذه الرواية وبغض النظر عن بعض الشبهات التي تدور حول ثبوتها تشكل على الأقل الأرضية للمفهوم التقليدي بشأن ترتيب الأدلة الدينية. وبعبارة أوضح، لقد أجاب معاذ بن جبل على سؤال رسول الله حول المصدر الذي سوف يعتمد عليه أو يرجع إليه إن لم يجد حكم المسألة في القرآن والسنة بقوله: «أجتهد رأيي»، وإن تعبير «اجتهاد الرأي» الذي ظهر بناء على تقدير جواب معاذ بن جبل هذا يمثل أهم مرحلة في عملية الوصول إلى معنى مصطلح الرأي وبشكل خاص الاجتهاد(٣٤).

وإلى جانب ذلك فإن العبارات التي استخدمها عمر بن الخطاب في كتابه الذي أرسله إلى قاضي الكوفة شريح (ت: ٨٠/ ٦٩٩) الذي يُعد من كبار فقهاء التابعين تشير بدورها إلى هذه النقطة: «إذا وَجَدْتَ شيئًا في كتاب اللهَّ فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره. وإن أتاك شيء ليس في كتاب اللهَّ فاقْضِ بما سنَّ رسول اللهَّ ﷺ، فإن أتاك ما ليس في كتاب اللهَّ، ولم يَسُنَّ رسولُ اللهَّ ﷺ فاقضِ بما أجمع عليه الناس. وإن أتاك ما ليس في كتاب اللهَّ ولا سنة رسول اللهَّ ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فإن شئتَ أن تجتهد رأيَكَ فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر»(٣٥).

قد يُنظر إلى محتوى هذه الرواية الأخيرة على أنه نتاج لعملية بناء وإنشاء تاريخ يعود إلى الوراء، وذلك لكونه يذكرنا بالتراتبية المتعلقة بالأدلة الدينية ومصادر التشريع الموجودة في تراث أصول الفقه، وهي: «القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس». ولكن المصادر الكلاسيكية تحتوي على أقوال كثير من مشاهير الصحابة تحث أو تشجع على الاجتهاد والرأي. مع أنه توجد روايات ونقول تفيد أن هؤلاء الصحابة أنفسهم ذهبوا إلى ضرورة الحذر من الرأي وتجنبه(٣٦). وإن ورود روايات متضاربة وغير منسجمة مع بعضها حول موقف الصحابي الواحد في مسألة الرأي يعكس الصراع المشهور في التراث العلمي الإسلامي بين أهل الحديث وأهل الرأي، وذلك أكثر من كونه إشارة إلى تغيير الصحابي لرأيه بشكل قاطع وحاد جداً في هذه المسألة. إلا أن هذه الحالة تنطبق على رواية معاذ أيضاً(٣٧). وكذلك يمكن تقييم الروايات التي تذم إعمال الرأي في تفسير القرآن ضمن الإطار ذاته أيضاً.

(٣٣) أبو داود، «الأقضية»، ١١؛ الترمذي، الأحكام، ٣.

(٣٤) يونس آب آيدن، «الرأي»، اسطنبول، ٢٠٠٨، ٣٥، ٣٧.

(٣٥) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١، ١١٥.

(٣٦) انظر: أبو المعالي ركن الدين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، ١٩٩٧، ٢، ١٥-١٧؛ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١، ٩٧- ١٢٤.

(٣٧) إن استعمال معاذ بن جبل مصطلحاً فقهياً ناضجاً جداً متمثلاً بقوله: أجتهد رأيي" يثير الشكوك حول الرواية من ناحية الثبوت، ويستدعي إلى الأذهان الفكرة القائلة إن هذه الرواية اختلقت على خلفية الخلافات الدائرة بين أهل الحديث وأهل الرأي. وإلى جانب ذلك، فمن المعلوم أنه تم قبول رواية معاذ في التراث. وإن إشارتنا إلى هذه الرواية فتعود إلى القبول التقليدي بها، وإلى مراجعة المقاربة التقليدية وإخضاعها للتحقيق عن طريق التراث.

وإذا تركنا ماهية أو طبيعة الروايات المتعلقة بمسألة الرأي جانباً، فإن الأعمال والتطبيقات العديدة التي قام بها كثير من الصحابة في ميدان التشريع والتنظيم الاجتماعي بعد وفاة النبي ﷺ لا تدع مجالاً للشك في مسألة إعمالهم الرأي والاجتهاد في استصدار كثير من الأحكام والفتاوى بشأن الميدان المذكور. ومن جهة أخرى، فإن رواية معاذ وإن كانت تبدو وكأنها تشير إلى أن الصحابة قد استخدموا آيات القرآن في زمن النزول كشيفرات تشريعية في مسائل خاصة ومحددة، إلا أن الأمر الأهم من ذلك والأكثر لفتاً للأنظار أنها تدل على إمكانية ظهور جملة من المسائل التي لا حكم لها في القرآن والسنة رغم أن النبي ﷺ ما يزال على قيد الحياة، والوحي لم ينقطع بعد، وإمكانية إصدار الصحابي الذي يشغل منصب القضاء الحكم في تلك المسائل بالرأي والاجتهاد مباشرة بدلاً من الرجوع إلى النبي ﷺ.

