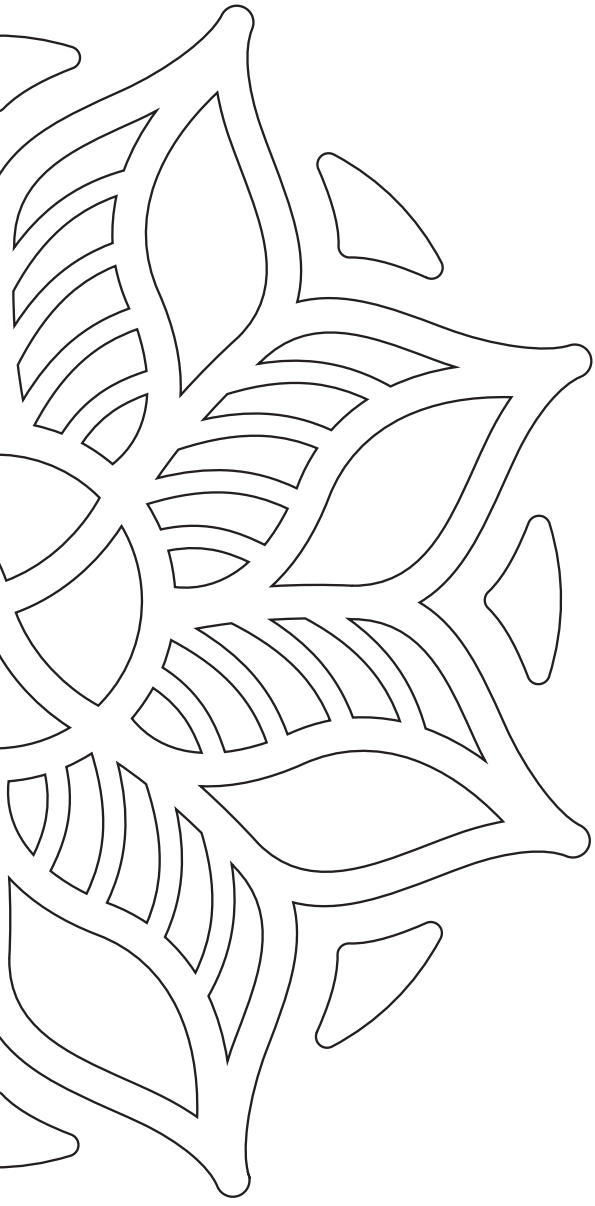


SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF SIRAH STUDIES

SAYI/ISSUE: 14 • OCAK/JANUARY 2023 • ISSN 2547-9822

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF SIRAH STUDIES

SAYI / ISSUE	14
ISSN	2547-9822
E-ISSN	2791-6138
TARİH / DATE	Ocak 2023/January 2023
FİYAT (SAYI) / PRICE (ISSUE)	75₺ (50€)
FİYAT (YILLIK) / PRICE (ANNUAL)	150₺
YAYIN TÜRÜ / PUBLICATION TYPE	6 Aylık/6-Month Periodical
SAHİBİ VE SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ OWNER AND EDITORIAL DIRECTOR	Ömür YILDIRIM
GENEL YAYIN YÖNETMENİ / EDITORIAL MANAGER	Mesher ŞEKER
BAŞ EDİTÖR / CHIEF EDITOR	Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT
EDİTÖRLER / EDITORS	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk AKPINAR Dr. Ali TEKKOYUN
SON OKUYUCU / REDACTOR	Muhammed Ali ALİOĞLU
GRAFİK TASARIM / GRAPHICS AND DESIGN	Mevlüt Sami ERTEM
BASKI-CİLT / PRINT	Gülmat Matbaa Maltepe Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/4 Zeytinburnu/İstanbul Tel +90 212 577 79 77 Sertifika No: 49388
SATIŞ PAZARLAMA VE DAĞITIM / FINANCE & DISTRIBUTION	Hakan TAN
İRTİBAT BİLGİLERİ / CONTACT INFORMATION	+90 531 660 50 18 Bağlar Mahallesi 24. Sokak No: 10/A Güneşli-Bağcılar / İstanbul
TELEFON&FAKS / PHONE&FAX	+90 212 550 0 571 / +90 212 544 58 46
WHATSAPP	+90 531 660 50 18
WEB	www.siyerarastirmalaridergisi.com
E-POSTA / E-MAIL	akademikbirim@siyervakfi.org
MAKALE YÜKLEME / ARTICLE SUBMISSION	https://dergipark.org.tr/tr/pub/siyer
YAYIN TARİHİ / PUBLICATION DATE	01.01.2023
TARANAN DİZİNLER / INDEXED BY	EBSCO, Copernicus, Asos Atıf Dizini, İSNAD, İSAM

https://dergipark.org.tr/tr/pub/siyer

Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).
A Printed version of Siyer Araştırmaları Dergisi can be accessed by subscription.
The Electronic version of Siyer Araştırmaları Dergisi is Open
Access (CC BY NC).
OAI: https://dergipark.org.tr/api/public/oai/siyer/
RSS: https://dergipark.org.tr/tr/pub/siyer/rss-feeds

Siyer Araştırmaları Dergisi
ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı/Issue: 14 • Ocak 2023/January 2023

YAYIN KURULU/PUBLISHING BOARD

Prof. Dr. Âdem APAK
(Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ali AKSU
(Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR
(Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ
(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Gülgün UYAR
(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Fatımatüz Zehra KAMACI
(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ
(Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU
(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi İlyas UÇAR
(Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin GÖKALP
(Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Halil ORTAKCI
(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Dr. Muhammet Ali ASAR
(Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Ümit ESKİN
(İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

DANIŞMA KURULU/PUBLISHING BOARD

Prof. Dr. Bünyamin ERUL
(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL
(Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK
(Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK
(Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mithat ESER
(Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ
(Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mustafa KILIÇ
(Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Nizamettin PARLAK
(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ünal KILIÇ
(Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)
Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
(Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mücahit YÜKSEL
(Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT
(Ege Üniversitesi, Birgivi İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nihal ŞAHİN UTKU
(Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL
(Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)

Siyer Araştırmaları Dergisi
ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı/Issue: 14 • Ocak 2023/January 2023

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Baş Editör/Editor in Chief
Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT
Ege Üniversitesi, Birgivi İslami İlimler Fakültesi
kocyigitt@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4017-7682

Editör ve Teknik Editör/Editor, Technical Editor
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar
Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr
0000-0003-2038-4948

Editör/Editor
Dr. Ali Tekkoyun
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
ali.tekkoyun@deu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7073-8105

Siyer ve İslam Medeniyeti Alan Editörü/Field Editor (Sirah and Islamic Civilization)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin GÖKALP
Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7954-083X

İslam Tarihi Alan Editörü ve Sekreter/Secretary & Field Editor (History of Islam)
Arş. Gör. Mehmet Emin DEMİR
Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
m.emindemir@outlook.com
ORCID: 0000-0002-9949-7592

İngilizce Dil Editörü/Language Editor (English)
Arş. Gör. Elif Nur DÖNMEZGÜÇ
Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
elif.donmezguc@amasya.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8931-5284

Arapça Dil Editörü/Language Editor (Arabic)
Doç. Dr. Hossam ABDELAZİZ
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
hosamass@gmail.com

Siyer Araştırmaları Dergisi
ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı/Issue: 14 • Ocak 2023/January 2023

İÇİNDEKİLER
CONTENTS

Editörden / From the Editor 9

■ **Araştırma Makaleleri |** Research Articles

المعجم الشعري عند شعراء الصحابة دراسة تطبيقية على بعض أشعارهم 13
Bazı Şiirlerden Hareketle Şair Sahâbîlerde Manzum İfade
Poetic Statements in Poet Companions Based on Some Poems
Mahmoud Fallaha

الموقف النبوي من اجتهادات الصحابة وأخطائهم 33
Sahâbenin İctihad ve Hataları Karşısında Nebevi Tutum
Prophetic Attitude Towards Ijtihad and Mistakes of Companions
M. Kamel Karabelli

Şâir Bir Sahâbî: Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî 57
A Poet Companion of The Prophet: ʿAbbās Ibn Mirdās al-Sulamī Process
Hasan Vuran

تعقبات ابن حجر على ابن قانع في كتابه الإصابة في تمييز الصّحابة
İbn Hacer'in el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe
İsimli Eserinde İbn Kāni'ye Eleştirileri 79
Ibn Hajar's Criticism Of Ibn Qani' In His Book Al-Isabah Fi Tamyiz Al-Sahabah)
İbrahim İbrahimoğlu

Zekât Memuru Bir Sahâbî: Abbâd b. Bişr b. Abdi'l-Eşhel 105
A Sahaba Who is a Zakat Officer: Abbad b. Bishr b. Abd al-Ashhal
Gülizar Artuç

■ Kitap Tanıtımları | Book Reviews

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim ve Kitâbü'l-Lübâb fî ma'rifeti'l-ensâb Adlı Eseri (Yazma Eser Tanıtımı) 117
Ahmad b. Muhammad b. Ibrāhīm al-Ashʿarī and His Work Kitāb al-Lubāb fī Mārifat al-Ansāb
İsmail Tanrıverdi

"Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı" Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme 127
A Review on "Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı"
Büşra Nur Elhan

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci 135
The Publication Principles and Article Evaluation Process

EDİTÖRDEN
FROM THE EDITOR

Değerli Dostlar!

Dergimizin yedinci yılını idrak etmiş bulunuyoruz, hamdolsun…

Siz kıymetli okuyucularımızın desteği ve değerli araştırıcılarımızın teveccühünden dolayı ne kadar teşekkür etsek azdır. Bundan sonra da Hz. Peygamber'in (sas) hayatı ve dönemi özelinde, İslâm tarihinin ilk dönemlerine ilişkin değerli araştırmalarla akademik ilke ve esaslardan ödün vermeden ilk günkü heyecan ve umutla çalışmalarımızı sürdürmeye devam edeceğiz.

Arapça ve Türkçe araştırma makaleleri ve kitap tanıtımlarıyla yine dopdolu, zengin bir içerikle 14. sayımızla karşınızdayız. Bu sayımıza araştırma makaleleriyle katkıda bulunan değerli araştırıcılarımız Öğr. Gör. Mahmoud Fallaha, Dr. Öğr. Üyesi M. Kamel Karabelli, Ar. Gör. Hasan Vuran, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim İbrahimoğlu, Arş. Gör. Gülizar Artuç ile kitap tanıtımlarıyla desteklerini esirgemeyen Dr. İsmail Tanrıverdi ve YL Öğr. Büşra Nur Elhan'a teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Dergimizin sizlere ulaşmasında büyük mesai ve emekleri bulunan birbirinden değerli güçlü bir ekiple çalışıyoruz. Editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar, Dr. Ali Tekkoyun; alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalp ve Ar. Gör. Mehmet Emin Demir; Arapça dil editörümüz Doç. Dr. Hossam Abdelaziz, İngilizce editörümüz Ar. Gör. Elif Nur Dönmezgüç; son okuyucumuz Muhammed Ali Alioğlu ve mizanpaj editörümüz Mevlüt Sami Ertem'e kalbî şükranlarımızı sunuyoruz. Ayrıca dergimizin Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Ömür Yıldırım ve Genel Yayın Yönetmeni Mezher Şeker'e, Siyer Vakfı yetkililerine ve dahi dergimizde emeği geçen herkesi teşekkürle yad ederiz.

Gelecek sayıda yeniden siz değerli okuyucularımızla birlikte olmak ümidiyle. Hepinizi Cenâb-ı Hakk'a emanet ediyor; sağlıklı, huzurlu ve bereketli ömürler diliyoruz.

Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT
Baş Editör

Araştırma Makaleleri

Research Articles

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF SIRAH STUDIES
SAD • ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı: 14 • Ocak 2023
Issue: 14 • January 2023

المعجم الشعري عند شعراء الصحابة
دراسة تطبيقية على بعض أشعارهم

Bazı Şiirlerden Hareketle Şair Sahâbîlerde Manzum İfade

Poetic Statements in Poet Companions Based on Some Poems

Mahmoud Fallaha*

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi/Article Type: Research Article
https://doi.org/10.56288/siyer.1179712
Geliş Tarihi: 24 Eylül 2022/Date Received: 24 September 2022
Kabul Tarihi: 19 Aralık 2022/Date Accepted: 19 December 2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Enes Salih)

* Öğr. Gör., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı/ Lec., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, mahmoudfallaha219@gmail.com, orcid.org: 0000-0002-4647-4733.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial License

Öz

Şair sahâbîlerde manzum ifade isimli bu araştırma, lafızların delaletiyle ilgili gelişmeleri ve bu gelişmeleri ortaya çıkaran sebepleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Manzum ifadenin tahlili konusuna giriş yapma ve manzum yapının her şairin dili ve şiirlerinde ortaya çıkardığı sanatsal özellikleri açıklama da araştırmanın hedefleri arasındadır. Çalışmada İslâm'ın başlangıç dönemine ait manzum metnin yapısı, döneme ait şiirlerden seçilen örneklere bakarak analiz edilmiştir. Bu metodun tercih sebebi ise özel olarak İslâmî terimlerin ve genel olarak İslâmî öğretilerin bu dilsel değişime etkilerinin boyutunu tespit edebilmektir. Çünkü İslâmî davetin ortaya çıkması o dönemde bir dönüm noktası olarak ifade edilebilir. Örnek vermek gerekirse Son Peygamber'i (sas) destekleyen bir şair, yeni dini savunması sebebiyle birçok zorluğa göğüs germek zorunda kalmıştır. Kendisine yeni kimliğini kazandıran İslâm dinine mensubiyeti sebebiyle kabilesine olan taassubunu bırakması, cenneti kazanma ümidiyle benliğini asabiyetten soyutlaması ve intikam duygularını terk etmesi bu zorluklardan bir kaçıdır. Bahsedilen bütün bu dilsel değişimler, İslâm dininin etkisinde kalan Arap şiirinde meydana gelen yeniliklerden bazılarına işaret etmektedir. Yeni dinin Arap şiirine etkisi o kadar güçlü olmuştur ki Arap şiiri, "İslâm şiiri" veya "İslâm asrının başlangıcında şiir" adıyla anılır olmuştur. Araştırmada elde edilen sonuçlara göre İslâm dininin ıstılahları ve literatürü vasıtasıyla özelde İslâm şiirinde ve genelde Arap dilinde sözel bir değişim oluşturduğu söylenebilir. Bu gelişmeler, lafızların delaletinde küllî bir değişikliğe sebebiyet vermiştir. Bu değişim bazen küllî bir değişiklik şeklinde olduğu gibi zaman zaman anlam daralması veya genişlemesi biçiminde kısmî bir değişiklik şeklinde de görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Edebiyatı, Şiirsel İfade, Sahâbîler, Dil Gelişimi, İslâm Asrının Başlangıcında Şiir.

Abstract

The research aims to know the developments related to the signification of the words and to determine their causes. Likewise, the research aims to introduce the analysis of poetic expression and to explain the artistic features of each poet's language and special features. In the study, the structure of the poetic text belonging to the beginning of Islam was analyzed by looking at the samples selected from the poems of the period. The reason for choosing this method is to determine the extent of the linguistic effects of Islamic terms in particular and Islamic teachings in general in this change. Because the emergence of the Islamic invitation can be expressed as a turning point in that period. For example, the poet who supported the last Prophet and faced the difficulties of defending the new religion, relinquishing his bigotry towards his own tribe due to his affiliation with the religion of Islam, which gave him his new identity, In the hope of gaining paradise, he must isolate himself from irritability and abandon his feelings of revenge. All these changes point to one of the features of the renewal in Arabic poetry, which adhered to the teachings of the new religion. The influence of the new religion was so strong that Arabic poetry became known as "Islamic poetry" or "poetry at the beginning of the Islamic century". According to the results obtained in the research, it can be said that the Islamic religion has created a verbal change in Islamic poetry in particular and in Arabic poetry in general through its interpretations and literature. These developments caused a general change in the signification of the words. This change is sometimes seen as a complete change, as well as a contraction or expansion of the new meaning from time to time.

Keywords: Islamic Literature, Poetic Expression, Companions, Language Development, Poetry at the beginning of the Islamic century.

ملخص

تهدف دراسة المعجم الشعري إلى رصد التطور الحاصل في دلالات الألفاظ وسبر أسبابها، كما تشكل دراسته مدخلاً أولياً لتحليل النص الإبداعي وبيان خصائصه الفنية التي تبرز تفرُّد كل مبدع في لغته أو أدبه. حيث قامت الدراسة بتحليل بنية لغة النص الإبداعي في عصر صدر الإسلام من خلال النظر في نماذج مختارة منها، لنتبين مدى التأثير اللغوي الذي أحدثته المصطلحات الإسلامية خصوصاً وتعاليمه عموماً في إحداث ذاك التطور. إذ شكل ظهور الدعوة الإسلامية نقطة تحول في الشعر العربي آنذاك، حيث إن تحمل أعباء نصرة آخر الأنبياء، والذود عن العقيدة الجديدة يفرض على الشاعر تجاوز قبيلته في سبيل انتمائه الجديد الذي منحه هويته الجديدة، والتخلي عن عصبيته وثأره طمعاً بالجنة، كل ذلك شكل أحد ملامح التجديد في الشعر العربي الذي تقيد بتعاليم الدين الجديد حتى تسمى باسمه: «الشعر الإسلامي» أو «شعر صدر الإسلام». ونتج عن هذه الدراسة أن الدين الإسلامي بأدبياته ومصطلحاته أحدث تغييراً معجمياً في الشعر الإسلامي خصوصاً وفي اللغة العربية عموماً، تلك التطورات أدت إما إلى تغيير كلي في دلالات الألفاظ حيث أبدلت معانيها بأخرى، أو تغيير جزئي ضاق معها المعنى الجديد أو اتسع

الكلمات المفتاحية: أدب إسلامي، المعجم الشعري، الصحابة، التطور اللغوي، شعر صدر الإسلام.

مدخل

تعد دراسة المعجم الشعري عاملاً مهماً في تحليل بنية لغة النص الإبداعي، حيث تكشف عن العلاقة القائمة بين تجربة الشاعر والبيئة المنفعل بها مثيرته في الإفصاح عن مشاعره، ولكل شاعر معجمه الشعري ينفذ المتمعن من خلاله إلى هويته الشعرية، ويستبين علاقته بمن حوله ضمن الإطار الزماني والمكاني المحتوي للنص الإبداعي، وبما أن دراسة المعجم الشعري تساعد على بث روح التراث العربي واستنطاق حامله اللغوي من حيث دلالاته ومعانيه التي عملت فيها المتغيرات البيئية مكانياً وزمانياً فتطورت معها إلى دلالات جديدة، تشكل دراسته مدخلاً أولياً لدراسة النص الإبداعي وبيان خصائصه الفنية التي تبرز تفرُّد كل مبدع في لغته أو أدبه، لترسم بدورها سيماء الكلمة الزاخرة بالحياة وتشكل أساساً في تكوينه الشعري.

لهذا وجدتني أقوم بدراسة وسمتها بـــ **«المعجم الشعري عند شعراء الصحابة دراسة تطبيقية على بعض أشعارهم»**، كونه مؤطَّر بمحدد زمني يعبر عن نقطة تحول في الشعر العربي انفعل بتحولات ثقافية ودينية وسياسية أعادت تشكيل العقل العربي بما يتناسب مع عالمية الدين الجديد، وتحمل أعباء نصرة آخر الأنبياء، ما خلق مشاعر لم تُؤلف قبلاً امتزج فيها العربي بالإسلامي، وتجاوز معها الشاعر قبيلته في سبيل انتماء جديد، وتخلى عن عصبيته وثأره وما ألفه من دنياه طمعاً بمأمول أخروي، كل ذلك شكّل أحد ملامح التجديد في الشعر العربي الذي تقيد بمعهوده الجديد، فانصبغ بالأدبيات المرافقة لظهور الإسلام كدين جديد، ليوسم «بالشعر الإسلامي» أو «صدر الإسلام».

هذا الأدب الإسلامي المتحول في شكله العام تحولاً بارزاً في تاريخ الأدب العربي لتجاوبه مع الحياة وتواكبه مع المتغيرات الحضارية آنذاك، شكل فرصة للاطلاع على نماذج في معجم الشعر لدى الصحابة، حاولت من خلالها الإجابة على جملة من التساؤلات أهمها:

- ما هو المعجم الشعري؟
- ما مفهوم الشعر الإسلامي المرتبط بحقبة صدر الإسلام لدى الصحابة وما خصائصه؟
- بم تميز المعجم الشعري عند الصحابة عما سبقه من الشعر الجاهلي؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات سأتعرض إلى مفاهيم أولية تتعلق بالمعجم الشعري، أبحث فيها تعريف المعجم لغة واصطلاحاً؛ ثم أعرج إلى مفهوم الشعر لغة واصطلاحاً ومن ثم المراد بالمعجم الشعري.