حتى ولو كانت رواية معاذ بن جبل غير ثابتة ولا أصل لها، إلا أن نمط استعمال هذه الرواية في مصادر أصول الفقه الكلاسيكية يدل أو يثبت أن العلماء التقليديين قد سلموا بحقيقة أن النصوص حتى في زمن النزول لم تتطرق إلى الحديث عن كافة أحداث وأحوال الحياة، ولم تضع الحلول لكافة المشكلات والقضايا، ولهذا كان اللجوء إلى الرأي والاجتهاد أمراً حتمياً لا مفر منه. وقد تطرق الشهرستاني (٥٤٨/ ١١٥٣) إلى هذا الأمر بقوله: «نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار»(٣٨).

لا بد أن نبين هنا وبشكل خاص أن هناك اتفاقاً أو تطابقاً تقريباً بين كافة المدارس حول الإقرار بوجود الرأي في عهد الصحابة. وحتى إن إمام الحرمين الجويني (٤٧٨/ ١٠٨٥) يذكر أن هناك إجماعاً بين الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم على العمل بالرأي، وأن تسعة أعشار الفتاوى والأحكام القضائية لا صلة لها بالمعاني الصريحة والظاهرة للآيات والأحاديث، وإنما تستند إلى الرأي المحض، حيث يقول: (...ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر)(٣٩). وفي الواقع فإن مسألة ما إن ما كان الصحابة قد اجتهدوا في حياة النبي أم لا مسألة خلافية بين الأصوليين. فالبعض يرى عدم جواز اللجوء إلى الاجتهاد في حياة النبي ﷺ لأن إمكانية الرجوع إليه واستشارته متاحة، إلا أن الفهم أو التوجه السائد المتمركز على رواية معاذ بن جبل يناقض هذا الرأي. ولهذا ذهب الجمهور إلى أن اجتهاد الصحابة في حياة النبي ﷺ ممكن عقلاً، ولكن وردت آراء مختلفة بشأن ما إن كان هذا الأمر أي الاجتهاد قد وقع بالفعل أم لا. فبعض العلماء مثل الباقلاني (٤٠٣/ ١٠١٣) يذكر أن هذا الاجتهاد وقع عندما كان الصحابة بعيدين عن مجلس رسول الله ﷺ، بينما يذهب آخرون مثل الإمام الغزالي

(٣٨) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت، بدون تاريخ، ١، ٢١٠.
(٣٩) الجويني، البرهان، ٢، ١٥.

(٥٠٥/ ١١١١) إلى أن هذا الاجتهاد جائز في مطلق الأحوال وقد وقع بالفعل، حيث يقول الغزالي: (وإنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقاً في زمانه ﷺ)(٤٠).

لم يواجه الصحابة في حياة النبي ﷺ مشكلة المرجعية لأن عملية الوحي كانت مستمرة، وكان النبي ﷺ يقوم بمهمة بيان القرآن. إلا أن مسألة الخلافة التي ظهرت عقب وفاة النبي مباشرة وإن كان تم حلها نتيجة للنقاشات والأحداث التي وقعت في سقيفة بني ساعدة خلقت مشكلة المرجعية التشريعية المتمثلة بالخلاف على الجهة المخولة بالتشريع، أو تفسير التشريع وكيفية ذلك، وشكلت نظراً لماهيتها وطبيعتها محور خلاف أكثر تجذراً واستمراراً. لم يكن لدى الصحابة شبهة حول مرجعية القرآن، ولكن لم يكونوا واثقين مما إن كان لهم صلاحية بيان القرآن وتفسيره مثلما فعل النبي ﷺ أم لا.

والنتيجة: اتضح أن الوجود النصي للقرآن لم يكف لإيجاد الحلول للمشكلات والقضايا القائمة، وأن هناك حاجة إلى الاستعانة ببيانات النبي ﷺ وتفسيراته، ولكن لم يمض وقت طويل حتى تبين أن هذا العون بدوره لم يعد كافياً أيضاً. لأن بيانات نصوص القرآن والسنة كانت محدودة ومحصورة بعدد معين، ومع أن احتمالات الفهم والمعاني قوية وكثيرة إلا أنها كانت هي الأخرى محدودة وسلبية على حد سواء. ولهذا كان هناك حاجة لأن ينهض أناس بوظيفة شبيهة بوظيفة رسول الله ﷺ حتى يتم الحفاظ على ديناميكية وفعالية القرآن والسنة. وهذه هي الحاجة التي ولدت مصطلح «الاجتهاد بالرأي» الذي تم التعبير عنه في الحوار المشهور المسمى بحديث معاذ(٤١).

والحاصل أن مسألة وجود الرأي والاجتهاد وانتشارهما واستعمالهما في عهد الصحابة حقيقة واقعة لا خلاف فيها. وبغض النظر عن مذاهب الصحابة في موضوع ماهية الرأي وتوصيفه، أي سواء أكانوا قد وصفوه وقيموه بأنه إعطاء حكم غير ملزم، أو أنه ترجيح الأحوط، أو اتباع العقل، أو إظهار دلالة النص المبهمة، أو الاجتهاد والقياس، فإن كل هذه التقييمات والآراء لا تغير من حقيقة أن الصحابة لم يتبنوا مفهوماً متمثلاً بمحاولة حل كل قضية ومسألة تستجد في الحياة العلمية عن طريق النص مباشرة أو الرجوع إلى النص في كل مسألة من المسائل الجديدة التي يواجهونها، وإنما اعتمدوا على رأيهم في مرات وأحوال كثيرة.

وإن من شأن تأسيس العلاقة مع القرآن من خلال الألفاظ الموجودة في نص المصحف المدون بين دفتي كتاب، وليس من خلال منظور مستند إلى السنة وخاصة «السنة الحية» ومحاولة فهمه وتفسيره في سياق هذه العلاقة المستندة إلى أنطولوجيا الذاتي والموضوعي، من شأنه أن يخلق إشكالية ومعضلة أكثر من أن يوجد حلاً

(٤٠) أبو المعالي ركن الدين الجويني، التلخيص (تلخيص التقريب)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، ١٩٩٦، ٣، ٣٩٨؛ أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، ٢٠١٠، ص، ٥٣٢.

(٤١) يونس آبآيدن، "الاجتهاد"، دائرة المعارف الإسلامية التركية/ الموسوعة الإسلامية، اسطنبول، ٢٠٠٠، ٢١، ٤٣٣. للاطلاع على المزيد راجع: كارمان، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص، ٤٣- ٥٣.

للمشكلة. وقد تم بيان أن الأمر على هذا النحو بشكل واضح وصريح في خلافة الإمام علي. حيث لما بعث الإمام علي ابن العباس إلى الخوارج لمحاورتهم ومناظرتهم، ومفاوضتهم قال له: «اذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاججهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن حاججهم بالسنة».

وجاء وجه آخر أن ابن عباس قال لعلي: «يا أمير المؤمنين! فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل. قال له علي: صدقت، ولكن القرآن حمال وجوه تقول ويقولون، ولكن خاصمهم بالسنن فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»(٤٢). وكذلك يرد في بعض المصادر أنه جرت مناظرة بعد حادثة التحكيم بين الإمام علي والخوارج، ومما قالوه له قول ابن الكوى ممثل الخوارج: «فخبرنا أتراه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟ فقال علي: إنا لسنا حكمنا الرجال إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»(٤٣).

قيمة حجية الصحابة في التفسير ومرجعيته:

خلال الآونة الأخيرة كثر الحديث والنقاش في أكاديميات الإلهيات حول مسائل وقضايا تتعلق بالتفسير، مثل مسألة ما إن كان التفسير يشكل علماً مستقلاً أم لا، وهل له أصول خاصة به أم لا، وغير ذلك. وفي الواقع فقد تم تناول مسألة ماهية التفسير أو ما الذي يجب أن يكونه التفسير في العصور الماضية وتم التوصل إلى نتائج مهمة في هذا المجال. فتناول التفسير ودراسته إلى جانب التأويل بشكل عام في المصادر الكلاسيكية وتعريفه عن طريق المقارنة يُعد أمراً مهماً وجديراً بالاعتبار. فهذا الأمر في غاية الأهمية من ناحية توضيح قضية ما إن كان المعنى الذي عبر عنه القرآن أو دل عليه في الوسط الأول الذي تلقى خطابه والمعاني التي حُملها في العصور اللاحقة أو تم استنباطها واستخراجها منه متساوية من حيث الماهية والدلالة على قصد المتكلم أم لا. مع أنه يجري الحديث في الدراسات الحديثة عن فوارق واختلافات بين التفسير والتأويل، إلا أنه تتم معالجة هذا الموضوع على أنه من قبيل تفرع أو تفصيل متعلق بمعنى هذين المصطلحين واستخدامهما. والحال أن ميدان واستعمال هذين المصطلحين يتعلق بالكثير من المواضيع المهمة، ابتداء من مجال الأدلة الشرعية، إلى مكانة الرأي والاجتهاد في الميدان الديني وقيمة حجيتهما في تفسير القرآن.

ويمكن القول بشكل أوضح إن من شأن تناول ومناقشة مسألة ما إن كان القول أو البيان الصريح لأحد الصحابة بشأن زمن نزول آية ما من آيات القرآن، ومكان نزولها، وسبب نزولها مساوياً للتفسير أو التأويل الذي يتوصل إليه بشأن الآية ذاتها باحث في القرآن خلال العصر الحديث أم لا، من شأنه أن يتيح لنا التوصل إلى

---

(٤٢) السيوطي، الإتقان، ١، ٤٤٦؛ أبو الحسن الشريف الرضي، نهج البلاغة، بيروت، ١٩٩٦، ص، ٣٧٨.

(٤٣) أبو زيد ولي الدين ابن خلدون، كتاب العبر، بيروت، ١٩٩٢، ٢، ن ٦٠٧. مقابل التلميح أو الإشارة إلى حالة سلبية تتعلق بكون القرآن نص قابل للاستغلال من قبل الناس، وحدوث هذه الاستغلال بالفعل كما يتبين من سياق هذه المقولة المشهورة أيضاً، فقد استنتجت المصادر الشيعية نتيجة معاكسة لذلك تماماً. فمثلاً يذكر الشريف الرضي هذه المقولة في كتاب نهج البلاغة بالشكل الآتي: «أرسله –أي النبي ﷺ– على حين فترة من الرسل، وطول هجعة من الأمم، وانتقاض من المبرم. فجاءهم بتصديق الذي بين يديه، والنور المقتدى به. ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن أخبركم عنه. ألا إن فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي». الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص، ١٨٥- ١٨٦.

نتائج مهمة سواء حول قيمة ووظيفة التفريق بين التأويل والتفسير في الواقع العملي، أو حول السبب الأساسي لحرص العلماء في الماضي على ضرورة تصنيف الفعاليات والأنشطة التي يتم التعبير عنهما بهذين المصطلحين في مجال شرح وتفسير القرآن ضمن تصنيفات مختلفة ومتميزة، وعدم المساواة بينهما من ناحية الحجية.

لقد تطرق القاضي شمس الدين الخُوَيِّي (٦٣٧/ ١٢٤٠) وهو تلميذ فخر الدين الرازي إلى هذا الموضوع بقوله: «علم التفسير عسير يسير. أما عسره فظاهر من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه. بخلاف الأمثال والأشعار فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه. أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يُعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل»(٤٤).