وتالياً أستعرض أهم خصائص شعر صدر الإسلام والعوامل المؤثرة في التحول الموضوعي للقصيدة الشعرية، لأشرع بعدها بدراسة معجمية لمختارات من شعر الصحابة حسب الحقول الدلالية والأغراض الشعرية التي صبغت الشعر آنذاك أحاول معها الكشف عن خصائص المعجم الشعري عند شعراء الصحابة، لأخلص أخيراً إلى خاتمة تحتوي أهم النتائج.

١ مفاهيم تتعلق بالمعجم الشعري:

١ . ١ *معنى المعجم لغة: واصطلاحاً:*

يفهم من الجذر "عجم" الغموض وعدم الوضوح، فالأعجمي صفة من لا يتحدث بلسان فصيح، «والعُجمة: انعقاد اللسان عن الكلام، وربما سمي الأخرس أعجم».[١] و»أعجم» كل صوت لا يفهم مراده إلا ما كان من جنسه، أي: ما استبهم من الكلام، وهو «أيضاً الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان من العرب».[٢]

وعليه، جُعل معجم الخط: وهو الذي أعجمه كاتبه بالنقط، ليرتفع الإشكال والاستبهام عن حروف المعجم، فإذا «قلت: كتاب معجم فإن تعجيمه تنقيطه، لكي تستبين عجمته وتتضح».[٣] وإذا كانت الهمزة للسلب أي: سلبت الإبهام، فيترتب على ذلك الظهور، كما يقال: أقذيت عين فلان إذا أزلت ما بها من قذى وأتربة، «وعلى هذا فالمعجم عبارة عن كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها». فالمعاجم بذلك كتب جامعة لألفاظ لغة ما ومبينة لمعانيها وموضحة لها وثبتت هذه الألفاظ فيها بطريقة محددة ومنظمة. ومع تطور العلوم وتشعبها أصبح لكل فن معجم خاص بمصطلحاته وموضوعاته، يعنى بإبراز معانيها وتطبيقاتها المختلفة.[٤]

---

[١] أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، مح. رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٤٨٤/١.

[٢] أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، العين، مح. مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي (بيروت: مكتبة الهلال، د.ت)، ٤٢٣٧/١؛ زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، مح. يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠/١٩٩٩)، ٢٠١.

[٣] محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مح. جماعة من المختصين (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٤٢٢/٢٠٠١)، ٦٥/٣٣.

[٤] عبد الحميد محمد أبو سكين، المعاجم العربية مدارسها ومناهجها (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ٧.

٢ . ١ *مفهوم الشعر:*

الشعر أحد أصلين يدل على عَلَمٍ وعِلْمٍ، «أصله من الشَّعْرَة كالدُّربة والفِطنة، يقال: شَعُرَتْ شَعْرَةً. وسمي الشاعر لأنه يفطن لما لا يفطن له غيره، والدليل على ذلك قول عنترة»:

«هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ»[٥]

يقول: إن الشعراء لم يتركوا شيئاً إلا وتفطنوا له.[٦]

فالشاعر بهذا المعنى إنسان متفرد عن البشر، وهو في ذاته عالم مستقل تشتبك في نفسه روبط الأعراض وتنعقد عنده أسباب الحوادث ليتأتى من ذلك كله «صور مرتبة تلقيها إليه حقائق هذا العالم التي يستمد منها الشعر».[٧]

والشعر العربي هو النظم الموزون. «وحدُّه ما تركب تركباً متعاضداً وكان مقفى موزوناً مقصوداً به ذلك».[٨] وسِرّ ذلك أن «الشعر العربي صناعة موسيقية دقيقة يظهر فيها الاختلال لأوهى علة ولأيسر سبب، ولا يوفق إلى سبك المعاني فيها إلا من أمده الله بأصلح طبع، وأسلم ذوق، وأفصح بيان، فمن أجل ذلك لا يتحمل شيئاً من سخف اللفظ أو فساد العبارة أو ضعف التأليف».[٩]

ويعتبر الشعر من أعرق الفنون عند الأمم كلها عبر التاريخ، إلا أنه عند العرب لم يكن مجرد فنٍّ يتغنون فيه، بل كان «من وراء ذلك كله مرآة صافية تتمثل فيها المناظر الفطرية على طبيعتها وجوهرها، فينطق العربي بما يعلم ويقول ما يفهم، ويصور ما يرى ويحدث عما تمثل في نفسه حديثاً صادقاً لا تكلف فيه ولا تعمل؛ لأن كل ما هو محيط به من هواء وماء وأرض وسماء وطعام وشراب ومرافق وأدوات على الفطرة السليمة الخالصة، فأحرى أن يكون شعره كذلك، ذلك كان شأن الشعر العربي والعرب على فطرتهم، وذلك معنى قولهم: الشعر ديوان العرب؛ لأنه صورة حياتهم الاجتماعية والأدبية وتمثال خواطرهم الحقيقية والخيالية».[١٠]

وعليه، يطلق مصطلح الشعر على «الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به».[١١]

---

[٥] عنترة بن شداد، ديوان عنترة، مح. حمدو طماس، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤)، ٤١١؛ أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، مح. علي محمد البجادي (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت)، ٣٤٨.

[٦] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩/١٩٧٩)، ١٩٣/٣.

[٧] مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي، تاريخ آداب العرب (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ٥١/٣.

[٨] أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ٣١٤/١.

[٩] رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو، تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين (بيروت: دار المشرق، د.ت)، ٣٤٩.

[١٠] مصطفى لطفي بن محمد لطفي بن محمد حسن لطفي المَنْفَلُوطي، النظرات (القاهرة: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢/١٩٨٢)، ١٧٢/٢.

[١١] عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مح. خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨/١٩٨٨)، ١٧٨٩.

١ . ٣ *مفهوم المعجم الشعري:*

ينظر إلى الشعر على أنه بنية لغوية تتعانق فيه مكونات اللغة من حرف، وكلمة، وجملة، وصورة، وموسيقى، فهو بذلك بنية لغوية جمالية في آن، تتحدد فنيته بكيفية استخدام الشاعر لهذه المكونات بجانب كل المحمولات الأخلاقية، أو الاجتماعية، أو السياسية، أو سواها.[١٢]

والشاعر بهذا المعنى «بمثابة المهندس، يكون حظه من البراعة بمقدار استغلاله لكل الإمكانات في تشييد بنائه».[١٣] ورغم أن الكلمة -باعتبارها اللبنة الأولى في هذا البناء- هي أهم مكوناته؛ إلا أنها تستمد مكانتها تلك من خلال ارتباطها الدلالي بالمعنى الذي تحمله، فهي من حيث هي مجموع أصوات لا قيمة لها حال كونها خالية من احتوائها المضمون الدلالي، فبهذا المعنى اكتسبت الكلمة أهميتها في اللغة بشكل عام وفي الشعر على وجه الخصوص، «إذ إنها بمثابة المدية التي تنكأ في جثة التخلف والزيف، فالكلمة هي المسؤول الوحيد عن خلق وعي الإنسان في مجتمعه»،[١٤] وهي بدون هذا المعنى «تصبح سجناً حين لا تنفتح على التاريخ، وحين لا تلتقي بالواقع، مكتفية بالتهويم فوقه أو التعزيم حوله».[١٥]

وكل شاعر بهذا المعنى متفرد ببنائه الخاص بما ينتقيه من ألفاظ، وبأسلوبه في نثرها بأرجاء القصيدة، والموضع الذي تدور حوله الفكرة، فالكلمات بدورها الوظيفي هذا ليست إلا لبنات هذا البناء، وينحصر دور الشاعر -كونه مهندس هذا البناء- بأن يبدع بما يملكه من حظ من البراعة وقدرة على استغلال الإمكانات اللغوية في تشييد بنائه وتسخير كل ما يراه مناسباً لتأسيسه وتأمين تماسكه، ويتحدد حظه من الفن والشاعرية بقدر ما يملكه من براعة في استغلال الكلمات فتكون الحاكمة له أو عليه، وهنا نتبين أهمية المعجم الشعري، أو العناصر الأساسية التي يشكل منها الشاعر قصائده ومقطوعاته،[١٦] إذ تتميز الألفاظ لدى الشاعر بعلائق ترتيبية تجعل من اللغة عالماً حياً يخلق بدوره أبعاداً دلالية تنمي شعر الشاعر بصفة خاصة؛ لأن الكشف عن لبنة النص الأساسية كفيل برد الكلمة إلى سياقها، ومن ثَم التوصل إلى مرجعيتها الفكرية ذات المستوى المعجمي، الذي يجمع كلاً مركباً من ظواهر نحوية، صرفية وغيرها.[١٧] إذن، لكل شاعر معجمه الشعري الذي يحدد هويته، ويكشف عن أسلوبه في الانفعال داخل بيئته، وذلك لأن كل لفظة في النص الشعري تشكل بنية أساسية في البناء العام الذي يشكل النص، فيكون لها دلالة خاصة وفقاً للتركـــيب الذي يبدعه الشاعر، فيصبح معجمه الشعري بهذا المعنى العالم اللغوي الخاص به، الذي يكشف عن ثقافته بكل أنواعها، وهو ذخيرته وخلاصة تجربته

[١٢] إبراهيم جابر علي، *المعجم الشعري بحث في الحقول الدلالية للكلمة في الخطاب الشعري* (عمان: أمواج للنشر والتوزيع، ٢٠١٥)، ١٥.

[١٣] أحمد طاهر حسنين، "المعجم الشعري عند حافظ إبراهيم"، مجلة *فصول* ٢/٣ (١٩٨٣)، ٢٩.

[١٤] إبراهيم جابر علي، *المعجم الشعري بحث في الحقول الدلالية للكلمة في الخطاب الشعري*، ١٦.

[١٥] أحمد عبد الحي، *الشاعر والسلطة* (القاهرة: ايتراك للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ٢٠٨.

[١٦] أحمد طاهر حسنين، *المعجم الشعري عند حافظ إبراهيم*، ٢٩.

[١٧] الحسين سريدي، *المعجم الشعري عند البوصيري مقاربة أسلوبية في الميمية* (الجزائر: جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، أطروحة دكتوراه، ٢٠١٦/٢٠١٧)، ١١٧.

والمفتاح الشعري لعالمه، فالشاعر إذ يكرر ألفاظاً ذات جذر لغوي واحد، فإنه يبين عن البحر الذي يغترف منه كلماته.[١٨]

ولدراسة المعجم الشعري لدى شاعر معين، أو عدة شعراء ينتسبون إلى محدد زماني ما، اقترح الدكتور فايز داية التركيز على النقاط التالية:

-تتبع الدلالة المتولدة في اللغة الشعرية لدى شاعر ما مما يتصل بكافة جوانب الحياة الفكرية والفنية والمحسوسة.

-تتبع الدلالة في الصور الفنية الحديثة. أي أشكالها البلاغية من تشبيه، واستعارة، ومجاز مرسل، وكناية.

-رصد الرموز العامة أي ما جاء من الأساطير القديمة من التاريخ العربي الممتد ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد إلى أن كانت العربية الفصحى التي هي امتداد للأصالة العربية القديمة.

-متابعة الإشارات الخاصة: وهي الاستعمالات اللغوية المفردة منها والمركبة تركيباً إضافياً أو وصفياً وما ترمز إليه فنياً، وهي رموز تصاحب الشاعر في قصائده سواء كانت مفردات من أصل اشتقاقي واحد أو كلمات من حقل دلالي معين أو انفعالات تتشكل أثناء النظر إلى الكون فتصبغه بطابعها الخاص، وهنا نلجأ إلى تفسيرها وإحصاء ترددها في ديوان الشاعر.[١٩]

٢ أثر المصطلحات الإسلامية في تطور الدلالات اللغوية في صدر الإسلام:

تطلق كلمة مصطلح على ما تعارف عليه الناس في حقل معين، حتى يتبادر إلى الذهن المراد منه عند الإطلاق في أعرافهم الاجتماعية، وتدفع الظروف الحياتية بشتى ميادينها على أن تحمل كلمة ما معنى غير الذي تواضع عليه أهل اللغة، حتى يأخذ هذا المعنى الجديد بين الناس مكانه في استعمالهم اليومي فيألفوه ويتلاشى عندهم المعنى اللغوي الأصلي، فكلمة أدب مثلاً تعني في الاستعمال اللغوي: الطعام.[٢٠] أما الآن فهي "تعلم رياضة النفس ومحاسن الأخلاق".[٢١]

٢. ١ *التأثير الدلالي للمصطلحات الإسلامية في المعجم اللغوي:*

تعتبر فترة بعثة النبي صلى الله عليه وسلم التي اصطُلح عليها فيما بعد بعصر صدر الإسلام فترة تاريخيَّة تحمل أهمية خاصة في حياة العرب والتاريخ الإنساني.

فحسب تقسيم أغلب المؤرخين، فإنَّ ظهور النبي صلى الله عليه وسلم آذن ببدء العصر الإسلامي الذي انتهى بسقوط الدَّولة الأمويَّة عام ١٣٢هـ، «فهو إلى نهاية عصر الخلفاء الراشدين عصر صدر الإسلام، وما يليه إلى آخر الدولة الأموية يسمى العصر الأموي».[٢٢]

---

[١٨] خالد بن سعود الحليبي، البناء الفني في شعر بهاء الدين الأميري (الأحساء: نادي الأحساء الأدبي، ١٤٣٠/٢٠٠٩)، ٢٢١.

[١٩] فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦)، ٤٤٢.

[٢٠] عودة خليل أبو عودة، *التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم* (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٥/١٩٨٥)، ١٩.

[٢١] أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٩/١.

[٢٢] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠)، ١٤/١.

في هذا العصر تكونت الدولة العربية وتمت الفتوحات الإسلامية، وكان الأدب الإسلامي تعبيراً فنياً هادفاً يعبر عن الحياة والإنسان والكون وفق المنظومة الإسلامية ورؤيتها، وهو موضوعياً أدب يعانق الفطرة الإنسانية ويستمد رفعته من العقيدة الإسلامية لأنه جزءٌ من رسالة الإسلام التي تهدف إلى بناء المجتمع الصالح، وتدعو إلى العودة إلى الله، فالإسلام بهذا المعنى هو حامل هم الأمة وأملها في الخروج من محنتها آنذاك، فكان ممن لبى النداء الرباني شعراء مسلمون تسلحوا بمعان مستقاة من إله الكون وحكمة نبيه، وما زال هذا التَّأثير يعبر الأزمان إلى يومنا هذا، فهو رسالة جامعة للشعوب الإسلامية كافة أياً كانت أجناسها أو لغاتها.[٢٣]

إن رسالة شاملة كتلك، تفرض تغيراً جذرياً في حياة الإنسان شكلاً ومضموناً، إذ إن تقويم الأخلاق وتهذيب النفس يستدعي المراقبة الدقيقة للكلمات التي تلوكها الألسن، وهذا ما أدى إلى تغيرٍ معجميٍّ في كلام المسلم ترافق معه توسيع معان وتضييق أخرى، فأبقى على دلالات موروثة وألغى غيرها أو أبدلها بغيرها.

إن التطور الدلالي الذي أحدثه ظهور الإسلام ألقى بظلاله على الأدب العربي عموماً، وعلى شعره بشكل خاص، ونقصد بالتطور الدلالي هنا:

١- «تطور يلحق القواعد المتصلة بوظائف الكلمات وتركيب الجمل وتكوين العبارة وما إلى ذلك كقواعد الاشتقاق والصرف والتنظيم، وتلك أمور تؤثر في بيان الدلالة والمعنى.

٢- تطور يلحق الأساليب.

٣- تطور يلحق معنى الكلمة نفسها».[٢٤] وهذا ما يعنينا هنا.

«فعلى الرغم من أن الفترة الزمنية بين الشعر الجاهلي وبين القرآن الكريم قصيرة جداً، إلا أننا وجدنا مظاهر التطور الدلالي كثيرة ومتنوعة، فقد تجرد كثير من الألفاظ العربية من معانيها العامة القديمة، وأصبحت تدل على معان خاصة تتصل بالعبادات والشعائر أو شئون السياسة والإدارة والحرب أو مصطلحات العلوم والفنون، فمن ذلك جميع المفردات التي كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة تتعلق بالعقائد أو الشعائر أو النظم الدينية كالصلاة والحج والصوم والإيمان والكفر والركوع والسجود...وغيرها».[٢٥]

٢. ٢ *تأثر المعجم الشعري بالمصطلحات الإسلامية في صدر الإسلام:*

أدت الظروف الجديدة التي أحدثتها الدَّعوة الإسلاميَّة إلى انحصار الحقول الدلالية الشعرية -في معظمها- في ميادين: المدح، والهجاء، والحماسة أو الفتوح، والرثاء، ولنا في إلقاء نظرة إلى بعض شعرهم عبرة نتلمس من خلالها التطور الحاصل في معجمهم الشعري ومدى تأثير الإسلام في شعرهم هذا.

[٢٣] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ٢/٩.

[٢٤] عودة خليل أبو عودة، *التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم*، ٥٣.

[٢٥] علي عبد الواحد الوافي، علم اللغة، ٣١٣.

أولاً: المدح: يعتبر المديح أوسع أغراض الشعر العربي وأكثرها انتشاراً، فلم يخلُ منه عصر، ونادراً ما خلا منه ديوان، إلا أن هناك تغيّر وتراجع طرأ في هذا الغرض التقليدي في عصر صدر الإسلام، حيث امتثل شعراء ذاك الزمن لأحكام المنظومة الإسلامية الداعية إلى البعد عن الخيلاء والفخر، وكل ما من شأنه إظهار العظمة والكبر، ونتيجة وقوفهم على أحكام الدين الجديد وأوامر سيد المرسلين الذي وجّه الشعراء إلى الالتزام بغايته المتمثلة برفع راية الإسلام والإشادة به وبالرَّسول صلى الله عليه وسلم، لم يعد الشُّعراء المدَّاحون يسعون بمدائحهم للعطايا والمال، بل كانوا يرجون نشر رسالة الإسلام لينقذوا الخلق من عبادة الناس إلى عبادة رب الناس، وهو ما أدى إلى تطور في الشكل العام لقصيدة المدح التي درج عليها شعراء الجاهلية؛ فلم يُمتدح الرَّسول بالكرم والشَّجاعة كما كان شائعاً قبلاً، بل كانوا يمدحونه بما حمله من هدايةٍ للنَّاس وما عمهم به من رحمة، ولعل «بردة» كعب بن زهير[٢٦] التي امتدح بها النبي صلى الله عليه وسلم شاهد على هذا التطور الطارئ في المعجم الشعري للقصيدة العربية، فمع المحافظة على هيكلها الجاهلي العام الذي درج عليه من سبقه، إلا أننا نستطيع أن نتلمس التطور الحاصل في الدلالات المعجمية التي تناولها.

فهنا، وبعد أن أبلغه النبي صلى الله عليه وسلم مأمنه عندما استجاره، وأنشده مدحته الخالدة فقال:

«بَانَتْ سُعَادُ فَقَلْبِي الْيَومَ مَتْبُولُ مُتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُجْزَ مَكْبُولُ»[٢٧]

فكساه النبي صلى الله عليه وسلم على إثرها بردة اكتسى بها كعب حلّة شرف لا تبلى، ولقّبت قصيدته من أجلها بالبردة.

نراه يستهلها بالغزل، إذ يذكر سعاد وفراقها وأن قلبه مرتهن عندها فليس له فكاك، وكأنه يتأثر أباه في بعض غزله إذ يقول في إحدى قصائده:

«وَفَارَقَتْكَ بِرَهْنٍ لَا فَكَاكَ لَهُ يَوْمَ الْوَدَاعِ فَأَمْسَى الرَّهْنُ قَدْ غَلِقَا»[٢٨]

ويلحّ في وصف سعاد ويشبهها بالظبي ويشبه ريقها بالخمر، متأثراً في ذلك أباه في نفس القصيدة، كما تأثره في الحديث عن إخلاف صاحبته لوعدها.

ويخرج من ذلك إلى وصف ناقته مستلهماً ما نظمه أبوه في هذا الموضوع من قبل. وما زال ينعت ناقته حتى قال وهو يصوّر خوفه وفزعه من رسول الله:[٢٩]

---

[٢٦] "كعب بن زهير بن أبي سلمى المازني، أبو المضرّب: شاعر عالي الطبقة، من أهل نجد، له ديوان شعر، كان ممن اشتهر في الجاهلية، ولما ظهر الإسلام هجا النبي صلى الله عليه وسلّم فهدر دمه، فجاءه كعب مستأمناً، فأسلم وأنشده لاميته المشهورة، وهو من أعرق الناس في الشعر، أبوه زهير بن أبي سلمى، وأخوه بجير، وابنه عقبة وحفيده العوّام، كلهم شعراء. وقد كثر مخمّسو لاميته ومشطّروها ومعارضوها وشرّاحها، وترجمت إلى الإيطالية، وعني بها المستشرق رينيه باسيه (Rene Basset) فنشرها مترجمة إلى الفرنسية، ومشروحة شرحاً جيداً، توفي كعب سنة ٢٦هـ". انظر: الزركلي، الأعلام، ٥/٢٢٦؛
Ahmet Savran, "Kâ'b b. Züheyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/7-8.

[٢٧] كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، مح. علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٦٠.

[٢٨] زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، مح. علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ٧٢؛ ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة، المعروف بابن الشجري، *مختارات شعراء العرب لابن الشجري*، مح. محمود حسن زناتي (مصر: مطبعة الاعتماد، ١٣٤٤/١٩٢٥)، ٣/٢.

[٢٩] شوقي ضيف، *تاريخ الأدب العربي*، ٨٦/٢.

«فَقُلْتُ خَلُّوا طَرِيقِي لَا أَبَا لَكُمُ فَكُلُّ مَا قَدَّرَ الرَّحْمَنُ مَفْعُولُ
كُلُّ ابْنِ أُنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ يَوْمًا عَلَى آلَةٍ حَدْبَاءَ مَحْمُولُ
أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ مَأْمُولُ
مَهْلاً هَدَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةَ الْقُرْآنِ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلُ
لَا تَأْخُذَنِّي بِأَقْوَالِ الْوُشَاةِ وَلَمْ أُذْنِبْ وَلَوْ كَثُرَتْ عَنِّي الْأَقَاوِيلُ[٣٠]
إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللهِ مُسْلُولُ
فِي عُصْبَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُولُوا
زَالُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشُفٌ عِنْدَ الْلِقَاءِ وَلَا مِيلٌ مَعَازِيلُ»[٣١]

فعند قراءة الأبيات السابقة نلحظ الكلمات المستمدة من المنظومة الإسلامية سواء منها الألفاظ أو ما حملته من دلالات، من ذلك «قدّر»، «الرّحمن»، «رسول الله»، «هداك»، «نافلة»، «القرآن»، «مواعيظ»، «أذنب»، «نور»، «يستضاء»، «سيوف الله»، «أسلموا».

«والقَدْرُ والقَدَرُ الْقَضَاءُ والحُكْم، وَهُوَ مَا يُقَدِّره اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ الْقَضَاءِ وَيَحْكُمُ بِهِ مِنَ الأُمور».[٣٢] وهو القضاء الموفَّق، «يقال: قَدره الله تقديراً»،[٣٣] «والأمور تجري بقدر الله ومقداره وتقديره وأقداره ومقاديره»،[٣٤] كلمة تنتمي بمعناها هذا إلى المعجم الإسلامي، الذي تقوم أصل دعوته إلى الإيمان بعلاقة المحدثات بخالقها علاقة السبب بالمسبب، وإضافتها إلى الرحمن إقرار بحتمية وقوع قدر الله؛ لأنه وحده القادر المتصرف بخلقه، وهي معانٍ إسلامية مستلهمة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: **سمح** مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنۡ حَرَجٖ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورًا **سجى** [الأحزاب: ٣٨].

وهو ما نراه أيضاً في كلمتي «رسول» «الله» التي وإن كانتا مستعملتين عند العرب قبلاً إلا أن الإسلام ضبطهما بمعانٍ جديدة مرتبطة بالإسلام كرسالة، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم صاحبها يبلغها للناس لإخراجهم من الظلمات إلى النور.

وكلمة «هداك» التي تشير بمدلولها اللغوي إلى هداية الطريق، «فهدى له، وإليه: عرّفه ودلّه عليه. وهدياً له الطريق: نبّهه له». نرى مدلولها في المعجم الإسلامي محدداً في الهداية إلى الطريق القويم وهو طريق الإسلام، أي هداك الله وأرشدك إلى الدين الصحيح والأخلاق الحميدة التي تدخل بها الجنة.[٣٥]

[٣٠] كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، ٦٥

[٣١] كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، ٦٧؛ الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، ٦٣٧.

[٣٢] محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، مح. للبازجي وجماعة من اللغويين (بيروت: دار صادر، ١٤١٤)، ٧٤/٥.

[٣٣] الفراهيدي، كتاب العين، ١١٢/٥.

[٣٤] أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، مح. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩/١٩٩٨)، ٥٦/٢.

[٣٥] عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي، طلبة الطلبة (بغداد: المطبعة العامرة، ١٣١١)، ٣٣.

ومثلها «نافلة»، «القرآن»، «مواعيظ»، «أذنب»، التي ضاقت دلالاتها المعجمية في الأدب الإسلامي لتعبر عن علاقة ارتباط بين العبد وربه بما يحقق الاعتصام بحبله، فالنفل والنافلة في اللغة: الغُنْم وكل زيادة، ونَفَلْتُ فلاناً: أعطيته نفلاً وغنماً. والإمام ينفل الجند، إذا جعل لهم ما غنموا.[٣٦]

أما في المعجم الإسلامي فنرى هذه الدلالة تضيق لتحقق معنى «شرعياً»، فيصبح «جماع معنى النفل والنافلة: ما كان زيادة على الأصل، وسميت الغنائم أنفالاً، لأن المسلمين فُضِّلوا على سائر الأمم الذين لم تحل لهم الغنائم. وسميت صلاة التطوع: نافلة، لأنها زيادة أجر لهم على ما كتب من ثواب ما فرض عليهم».[٣٧]

إذاً، لم يكن المدح في صدر الإسلام لشخصٍ أو قبيلة، بل تجاوز الشاعر بمديحه البعد الشخصي ليصل بمديحه إلى بُعدٍ إيماني يرتبط بقضية مقدسة، فأصبح المديح بذلك وسيلة لرفعة القضية الإسلامية والدعوة والنبي صلى الله عليه وسلم، وظلّ المديح على هذه الحال سائداً في المجتمع العربي الإسلامي عملاً بما حدث به النبي عن نفسه عندما قال: «بعثت لأُتمّم صالح الأخلاق».[٣٨] فصالح الأخلاق التي ارتضاها العربي قبل الإسلام ظلّت بمعظمها سائدة في المجتمع العربي مضافاً إليها قيم جديدة، هي ممّا أضفاه الدين الإسلامي على خلق العربي من سمات دينية كالتقوى، والإيمان الصادق، والعدل بين الرعية، وأداء الفرائض، وما إلى ذلك من القيم العليا التي ألبسها الشعراء ممدوحيهم، وترجع بدأة هذا اللون الجديد في المديح منذ وقت مبكّر من عصر صدر الإسلام، عندما بدأ الناس يدخلون في الدين أفواجاً، وما صاحب ذلك من إعرابهم عن الإعجاب بالنبي صلى الله عليه وسلم، وبرسالته التي تنير لهم طريق الهدى.[٣٩]

وهذا الطفيل بن عمرو الدوسي[٤٠] الذي هدّدته قريش بسبب إسلامه، فأعلن عنه بأبيات أمتدح بها النبي صلى الله عليه وسلم ودعوته، وكان مما قال:

«أَلَا أَبْلِغْ لَدَيْكَ بَنِي لُؤَيٍّ ... عَلَى الشَّنَآنِ وَالْغَضَبِ المُرْدِ
بِأَنَّ اللهَ رَبُّ النَّاسِ فَرْدٌ ... تَعَالَى جَدُّهُ عَنْ كُلِّ جَدِّ
وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدٌ رَسُولٌ ... دَلِيلُ هُدىً وَمُوضِحُ كُلِّ رُشْدِ»[٤١]

فبالنظر إلى هذه الأبيات نقرأ المادة الإسلامية التي استمد منها الصحابي كلماته، وهي ألفاظ إما لم تستعمل قبلاً أو أضفى عليها الإسلام معانٍ جديدة مثل: «الله رب الناس» «تعالى جده» «محمداً عبد رسول» «دليل هدى» «رشد».

---

[٣٦] الخليل الفراهيدي، كتاب العين، ٣٢٥/٨.

[٣٧] محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، مح. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ٢٥٦/١٥.

[٣٨] أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مح. شعيب الأرناؤوط وآخرون (دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١)، ٥١٣/١٤.

[٣٩] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ٥١/٢-٥٣.

[٤٠] "الطفيل بن عمرو بن طريف بن العاص الدوسيّ الأزدي، من الأشراف، في الجاهلية والإسلام. كان شاعراً، غنياً، كثير الضيافة، مطاعاً في قومه. استشهد في اليمامة ١١ للهجرة". انظر: الزركلي، الأعلام، ٢٢٧/٣.

[٤١] صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، مح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠/١٤٢٠)، ٢٦٤/١٦.

وعلاقتها وثيقة بآيات مثل: سمحقُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِسجى [الناس:١].
سمحوَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةٗ وَلَا وَلَدٗاسجى [الجن: ٣].

فالعبد في أصله اللغوي ينطوي على معنى سلبي: «يقال: عبدٌ بيّن العبودية، وأقرّ بالعبودية. وفلان قد استعبده الطمع. وتعبدني فلان واعتبدني: صيرني كالعبد له».[٤٢] والعبد: ضد الحر.[٤٣] إلا أنه في الأدب الإسلامي اكتسب معنى إيجابياً بلغ بصاحبه أرقى درجات التكريم.

فالعبودية غاية المسلم سمحقُلۡ إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَلَآ أُشۡرِكَ بِهِۦٓۚ إِلَيۡهِ أَدۡعُواْ وَإِلَيۡهِ مَـَٔابِسجى [الرعد:٣٦]. سمحقُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَسجى [الزمر:١١] وهي وظيفة أشرف الخلق وهم الأنبياء سمحقَالَ إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗاسجى [مريم:٣٠]. وهي أشرف ما وصف الله به نبيه عندما قال: سمحسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥسجى [الإسراء:١].

ثانياً: الهجاء: تغيرت مع الإسلام أغلب القيم الجاهلية التي كانت سائدة بين العرب آنذاك، وانهارت لتحل محلها القيم الإسلامية التي نشرها النبي صلى الله عليه وسلم وتابعه عليها الخلفاء الراشدون من بعده، وعند ظهور الدعوة كان الشعر من الأسلحة التي شهرها الشرك في وجه الرسول ودعوته، فلم يكن له بد من أن ينتصر لدينه وأتباعه بالسلاح ذاته، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف تأثير الشعر في ردع هذه الحملة المسعورة، وأنه لا مندوحة من اصطناع الشعراء ليردوا كيد قريش وشعرائها إلى نحورهم، وكان ممن تجندوا لهذه المهمة حسان بن ثابت،[٤٤] وكعب بن مالك،[٤٥] وعبد الله بن رواحة.[٤٦]

وبما أن دعوة الإسلام تتلخص في إقامة مجتمع يسوده العدل والوئام وينتفي منه العدوان والظلم والشحناء، كان لابد من إبطال العمل بدعوى الجاهلية وثاراتها وعصبياتها التي قال عنها النبي

---

[٤٢] الزمخشري، *أساس البلاغة*، ١/٦٣٠.

[٤٣] الرازي، *مختار الصحاح*، ١٩٨.

[٤٤] "حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد، الصحابي، شاعر الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، عاش ستين سنة في الجاهلية، مثلها في الإسلام، كان من سكان المدينة المنورة، واشتهرت مدائحه في الغسانيين، قال أبو عبيدة: فضل حسان الشعراء بثلاثة: كان شاعر الأنصار في الجاهلية، وشاعر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في النبوّة، وشاعر اليمانيين في الإسلام. كان حسان شديد الهجاء، فحل الشعر. توفي في المدينة المنورة سنة ٥٤هـ". انظر: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، *الأعلام* (دمشق: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٢/١٧٥؛
Salahattin Polat, "Hassân b. Sâbit", *Türiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1988), 1/164.

[٤٥] "كعب بن مالك بن عمرو بن القين، الأنصاري السَّلَمي الخزرجي، صحابي، من أكابر الشعراء، من أهل المدينة، اشتهر في الجاهلية وكان في الإسلام من شعراء النبي، وشهد أكثر الوقائع، ثم كان من أصحاب عثمان، وأنجده يوم الثورة، وحرّض الأنصار على نصرته، ولما قتل عثمان قعد عن نصرة علي فلم يشهد حروبه، وعمي في آخر عمره وعاش سبعاً وسبعين سنة، توفي كعب سنة ٥٠هـ". انظر: الزركلي، *الأعلام*، ٥/٢٢٨؛
M. Yaşar Kandemir, "Kâ 'b b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/4-6.

[٤٦] "عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الأنصاري، من الخزرج، أبو محمد، صحابي، يعد من الأمراء والشعراء الراجزين، كان يكتب في الجاهلية، وشهد العقبة مع السبعين من الأنصار، وكان أحد النقباء الاثني عشر، وشهد بدراً، وأحداً، والخندق، والحديبيّة، واستخلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة في إحدى غزواته، وصحبه في عمرة القضاء، وله فيها رجز، وكان أحد الأمراء في وقعة مؤتة فاستشهد فيها". انظر: الزركلي، *الأعلام*، ٤/٨٦؛ صلاح الدين الهادي، *الأدب في عصر النبوة والراشدين* (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٧/١٩٨٧)، ٢٤٥؛
Sargon Erdem, Hulusi Kılıç, "Abdullah b. Revâha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/129-130.

صلى الله عليه وسلم: «دعوها فإنها منتنة»،[٤٧] لقد وضع الإسلام حداً لذلك الزمن الذي تشن فيه القبيلة الحرب على الأخرى لمجرد الشعور بالقوة، كما وضع حداً لذلك الزمن الذي يشن فيه الشاعر الهجوم على خصمه بالهجاء فيسلقه بألسنة حداد بحق أو بباطل.

وفي تلك الآونة كثر الهجاء بين شعراء مكَّة والمدينة بعد هجرة النَّبي من مكَّة، إلَّا أنَّ المعاني المتداولة في هذا الهجاء تباينت بين الطَّرفين، إذ إن المسلمين كانوا مولدين في معانيهم عما اعتاده من قبلهم في الجاهلية، فبالإضافة إلى الهجاء بمعاني الجبن والتَّخاذل والضَّعف، فقد دارت معانٍ جديدة تتناول الكفر والإشراك بالله وغير ذلك من مفاهيم تتعلق بالإيمان والكفر، ممّا كان له كبير الأثر في المهجوين الذين أسلموا بعد ذلك.[٤٨]

ثم انصرف شعراء المسلمين عن الهجاء بعد فتح مكَّة، حيث كان الخلفاء الرَّاشدون يمنعون الشُّعراء من سبِّ النَّاس وشتمهم، إلَّا أنَّهم أجادوا في قصائد تظهر دور الشِّعر في الدِّفاع عن الإسلام في قصائد كثيرة،[٤٩] منها ما قاله حسان بن ثابت يهجو به أبا سفيان قبل إسلامه:

«أَلَا أَبْلِغْ أَبَا سُفْيَانَ عَنِّي ... فَأَنْتَ مُجَوَّفٌ نَخِبٌ هَوَاءُ
هَجَوْتَ مُحَمَّدًا فَأَجَبْتُ عَنْهُ ... وَعِنْدَ اللهِ فِي ذَاكَ الْجَزَاءُ
أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفْءٍ ... فَشَرُّكُمَا لِخَيْرِكُمَا الْفِدَاءُ
فَمَنْ يَهْجُو رَسُولَ اللهِ مِنْكُمْ ... وَيَمْدَحُهُ وَيَنْصُرُهُ سَوَاءُ
لَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ مَعَدٍّ ... سِبَابٌ أَوْ قِتَالٌ أَوْ هِجَاءُ
لِسَانِي صَارِمٌ لَا عَيْبَ فِيهِ ... وَبَحْرِي لَا تُكَدِّرُهُ الدِّلَاءُ
فَإِنَّ أَبِي وَوَالِدَهُ وَعِرْضِي ... لِعِرْضِ مُحَمَّدٍ مِنْكُمْ وِقَاءُ»[٥٠]

لم يعمد حسان بن ثابت في هجوه أبي سفيان إلى ما اعتاده شعراء هذا اللون من الولوج إلى مثالب المهجو والحط من شأنه من خلالها، بل إنه سلك طريقاً مفارقاً عندما اتخذ الحديث عن علو مكانة النبي صلى الله عليه وسلم سبيلاً يقفز إلى الذهن معه مقارنة شاسعة يفهم من خلالها وضاعة المجهو وما بينه والنبي صلى الله عليه وسلم من بون، فإذا كانت تُعرف الأشياء؛ فلا حاجة لاتباع عادة جاهلية للرد على أهلها وهم يحاولون النيل من النبي صلى الله عليه وسلم، لأن ذكر الشمس يبدد كل ظلمة، ورفعة السماء غنية عن مقارنتها بانحطاط الأرض، فتبادر أحدهما إلى الذهن يشد إليه نقيضه كشد الدلو بحبله، فلننظر كيف ذكّر حسان أبا سفيان بمكانته أمام رسول الله دون أن يتعرض له بنقيصة ذاتية فيه، بل بمجرد المقارنة، فقال: «أتهجوه ولست له

---

[٤٧] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، مح. مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٤١٤/١٩٩٣)، "التفسير"، ٣٨٠.

[٤٨] عبد العزيز بن محمد الخويطر، الهجاء من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي نظرة في طبيعة الفن وتراوحه بين القبلية والإسلام والسياسة (السعودية: كلية اللغة العربية، قسم الآداب، ١٤٣١) ١٩٢.

[٤٩] فاروق أحمد اسليم، شعر قريش في الجاهلية وصدر الإسلام (دمشق: دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ٢٢٤.

[٥٠] حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، مح. عبد أ. مهنا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٢٠-٢١؛ أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤)، ٦/١٤٦.

بند» ليتبعه بدعاء يؤكد فيه أنهما على طرفي النقيض «وشركما لخيركما فداء»، إنك وأمثالك كالعدم أمامه، «فمن يهجو رسول الله منكم ويطريه ويمدحه سواء»، إن اعتماد حسان في الهجاء هذا النهج درأ عنه الفحش والإسفاف في الذود عن النبي صلى الله عليه وسلم، فالهجاء هذا ليس كسابقه؛ بل هو عبادة يتقرب بها حسان إلى ربه وهذا متابعة منه في الحط من شأن أبي سفيان، لأن ما يدعوه إلى قول هذه الأبيات ليس أن أبا سفيان أصاب بمكان ما استدعى الرد عليه، بل أعلنها صريحة: لولا أني أتقرب إلى الله في هجائك ودفاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم لما اكترثت بك، «هجوت محمداً فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء»، «فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء».

إن الهجاء عند الصحابة مدرسة في الأدب والعزة والفخر، لأن رفعة الدين ومكانة النبي صلى الله عليه وسلم تربأ عن الشاعر أن يسلك طرقاً جاهلية في الدفاع عنهما، وهذا ما أضافه الإسلام في هذا اللون من الشعر، وهذا ما هذّب به النبي أصحابه.