إن تقييم التفسير على أنه عبارة عن نقل عن طريق السماع للمعنى المفهوم ضمن سياق ظواهري زمن التنزيل يتطابق إلى حد كبير مع ما قاله ابن تيمية (٧٢٨/ ١٣٢٨) تحت عنوان «أحسن طرق التفسير». فوفقاً لرأي ابن تيمية فإن أصح طرق التفسير وأسلمها هو تفسير القرآن بالقرآن. إذ إن الأمر الذي ورد مجملاً في آية من آيات القرآن تم بيانها وتوضيحها في موضع آخر. وأما المصدر الثاني الذي يجب الرجوع إليه في التفسير فهو السنة النبوية. لأن رسول الله ﷺ شارح وموضح للقرآن... وإذا لم يجد التفسيرفي القرآن ولا في السنة فيتم الرجوع إلى أقوال الصحابة. حيث إن للصحابة مرجعية لا تقبل الخلاف والنقاش في ميدان التفسير لأنهم شهدوا نزول القرآن، وعاينوا بأنفسهم الحوادث التي نزلت بشأنها الآيات. وفوق ذلك فإنهم جيل يتميز بأن لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح ما ليس لغيرهم، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، مثل عبد الله بن مسعود وابن عباس. وإذا لم يوجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا عن الصحابة فيرجع في ذلك إلى أقوال التابعين الذين تلقوا تدريسهم وعلومهم على يد الصحابة كمجاهد بن جبر. وقدُ تذكر أقوالهم في الآية الواحدة فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ يحسبها من لا علم عنده اختلافاً، ولكن ليست كذلك، فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره.

وقد يقال: إن أقوال التابعين في الفروع ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير؟ فيرد عليه بالقول: «إنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم من التابعين» وهذا صحيح، أما إذا أجمع علماء التابعين على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة. وإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب أو أقوال الصحابة في ذلك. فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام(٤٥).

إن أفكار وآراء ابن تيمية هذه تتمتع بأهمية كبيرة من عدة نواحٍ. فالتفسير ليس بالميدان المفتوح الذي

(٤٤) أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، بدون تاريخ، ١، ١٦.
(٤٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣، ١٦٢- ١٦٥.

يمكن لأي مسلم يريد فهم القرآن وشرحه وبيانه أن يضع فيه آراءه وأفكاره وقناعاته الشخصية حجة على غيره. وإنما التفسير يوجب على من يود الخوض فيه أن يتخذ ما ورد في القرآن بذاته، أو في السنة، أو أقوال الصحابة، والتابعين أساساً له، واتباعه. وهذا يعني أن التفسير ليس بابتداع معنى غير موجود، وإنما هو كشف عن معنى قائم من عهد النزول. ومن ثم فإن مهمة المفسر الرئيسة هي النقل. ولهذا قيل: «المفسر ناقل، والمؤول مستنبط»(٤٦).

إن كون التفسير متعلق من ناحية الماهية والوظيفة بالبيانات والتوضيحات المستندة إلى الرواية عن الصحابة والتابعين بالدرجة الأكبر لا يستوجب التصور أن تفسيرات القرآن لدى الجيل الأول والثاني من المسلمين هي عبارة عن مجرد مرويات ونقول لبيانات النبي وتوضيحاته دون أن تتضمن آراء وقناعات شخصية. وبشكل أوضح، فإن قسماً كبيراً من البيانات والتوضيحات المتعلقة بالتفسير الواردة عن الصحابة والتابعين وخاصة الواردة عن التابعين هو من صنف الرأي والاجتهاد والاستنباط، ولكن هذه البيانات التي تدخل أساساً ضمن نطاق الدراية أصبحت تُعرف مع مرور الزمن بـ«الرواية»، واكتسبت معنى اصطلاحياً مناهضاً ومعارضاً للرأي. وكان لمفهوم «السلف» الذي تشكل في مدرسة الحديث والمدارس السلفية دور مهم وكبير في ذلك.

وإذا تركنا هذه المسألة جانباً، فلا شك أن روايات التفسير التي ترد على الصعيد التقني بصفة المرفوع والموقوف والمقطوع حتى وإن كانت تحتوي على تفسيرات وتوضيحات علماء الصحابة والتابعين القائمة على الرأي فإنها تُعد مصدراً مهماً لا يمكن الاستغناء عنه في الكشف عن المعنى الأصلي والتاريخي الموجود في القرآن، ومن ثم فإن عنصر الرأي الموجود في هذه التفسيرات والبيانات قد شكل صنفاً مختلفاً ومتميزاً عن مصطلح الرأي الذي ظهر بعد تشكل المذاهب الكلامية والفقهية.

يتم تقييم روايات الصحابة المتعلقة بشرح القرآن وتفسيره ضمن صنف الموقوف بصورة عامة. وإلى جانب ذلك فإذا كانت رواية التفسير المنقولة عن الصحابة متعلقة بأسباب النزول فإنها تُعتبر مرفوعة، أي ينظر إليها وكأنها من قول النبي ﷺ. ورؤي أنه ليس من الجائز رد روايات الصحابة المصنفة بهذا التصنيف. وأما الروايات الموقوفة ففيها مذهبان مختلفان، فأما الأول فيذهب إلى أن الرواية الموقوفة على الصحابة غير ملزمة. لأنه يحتمل أن يكون الصحابة قد فسروا الآية بالرأي؛ والرأي قابل للخطأ والصواب. وأما المذهب الثاني فيذهب إلى القول باحتمال سماع الصحابي للمعلومات الواردة في الروايات الموقوفة من رسول الله ﷺ. وحتى وإن كان الصحابي قد فسر الآية برأيه فإن هناك احتمالية كبيرة لأن يكون هذا التفسير صحيحاً وصائباً. لأن الصحابة عاشوا في زمن النزول، وشهدوه»(٤٧). فالصحابة أعلم الناس بالقرآن، ولهذا فإنهم المجتمع الإسلامي الأول الذي استحق الأفضلية والامتياز.