ثالثاً: الفتوح: اختلف هذا اللون من الشعر في عصر صدر الإسلام عن حماسة الجاهليَّة، فقد تخفَّف مما حظره الإسلام من الغزل المحسوس، والتَّغنِّي باللَّهو والعبث والشَّراب، ولم يعد الشُّعراء يتغنَّون بالثَّأر والإغارة والانتقام، بل بالجهاد والفداء والبطولة في سبيل إعلاء كلمة الإسلام، كما ذابت العصبيَّات القبليَّة الَّتي كانت سائدة في الجاهليَّة، وصار شعر الفتوح يعبر عن روح الجماعة الإسلاميَّة والهدف الواحد والمبادئ الواحدة، ولا عجب في ذلك لمن كان يرى الجهاد نداء من الله عز وجل ودعوة إلى جنة عرضها السموات والأرض، هذا النداء الذي جعله يصم أذينه عن كل دعاء إلا تلك الدعوة، ليترك من ورائه أهله وذويه يناشدونه البقاء إلى جانبهم، ولكن كيف لهذا المجاهد أن يمنع نفسه بغيتها من نصر أو شهادة، وكيف له أن يقعد عن واجب فرضه الله ودعا إليه،[٥١] فهذه امرأة النابغة الجعدي تناشده أن يبقى، ولكنه يجيبها بأنه غير معذور في القعود، فيقول:

«بَاتَتْ تُذَكِّرُنِي بِاللهِ قَاعِدَةً وَالدَّمْعُ يَنْهَلُّ مِنْ شَأْنَيْهِمَا سُبُلا
يَا بِنْتَ عَمِّي كِتَابُ اللهِ أَخْرَجَنِي كَرْهًا وَهَلْ أَمْنَعَنَّ اللهَ مَا بَذَلا
فَإِنْ رَجَعْتُ فَرَبُّ النَّاسِ أَرْجَعَنِي وَإِنْ لَحِقْتُ بِرَبِّي فَابْتَغِي بَدَلا
مَا كُنْتُ أَعْرَجُ أَوْ أَعْمَى فَيَعْذُرُنِي أَوْ ضَارِعًا مِنْ ضَنًى لَمْ يَسْتَطِعْ حَوَلا».[٥٢]

بلغ تأثير الإسلام في وجدان الصحابي مبلغاً أضفى على شخصيته سمة هذا الدين الجديد من التضحية والبذل والفداء، حتى أصبح منطوقه الشعري تعبيراً عن فهم عميق لمقاصد آي الذكر الحكيم، فما إن تقرأ ما سبق من أبيات حتى يقفز إلى خاطرك دون طول نظر قول الله عز وجل: سمحيَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌسجى [التوبة:٣٨].

[٥١] النعمان عبد المتعال القاضي، شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام (مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٦/٢٠٠٥)، ٣٣.

[٥٢] أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣)، ٢٨٣/١.

وبما أن هذا الشعر تعبير عن انفجار عاطفي لحظة تقديم الروح قرباناً لهذا الدين، فقد كان الإيجاز طابعاً يجسد كلاماً وَافقَ خروج النفَس ويداً تنافح العدو، فهو شعر الومضات الخاطفة، «وجمهوره لذلك مقطوعات قصيرة، يجرى فيها الشاعر على سجيته دون تدقيق في معنى، أو تنقيح للفظ، أو التماس وزن أو قافية، إنه يعبر عن خاطرٍ التحم بصدره دون معاناة أو مكابدة، فيرمي به في سرعة كما يرمي بسهمه أو يضرب بسيفه، غير مفكر في تنقيح ولا في تصفية أو تهذيب، ولذلك كانت تشيع فيه البساطة وعدم التكلف لما يعترض صاحبه من شواغل الجهاد التي تحول بينه وبين إطالة الفكرة، كما تحول بينه وبين المعاودة للفظ وتجويده وتحبيره»،[٥٣] نقرأ من هذا الشعر للحُصَيْن بن الحُمَام سيد بني مرّة:

«وَيَوْمَ تُسَعَّرُ فِيهِ الْحُرُوبُ ... لَبِسْتُ إِلَى الرَّوْعِ سِرْبَالَهَا
فَلَمْ يَبْقَ مِنْ ذَاكَ إِلَّا التُّقَى ... وَنَفْسٌ تُعَالِجُ آجَالَهَا
أُمُورٌ مِنَ اللهِ فَوْقَ السَّمَاءِ ... مَقَادِيرُ تُنَزَّلُ أَنْزَالَهَا
أَعُوذُ بِرَبِّي مِنَ الْمُخْزِيَاتِ ... يَوْمَ تَرَى النَّفْسُ أَعْمَالَهَا
وَخَفَّ الْمَوَازِينُ بِالْكَافِرِينَ ... وَزُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا».[٥٤]

إن الألفاظ والتراكيب التي نقرأها في هذه الأبيات وما تدل عليه من معانٍ، كـ: «التقى»، «نفس تعالج آجالها»، «الله فوق السماء»، «مقادير»، «أعوذ بربي»، «يوم ترى النفس أعمالها»، «خف الموازين بالكافرين»، «وزلزلت الأرض زلزالها»، لهي شديدة الصلة وآي الذكر الحكيم، من مثل قوله تعالى:

سمحوَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَسجى [البقرة:١٨٩] سمح فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ سجى [آل عمران:٧٦] سمح فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَأۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ سجى [الأعراف:٣٤] سمح هُوَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ سجى [غافر:٦٨] سمح وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ سجى [الحجر:٢١] سمح إِذَا زُلۡزِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ زِلۡزَالَهَا سجى [الزلزلة:١] سمح وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَا يَفۡعَلُونَ سجى [الزمر:٧٠].

رابعاً: الرِّثاء: تطور شعر الرثاء في صدر الإسلام عنه في العصر الجاهلي تبعاً لرؤية العربي تجاه الموت ونظرته إليه في ذينك العصرين، فالجاهلي الذي آمن بحتمية الموت الذي يعد نهاية كل شيء دون أن يدري بالخلود الغيبي الكامن وراءه، كانت نظرته إلى الموت تلك يملؤها الخوف والقلق وصراع نفسي بين اليقين الحتمي بالموت وبين القلق من فقد اللذة الدنيوية، ويصف الأعشى تلك الحتمية وجبروتها التي لم تغادر أحداً من العصور الغابرة،[٥٥] فيقول:

---

[٥٣] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ٦٢/٢.

[٥٤] الصفدي، الوافي بالوفيات، ٥٨/١٣.

[٥٥] حسين جمعة، *الرثاء في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام* (دمشق: جامعة دمشق، كلية الأدب العربي، رسالة ماجستير، ١٤٠٢/١٩٨٢)، ٢٢.

«أَلَمْ تَرَوْا إِرَمًا وَعَادًا أَفْنَاهُمُ الْلَيْلُ وَالنَّهَارُ
وَقَبْلَهُمُ غَالَتِ الْمَنَايَا طَمَسًا فَلَمْ يُنْجِّهَا الْحَذَارُ
وَحَلَّ بِالْحَيِّ مِنْ جَدِيسٍ يَوْمٌ مِنَ الشَّرِّ مُسْتَطَارُ
وَأَهْلُ جَوٍّ أَتَتْ عَلَيْهِمْ فَأَفْسَدَتْ عَيْشَهُمْ فَبَارُوا
فَصَبَّحَتْهُمْ مِنَ الدَّوَاهِي جَائِحَةٌ عَقِبَهَا الدَّمَارُ
وَمَرَّ دَهْرٌ عَلَى وَبَارٍ فَهَلَكَتْ جَهْرَةً وَبَارُ».[٥٦]

ومع ظهور الإسلام أصبح الإيمان بالحياة الأخروية حقيقة تقابل زيف الحياة الدنيا، إذ بعد الموت عالم يتجاوز حدود الزمان والمكان، قال تعالى: سمحثُمَّ إِنَّكُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ تُبۡعَثُونَسجى [المؤمنون:-١٥-١٦]، وبذلك أصبحت الدنيا دار عمل والآخرة دار جزاء، والموت ليس أكثر من معبر إلى حياة أخرى، إن تلك الثورة المفاهيمية التي اجتاحت عقول المسلمين وقلوبهم ألقت بظلالها أيضاً على أشعارهم وخصوصاً المراثي، فبرزت معالم المفهومات الإسلامية في قصائدهم ومرثياتهم، ولنا في مرثية حسان بن ثابت حين بكى شهداء مؤتة خير مثال، ومما قال فيها:

«لِذِكْرَى حَبِيبٍ هَيَّجَتْ ثَمَّ عَبْرَةً سَفُوحًا وَأَسْبَابُ الْبُكَاءِ التَّذَكُّرُ
بَلَاءٌ وَفِقْدَانُ الْحَبِيبِ بَلِيَّةٌ وَكَمْ مِنْ كَرِيمٍ يُبْتَلَى ثُمَّ يَصْبِرُ
رَأَيْتُ خِيَارَ الْمُؤْمِنِينَ تَوَارَدُوا شَعُوبَ وَقَدْ خُلِّفْتُ فِيمَنْ يُؤَخَّرُ
فَلَا يُبْعِدَنَّ الله قَتْلَى تَتَابَعُوا بِمُؤْتَةَ مِنْهُمْ ذُو الْجِنَاحَيْنِ جَعْفَرُ
وَزَيْدٌ وَعَبْدُ اللهِ حِينَ تَتَابَعُوا جَمِيعًا وَأَسْبَابُ الْمَنِيَّةِ تَخْطِرُ
غَدَاةَ غَدَوْا بِالْمُؤْمِنِينَ يَقُودُهُمْ إِلَى الْمَوْتِ مَيْمُونُ النَّقِيبَةِ أَزْهَرُ
أَغَرُّ كَلَوْنِ الْبَدْرِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ أَبِيٌّ إِذَا سِيمَ الظَّلَامَةَ يَجْسِرُ
فَطَاعِنٌ حَتَّى مَاتَ غَيْرَ مُوَسَّدٍ بِمُعْتَرَكٍ فِيهِ الْقَنَا يَتَكَسَّرُ
فَصَارَ مَعَ الْمُسْتَشْهِدِينَ ثَوَابُهُ جِنَانٌ وَمُلْتَفُّ الْحَدَائِقِ أَخْضَرُ
وَكُنَّا نَرَى فِي جَعْفَرٍ مِنْ مُحَمَّدٍ وَقَارًا وَأَمْرًا حَازِمًا حِينَ يَأْمُرُ
فَمَا زَالَ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ دَعَائِمُ عِزٍّ لَا تُرَامُ وَمَفْخَرُ
هُمُ جَبَلُ الْإِسْلَامِ وَالنَّاسُ حَوْلَهُ رِضَامٌ إِلَى طَوْدٍ يَرُوقُ وَيَقْهَرُ
بِهِمْ تُكْشَفُ الْلَأْوَاءُ فِي كُلِّ مَأْزِقٍ عَمَاسٍ إِذَا مَا ضَاقَ بِالْقَوْمِ مَصْدَرُ
هُمْ أَوْلِيَاءُ اللهِ أَنْزَلَ حُكْمَهُ عَلَيْهِمْ وَفِيهِمْ ذَا الْكِتَابِ الْمُطَهَّرُ
بِهَا لَيْلُ مِنْهُمْ جَعْفَرٌ وَابْنُ أُمِّهِ عَلِيٌّ، وَمِنْهُمْ أَحْمَدُ الْمُتَخَيَّرُ
وَحَمْزَةُ وَالعَبَّاسُ مِنْهُمْ وَمِنْهُمُ عَقِيلٌ وَمَاءُ الْعُودِ مِنْ حَيْثُ يُعْصَرُ.[٥٧]

[٥٦] البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ٢/٢٧٠.

[٥٧] حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، ٤١٠٨ محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد، التعازي والمراثي والمواعظ والوصايا، مح. إبراهيم محمد حسن الجمل (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت)، ٢٩٠.

لعلنا لا نحتاج كثير نظر لنلتقط المعاني الإسلامية المتناثرة في القصيدة والمنتمية إلى الفقد والموت، فحسان بن ثابت في قصيدته هذه يضع أمامنا عناوين المقاصد الإسلامية من خلال الإشارة إلى ثلاثة أصول تردّ المسلم إلى كينونته، فهو لا يبث حزنه إلا لأنه فقد رفيقاً أثناء الرحلة، والشوق الذي يسكن خلده ههنا شديد على القلب مع يقينه بقرب اللقاء.

«لِذِكْرَى حَبِيبٍ هَيَّجَتْ ثَمَّ عَبْرَةً سَفُوحًا وَأَسْبَابُ الْبُكَاءِ التَّذَكُّرُ»[٥٨]

غير أن المسلم لا يحيد عن أمر ربه وينسى كينونته وإن كان في أحلك أيام حزنه، والصبر هو أعظم المعاني التي تجعل الرجل يتمثل إيمانه.

بَلَاءٌ وَفِقْدَانُ الْحَبِيبِ بَلِيَّةٌ وَكَمْ مِنْ كَرِيمٍ يُبْتَلَى ثُمَّ يَصْبِرُ[٥٩]

إن دار القرار هو الجنة التي أعدها الله للمتقين، وهذا ما يؤكد أن حزن المسلم ورثاءه أخيه محدود باللحظة ومقيد بالسبب الذي هو الشوق، إذ المؤمن **«صار مع المستشهدين ثوابه جنانٌ وملتفّ الحدائق أخضر»**. وتلك حال من السعادة الأبدية التي لا تتسق والحزن المستمر.

ويؤكد أخيراً أن المسلمين ليسوا إلا جنوداً في هذا الدين يحيون عليه ويموتون عليه، ومهما ألم بهم من محن وشدائد ونال الموت من بعضهم، فهم ثابتون على طريق الحق لا يحيدون عنه، ومهما سبقهم سابقون فهم على عهد الإسلام سائرون.

فَمَا زَالَ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ دَعَائِمُ عِزٍّ لَا تُرَامُ وَمَفْخَرُ

هُمُ جَبَلُ الْإِسْلَامِ وَالنَّاسُ حَوْلَهُ رِضَامٌ إِلَى طَوْدٍ يَرُوقُ وَيَقْهَرُ[٦٠]

إن قصيدة حسان أكدت على هذه الحقائق الإسلامية التي تفرض على المؤمن أن يسلم بها، وهي:

١- الموت ليس نهاية الرحلة، بل هو مجرد انتقال من دار عمل إلى دار جزاء.

٢- يجب على المؤمن الصبر عند المحن.

٣- المسلمون بمجموعهم جنود الحق، يكمل فيه الأحياء طريق من سبقوهم إلى الدار الآخرة.

الخاتمة:

١- المعجم الشعري هو العالَم اللغوي الخاص بالشاعر أو بمجموعة من الشعراء، وهو الذي يكشف عن ثقافتهم بكل أنواعها، وهو ذخيرتهم وخلاصة تجربتهم.

٢- تمر دراسة المعجم الشعري من خلال رصد الدلالة الحديثة في لغة الشاعر، وتتبع الدلالة في الصور الفنية الحديثة. ورصد الرموز العامة ومتابعة الرموز الخاصة وهي الاستعمالات

[٥٨] حسان بن ثابت، الديوان، ١٠٨.

[٥٩] حسان بن ثابت، الديوان، ١٠٨.

[٦٠] حسان بن ثابت، الديوان، ١٠٨.

اللغوية -المفردة وتركيبها الإضافي والوصفي ورمزيتها الفنية- التي يلح عليها الشاعر سواء كانت مفردات من أصل اشتقاقي واحد أو كلمات من إطار دلالي معين.

٣- مظاهر التطور المعجمي في اللغة

أ- تطور يلحق القواعد المتصلة بوظائف الكلمات وتركيب الجمل وتكوين العبارة وما إلى ذلك كقواعد الاشتقاق والصرف والتنظيم، وتلك أمور تؤثر في بيان الدلالة والمعنى.

ب- تطور يلحق الأساليب.

ج- تطور يلحق معنى الكلمة نفسها.

٤- أدت الدَّعوة الإسلاميَّة بمصطلحاتها الشرعية إلى انحصار الحقول الدلالية الشعرية -في معظمها- في ميادين: المدح، والهجاء، والحماسة أو الفتوح، والرثاء.

٥- أحدثت مصطلحات الدين الإسلامي تغييراً معجمياً في الحياة العامة لدى المسلمين عامة في صدر الإسلام وخصوصاً الشعراء منهم، تلك التطورات أدت إلى تغيير كلي في دلالات الألفاظ فأبدلت معانيها بأخرى، أو تغيير جزئي ضيقاً أو اتساعاً.

المصادر

ابن الشجري، أبو السعادات ضياء الدين هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة العلوي الحسني. *مختارات شعراء العرب*. مح. محمود حسن زناتي. مصر: مطبعة الاعتماد، ١٣٤٤/١٩٢٥.

ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي. *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. مح. خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨/١٩٨٨.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري. *جمهرة اللغة*. مح. رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧/١٩٨٧.

ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب القرطبي الأندلسي. *العقد الفريد*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤/١٩٨٤.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي القزويني. *معجم مقاييس اللغة*. مح. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩/١٩٧٩.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. *الشعر والشعراء*. القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣/٢٠٠٢.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ١٤١٤/١٩٩٣.

أبو سكين، عبد الحميد محمد. *المعاجم العربية مدارسها ومناهجها*. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٠١/١٩٨١.

أبو عودة، عودة خليل. *التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم*. الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٥/١٩٨٥.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي. *تهذيب اللغة*. مح. محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢/٢٠٠١.

اسليم، فاروق أحمد. *شعر قريش في الجاهلية وصدر الإسلام*. دمشق: دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧/١٩٩٧.

البغدادي، عبد القادر بن عمر بن بيازيد. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. مح. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨/١٩٩٧.

جمعة، حسين. *الرثاء في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام*. دمشق: جامعة دمشق، كلية الأدب العربي، رسالة ماجستير، ١٤٠٢/١٩٨٢.

حسنين، أحمد طاهر. «المعجم الشعري عند حافظ إبراهيم»، *مجلة فصول* ٢/٣ (١٩٨٣).

الحليبي، خالد بن سعود. *البناء الفني في شعر بهاء الدين الأميري*. الأحساء: نادي الأحساء الأدبي، ١٤٣٠/٢٠٠٩.

الداية، فايز. *علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق*. دمشق: دار الفكر، ١٤١٦/١٩٩٦.

الرازي، أبو عبد الله زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي. *مختار الصحاح*. مح. يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠/١٩٩٩.

الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر. *تاريخ آداب العرب*. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد مرتضى الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٤٢٢/٢٠٠١.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. *الأعلام*. دمشق: دار العلم للملايين، ١٤٢٢/٢٠٠٢.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. *أساس البلاغة*. مح. محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩/١٩٩٨.

سريدي، الحسين. *المعجم الشعري عند البوصيري مقاربة أسلوبية في الميمية*. الجزائر: جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، أطروحة دكتوراه، ٢٠١٦/٢٠١٧.

شيخو، رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب. *تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين*. بيروت: دار المشرق، د.ت.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. *الوافي بالوفيات*. مح. أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠/٢٠٠٠.

ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي*. القاهرة: دار المعارف، ١٣٧٩/١٩٦٠.

عبد الحي، أحمد. *الشاعر والسلطة*. القاهرة: ايتراك للنشر والتوزيع، ١٣٨٢/٢٠٠٤.

علي، إبراهيم جابر. *المعجم الشعري بحث في الحقول الدلالية للكلمة في الخطاب الشعري*. عمان: أمواج للنشر والتوزيع، ١٤٣٦/٢٠١٥.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. *العين*. مح. مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. بيروت: مكتبة الهلال، د.ت.

الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

القاضي، النعمان عبد المتعال. *شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام*. مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٦/٢٠٠٥.

القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب. *جمهرة أشعار العرب*. مح. علي محمد البجادي. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.

المبرد. أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي. *التعازي والمراثي*. مح. إبراهيم محمد حسن الجمل. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

المنفلوطي، مصطفى لطفي بن محمد لطفي بن محمد حسن لطفي. *النظرات*. القاهرة: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢/١٩٨٢.

النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد. *طلبة الطلبة*. بغداد: المطبعة العامرة، ١٣١١/١٨٩٣.

الهادي، صلاح الدين. *الأدب في عصر النبوة والراشدين*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٧/١٩٨٧.

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF SIRAH STUDIES
SAD • ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı: 14 • Ocak 2023
Issue: 14 • January 2023

الموقف النبوي من اجتهادات الصحابة وأخطائهم

Sahâbenin İctihad ve Hataları Karşısında Nebevi Tutum

Prophetic Attitude Towards Ijtihad and Mistakes of Companions

M. Kamel Karabelli*

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi/Article Type: Research Article
https://doi.org/10.56288/siyer.1179063
Geliş Tarihi: 22 Eylül 2022/Date Received: 22 September 2022
Kabul Tarihi: 20 Aralık 2022/Date Accepted: 20 December 2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Enes Salih)

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı/ Asst. Prof, Mardin Artuklu Unıversıty, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, m.kamel79@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3114-6948.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial License

Öz

İnsan davranışlarını iyiye yormak -ki bu davranışlar iyi ve kötü olmak üzere farklılık arz eder- Müslümanlar arasında özellikle de kardeşler, arkadaşlar ve akrabalar arasında yayılması gereken güzel bir huydur. Bu sayede muhabbet bağları korunmuş, Kur'ân'ın bize öğrettiği Rabbanî usûl uygulanmış olur. Resûlullah (sas) ashâbıyla kurduğu ilişkilerde ve onlara karşı tutumlarında hüsn-ü zannın en güzide örneklerini vermiştir. Hadis ve siyer kitapları, Resûlullah'ın (sas) güzel ahlâkına ve dahi bunun bir Kur'ân ahlâkı olduğuna delalet eden örneklerle doludur.