---

(٤٦) الزركشي، البرهان، ٢، ١٦٦.

(٤٧) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، بدون تاريخ، ١، ٦٤- ٦٥.

برأينا أن هذا الرأي الأخير الذي ذهب إليه علماء السلفية أمثال ابن تيمية وابن كثير (٧٧٤/ ١٣٧٣) أقرب إلى الصواب. لأن لا شك أن الصحابة قد فهموا القرآن واستوعبوه أفضل من سائر المسلمين باعتبارهم نشؤوا في ظل التربية النبوية، وشهدوا بأنفسهم نزول القرآن. وإلى جانب ذلك فليست كافة روايات التفسير المنسوبة إلى الصحابة موثوقة من ناحية الثبوت، ولكن الذي نريد تناوله وبيانه هنا ليس موثوقية هذه الروايات، وإنما مرجعية الصحابة في التفسير. وبطبيعة الحال فإن مسألة الموثوقية بحث آخر من حيث موضوعنا الذي نحن بصدده. وإلى جانب ذلك تُعد مكانة التأويل والرأي والاجتهاد في روايات التفسير المسندة إلى الصحابة مسألة جديرة بالتوقف والبحث. فقد كانت علاقة التأويل بالرأي والاجتهاد محل بحث في أصول الفقه.

لقد تطرق الأصوليون الحنفية إلى فرق دقيق بين التأويل والاجتهاد، فعلى سبيل المثال يذكر السرخسي (٤٨٣/ ١٠٩٠) أن تأويلات الصحابة ليست حجة على من بعدهم من المسلمين، ولكن الأمر يختلف بالنسبة لاجتهاداتهم، وربط هذا الاختلاف بالفرق بين التأويل والاجتهاد. فالتأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ومدلولاته. وأما الاجتهاد فإنما يكون بالتأمل في النصوص التي هي أصل في أحكام الشرع. ولا مزية للصحابة في باب التأويل على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان العربي مثل ذلك. ولكن الاجتهاد يختلف عن التأويل، فهناك أحوال خارجية من شأنها أن تؤثر على الاجتهاد. ولأجله تظهر لهم المزية بمشاهدة أحوال الخطاب ونزول الوحي على غيرهم ممن لم يشاهد. وبناء على ذلك فإن اختيار الصحابة أحد المعاني المحتملة المتعلقة بآية أو حديث لا يمنع غيرهم من فهم هذه النصوص على الظاهر؛ لأن الصحابي إنما يقوم بذلك بالتأويل، وتأويل الصحابة ليس حجة على غيرهم(٤٨).

برأينا أن التفريق الذي قام به السرخسي بين التأويل والاجتهاد ليس مقنعاً كثيراً؛ لأن التأويل من حيث النتيجة هو تقديم فرضية حول المعنى الذي يدل عليه لفظ ما أو الحكم الذي يُستدل منه عليه، ومن ثم لا يجب في مثل هذا الأمر استسهال التوجه نحو تفريق تصنيفي بين التأويل والاجتهاد. وعلاوة على ذلك فإن السرخسي يذهب إلى أنه لا مزية ولا أفضلية للصحابة في مسألة التأويل على من يعرف اللغة العربية ومعانيها وقواعدها، ومن ثم فإنه لا مزية لتأويلات الصحابة على تأويلات غيرهم؛ وأما في موضوع الاجتهاد فإنه يذهب إلى أن لاجتهاد الصحابة أفضلية على اجتهاد غيرهم من العلماء المجتهدين، وذلك بناء على تميزهم بمشاهدة نزول الوحي وأحواله. والأمر الملفت هنا هو ربط المزية والأفضلية بالوجود في عهد النزول ومشاهدته. فإذا كان هذا هو معيار الأفضلية فيجب أن نقر بأفضلية الصحابة على غيرهم من العلماء في موضوع التأويل أيضاً كما هو الحال في الاجتهاد تماماً. لأن اللغة شيء متغير وليس بثابت. فمع أن ألفاظ نصوص القرآن ثابتة منذ خمسة عشر قرناً، فإن المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ قد تغيرت مرات عديدة.

---

(٤٨) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار كهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤، ٢، ١٠٩.

إن تعريف السرخسي مسألة التأويل كنشاط مستقل ومنعزل عن عامل الزمان أو التاريخ يعود إلى كون أصول الفقه التقليد قائمة على اللفظ-البيان. وعدا عن ذلك؛ فإن كان لا بد من التمييز بين التأويل والاجتهاد، ومناقشة مسألة ما إن كانت تأويلات الصحابة واجتهاداتهم متميزة عن تأويلات واجتهادت سائر العلماء الآخرين في إطار هذا التمييز فحينها من الأصوب القول إن تأويل الصحابة له مزية وأفضلية أكثر من اجتهادهم. لأن التأويل يدور مباشرة حول تحديد أو تعيين معنى جديد بشأن الألفاظ التي نزلت في زمن معين، وتم فهمها من قبل الجماعة المخاطبة بها زمن النزول. وأما الاجتهاد فهو نشاط يهدف إلى إيجاد حل لمسألة أو معضلة ظهرت في عصور لاحقة للعصر الذي فيه القرآن، وأحياناً قد لا يتم في هذا النشاط الاعتماد على النص.

لقد أدلى سيف الدين الآمدي (٦٣١/ ١٢٣٣) جملة من التوضيحات بشأن ماهية التأويل وشروط صحته، ثم بين في نهاية ذلك أن التأويل الذي أسماه بـ«المقبول» و«المعمول به» نشاط مستمر وغير مستهجن وغير منكر منذ عهد الصحابة، وذلك ضمن شروط معينة[٤٩]. إن تطرق الآمدي إلى عهد الصحابة يعني أن التأويل إنما بدأ في عهد النزول، وهذا الأمر يثير من جهة مسألة علاقة التأويل بالرأي والاجتهاد، ومن جهة أخرى مسألة ما إن كان التفسير الذي ذكره الماتريدي عند التمييز بين التفسير والتأويل والذي رآه بشأن معنى اللفظ الوارد في القرآن مساوياً لاستشهاد الله تعالى وجعله خاصاً بالصحابة، ما إن كان هذا التفسير مفتوحاً على الاحتمالات مثل التأويل أم لا. وهذه المسألة الثانية تستوجب مناقشة موضوع ما إن كان لرأي الصحابة واجتهادهم، وتأويلهم نص أم لا.

لا بد أن نبين أولاً أن التفريق التصنيفي بين التفسير والتأويل الذي قام به الإمام الماتريدي ليس تعمياً. وبشكل أوضح؛ إن هذا التمييز يهدف للإشارة أو البيان أن بإمكان الصحابة الوقوف على معاني آيات القرآن الكريم بشكل أفضل من علماء المسلمين الآخرين، وذلك باعتبارهم عاصروا النبي ﷺ وشاهدوا نزول الوحي. ولكن كما بين نجم الدين الطوفي (٧١٦/ ١٣١٦) بشكل صريح[٥٠] ليس كل صحابي شهد نزول كافة الآيات بذاته، ومن ثم لم يعلم تفسير جميع القرآن. وهذه الحالة جعلت لجوء الصحابة إلى الاستعانة بمعلومات بعضهم لاستكمال النقص الذى لدى أحدهم أحياناً، وإلى استعمال الرأي والتأويل والاجتهاد عند الحاجة أحياناً أخرى أمراً لا مفر منه.

إن من شأن الرأي والاجتهاد أنهما يحتملان الخطأ والصواب. وينطبق هذا الأمر على الصحابة أيضاً. ولهذا لم يعتبر أي صحابي رأيه واجتهاده حجة على غيره، ولم يدع الآخرين إلى اتباع هذا الاجتهاد. وفوق ذلك فقد حدث أن اعترض أحد الصحابة على اجتهاد صحابي آخر وانتقده، وخالفوا اجتهاد بعضهم بعضاً. وبناء على ذلك فعندما يعتمد قول الصحابي حول تفسير آية من آيات القرآن على نقل قطعي، فلا شك أنه يتم تقديم

(٤٩) أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩، ٣، ٣٨.
(٥٠) الطوفي، الإكسير، ص، ٣٥- ٣٧.

هذا القول على محض الرأي. فتقديم قول الصحابي على الرأي هنا بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس. ولئن كان قول الصحابي صادراً عن محض الرأي فهذا الرأي أقوى من رأي غيرهم من علماء المسلمين. لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص. وبذلك فإذا وقع التعارض بين رأي الواحد من الصحابة ورأي الواحد من علماء المسلمين الآخرين يجب تقديم رأي الصحابي(٥١).

ومن جهة أخرى، فمن المعروف أن روايات الصحابة بشأن التفسير لا تشكل مجموعة كبيرة. وهذا الأمر يثبت أن علاقة الصحابة بالقرآن تختلف عن علاقة سائر المسلمين بالقرآن. فكما بينا من قبل فإن الصحابة قد نظروا إلى القرآن على أنه قرار إلهي تم فهمه وتطبيقه على هدى السنة، وليس كمجرد نص مستقل ومنعزل عن السنة النبوية، ومن ثم فإنهم أدركوا رسائل القرآن وما يطلبه منهم استرشاداً بأقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره. وبالإضافة إلى ذلك فلأن القرآن قد تعرض أحياناً لأفعال وتصرفات أقدم عليها الصحابة فإنهم لم يجدوا حاجة في مجال فهم معانيه إلى إجراء عملية ذهنية، وإنما فهموا القرآن بشكل مباشر وطبيعي. وبناء على كل ما تقدم فإن الصحابة لم يتكلموا كثيراً بشأن التفسير، لأنه قد تم تفسير القرآن وتطبيقه ككل في ميادين الحياة كافة من قبل النبي ﷺ.

ولعل ابن تيمية عندما قال إن النبي ﷺ قد فسر القرآن كله إنما حاول بيان هذا الأمر. لأن التفسير عنده عبارة عن إظهار المعنى -لا بد أنه المعنى الأول والأصلي- الذي تم فهمه من قبل، أو العلم بهذا المعنى. وإن إظهار هذا المعنى الأول عبارة عن نشاط تفسيري بسيط يعتمد في الأساس على النقل واللغة، ويقابل كلمات مثل البيان، والتوضيح. وكذلك فقد فسر النبي ﷺ الدين وبينه كله من حيث الأصول والفروع، والظاهر والباطن، والعلم والعمل. وبالإضافة إلى ذلك فإن الله ورسوله لم يدعا شيئاً من القرآن والحديث إلا بينا معناه للمخاطبين ولم يحوجوهم إلى شيء آخر(٥٢). فالآية ٤٤ من سورة النحل: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ تدل على أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه(٥٣). لقد تم بيان معاني القرآن في عصر النزول، وما يجب على المسلمين القيام به ليس تفسير القرآن وبيان معانيه من جديد، وإنما اتباع البيان النبوي.