Bu makalede hadis ve siyer kaynaklarında yer alan ilgili rivayetler üzerinden Resûlullah'ın (sas) ashâbın bazı davranışlarından ötürü onları sorumlu tutmayıp, azarlamamasının ve onlara karşı bir hüsn-ü zanda bulunmasının arkasında yatan nedenleri ve maslahatları ortaya koymaya çalıştık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu neden ve maslahatlardan bazıları şunlardır: İlgili sahâbînin yapmış olduğu eylemin ciddiyetini kavrayamayacak derecede şaşkınlık ve dehşet verici bir halde bulunması, birtakım davranışların altında ilmî bir ictihad durumunun söz konusu olması ve Resûlullah'ın (sas) bu içtihadı teşvik etmesi, bazı kişilerin özel durumlarının bulunması, ilgili şahsın yapmış olduğu davranışlarda İslâm ve Müslümanların itibarını koruma niyetinin bulunmasından dolayı Resûlullah'ın (sas) da onun itibarını korumayı amaçlaması, bazı durumlarda da birtakım maslahatları diğerlerine öncellenmesi.

Eğer bu eylemin makul bir şekilde yorumlanması mümkün değilse ve bu şekilde bir yorumlama faaliyetinin herhangi bir maslahatı yoksa nehiy ani'l-münker ilkesi uygulanarak davranışın tekrarlanması yasaklanıp, eylem sahibi azarlanıp ve bir an önce o davranışı terk etmeye davet edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Sahâbe, Yorumlama, Tasarruf, Özür.

Abstract

Interpreting people's behavior in the best way when those behaviors have many faces, some good and some bad is a great moral. It should be spread among Muslims, especially among brothers, friends and relatives because of the preservation of the ropes of love and because it is an application of the divine approach that the Qur'an teaches us. The Prophet may God bless him and grant him peace adhered to it very well in his dealings and relations with the Companions. The attitudes that the honorable books of the Sunnah and the honorable biography of the Prophet have recorded for us are full of those great attitudes that indicate the greatness of the Prophet's character and that he may God's prayers and peace be upon him, represented the Qur'an with his morals

By presenting these prophetic attitudes we were able to derive the most important reasons and considerations that made the Prophet may God bless him and grant him peace, refrain from punishing his companions for some of the behaviors that occurred from them and did not reprimand them, the most important of which are:

The reason for the behavior is astonishment and bewilderment so that the person will lose sight of the seriousness of that behavior.

In some situations, their owners were excused with the intent of his acknowledgment may God's prayers and peace be upon him for the principle of ijtihad and to encourage his companions to do so. Or that the Prophet may God's prayers and peace be upon him found in that behavior an acceptable explanation based on the condition of his own companion. Or that the Prophet, may God's prayers and peace be upon him presented the aspect of preserving the prestige of the person who acted among the Companions especially if his behavior stemmed from his keen interest in Islam and Muslims. Or that the Prophet may God's prayers and peace be upon him knew through some of these actions that they would be a reason for legislating or clarifying a ruling for a new matter that people need. Or in abandoning reprimand giving priority to the higher interest over the lower interest, and to the most important goal over the important goal. But if the behavior cannot be explained by a reasonable and acceptable explanation and it does not have a significant interest, then it is necessary to denounce and forbid the repetition of such behavior in accordance with the original principle of forbidding the evil and reprimanding it for doing and calling for hastening to leave it immediately.

Keywords: Hadith, Companions, Interpretation, Behavior, Excuse.

الملخص

إن تفسير تصرفات الناس بأحسنِ الوُجوه، حين تكون تلك التصرفات تَحتَمِل وجوهًا متعددة، بعضها جيدٌ، وبعضها سَيِّء، هو خُلُق كَرِيمٌ، يجب أن يَنتشر بين المسلمين، وخاصةً بين الإخوة والأصحاب وذوي الأرحام، لما فيه من المحافظة على حِبَال المحبة، وتطبيق المنهج الرَّبّاني الذي يعلمنا إياه القرآنُ، وقد طبَّقَه النبيُّ صلى الله عليه وسلم تطبيقًا حسنًا في تعاملاته وعلاقاته مع الصحابة، والمواقف التي سجَّلتْها لنا كتبُ السُّنّة الشريفة والسيرة النبوية العطرة مليئةٌ بتلك المواقفِ العظيمةِ التي تَدُلُّ على كَرَمِ الخُلُقِ النبويِّ، وأنه صلى الله عليه وسلم كان مُتخلِّقًا بأَخلاق القرآن حَقًّا.

ومن خلال عرض تلك المواقف النبوية استطعنا استنباط أهم المسوّغات والمصالح المعتَبَرة التي جعلتِ النبيَّ صلى الله عليه وسلم يترك محاسبة أصحابه على بعض التصرفات التي صدَرَت منهم، ولا يُوبِّخُهم عليها، ومن أهمها: كون سبب التصرف هو الدَّهشةَ والحيرةَ، حتى يَغيبَ عن ذِهن الإنسان خُطورة ذلك التصرُّف، وبعضُ المواقف عُذِرَ أصحابها بقصد تَقريرِه صلى الله عليه وسلم لمبدأ الاجتهاد وتشجيع أصحابه عليه، أو أن يكون النبيُّ صلى الله عليه وسلم قد وجَدَ في ذلك التصرُّفِ تفسيرًا مقبُولًا بناء على حالة الصحابي الخاصة به، أو أن يكون النبيُّ صلى الله عليه وسلم قدَّم جانب الإبقاءِ على هَيبَةِ صاحب التصرف من الصحابة، وخاصة إذا كان تصرُّفه ناشئًا عن غَيرته على الإسلام وأَهلِه، أو أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم عَلِمَ من خلال بعض تلك التصرفات أنها ستكون سببًا في تشريع أو بيانِ حُكمٍ لأمرٍ مُستجِدٍّ مما يَهُمُّ الناسَ، أو أن يكون في ترك التعنيف والتوبيخ تقديم المصلحة العليا على المصلحة الأدنى، والهدف الأهم على الهدف المهم.

وأما إذا كان التصرف لا يمكن تفسيره بتفسير معقول مقبول، وليس فيه مصلحةٌ معتبرةٌ، فلا بدَّ حينئذ من الإنكار والنهي عن تكرار مثل ذلك التصرف، عملًا بالمبدأ الأصلي في النهي عن المنكر والتوبيخ على فعله، والدعوة إلى الإسراع لتركه فورًا.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الصحابة، تأويل، تصرفات، العذر.

مدخل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعدُ

فإنه مما لا يُحمَد من الخِلال، ولا يُعَدُّ في فضائل الأخلاق أن يتعجَّل المرء المسلم بالحُكم على الآخرين بتصرف صَدَر منهم، يَعتَمِد في ذلك الحكم على حَمْل تلك التصرفات على سوء النية والقصد ابتداءً، وتفسيرها بتفسير يُقدِّم فيه أسوأ الاحتمالات، ذلك أن كثيرًا من التصرف البشري مما يحتمل وجهًا حسنًا، أو تأويلًا معقولًا، أو عذرًا وجيهًا.

هذا، وإن من مقتضيات الإنصاف والعدل الذي أراد الله تعالى أن يتعامل به المسلمون: تقديمَ الحكم بإرادة النية الحسنة، والقصد الشريف، والحَمْلِ على أحسن الاحتمالات، ولاسيما بين الإخوان المحبين، وذوي الرحم، جَرْيًا على قاعدة استصحاب البراءة الأصلية للذِّمّة، حتى يثبت ضدُّ ذلك ثبوتًا يقينيًا، لا شكَّ فيه ولا مِراءَ.

وقد كان نبينا الكريم صلى الله عليه وسلم المثل الكامل والأعلى في تأويل تصرفات أصحابه الكرام بالتأويل الحسن، والتماس العذر لهم، وعدم العجلة في الحكم عليهم بالتعدِّي أو الخيانة، بمجرد صُدور تقصيرٍ منهم، أو ما كان ظاهره الخيانة، بل كان يراعي في ذلك جانب ضعف النفس البشرية، والنزغات الشيطانية المؤقتة.

وصدق أحمد شوقي في قصيدته المشهورة بنهج البُردةِ، إذ يقول:

رُزِقتَ أسمَحَ ما في الناسِ مِن خُلُقٍ إذا رُزِقتَ التِماسَ العُذرِ في الشِّيَمِ

وفي هذا البحث سأتناول المواقف الجليلة التي تبرز ذلك الجانب الإنساني عند النبي صلى الله عليه وسلم، من خلال منهجيتين علميتين، الأولى: أقوم فيها باستقراء تلك المواقف من المظان والمصادر التي يتوقع وجود تلك النماذج فيها، مثل كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد، والأدب المفرد للبخاري والشمائل المحمدية للترمذي، وأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم لأبي الشيخ الأصبهاني، وغيرها.

والثانية: أنني أقوم بتحليل تلك المواقف في ذيل كل موقف منها؛ لبيان وجه التأويل الحسن الذي سلكه النبي صلى الله عليه وسلم في تعامله مع أولئك الصحابة.

ولأجل تسهيل تناول ذلك الموضوع قسمته إلى ثلاثة مباحث وخاتمة:

أما المبحث الأول فتناولت فيه أساس مبدأ التعامل بالتماس الأعذار والتأويل ومستنده.

وأما المبحث الثاني فخصصته لبيان تلك المواقف التي استطعت الوقوف عليها مما حصل بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين بعض الصحابة، مبيناً كيف أنه صلى الله عليه وسلم تعامل فيها مع أصحابة على وفق التأويل الحسن والإعذار الجميل.

وأما المبحث الثالث فبينت فيه أهمَّ المسوّغات المُعتَبَرة، والمصالح المُستوحاة مِن وراء التغاضي عن الزلّات، والتماس الأعذار، والتأويل الحسن للتصرُّفات الخاطئة

وختاماً، أبين بشكل مجمل أهم تلك النتائج التي تم الوصول إليها من خلال البحث، سائلًا المولى سبحانه حُسنَ القصد، والسَّدادَ والتوفيق في السَّير والعمل فيه.

المبحث الأول. أساس مبدأ التعامل بالتماس الأعذار والتأويل

لم تكن قضية التعامل بمبدأ التماس الأعذار والتأويل بِدْعًا، بل كان لذلك أساسٌ مَتِينٌ في تعامل الله سبحانه وتعالى بذلك مع عددٍ مِن عبادِه الذين صَدَر منهم ما كان ظاهِرُه المَعصيةُ أو الخطيئة أو المعارضة لأمرِه، ثم يَتجاوَزُ الله سبحانه وتعالى عن أصحاب تلك التصرفات، بسبب ما اقتَرَنَ بها من قَرائِنَ، تُفسِّر لنا سببَ تجاوز الله سبحانه وتعالى وعَفْوِه عن أصحابها، ومن ذلك على سبيل المثال:

١. ١. *قصة إبراهيم حين طلب مِن الله أن يُريَه كيف يحيي الموتى*

وذلك في قوله الذي ذكره لنا رب العزة جل وعلا: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَ لَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ قَالَ فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ ثُمَّ ٱجۡعَلۡ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٖ مِّنۡهُنَّ جُزۡءٗا ثُمَّ ٱدۡعُهُنَّ يَأۡتِينَكَ سَعۡيٗاۚ وَٱعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [البقرة:٢٦٠].

قال ابن بطال: «عَذرَه اللهُ تعالى في طلَبِ ذلك، لأن المَعايَنَةَ أشفَى، ويَهجُم على النفوس منها ما لا يَهجُم مِن الخَبَر».[١]

١. ٢. قصة موسى لما طَلَبَ مِن حضرة الحقِّ سبحانه وتعالى أن يراه

وذلك في قوله الذي ذكره لنا سبحانه: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الاعراف:١٤٣]. فقد عذر الله تعالى موسى بسؤاله ذاك لأنه لم يكن ذلك منه شكًا، لكنه قاله رغبةً في الاستطلاع، وفضولًا دعتْه إليه نفسُه، قال أبو القاسم القُشَيري: «صار موسى عليه السّلام عند سماع الخطاب بعَينِ السُّكْر، فنَطَق ما نَطَقَ، والسَّكرانُ لا يُؤخَذ بقوله، ألا ترى أنه ليس في نص الكتاب معه عِتابٌ بحرفٍ».[٢]

١. ٣. قصة الرجل الذي أمر أولاده إذا مات أن يُحرِقُوه ويَذْرُوهُ في البحر

وذلك فيما يرويه «أبو سعيد رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: أن رجُلًا كان قبلكم، رَغَسَه الله مالًا[٣]، فقال لِبَنِيه لما حُضِرَ: أيَّ أبٍ كنتُ لكم؟ قالوا: خيرَ أبٍ، قال: فإني لم أعمل خيرًا قَطُّ، فإذا مِتُّ فأحرِقُوني، ثم اسحَقُوني، ثم ذَرُّوني في يومٍ عاصف، ففَعَلُوا، فجَمَعه اللهُ عزَّ وجَلَّ، فقال: ما حَمَلَك؟ قال: مخافتَك، فتلقَّاه برحمتِه».[٤]

قال ابن قُتيبة: «غفَر اللهُ تعالى له بمعرفتِه ما بِنِيَّتِه، وبمخافَتِه من عذابه، وجَهْلِه بهذه الصفة من صفاته».[٥]

١. ٤. قصة آخر الناس دخولًا الجنة، يقول الله له: لك مثل الدنيا وعشرة أمثالها، فيقول: تَسخَرُ مني، أو: تضحك مني

وذلك فيما يرويه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إني لأعلَمُ آخرَ أهل النار خُروجًا منها، وآخر أهل الجنة دخولًا، رجل يخرج من النار كَبْوًا». وفيه: أن الله سبحانه يقول له: «اذهب فادخل الجنة، فإن لك مثل الدنيا وعشرة أمثالها - أو: إن لك مثل عشرة أمثال الدنيا - فيقول: تَسخَرُ مني - أو: تضحك مني - وأنت الملك! فلقد رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ضَحِك حتى بَدَتْ نَواجِذُه، وكان يقول: ذاك أدنى أهل الجنة منزلةً».[٦]

---

[١] أبو الحسن علي بن خلَف بن عبد الملك بن بَطّال، شرح صحيح البخاري، مح. أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣) ١/٧٥.

[٢] أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشَيري، لطائف الإشارات، مح. إبراهيم البسيوني (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت) ١/٥٦٥.

[٣] رغسه الله مالًا، أي: «أكثر له منه، وبارك له فيه». أبو عبيد القاسم بن سلام الهَرَوِيّ، غريب الحديث، مح. حسين محمد محمد شرف (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٤) ٣/٢٢٢.

[٤] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المشهور بصحيح البخاري، عناية. محمد زهير الناصر (الرياض: دار طوق النجاة، ١٤٢٢)، «أحاديث الأنبياء»، ٥٥ (٣٤٧٨).

[٥] أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قُتَيبة الدِّينَوَرِيّ، تأويل مختلف الحديث، مح. محمد محيي الدين الأصفر (بيروت/الدوحة: المكتب الاسلامي/مؤسسة الإشراق، ١٩٩٩) ١٨٦.

[٦] البخاري، «الرقاق»، (٥٠٦٥٧١).

فلم يؤاخِذ الله سبحانه وتعالى هذا الإنسانَ مع أنه خاطَبَ اللهَ سبحانه وتعالى بما لا يَنبغي مخاطبتُه به من وصفه بالسُّخرية، لأنه إنما فعل ذلك على سبيل الدَّهشَةِ والفَرح، وشدة الاستِغراب، بعد الإياس من دخول الجنة، قال ابن قرقول: «يحتمل أن يكون قائلُ هذا أصابه من الدهش والحَيرةُ لما أصابَهُ مِن سَعَةِ رحمة الله عزَّ وجَلّ بعد إشرافه على الهلاك، وما نالَه من السُّقُوط والزَّحْف على الصراط، وما لَقِيَه مِن حَرِّ النار وريحِها، وانفِهَاق الجَنّةِ له بعد بُعدِها عنه، ما لم يَحتَسِبْه، وما لم يَطمَع فيه، فلم يحفَظ فرحًا ودَهَشًا لفظَه، وأجرى كلامه على عادته مع المخلوقِ مثلُه، كما قال الآخر من الدَّهَش والفَرَح: أنت عبدي وأنا ربك».[٧]

المبحث الثاني. المواقف النبوية في التعامل مع الصحابة على مبدأ التأويل الحسن، والتماس العذر

وعلى ذلك الأساس المتين اعتمَدَ النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع صحابته الكرام، تعليمًا منه لهم ولسائر الأمة من بعدهم، وتَربيةً منه صلى الله عليه وسلم لهم على اتباع هذا المنهج العظيم. ولعل أبرز ما وقفت عليه من ذلك ما يلي:

٢. ١. *موقفه صلى الله عليه وسلم من حاطب بن أبي بَلتَعة قُبيل فتح مكة*

وذلك في قصته المشهورة حين أرسل كتابًا لقريش يحذِّرهم فيه من قدوم النبي صلى الله عليه وسلم عليهم، وعندما استوقف رسولُ الله صلى الله عليه وسلم حاطبًا وسأله عن السبب الذي دعاه لذلك، فقال حاطب: «يا رسول الله، لا تَعجَل عليَّ؛ إني كنت امرءًا مُلْصَقًا في قُريش، ولم أكُن مِن أنفُسِها، وكان مَن مَعك مِن المُهاجِرين لهم قَراباتٌ بمكةَ يَحمُون بها أهلِيهم وأموالَهم، فأحببتُ إذْ فاتَنِي ذلك مِن النَّسَب فيهم، أن أتَّخِذَ عندهم يَدًا يَحمُون بها قَرابتي، وما فعلت كُفرًا ولا ارتِدادًا، ولا رِضًا بالكُفر بعد الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد صَدَقَكُم، قال عُمر: يا رسول الله، دَعنِي أَضربْ عُنقَ هذا المنافِق! قال: إنه قد شهِدَ بدرًا، وما يُدرِيك لعلَّ الله أن يكون قد اطَّلَعَ على أهل بدر، فقال: اعمَلُوا ما شئتم فقد غَفرتُ لكم».[٨]

جاء في هذا الحديث اعتذارٌ من النبي صلى الله عليه وسلم لحاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه فيما فعلَه بصريح العبارة، حيث فَعلَ ما فَعلَ بجهالةٍ منه لخطورة الفعلِ الذي أَقدَمَ عليه، قال الشافعي: «فإذا كان هذا مِن الرجلِ ذي الهَيئةِ بجَهالةٍ كما كان هذا مِن حاطب بجَهالةٍ، وكان غيرَ متَّهَمٍ أحببتُ أن يُتَجافَى له، وإذا كان مِن غير ذِي الهيئة كان للإمام - والله تعالى أعلم - تَعزيرُه».[٩]

كما تضمن الحديثُ التماسَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم العُذرَ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، وذلك في سكوته عن جرأة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في وصفه حاطبًا بالمنافق، وليس ذلك إقرارًا

---

[٧] أبو إسحاق ابن قُرْقُول، إبراهيم بن يوسف الوَهْرَاني، مطالع الأنوار على صحاح الآثار، مح. دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث)قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢) ٤٦٧/٥.

[٨] البخاري، «الجهاد والسير»،) ١٣٨٣٠٠٧(، واللفظ له؛ مسلم، «فضائل الصحابة»، ٢٤٩٤.

[٩] الشافعي، الأم، مح. رفعت فوزي عبد المطلب (القاهرة: دار الوفاء، ١٤٢٢)، «الحكم في قتال المشركين»، ٦١٢/٥.