وأما من ذهب إلى خلاف الرأي الذي تبناه ابن تيمية فقالوا إن روايات التفسير المروية عن النبي ﷺ قليلة للغاية، وحملوا كلمة التفسير معنى اصطلاحياً، وأشاروا إلى أنه لا يمكن قراءة كل راوية منقولة عن النبي وعن الصحابي في إطار التفسير. ويمكن تقييم الإشارة إلى وجود قسم خاص بعنوان «كتاب التفسير» في بعض مصنفات الحديث والتي تتم في سياق النقاشات التي تجري في العصر الحديث بشأن مسألة ما إن كان التفسير

(٥١) السرخسي، أصول السرخسي، ٢، ١٠٧ – ١٠٨.
(٥٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧، ٧١ – ٧٢.
(٥٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨، ١٤٨.

فرعاً تابعاً لعلم الرواية والحديث أم علماً مستقلاً بذاته، يمكن تقييم هذه الإشارة كدليل من شأنه أن يدحض ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله «إن النبي فسر وبين القرآن كله». وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن تيمية باستخدامه عبارة «إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة» تحت بند «أحسن طرق الحديث»(٥٤) قد أقر في الواقع بحقيقة أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن كله [بالمعنى التقني]، وبذلك فقد جعل طرحه متناقضاً وغير متماسك نوعاً ما. ولكن في النهاية لا أن النبي ﷺ قد بين كامل القرآن وفسره وطبقه كنص فعلي على الصعيد العملي حتى وإن كان هذا البيان والتطبيق لا يعني التفسير بالمعنى التقني.

وخير دليل على ذلك وأوضحه هو قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾ [المائدة: ٦٧]. وبناء على ذلك فإن القضية ليست قضية معرفة ما إن كان النبي ﷺ قد بلغ القرآن، وبينه وطبقه أم لا، وإنما القضية هي معرفة كيفية تطبيق النبي للقرآن مع الصحابة وتجسيده على أرض الواقع. ولا مفر هنا من اللجوء إلى المعلومات التاريخية الواردة في مصادر السير والتفسير إلى جانب بيانات القرآن نفسه.

التقييم والنتيجة:

حسب الرأي أو المفهوم السائد والمنتشر في العصر الحديث فإن التركيز على المعنى الأصلي للقرآن، وبعبارة أخرى إن اتخاذ روايات التفسير الواردة عن الصحابة والتابعين كمبدأ في تقدير معاني ألفاظ القرآن يحمل خطر حصر القرآن وسجنه في عهد النزول، ومن ثم هناك خطورة الحد من عالمية الكلام الإلهي.

ويتم في نمط التفسير الذي يقترحه هذا المفهوم السائد، يتم تحميل القرآن عدداً لا حصر له من المعاني والأفهام التي ترد في أذهان المسلمين خلال العصر الحديث حول القرآن كما لو أن الوحي قد نزل اليوم ودون الأخذ بعين الاعتبار الروايات المرفوعة والموقوفة والمقطوعة التي تنسب إلى النبي ﷺ والصحابة والتابعين، والمشتملة على معلومات التفسير بشأن أسباب النزول وألفاظ القرآن الغريبة والمبهمة والمجملة، وذلك بحجة عصرنة القرآن، وإظهار رسالته العالمية.

في الواقع إن هذا المفهوم الحديث للتفسير والذي نراه مشكلاً ومعلولاً من زاوية علم الأصول يستند إلى الاتجاه المعروف بـ«التفسير الاجتماعي»، ويتخذ من تفسير المنار الذي يُعد نتاجاً مشتركاً لمحمد عبده (١٩٠٥)، ورشيد رضا (١٩٣٥) مرجعاً له، وأساساً لمعاييره. وكذلك فإن هذا المفهوم يسعى في سبيل إثبات عكس الدعوى المتمثلة بـ«الإسلام معني بالارتقاء الأخلاقي» إلى ربط آيات القرآن بالعلوم التجريبية والاكتشافات العلمية والتكنولوجية والتي تستوجب بدورها تجاهل تاريخ التفسير كله، وخاصة مخاطبي الوحي الأوائل والمباشرين بذريعة تقريب القرآن إلى وعي وإدراك العصر، ومن ثم فإن هذا المفهوم عندما ينادي إلى تحويل القرآن إلى العالمية فإنه مع الأسف لا يدرك أنه إنما يدفن بذلك النبي والصحابة في التاريخ.

---

(٥٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨، ١٦٤.

يمكن تشخيص هذا الوضع أو المفهوم المثير للسخرية أنه سعي لتأرخة النبي ﷺ الذي يُعد أول من بلغ القرآن وبينه وفسره مع الصحابة، ووضعهم على رفوف التاريخ، ومن ثم إنتاج نص قرآني يتناسب من حيث المعنى والرسالة مع مرحلته التاريخية المعاصرة متخذاً تجربته التاريخية الحديثة التي يعيش فيها أساساً لذلك، وذلك كله لإثبات عالمية القرآن. وإن المفسرين المسلمين المعاصرين الذين كثيراً ما يصرفون النظر بتعمد عن مرجعية النبي والصحابة بشأن فهم القرآن وتفسيره لا يتوانون عن المبالغة في كيل المديح والثناء على ذات النبي والصحابة ولكن في المسائل والمجالات المستقلة والبعيدة عن تفسير القرآن. وأما عندما يتعلق الأمر بفهم القرآن وتفسيره فإنهم يسعون إلى ملء الفراغ الناتج عن تصفية الصحابة واستبعادهم عن طريق آرائهم وأفكارهم الذاتية، ويستنطقون القرآن بما يشاؤون.

غير أن المحتويات والمضامين الحديثة التي استحدثت وحُملت إلى الآيات القرآنية بقصد نقل رسالة القرآن العالمية إلى عصرنا لم تفلح في إظهار تطبيق عملي إسلامي أكثر إخلاصاً وصدقاً وعمقاً من ذاك الذي كان موجوداً في الماضي، كما وأنها لم تضف أي قيمة زائدة على قدسية الكلام الإلهي ووظيفته الأصلية، بل أساءت إلى تفسير القرآن واستسهلت أمره، ومن ثم فتح الطريق أمام كل من هب ودب للخوض فيه، فأصبح حتى العامي الجاهل من الناس يظن نفسه مفسراً ومخولاً بتفسير القرآن. ولهذا يجب على كل مسلم غيور على دينه وصاحب حس بالمسؤولية أن يطرح على نفسه التساؤل المهم المتمثل بـ: «طالما أن الغاية من فهم القرآن وتفسيره هي نقل رسالة القرآن إلى ميدان الحياة العلمية والحقيقية والالتزام بها وتجسيدها على أرض الواقع؛ فما المانع من الوصول إلى هذه الغاية الأساسية إذا فهم القرآن اليوم كما فهمه الصحابة؟»، وأن يعتبر الإجابة بصدق وإخلاص على هذا التساؤل ديناً أخلاقياً ووجدانياً مترتباً في ذمته.

المراجع:

- الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩.
- آب آيدن، يونسApaydın H. Yunus، "الاجتهاد، اسطنبول، ٢٠٠٠.
- آب آيدن، يونسApaydın H. Yunus، "الرأي"، اسطنبول، ٢٠٠٨.
- بارداك أوغلو، عليBardakoğlu Ali ، "الفقه ينتج حلاً أم مشكلة؟"، مجلة أبحاث أسكي يني لأكاديمية إلهيات الأناضول، العدد: ٢٩.(2014)
- بشر، وهبي، "عالم الإنسان في القرآن: مدخل تجريبي"، ندوة القرآن من أسبوع القرآن الثاني، أنقرة، ١٩٩٦.
- بيبل، أوغسطBebel August ، محمد والثقافة العربية الإسلامية، ترجمة: صديق جليك وحسن أردم، اسطنبول، ٢٠١١.
- بيغييف، موسى جار اللهBigiyef Musa Cârullah، كتاب السنة، ترجمة: محمد غورمز، أنقرة، ٢٠٠٠.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، اسطنبول، ١٩٨١.
- الجويني، أبو المعالي ركن الدين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، ١٩٩٧.
- الجويني، أبو المعالي ركن الدين، التلخيص (تلخيص التقريب)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، ١٩٩٦.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، بيروت، ١٩٨٧.
- أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، السنن، اسطنبول، ١٩٨١.

- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، بيروت، ٢٠٠٥.
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق، فؤاد سزغين، القاهرة، بدون تاريخ.
- أرول، بنيامين، مفهوم السنة عند الصحابة، أنقرة، ٢٠٠٧.
- الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، ٢٠١٠.
- غورماز، محمد، "مفهوم السنة عند موسى جار الله"، موسى جار الله بيغييف في ذكرى وفاته الخمسين، أنقرة، ٢٠٠٢ .
- ابن أبي حاتم، أبو محمد، تفسير القرآن العظيم، بيروت، ٢٠٠٣.
- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين، كتاب العبر، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، الرياض، ١٤٢٣.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين، المغني، تحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، ١٩٩٧.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، ٢٠٠٠.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد، فتح القدير، بولاق، ١٣١٩.
- كارامان، خير الدين، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، أنقرة، ١٩٧٥.
- الكاساني،علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت، ١٩٧٤.
- كوسا، صافت، "بعض أعمال عمر بن الخطاب- نظرة على خلافات تغير الأحكام"، مجلة دراسات التشريع الإسلامي، العدد: ٧ (2006).
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، ١٩٨٨.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويل القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلو، اسطنبول، ٢٠٠٥.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، اسطنبول، ١٩٨١.
- أوزتورك، مصطفى، وهادية أونصال، تاريخ القرآن، أنقرة، ٢٠١٧.
- بولات، صلاح الدين، "ماهية الحديث والسنة على ضوء الدين، والوحي، والنبوة"، مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، ندوة الميلاد النبوي، أنقرة، ٢٠٠٣.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، كتاب المبسوط، بيروت ١٩٨٩.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار كهرمان، اسطنبول، ١٩٨٤.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، ٢٠٠٢.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، الرياض، بدون تاريخ.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، بيروت، بدون تاريخ.
- الشريف الرضي، أيو الحسن محمد بن الحسين، نهج البلاغة، بيروت، ١٩٩٦.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، ٢٠٠١.
- تتار، برهان الدين، التأويل في الدين، والعلم، والفن، اسطنبول، ٢٠١٤.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، اسطنبول، ١٩٨١.
- الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، القاهرة، بلا تاريخ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، بدون تاريخ.
- الذهبي، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، بيروت، بدون تاريخ.