من النبي صلى الله عليه وسلم باتصاف حاطبٍ بذلك، وإنما سكَت النبي صلى الله عليه وسلم عن تصرف عمر رضي الله عنه، صِيانةً منه صلى الله عليه وسلم لثوابت الدِّين، وقُدْسِيّة الإسلام؛ حيث كان عُمرُ مَهيبَ الجانب في ذات الله، ولأنه كان في تصرُّف حاطب جانبٌ من جوانب مشابهة تصرفات المنافقين، قال الخطابي: «وعَذَرَ عمرَ - يعني رسولَ الله صلى الله عليه وسلم - فيما تَناوله به من ذلك القول، إذ كان الفعل الذي جَرَى منه مُضاهيًا لأفعال المنافقين الذين يكيدون رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويعاونون عليه كفار قريش».[١٠]

٢. ٢. قبول النبي صلى الله عليه وسلم عُذْرَ الأنصار فيما قالوه يوم فتح مكة

وذلك فيما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: «ألا أُعلِّمُكم بحديثٍ من حديثكم يا معشرَ الأنصار»، ثم ذكر فتح مكة. قال: «فانطلقنا فما شاء أحدٌ منا أن يقتل أحدًا إلا قتلَه، وما أحدٌ منهم يُوجِّه إلينا شيئًا، قال: فجاء أبو سفيان، فقال: يا رسول الله، أُبِيحت خَضراءُ قريش، لا قُريشَ بعد اليوم، ثم قال: مَن دخل دار أبي سفيان فهو آمِنٌ، فقالت الأنصارُ بعضهم لبعضٍ: أما الرجلُ فأدركَتْه رغبةٌ في قريته، ورأفةٌ بعَشِيرته، قال أبو هريرة: وجاء الوحي وكان إذا جاء الوحيُ لا يخفى علينا..، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا معشر الأنصار، قالوا: لبيك يا رسول الله، قال: قلتُم: أما الرجلُ فأدركته رغبةٌ في قريته؟ قالوا: قد كان ذاك، قال: كلا، إني عبد الله ورسوله، هاجرتُ إلى الله وإليكم، والمحيا مَحياكُم والممات مَماتُكم، فأقبَلُوا إليه يَبكُون، ويقولون: والله ما قلنا الذي قلنا إلا الضَّنّ بالله وبرسوله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله ورسوله يُصدِّقانكم، ويَعذُرانِكم».[١١]

في هذا الحديث دلالة على سبب آخر من أسباب العفو والتماس العذر لمن تكلم بشيءٍ ظاهرُه تَجاوُزُ حَدِّ الأَدَب مع الشخص المقصود بذلك الخطاب، وهذا السبب في العفو هو سلامة حالِ القائل، وهمُّ الأنصار، واعتذارُهم بأن ما قالوه كان دافعَه المحبةُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم والتمسُّكَ به، قال ابن هُبيرة: «إن الله تعالى تداركهم بما أوحى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم، حتى أخبرهم بما كانوا نطَقُوا به، فاعترَفُوا رضي الله عنهم اعترافًا؛ فامَّحى ما كان مِن هَفْوةٍ، فقالوا: ما قلنا إلا بالضَّنّ بالله وبرسوله، يَعنُون: إنا ما قلنا ما قلنا شكًّا في نُبوّتِك، ولكن لما رأينا رِفْقَك بعَشِيرتك وقَومِك، خِفْنا أن تُؤثِر الـمُقام عندهم على الـمُقام عندنا، فكان جوابه لهم: المحيا محياكم والممات مماتكم، فكان مقصودهم صالحًا».[١٢]

وقال ابن تيمية مُعَلِّقًا على هذه القصة: «الكلمة التي تَخرُج عن مَحبَّةٍ وتَعظِيمٍ وتَشريفٍ وتَكريمٍ تُغفَر لِصاحِبِها بل يُحمَدُ عليها، وإن كان مِثلُها لو صَدَرَ بدون ذلك استَحَقَّ صاحِبُها النَّكالَ».[١٣]

---

[١٠] حَمْد بن محمد، أبو سليمان الخطابي، أعلام الحديث شرح صحيح البخاري، مح. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود (السعودية: جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٩)، ١/١٧٧.

[١١] مسلم، "الجهاد والسير"، ١٧٨٠.

[١٢] يحيى بن محمد بن هبيرة الذُّهْلي الشَّيبانيّ، الإفصاح عن معاني الصحاح، مح. فؤاد عبد المنعم أحمد (الرياض: دار الوطن، ١٤١٧) ٨/٢٠٧-٢٠٨.

[١٣] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، الصارم المسلول على شاتم الرسول، مح. محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري (بيروت: دار ابن حزم،١٤١٧)، ٣٧٤.

٢. ٣. قصص جماعة من الأعراب ظهر منهم ما جافَوا فيه حدودَ الأدب مع الغلظة والخشونة والجفاء:

ومن ذلك ما يرويه «صفوان بن عَسّال المُرادِيّ، قال: بينما نحن معه في مَسِيرةٍ إذ ناداهُ أعرابيٌّ بصوتٍ جَهْوَرِيّ، فقال: يا محمدُ، فقلنا: ويحَكَ، اغضُضْ مِن صوتِك، فإنك قد نُهِيتَ عن ذلك، فقال: والله لا أغضُضُ من صوتي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هاء، وأجابه على نحوٍ من مسألته»[١٤]، وفي روايةٍ: «وأجابه نحوًا مما تكلَّمَ به، فقال: أرأيت رجلًا أحبَّ قومًا، ولـمّا يَلْحَقْ بهم؟ قال: هو مع مَن أحَبَّ».[١٥]

قال الخطابي: «عَذَره عليه السلام لِجَهلِه وقِلّة عِلمِه».[١٦]

ومثله أيضًا ما يرويه أبو سعيد الخُدرِيّ رضي الله عنه، قال: «جاء أعرابيٌّ إلى النبي صلى الله عليه وسلم يَتقاضاهُ دَينًا كان عليه، فاشتَدّ عليه، حتى قال له: أُحرِّجُ عليك إلا قَضَيتَني، فانتهَرَه أصحابُه، وقالوا: ويحَكَ، تَدرِي مَن تُكلِّمُ؟ قال: إني أَطلُب حَقّي! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هلّا مع صاحبِ الحَقِّ كنتُم؟! ثم أرسَلَ إلى خَولةَ بنت قيس». وفيه: «فأقرضَتْه، فقضى الأعرابيَّ وأطعَمَه، فقال: أوفَيتَ، أوفَى اللهُ لَكَ، فقال: أولئك خِيارُ الناسِ، إنه لا قُدِّسَتْ أمّةٌ لا يأخُذُ الضعيف فيها حَقَّه غير مُتَعْتَعٍ».[١٧]

وقد علَّل النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه عتابَه لهم على انتِهارهم الأعرابيَّ؛ بأن الأحرى بهم أن يقفوا مع صاحبِ الحقِّ، ويعاونوه في تحصيل حقِّه، مهما كان أسلوبه فَظًّا في مطالبته بحقه، فلا يُشتَغَل بالأدنى لتعطيل المطلَب الأعلى.

ولم يؤاخذِ النبيُّ صلى الله عليه وسلم الأعرابيَّ الذي «جَبَذَهُ بردائه جبذةً شديدةً، حتى أثّرت تلك الجَبْذةُ بصفحة عاتقِ رسول الله مِن شِدّتِها، ثم قال: يا محمدُ، مُرْ لي مِن مال الله الذي عِندكَ، فالتفتَ إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ضَحِكَ، ثم أمَرَ له بعَطاءٍ».[١٨]

وعفا رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضًا عن أعرابيٍّ جاءه وهو نازل بالجِعْرَانَة، بين مكة والمدينة، فقال: «ألا تُنجِزُ لي يا محمدُ ما وعدتَنِي؟ فقال له: أَبشِرْ، فقال: قد أكثرتَ علَيَّ مِن أَبشِرْ، فأقبلَ على أبي موسى الأشعري وعلى بِلالٍ كهيئة الغَضْبان، فقال: إن هذا رَدَّ البُشرَى، فاقبَلا أنتُما! فقلنا: قبِلْنا».[١٩]

ولم يؤاخذ كذلك أعرابيًا أساءَ فِعلًا؛ إذ «بالَ في المسجد، فقاموا إليه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تُزرِمُوه. ثم دعا بدَلْوٍ من ماء فصَبّ عليه».[٢٠] وزاد في رواية: «فقال له رسول الله صلى الله

---

[١٤] أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ١٨-٣٠/٢٠)١٨٠٩٥(؛ محمد بن عيسى الترمذي، السنن، مح. أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥)، «أبواب الدعوات»، (٣٥٣٥-١٠٦). واللفظ لأحمد.

[١٥] أحمد، المسند، ١٨-٣٠/٢٠ (١٨٠٩٥).

[١٦] حَمْد بن محمد الخَطّابي، معالم السنن (حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١) ٦٢/١.

[١٧] محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، السنن، مح. شعيب الأرنؤوط وغيرهم (بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩)، «الصدقات»، ١٧)٢٤٢٦(.

[١٨] البخاري، "اللباس"، ١٨)٥٨٠٩(. من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

[١٩] البخاري، »المغازي«، ٥٨)٤٣٢٨(. من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

[٢٠] البخاري، »الأدب«، ٣٥)٦٠٢٥(من حديث أنس رضي الله عنه.

عليه وسلم: إن هذه المساجدَ لا تَصلُح لشيءٍ مِن هذا البَول، ولا القَذَر، إنما هي لِذكْر الله عز وجل، والصلاة وقراءة القرآن».[٢١] وزاد في حديثٍ آخرَ: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للصحابة: «إنما بُعِثْتُم ميسِّرين، ولم تُبعَثُوا مُعسِّرين».[٢٢]

قال العراقي: «جاهلُ الحُكمِ بالتَّحريم إذا خَفِيَ عليه ذلك؛ لكونه قريبَ العهد بالإسلام، أو نَشأ في باديةٍ بعيدةٍ عن العلماء، لأن هذا أعرابيٌّ نشأ بالبادية، فلم يكن يعلم أن المساجد لا يجوز البولُ فيها، فلم يعاقبه النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يُؤنِّبْه، ثم عَلَّمَه الحُكمَ».[٢٣]

وعَفَا رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك عن أعرابيٍّ أخذَ سيف النبي صلى الله عليه وسلم وهو نائم في بعض مغازيه، وهدده بالقتل، وقال له: من يمنعك مني؟ فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: الله، فشَامَ الأعرابي السيفَ، ثم قَعدَ. ولم يُعاقبه النبي صلى الله عليه وسلم.[٢٤]

وهناك سبب آخر في عفوه صلى الله عليه وسلم عن هؤلاء الأعراب؛ أنه رغب في استمالة قلوبهم وتألُّفِهم على الإسلام، وقد ظهرت ثمار ذلك حقيقةً؛ فقد جاء في روايةٍ لحديث الأعرابي الذي اخترط السيفَ وهدَّدَ النبيَّ صلى الله عليه وسلم بالقتل، حيث رجع إلى قومه، فقال لهم: «جئتكم من عند خَيرِ الناس».[٢٥]

وقال ابن عَلّان المكي: «رأى النبيُّ صلى الله عليه وسلم المصلحةَ في العفوِ عنه؛ رجاءَ إسلامِ قَومِه، وإقبالهم على حضرته الشريفة لما يَسمَعُون بمحاسن هذه الأخلاق، وكمال هذا الكرم».[٢٦]

٢. ٤. قصة إعمال خالد بن الوليد رضي الله عنه السيفَ في بني جَذِيمة لقولهم: صَبَأْنا

وذلك فيما يرويه عبد الله بن عمر رضي الله عنه، قال: «بعث النبيُّ صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بني جَذِيمة، فدعاهم إلى الإسلام، فلم يُحسِنُوا أن يقولوا: أَسلَمْنا، فجعلوا يقولون: صَبأْنا صَبأْنا، فجعل خالدٌ يقتُل منهم ويأسِر، وفي الحديث: حتى قَدمْنا على النبي صلى الله عليه وسلم فذكَرناهُ، فرفع النبي صلى الله عليه وسلم يده، فقال: اللهم إني أَبْرأُ إليك مما صَنَعَ خالدٌ. مرتين».[٢٧]

في هذا الحديثِ تَرْكُ أخذِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم القِصاصَ من خالد بن الوليد رضي الله عنه، رغم انزعاجه صلى الله عليه وسلم مِن فعله وتَبَرُّئه مما صَنَعَ، وذلك لأن خالدًا فهم عبارةَ: «صَبَأْنا» على ظاهرها الذي يتضَمَّن المعنى السَّيّء، قال الخطابي: «يُحتمَل أن يكون خالدٌ نَقَم عليهم العُدولَ

---

[٢١] مسلم، "الطهارة"، ٢٨٥.

[٢٢] البخاري، "الوضوء"، ٦١ (٢٢٠). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[٢٣] زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، وابنه ولي الدين أبو زرعة أحمد، طرح التثريب في شرح التقريب (مصر: جمعية النشر والتأليف الأزهرية، ١٣٥٤) ١٣٨/٢.

[٢٤] البخاري، "المغازي"، ٣٤ (٤١٣٩). من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

[٢٥] سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، السنن، مح. حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: الدار السلفية، ١٩٨٢) ٢٥٠٤.

[٢٦] محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، مح. خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤) ٢٧٦/٢.

[٢٧] البخاري، "المغازي"، ٦٠ (٤٣٣٩).

عن لفظ الإسلام، لأنه فَهِمَ عنهم أن ذلك وقَع منهم على سبيل الأَنَفَةِ، ولم يَنقادُوا إلى الدِّين، فقَتَلَهم مُتأوِّلًا قَولَهم».

وفي قصة أخرى وقعت لخالد بن الوليد رضي الله عنه نظيرَ هذه مع أُناسٍ مِن خَثْعَمَ ، لكن وقع فيها أن القومَ لاذُوا بالسُّجود، فأَعمَلَ فيهم خالدٌ القتلَ، «فوَدَاهُمُ النبيُّ صلى الله عليه وسلم بِنصفِ الدِّيَة، ثم قال: أنا بَريء مِن كل مُسلِمٍ مَع مُشركٍ، لا تَرَاءَى ناراهُما».[٢٨]

وقال الخطابي: «إنما عَذَرَ خالدًا في هذا؛ لأن السجودَ لا تَمَحَّضُ دلالته على قَبُول الدِّين؛ لأن كثيرًا من الأمم يُعظِّمُون رؤساءهم بالسجود لهم، ويُظهِرون لهم الخضوعَ والانقيادَ، بأن يَخِرُّوا على وجُوههم».

ومثله قول الطَّحاوي، وزاد: «وَدَاهُم رسول الله صلى الله عليه وسلم بما وَدَاهُم به؛ تَطَوُّعًا منه بذلك، وتفضُّلًا منه به، وجزاءً منه لِغيرهم إليه».[٢٩]

٢. ٥. قصة نفَرٍ من المسلمين مَرُّوا برجُلٍ في غَنَمٍ له، فسلَّم عليهم، فظنُّوه يَتعوَّذ بذلك، فقتَلُوه

وذلك فيما يرويه ابن عباس رضي الله عنه، قال: «لقي ناسٌ من المسلمين رجلًا في غُنَيمةٍ له، فقال: السلام عليكم، فأخذوه فقَتَلُوه، وأخذوا تلك الغُنَيمة، فنزلت: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا﴾» [النساء:٩٤].[٣٠] وفي رواية: «فقالوا: ما سَلَّم عليكم إلا لِيتَعَوَّذَ منكم، فقامُوا فقَتَلُوه، وأخذُوا غَنَمه، فأتَوا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله الآية».[٣١]

وحالُ هذه القصة كحال سابقتها تمامًا، كان إقدامهم على قَتْلِ ذلك الرجلِ السُّلَمِيِّ تأويلَهم سلامَه عليهم أنه كان تعوُّذًا منهم، لئلا يقتلوه، قال ابن القيم: «لم يؤاخذ أصحابَه حين قَتَلُوا من سَلَّم عليهم، وأخَذُوا غُنَيمتَه لأجلِ التأويل».[٣٢]

٢. ٦. قصة شكاية امرأة صفوان بن المعطَّل رضي الله عنه زوجَها للنبي صلى الله عليه وسلم فيما كان يفعلُه ويُقصِّرُ فيه

وذلك فيما يرويه أبو سعيد الخدري، قال: «جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده، قالت: يا رسول الله، إن زَوجي صفوانُ بن المُعطَّل يَضربُني إذا صلَّيتُ، ويُفَطِّرُني إذا صُمْتُ، ولا يُصلّي صلاةَ الفجرِ حتى تَطلُع الشمسُ، قال: وصفوانُ عندَه، قال: فسألَه عما قالت: قال يا رسول الله، أما قولُها: يَضرِبُني إذا صلَّيتُ؛ فإنها تقرأ بسُورَتي وقد نَهيتُها، قال: فقال: لو كانت سورةً واحدةً لكَفَتِ الناسَ! وأما قولُها: يُفطِّرني؛ فإنها تَنطلقُ فتَصومُ وأنا رجلٌ شابٌّ فلا أَصبِرُ، فقال رسول الله صلى

---

[٢٨] أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري المعروف بالطحاوي، شرح مشكل الآثار، مح. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)،٨/٢٧٤ (٣٢٣٣).

[٢٩] الطحاوي، شرح مشكل الآثار، ٨/٢٧٤.

[٣٠] البخاري، «تفسير القرآن»،٩٤ (٤٥٩١؛ مسلم، "التفسير"، ٣٠٢٥. واللفظ لمسلم.

[٣١] الترمذي، «أبواب تفسير القرآن»،٥ (٣٠٣٠).

[٣٢] ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/٨٩.

الله عليه وسلم يومئذٍ: لا تَصومُ امرأةٌ إلا بإذن زَوجِها. وأما قولها: إني لا أُصلِّي حتى تطلُعَ الشمسُ؛ فإنَّا أهلَ بيتٍ قد عُرِفَ لنا ذاك، لا نَكادُ نَستيقِظُ حتى تَطلُع الشمسُ، قال: فإذا استَيقظْتَ فَصَلِّ».[٣٣]

وجاء في رواية أخرى لهذا الحديث: «لا تصومي إلا بإذنه، ولا تقرئي سورتَه، وأما أنت يا صفوان فإذا استيقظت فصلِّ».[٣٤]

وفي رواية ثالثة مرسلة أنها كانت تُغلِّطُ صفوان بقراءتها معه، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: «اقرئي بغير تلك السورة».[٣٥]

في هذا الحديث لم يُعنِّفِ النبيُّ صلى الله عليه وسلم صَفْوان بن الـمُعَطَّل رضي الله عنه بالرغمِ من أن ما قام به تجاوَزَ امرأته كان ظاهره على خلاف ما كان يأمرُ به النبيُّ صلى الله عليه وسلم مِن الرِّفقِ بالزَّوجة؛ ولكن لَـمَحَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم في تَصرُّف امرأةِ صفوانَ نوعًا من الاستِهانة والاستِخفافِ بحقوق زوجها؛ حيث إن صوم المرأة صيام النافلة بغير رضا زوجِها وهو حاضِرٌ قد يفوِّتُ على الزَّوج حَقَّه في إتيان أهلِه في وقت الحاجة الماسّة لذلك.

وكذلك لم يُعنِّفْهُ على تفويت صلاة الفجر في وقتها؛ لأنَّ صفوان بيّن للنبي صلى الله عليه وسلم أن النوم العميق عادةٌ مُستحكِمةٌ في طبيعتِه، فأعطى برهانًا بذلك على دَعواهُ، وقد بَيّنَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم في حديث آخر أنه: «ليس في النوم تفريطٌ، إنما التفريط في اليقظة: أن تؤخَّرَ صلاةٌ حتى يدخُل وقت أخرى».[٣٦]

قال الخطابي: «تَركُه التَّعنِيفَ له في ذلك أمرٌ عَجيبٌ مِن لُطفِ اللهِ سبحانه بعباده، ومِن لُطفِ نبيِّه، ورِفْقِه بأُمَّتِه، ويشبه أن يكون ذلك منه على معنَى مَلَكةِ الطَّبْعِ، واستِيلاء العادةِ، فصار كالشيءِ الـمُعجَز عنه، وكان صاحبُه في ذلك بمنزِلَةِ مَن يُغمَى عليه، فعُذِر فيه، ولم يُؤنَّب عليه».[٣٧]

وأما قضية ضرب صفوان امرأتَه لأجل قراءتها بسورته، فقد عَذَرَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم صفوانَ بذلك، ونهى امرأته عن قراءتها بسورته، حتى لا تُشوِّش عليه صلاتَه، كما دلّت عليه الرواية الأخرى.

٢. ٧. قصة إطالة معاذ بن جبل رضي الله عنه الصلاةَ بقَومِه بعد فَراغه من الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووصفِه الرجُلَ الذي خَفَّفَ الصلاةَ خَلفَه بالمنافق

وذلك فيما يرويه جابر بن عبد الله رضي الله عنه: «أن معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يأتي قومه فيصلي بهم الصلاة، فقرأ بهم البقرةَ، قال: فتَجَوَّزَ رجلٌ فصلى صلاةً خفيفةً، فبلغ ذلك معاذًا، فقال: إنه مُنافِقٌ»، وفيه: أن الرجل شكى معاذًا للنبي صلى الله عليه وسلم،

---

[٣٣] أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، السنن، مح. شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠)، «أول كتاب الصوم»، ٧٤)٢٤٥٩(.

[٣٤] أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، المسند، مح. حسين سليم أسد (جدة: دار المأمون للتراث، ١٩٨٩)،٢/٣٠٨)١٠٣٧(.

[٣٥] الحارث بن محمد أبو محمد التميمي البغدادي، المعروف بابن أبي أسامة، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، انتقاء: أبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثَمي، مح. حسين أحمد صالح الباكري (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، ١٩٩٢) ٢٣٢.

[٣٦] مسلم، «كتاب المساجد»، ٦٨١؛ أبو داود، «الصلاة»،١١)٤٤١(. واللفظ له.

[٣٧] الخطابي، معالم السنن، ١٣٧/٢.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «يا معاذُ، أفَتّان أنت؟! ثلاثاً. اقرأ: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا﴾، و﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾، ونحوها».

في هذا الحديث لم يُعنِّف النبيُّ صلى الله عليه وسلم معاذ بن جَبَل رضي الله عنه فيما وصف به الرجلَ الأنصاريَّ الذي تجوَّز في صلاته خَلفَ معاذ وفَارَقَه، بأنه منافِقٌ؛ لأن الاستخفاف بالصلاة في الأصل من صفات المنافقين، والإنكار على مَن يَتَشَبّه بهم في شيءٍ منها لازِمٌ، قال التُّوْرِبِشْتِي: «وإنما لم يَتعرّض لقوله ذلك، ولم يُوبِّخه عليه؛ لأن الصلابةَ في الدِّين تَحمِلُ على ذلك القَولِ، بعد أن رأى التشابه بين صَنيعِ الرجلِ وصَنيعِ المنافقين، فعَذَره فيه، ولم يَعذُرهُ في إطالة الصلاة».[٣٨]

٢ . ٨. قصة مخالفة بعض الصحابة لقول النبي صلى الله عليه وسلم، حين قال: «لا يُصَلِّيَنّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قُريظةَ»؛ فصلَّوا قبل الوصول لبني قُريظةَ، عملًا منهم بمفهُوم الخطاب

وذلك فيما يرويه عبد الله بن عمر رضي الله عنه، «قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رَجَعَ مِن الأحزاب: لا يُصَلِّيَنّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قُرَيظةَ، فأدرك بعضُهم العصرَ في الطريق، فقال بعضُهم: لا نُصَلّي حتى نَأتيَها، وقال بعضُهم: بل نُصلّي، لم يُرِد منا ذلك، فذُكِر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يُعنِّف واحدًا منهم».[٣٩]

في هذا الحديث تَركُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم مؤاخذةَ الصحابةِ الذي خالفوا ظاهِرَ أمرِه لهم فصَلَّوا قبل الوصول لبني قريظة، ولم يُعنِّفهم؛ لكونهم عمِلُوا بمفهوم قوله صلى الله عليه وسلم اجتهادًا، قال القاضي عياض: «مَفهُومُ مُراد النبي صلى الله عليه وسلم الاستعجالُ إلى بني قريظة دون التَّوَاني، لا قَصدُ تأخير الصلاة نفسِها، فمَن أخَذَ بالـمُفهوم صلّى حين خاف فَواتَ الوقت، ومن أخَذَ بظاهر اللفظ أخَّر، ففيه حُجة للقائلين بالظاهر وللقائلين بالمفهوم».[٤٠]

٢ . ٩. قصة قول النبي صلى الله عليه وسلم قبيل وفاته للصحابة، حين قال: «ائتوني أكتب لكم كتابًا لن تَضِلُّوا بعدَه أبدًا»

وذلك فيما يرويه ابن عباس رضي الله عنهما: أنه قال: «اشتدَّ برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعُه يومَ الخميس، فقال: ائتُوني بكتاب أكتب لكم كتابًا لن تَضِلُّوا بعده أبدًا، فتنازَعُوا، ولا يَنبغِي عند نبي تَنازعٌ، فقالوا: هَجَرَ رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: دَعُوني، فالذي أنا فيه خَيرٌ مما تَدعُوني إليه».[٤١] وفي رواية لهذا الحديث: «فقال عمر: إن النبي صلى الله عليه وسلم قد غَلَبَ عليه الوَجَعُ»[٤٢].

---

[٣٨] فضل الله بن حسن بن حسين بن يوسف أبو عبد الله، شهاب الدين التُّورِبِشْتِي، الميسَّر في شرح مصابيح السُّنّة، مح. عبد الحميد هنداوي (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ٢٠٠٨) ١/٢٤٠.

[٣٩] البخاري، "صلاة الخوف"، ٥)٩٤٦(.

[٤٠] عياض بن موسى بن عياض اليَحصُبي القاضي، إكمال المُعلِم بفوائد مسلم، مح. يحيى إسماعيل (مصر: دار الوفاء، ١٩٩٨) ٦/١١٠.

[٤١] البخاري، «الجهاد والسير»، ١٧٣)٣٠٥٣(.

[٤٢] البخاري، «المرضى»، ١٧)٥٦٦٩(.

في هذا الحديث لم يُعنّفِ النبيُّ صلى الله عليه وسلم الذين لم يَستَجِيبوا لأمرِه، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ شفقةً منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم لِمَا رأى عليه مِن الوجع والتألُّم، قال البيهقي: «قَصَدَ عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه بما قال التخفيفَ على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رآه قد غَلَبَ عليه الوجعُ، ولو كان ما يريد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب لهم شيئًا مفروضًا، لا يَستَغنُون عنه، لم يتركه باختلافهم ولَغَطِهم؛ لقول الله عزَّ وجَلّ: ﴿بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة:٦٧]».[٤٣]

ويُضاف إلى ذلك أيضًا حرصه صلى الله عليه وسلم على أن يَبقي بابَ الاجتهاد مفتوحًا، لمن كان أهْلًا لذلك، قال البيهقي: «رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الاقتصارَ على ما سبَقَ بَيانُه نَصًّا، أو دلالةً، تخفيفًا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكي لا تزول فضيلة أهل العلم بالاجتهاد في الاستنباط، وإلحاق الفروع بالأصول، بما دلَّ الكتابُ والسُّنّةُ عليه».[٤٤]

٢. ١٠. قصة صلاة عمرو بن العاص بالناس إمامًا وهو جُنُب قد تيمَّم خوفًا أن يهلك مِن برودة الماء

وذلك فيما رواه عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال: احتَلمتُ في ليلةٍ باردةٍ في غزوة ذات السلاسل، فأشفقتُ أن أغتسِلَ فأَهلِكَ، فتيمَّمتُ، ثم صلّيتُ بأصحابي الصبحَ، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عمرو، صلَّيتَ بأصحابك وأنت جُنُب؟! فأخبرتُه بالذي منعني من الاغتسال، وقلتُ: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا٢٩﴾ [النساء:٢٩]، فضحك رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، ولم يَقُل شيئًا».[٤٥]

في هذا الحديث لم يُعنِّفِ النبيُّ صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص على تيمُّمِه مع حُضور الماء خوفًا من الهلاك بسبب شدة برودة الماء، وصلاته بأصحابه بذلك التيمم إمامًا، واكتفائه بالوضوء، وتيمُّمُه لما عدا مواضع الوضوء، ولا سيما وأن عَمرًا قد استدلّ على فعله بعموم الآية المذكورة؛ فكأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم قد أقرّه على اجتهاده ذاك، حرصًا منه صلى الله عليه وسلم على ترك باب الاجتهاد مفتوحًا لأهله، قال ابن حجر: «وفي هذا الحديث...جَوازُ الاجتهاد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم».[٤٦]

٢. ١١. قصة الصحابة الذين صَلَّوا بغير وضوء؛ لنفاد الماء معهم

وذلك فيما ترويه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها «أنها استعارت من أسماء قِلادةً فهَلَكت، فأرسلَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ناسًا من أصحابه في طلبِها، فأدرَكَتْهُم الصلاةُ، فصلَّوا بغير وضوء، فلما أتَوا النبيَّ صلى الله عليه وسلم شَكَوا ذلك إليه، فنزلت آيةُ التيمُّم، فقال أُسَيد بن حُضَير: جَزاكِ الله خيرًا، فواللهِ ما نزلَ بكِ أمرٌ قَطُّ، إلا جعل الله لك منه مخرجًا، وجعل للمسلمين فيه بَركةً».[٤٧]

---

[٤٣] أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، مح. عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨) ٧/١٨٤.

[٤٤] البيهقي، دلائل النبوة، ٧/١٨٥.

[٤٥] أبو داود، السنن، «الطهارة»، ١٢١)٣٣٤(.

[٤٦] أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣)، ٢/١٩٥.

[٤٧] البخاري، الصحيح، «أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم»، ٣٣)٣٧٧٣(.

في هذا الحديث لم يُوبِّخِ النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة الذين صلَّوا بغير وضوء؛ لانعدام الماء ونفاده معهم، وإنما لم يفعل ذلك إقرارًا منه صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد حين الحاجة إليه، ثم نزل القرآن مُقرّرًا ذلك حُكمًا شَرعيًّا، قال ابن عبد البَرّ: «وفيه: أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين بَعثَهم في طلب القِلادة، وحَضَرتهُمُ الصلاةُ، فصلَّوا بغير وُضُوء، إذ لم يجدوا الماء، فلم يُعنِّفهُم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، ولا نَهاهُم».[٤٨]

وقال ابن حزم: «وقد اجتهد قومٌ بحضرتِه صلى الله عليه وسلم ....، ولم يُعنِّفهُم في اجتهادهم».[٤٩]

٢. ١٢. قصة عمر بن الخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد الصلاةَ على ابنِ أُبَيّ بن سَلُول

وذلك فيما يرويه عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وذكر قصة موت ابنِ أُبَيّ بن سَلُول، وفيها أن ابنَه سأل النبيَّ صلى الله عليه وسلم «أن يُصلّي عليه، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لِيصلِّيَ عليه، فقام عُمرُ، فأخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أتصلي عليه، وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما خَيَّرني اللهُ، فقال: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ﴾ [التوبة:٨٠] وسأزيده على السبعين، قال: إنه منافق! قال: فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓ﴾» [التوبة:٨٤].[٥٠]

وفي رواية: «فقال عُمر: تُصلّي عليه، وقد نَهاكَ اللهُ أن تستغفرَ لهم؟!».[٥١]

وفي رواية لهذه القصة عن عمر بن الخطاب، قال: «فتبسَّمَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، وقال: أخِّرْ عنّي يا عُمرُ، فلما أكثَرتُ عليه قال: إني خُيِّرتُ فاخْتَرتُ».[٥٢]

في هذا الحديث لم يُعاتبِ النبيُّ صلى الله عليه وسلم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم يُوبِّخه على شدِّه ثوبه، لمحاولة منعه من الصلاة على ابن أُبَيّ بن سلول، حيث أجرى عمرُ حكمَه على ظاهر عبد الله بن أُبَيّ وما كان عليه من النفاق، فقاس عمرُ الصلاةَ على الاستغفار، كما جاء موضَّحًا في الرواية الثانية عن ابن عمر، وأقرَّه رسول الله عليه.

وقد بَيَّن ابنُ حجر العسقلاني وجه اجتهاد عمر كذلك في عدة مسائل من الآية، فقال: «فكأن عمر قد فَهم من الآية المذكورة ما هو الأكثر الأغلب من لسان العرب من أن (أو) ليست للتخيير، بل للتسوية في عدم الوصف المذكور.

وفَهِمَ عُمر أيضًا من قوله: ﴿سَبۡعِينَ مَرَّةٗ﴾ [التوبة:٨٠] أنها للمبالغة، وأن العدد المعين لا مفهوم له.

---

[٤٨] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البَرّ النَّمَري القُرطبي، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، مح. بشار عواد معروف وآخرون (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٨) ٢٦٧/١٢.

[٤٩] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، *الإحكام في أصول الأحكام*، مح. أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت) ١٣١/٥-١٣٢.

[٥٠] البخاري، "تفسير القرآن"، ١٥٣ (٤٦٧٠).

[٥١] البخاري، "تفسير القرآن"، ١٥٤ (٤٦٧٢).

[٥٢] البخاري، «الجنائز»، ٨٤ (١٣٦٦).

وفهم أيضًا أن المقصود الأعظم من الصلاة على الميت طلبُ المغفرة للميت، والشفاعةُ له، فلذلك استلزم عنده النهيُ عن الاستغفار تركَ الصلاة...، ولهذه الأمور استنكر إرادة الصلاة على عبد الله بن أبي».[٥٣]

على أن عمر بن الخطاب قد سلك في فعله ذلك مع النبي صلى الله عليه وسلم سَبيلَ الأدب والرِّفق، لا سبيل الخشونة والشِّدّة، بدليل التفاتِه صلى الله عليه وسلم إليه متبسّمًا، قال زين الدين بن المُنَيِّر: «إنما قال ذلك عُمرُ عرضًا على النبي صلى الله عليه وسلم ومشورةً لا إلزامًا، وله عوائدُ بذلك، ولا يَبعُدُ أن يكون النبيُّ صلى الله عليه وسلم كان أذِنَ له في مثل ذلك، فلا يستلزم ما وقع مِن عمر أنه اجتهدَ مع وجُود النصّ، كما تَمسَّك به قومٌ في جواز ذلك، وإنما أشار بالذي ظَهَر له فقط، ولهذا احتمل منه النبيُّ صلى الله عليه وسلم أَخْذَه بثوبه، ومخاطبتِه له في مثل ذلك المقام، حتى التَفَتَ إليه متبسِّمًا».[٥٤]

ومع كل ذلك فلم يأخذِ النبي صلى الله عليه وسلم بقول عمر، فلم يمتنع من الصلاة على ابن أُبَيّ بن سَلُول، سياسةً منه؛ بقصد الشفقة والتألُّف، قال الخطابي: «قَصدُه صلى الله عليه وسلم الشفقةُ على مَن تَعَلَّقَ بطَرَف من الدِّين، والتألُّف لابنه عبد الله، ولقومه وعشيرته من الخَزْرج، وكان رئيسًا عليهم، ومُعظَّمًا فيهم، فلو تَرَكَ الصلاةَ عليه قبل وُرُود النهي عنها لكانَ سُبّةً على ابنِه، وعارًا على قومه، فاستعمَلَ صلى الله عليه وسلم أحسنَ الأمرين وأفضلَهما في مَبلَغ الرأي وحقِّ السياسة في الدعاء إلى الدِّين، والتألُّف عليه، إلى أن نُهي عنه، فانتهى صلى الله عليه وسلم».[٥٥]

وقد استنَد رسول الله في سياسته تلك وقصده ذاك، إلى دليل الخطاب ومفهومه، قال ابن بطال: «ذلك أن إخبار الله أنه لا يغفر له ولو استغفر له سبعين مرة، يحتمل أنه لو زاد على السبعين أنه يغفر له، لكن لما شهِدَ الله أنه كافرٌ بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۗ﴾ [التوبة:٨٠] دلَّت هذه الآية على تَغلِيبِ أحَدِ الاحتمالَين، وهو أنه لا يغفر له لكفره، فلذلك أمسَكَ صلى الله عليه وسلم عن الدعاء له».[٥٦]

٢. ١٣. *قصة صلح الحديبية، وإنكارُ عمرَ بنِ الخطاب رضي الله عنه وعَدَدٍ من الصحابة بعضَ ما جَرى فيها، اجتهادًا، لا مِراءً*

وذلك فيما يرويه «المِسورُ بن مَخرَمَة، ومروانُ بن الحَكَم، قالا: خرج رسولُ الله صلى الله عليه وسلم زمَن الحديبية»، وذكرا صُلحَ الحديبيةِ، وفيه: أن عمر بن الخطاب جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد كُتبتْ وثيقةُ المُصالَحة، فقال عمر: «فأتيتُ نبيَّ الله صلى الله عليه وسلم فقلتُ: ألستَ نبيَّ الله حقًّا؟! قال: بلى، قلتُ: ألَسْنا على الحَقّ، وعدُوُّنا على الباطل؟! قال: بلى، قلتُ: فلم نُعطِي الدَّنِيّة في دِيننا إذًا؟ قال: إني رسُولُ الله، ولستُ أعصِيهِ، وهو ناصِري، قلتُ: أوَلَيس كنتَ تحدِّثنا أنا

[٥٣] ابن حجر، فتح الباري، ٣٦٠/١٣.
[٥٤] نقله عنه ابن حجر، فتح الباري، ٣٦١/١٣.
[٥٥] الخطابي، أعلام الحديث، ١٨٤٩/٣.
[٥٦] ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٣٥٢/٣.

سنأتي البيتَ فنَطُوفَ به؟ قال: بلى، فأخبرتُك أنا نأتيه العامَ، قال: قلتُ: لا، قال: فإنك آتيه ومُطَوِّفٌ به» وفيه: أن عمر جاء إلى أبي بكر فقال له مثل ما للنبي صلى الله عليه وسلم، وأجابه أبو بكر بمثل ما أجابه به رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، وفيه كذلك أن الصحابة لم يَستجيبوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما أمرهم أن يَنحَرُوا ويَحلِقُوا للتحَلُّل، حتى أشارت عليه أم سلمة بأن يخرج وينحر ويحلق، فلما رأى الصحابة ذلك هابُوا وخافُوا، فامتثَلُوا.[٥٧]

في هذا الحديث بيان واضح أن النبي صلى الله عليه وسلم التمَس العُذْرَ لعمر بن الخطاب وغيره من الصحابة الذين أنكروا صلحَ الحديبية، ولم يُعنِّفْهم؛ إقرارًا منه صلى الله عليه وسلم لمبدأ الاجتهاد ممن كان للاجتهاد أَهْلًا، قال الطبري فيما نقله عنه ابن بطال: «الذين أنكَرُوا الصُّلْحَ يوم أبي جَندَل[٥٨] أنكَروهُ اجتِهادًا منهم، ورسولُ الله بحَضْرَتِهم يعلمُ ذلك مِن أمرِهم، فلم يَنهَهُم عن القولِ بما أدّى إليه اجتهادُهم، وإن كان قد عَرَّفَهم خطأَ رأيِهم في ذلك، وصَوابَ رأيِه، ولو كان الاجتهادُ خطأً لكان حَرِيًا عليه صلى الله عليه وسلم أن يَتقدّم إليهم بالنهي عن القول بما أدّاهم إليه اجتهادُهم أشدَّ النَّهي». قال: «لم يُؤثِّم النبيُّ صلى الله عليه وسلم عُمرَ ومَن أنكرَ الصُّلْحَ، ولو كانُوا في ذلك مُذنبِينَ لأمَرَهُم النبيُّ بالتوبة، ولكنهم كانوا على اجتهادهم مأجُورِين، وإن كان الصوابُ فيما رأى رسول الله».[٥٩]

٢. ١٤. *قصة رجلٍ من الصحابة وصفَ مالك بن الدُّخْشُن - أو الدُّخْشُم - بأنه منافقٌ*

وذلك فيما يرويه عتبان بن مالك رضي الله عنه، يقول: «غدا علَيَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فقال رجل: أين مالكُ بن الدُّخْشُن[٦٠]؟ فقال رجلٌ منا: ذلك مُنافِقٌ، لا يُحِبُّ اللهَ ورسولَه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ألا تَقُولوه: يقول: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجهَ الله، قال: بلى، قال: فإنه لا يُوافي عبدٌ يوم القيامة به، إلا حرَّم اللهُ عليه النارَ».[٦١]

هذا الحديث قد بَوَّب عليه البخاريُّ في صحيحه بقوله: باب ما جاء في المتأوِّلين، قال ابن حجر: «مناسبته من جهة أنه صلى الله عليه وسلم لم يؤاخذ القائلين في حق مالك بن الدُّخْشُم بما قالوا، بل بَيّن لهم أن إجراءَ أحكامِ الإسلام على الظاهر دون ما في الباطن».[٦٢]

٢. ١٥. *قصة إنكار عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقراءة هشام بن حكيم رضي الله عنه، واشتداده عليه، حتى لَبَّبَه بِردائه*

وذلك فيما يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول: «سمعت هشام بن حَكيم يقرأ سورةَ الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعتُ لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حُروفٍ كثيرةٍ

---

[٥٧] البخاري، «الشروط»، ١٥)٢٧٣١(. وروى البخاري نحو هذه القصة أيضًا، الصحيح، "الجزية"، ١٨)٣١٨٢(عن سهل بن حنيف.

[٥٨] أبو جَنْدَل: هو «أبو جَندَل بن سُهَيل بن عمرو القرشي العامري، قيل اسمه عبد اللَّه، وكان من السابقين إلى الإسلام، وممن عذّب بسبب إسلامه، أسلم قديما بمكة فحبسه أبوه وأوثقه في الحديد ومنعه الهجرة، ثم أفلَتَ بعد الحديبية، فخرج إلى أبي بَصِيرٍ بالعِيْصِ، فلم يَزَل معه حتى مات أبو بَصِير، فقدِمَ أبو جندل ومَن كان معه من المسلمين المدينةَ على رسول الله صلى الله عليه وسلم، توفي في طاعون عمواس في سنة ثمان عشرة في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه». ابن سعد، محمد بن سعد الهاشمي مولاهم، البصري البغدادي، *الطبقات الكبير*، مح. علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١) ٤٠٩/٩.

[٥٩] ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٣٦٦/٥.

[٦٠] يقال له: ابن الدُّخْشُن، أو ابن الدُّخْشُم، بالنون أو الميم آخره. انظر: أحمد، المسند،٢٧/١٠-١٣)١٦٤٨٢، ١٦٤٨٣(.

[٦١] البخاري، "استتابة المرتدين"، ٩)٦٩٣٨(.

[٦٢] ابن حجر، فتح الباري، ٢٦٢/٢٢. وانظر كلامَ المهلَّب بن أبي صفرة في حديث عمر التالي.

لم يُقرئنِيها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم كذلك، فكِدْتُ أُساوِرُه في الصلاة، فانتظرتُه حتى سَلَّمَ، ثم لَبَّبْتُه[٦٣] بِردائه - أو بردائي - فقلتُ: مَن أقرأك هذه السورةَ؟ قال: أقرأَنِيها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، قلتُ له: كَذبتَ، فوالله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأني هذه السورةَ التي سمعتُك تَقرؤها، فانطلقتُ أقُودُه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلتُ: يا رسول الله، إني سمعتُ هذا يقرأ بسورة الفُرقَانِ على حُروفٍ لم تُقرئنيها، وأنت أقرأتَني سورةَ الفرقان، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرسِلْه يا عمرُ، اقرأْ يا هشامُ، فقرأ عليه القراءةَ التي سمعتُه يقرؤها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هكذا أُنزِلَتْ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقرأْ يا عُمرُ، فقرأتُ، فقال: هكذا أُنزِلتْ، ثم قال: إن هذا القرآن أُنزِل على سبعةِ أَحرُفٍ، فاقرؤوا ما تَيَسَّر منه».[٦٤]

وهذا الحديث كذلك لم يعنف النبي صلى الله عليه وسلم فيه عمر في تصرُّفه، لما كان تَصرُّفُه ناشئًا عن تَأوُّلٍ سائغٍ، قال المهلَّب: «لا خِلافَ بين العلماء أن كُلَّ مُتأوِّلٍ معذُورٌ بتأوُّلِه، غيرُ مَأثُوم فيه؛ إذا كان تَأويلُه ذلك مما يَسُوغُ ويَجُوزُ في لسان العرب، أو كان له وَجْهٌ في العلم؛ ألا ترى أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم لم يُعَنِّف عمرَ في تَلبِيبِه لهشامٍ مع علمه بثقَتِه، وعذَرَه في ذلك؛ لِصِحّة مُرادِ عُمَر واجتهادِه».[٦٥]

٢. ١٦. قصة الخلاف بين اثنين من سادة الأنصار؛ أُسيدِ بن حُضَير وسعدِ بن عُبادة رضي الله عنهما في شأن الذين تحدَّثوا في قصة الإفك، وإطلاقُ أسيدٍ وصف المنافق على سعد بن عبادة.

وذلك فيما ترويه عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وأرضاها، فذكرت طرفًا من قصة الإفك، وفيها: «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَن يَعذُرُني مِن رجُلٍ بَلغَني أذاهُ في أهلي، فوالله ما علمْت على أهلي إلا خيرًا، وقد ذَكَروا رجلًا ما علمْتُ عليه إلا خَيرًا، وما كان يدخل على أهلي إلا معي، فقام سعد بن مُعاذ، فقال: يا رسول الله، أنا والله أَعذُرك منه؛ إن كان من الأوس ضَرَبْنا عُنقَه، وإن كان من إخواننا مِن الخزرج أمرتَنا، ففَعَلْنا فيه أَمرَك»، وفيه: «فقال سعد بن عبادة، وهو سيد الخزرج، فقال: كذبتَ لَعَمْرُ الله، لا تَقتُلُه، ولا تَقدِرُ على ذلك، فقام أُسَيد بن حُضَير فقال: كذَبتَ لَعَمْرُ الله، والله لَنقْتُلَنّه، فإنك مُنافِقٌ تُجادل عن المنافقين، فثَارَ الحَيّانِ؛ الأوسُ والخزرج، حتى هَمُّوا، ورسولُ الله صلى الله عليه وسلم على المِنبَر، فنَزلَ، فخَفَّضَهُم حتى سَكَتُوا، وسَكَتَ».[٦٦]

وفي هذا الحديث حَمْلُه صلى الله عليه وسلم كلامَ أُسَيدٍ على التأويل، فلم يُعنِّفه على ما وصَف به سعدَ بنَ عبادة مِن وصفِ النفاق، قال ابن القيم: «ولم يؤاخذ [يعني النبيَّ صلى الله عليه وسلم] أُسَيد بن حُضَير بقوله لسعد سيد الخزرج: إنك منافقٌ تجادل عن المنافقين؛ لأجل التأويل».[٦٧]

---

[٦٣] «لبّبت فلانًا: إذا جَمعتَ ثيابَه عند صدره، ونَحرِه، ثم جَرَرْتَه». أبو عبيد القاسم بن سَلّام الهروي، غريب الحديث، ٣٢٧/٢.

[٦٤] البخاري، «استتابة المرتدين»، ٩)٦٩٣٦(.

[٦٥] نقله عنه ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٥٩٥/٨-٥٩٦.

[٦٦] البخاري، «الشهادات»، ١٥)٢٦٦١(.

[٦٧] شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، المعروف بابن قَيِّم الجَوزِيّة، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مح. طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨) ٩٠/٤.

٢. ١٧. قصة ضرب عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه صَدْر أبي هريرة حتى وقع على الأرض، وقد ذهب للتبليغ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأَمْرِه

وذلك فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه فذكر قصةً، وفيها: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي هريرة: اذهب بنعلَيَّ هاتَين، فمن لقيتَ مِن وراء هذا الحائط يَشهدُ أن لا إله إلا الله مستَيقِنًا بها قلبُه، فبَشِّره بالجنة، فكان أولُ مَن لقيتُ عمرَ، فقال: ما هاتان النعلان يا أبا هريرة؟ فقلت: هاتان نعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعثني بهما؛ مَن لَقِيتُ يَشهدُ أن لا إله إلا الله مُستَيقِنًا بها قلبُه، بشَّرتُه بالجنة، فضرب عمر بيدِه بين ثَدْيَيّ فخَررتُ لِاسْتِي، فقال: ارجِع يا أبا هريرة، فرجعتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم...، وفيه: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا عُمرُ، ما حَملَكَ على ما فعلتَ؟! قال: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أبعثْتَ أبا هريرة بنعلَيك، مَن لَقِي يَشهدُ أن لا إله إلا الله مُستَيقِنًا بها قلبُه بشَّره بالجنة؟ قال: نعم! قال: فلا تَفعَل، فإني أخشى أن يَتَّكِلَ الناسُ عليها، فخَلِّهم يَعمَلُون، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فَخَلِّهِم».

في هذا الحديث تركَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم تعنيفَ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولم يؤاخذه بما فعله مع أبي هريرة رضي الله عنه، حينما علَّل عُمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم تَصرُّفه ذاك بأن لا يَتّكِلَ الناسُ ويَتركُوا العَملَ، قال ابن القيم: «أقرَّه رسولُ اللَّه صلى الله عليه وسلم على فِعلهِ، ولم يؤاخِذْه؛ لأجل التأويل».[٦٨]

وفيه كذلك إبقاء النبي صلى الله عليه وسلم على هيبة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في نفوس المسلمين، والحفاظ على مكانته.

٢. ١٨. قصة رفْعِ كعب بن مالك وابن أبي حَدْرَدٍ رضي الله عنهما صوتَيهما في المسجد في تقاضي دِينٍ كان لكعب على ابن أبي حَدْرَدٍ

وذلك فيما يرويه كعب بن مالك: «أنه تَقاضى ابنَ أبي حَدْرَدٍ دَينًا له عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، في المسجد، فارتفعت أصواتُهما، حتى سمعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بَيتِه، فخرج إليهما حتى كَشَفَ سِجْفَ حُجرَتِه، ونادى: يا كعبَ بنَ مالك، قال: لبيك يا رسول الله، فأشار بيده أن ضَعِ الشَّطرَ مِن دَينِكَ، قال كعب: قد فَعلتُ يا رسول الله، قال رسول الله: قُمْ فاقْضِهِ».[٦٩]

في هذا الحديث لم يؤاخذِ النبي صلى الله عليه وسلم كعبًا ولا ابنَ أبي حَدْرَدٍ على رفعهما صوتَهما في المسجد الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم العباد بالحضور إليه بالسكينة والوقار، ذلك أن رفع الصوت فيه كان لأجل تقاضي حَقٍّ، ولما كانت حقوق العباد من الخطورة بمكانٍ لم يُعنِّفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم على رفع الصوت، تقديماً للأهم على المُهِم، قال ابن بطال: «ارتفاع صوت كعبٍ وابن أبي حَدْرَدٍ في المسجد لما كان على طلبِ حَقٍّ واجِبٍ، لم يُنكِر الرسولُ صلى الله عليه

[٦٨] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٤/٩٥.

[٦٩] البخاري، «الصلاة»، ٧١ (٤٥٧).

وسلم ذلك عليهما، ولو كان لا يَجوزُ رفعُ الصَّوتِ فيه في حَقٍّ ولا غيره، لَمَا تَرَك النبيُّ عليه السلام بَيانَ ذلك؛ إذ هو مُعلِّمٌ، وقد فَرَض الله تعالى عليه ذلك».[٧٠]

المبحث الثالث. المسوّغات المُعتبَرة، والمصالح المُستوحَاة مِن وراء التغاضي عن الزلّات، والتماس الأعذار، والتأويل الحسن للتصرُّفات الخاطئة

الأصل الذي دلت عليه نصوص الشريعة - كما هو معلوم - هو إنكار الخطأ، والتحذير منه، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يُنكِرُ المنكَرَ، ولا يَسكُت عن الخطأ الواضح الذي لا يَحتَمِل التأويلَ، ولكنه في مقابل ذلك كان لا يُنكِر على آخرينَ ما يَصدُر منهم من تصرفاتٍ، إذا وَجَدَ لها مُسوِّغًا معتبرًا، أو تأويلًا حسنًا مقبولًا، ومن أهم تلك المُسَوِّغات:

٣. ١. كون داعِي التصرُّف هو الدَّهْشةَ والحيرةَ حتى يَغيبَ عن الذِّهن خُطورة ذلك التصرُّف

إن مِن نعمة الله تعالى على عباده أنه رفع عنهم قلم المؤاخذة بما لم يَتعَمَّدوه من التصرُّفات مهما عَظُمت، وقد لَخّصَ لنا النبيُّ صلى الله عليه وسلم ذلك بعبارة موجزة جامعة؛ حيث قال: «إن الله وَضَعَ عن أمتي الخطأَ، والنِّسيانَ، وما استُكرِهُوا عليه»[٧١]، ولا شك أن الدهشة والحيرة من أعظم أسبابِ الخطأ والنسيان.

وذلك حاصلٌ في عدد من الأمثلة السابق ذكرها، كقصة الرجل الذي هو آخرُ الناس دخولًا الجنة، حينما يرى ذلك العطاء العظيم من الله تعالى له، فيقول لحضرة الحق: «تَسخَرُ مني - أو: تضحك مني»، وكذلك في قصة الرجل الذي وجد بعيره بعد فَقْدِه إياه، وإياسه من وجدانه، حتى قال لما وقف على رأسِه: «اللهم أنت عبدي وأنا ربك».

٣. ٢. تقرير الاجتهاد والتشجيع عليه

إن الاجتهاد مَطلَبٌ شرعيٌّ؛ وقد وردت مشروعيته في عدد من النصوص الشرعية؛ بحَثٍّ ذوي الكفاية والاقتدار ممن ملك أدوات الاجتهاد على استعماله، وقد بَيَّن النبيُّ صلى الله عليه وسلم ما للمجتهدين من أجر، حيث قال: «إذا حَكَمَ الحاكِمُ فاجتَهدَ، ثم أصاب فله أجران، وإذا حَكَمَ فاجتَهَدَ، ثم أخطأ فله أجرٌ»[٧٢]، وذلك حاصلٌ في عدد من المواقف السابق بيانها، ومن أبرزها: قصة الصحابة الذين خالفوا ظاهِرَ أمرِه صلى الله عليه وسلم لهم بتأخير الصلاة حتى الوصول إلى بني قريظة؛ فصَلَّوا قبل الوصول لبني قريظة، ولم يُعنِّفهم، وكما في قصة مخالفة بعض الصحابة لقول النبي صلى الله عليه وسلم حين قال قبيل وفاته: «ائتوني أكتب لكم كتابًا لن تَضِلُّوا بعده أبدًا»، فلم يستجيبوا لظاهر أمره، وكما في قصة صلاة عمرو بن العاص رضي الله عنه بالناس إمامًا وهو جُنُب قد تيمَّم خوفًا أن يهلك مِن برودة الماء، وكما في قصة الصحابة الذين صَلَّوا بغير وضوء؛ لنفاد الماء معهم. حيث إن النبي صلى

[٧٠] ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ١١٩/٢.

[٧١] ابن ماجه، «أبواب الطلاق»، ١٦)٢٠٤٥(.

[٧٢] البخاري، «الاعتصام بالكتاب والسنة»،٢١)٧٣٥٢(.

الله عليه وسلم قد أقرهم على اجتهادهم، لِيَترُكَ باب الاجتهاد من بعده مفتوحًا لأمته، لتستطيع الأمة من بعده مواكبة المستجِدّات، لإيجاد الحلول والأحكام لها من خلال الاجتهاد.

٣. ٣. وجودُ تأويلٍ مقبُولٍ يمكن حَمْلُ التَّصرُّف عليه

وقد أوجز لنا المهلَّب شرط قبولِ التأويل بقوله الذي قدَّمناه: «كل مُتأوِّلٍ مَعذُورٌ بتأوُّلِه غيرُ مأثُوم فيه إذا كان تأويله ذلك مما يَسُوغُ ويجوزُ في لسان العرب، أو كان له وجهٌ في العلم».

وهذا فَرْع من فُروع الاجتهاد، لكنه يَفتَرِق عنه بأن التأويلَ لا يُقصد به الإقرارُ عليه أبدًا، لأنه إنما فيه تجاوزٌ عن الخطأ في تَصرُّف مُعيّنٍ بذاته، لا يَتعَدّاه إلى غيره، بل ينتهي ببيان خطأ التأويل، فإذا ظهر خطأ التأويل لصاحبه، فلا يجوز له العَودُ لمثله. وهذا ما أراده الإمام الزهري – والله أعلم - حين قال: «وقعتِ الفتنةُ وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلُّهم مُتَوافِرُون، فأجمَعُوا على أن كل مالٍ أو دَمٍ أُصيبَ بتأويل القرآن، فهو هَدْرٌ؛ أنزَلُوهُم مَنزِلةَ الجاهلية». ففي عبارته الأخيرة «أنزَلُوهُم مَنزِلةَ الجاهلية» دليل على أن عذرهم مقبول، إلى حين البيان والتصحيح، وحسبُ، وليس عذرًا مقبولًا لهم على الدَّوام.

وأوضح من ذلك كلام ابن حجر العسقلاني حيث قال وهو يتحدث عن إكفار المسلم أن المتأوِّل في ذلك «يُبيَّن له وجهُ خطئه، ويُزجَر بما يَليقُ به، ولا يَلتَحِقُ بالأول عند الجمهور، وإن كان بتأويلٍ سائغٍ لم يَستَحِقَّ الذَّمَّ، بل تُقامُ عليه الحُجَّة حتى يرجِعَ إلى الصواب».[٧٣]

ومن أمثلته مما مضى ذكره من أمثلةٍ: قصة إنكار عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقراءة هشام بن حكيم رضي الله عنه، وكذلك قصة إعمال خالد بن الوليد رضي الله عنه السيفَ في بني جَذِيمة لما قالوا: صَبأْنا، وقَصدُهم أسلَمْنا. وقصة حاطب بن أبي بَلتَعة قبيل فتح مكة.

ومنه أيضًا ما جاء في حقِّ عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وأُسيد بن حضير في وصفهم رجالًا بالنفاق، بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يؤاخذهم النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنهم كانوا متأوِّلين، «إذ كان الفعل الذي جَرَى منهم مُضاهيًا لأفعال المنافقين» على حَدِّ تعبير الخطابي الذي قدمتُه في حق حاطب.

٣. ٤. الإبقاء على هيبة الإسلام وعدم كسر شوكة من يكون ذا غَيرة على الإسلام وأهله

إن الله سبحانه قد وَصْفُ هذه الأُمّةِ بالخَيْرِيّة على سائر الأمم، بما امتازَت به مِن صِفاتٍ كَريمةٍ، كان من أبرزها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما قال جل شأنه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقد يسلك الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر في سبيل ذلك بعضَ الشدة، كالذي حصل من عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عدد من المواقف السابق ذِكرُها، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وصفه على سبيل المدح له بقوله: «وأشدُّهم في دِينِ الله عُمرُ».[٧٤]

---

[٧٣] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٢٦١/٢٢.

[٧٤] الترمذي، «المناقب»،١٠٢ (٣٧٩١)، وقال: حديث حسن صحيح.

٣. ٥. تصرفاتٌ كانت سببًا في تشريع أو بيانِ حُكمٍ لأمرٍ مُستجِدٍّ مما يهمُّ الناس

وقد كان عددٌ من المواقف السابق ذكرُها من بعض الصحابة رضوان الله تعالى عنهم سببًا في تشريع بعض الأحكام الشرعية لبعض المسائل والحوادث المستجِدّة، وهذه في حدِّ ذاتها نِعمةٌ من الله تعالى على المسلمين، كما دلَّ عليه قولُ أُسيد بن حضير لعائشة: جَزاكِ الله خيرًا، فوالله ما نزلَ بكِ أمرٌ قَطُّ، إلا جعل الله لك منه مخرجًا، وجعل للمسلمين فيه بَركةً».

ومن ذلك قصة الصحابة الذين صَلَّوا بغير وضوء؛ لنَفَادِ الماء معهم، وكما في قصة صلاة عمرو بن العاص رضي الله عنه بالناس إمامًا وهو جُنُب قد تيمَّم خوفًا أن يهلك مِن برودة الماء، وكما في قصة صفوان بن المعطَّل رضي الله عنه في تأخيره صلاة الصبح عن وقتها بعارض النوم العميق.

٥. ٦. تقديم المصلحة الأهم على المصلحة المهمة، والمقصد الأعلى على المقصد الأدنى

إن تقديم الأهم والأعلى من المصالح والمقاصد من القواعد المعتبرة في شريعتنا الغراء، ولا شك أن قضية التماس الأعذار والتأويل الحسن، مما يدخل ضمن هذه القاعدة الجليلة، كما في قصة ترك النبي صلى الله عليه وسلم تعنيف صفوان بن المعطَّل على ما كان منه من ضرب امرأته لما كان في صومها تفويت مصلحة الزوج وهي من المصالح العليا. وكما في قضية سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن تعنيف بعض الأعراب الذين تجاوزا معه حدودَ الأدب واللياقة في الخطاب، كما نبه عليه ابن علان، حيث كان في ذلك كسبٌ لقلوبهم وتحبيبٌ لهم في الإسلام، وهذه من أعلى المصالح وأهمِّها بلا شك.

الخاتمة

من خلال ما تقدَّم في هذا البحث يتبين لنا عدة نتائج مهمة، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أن كثيرًا من تصرفات الناس مما يمكن أن تتعدَّد فيه مقاصدهم ونياتهم، ولذلك لا بدَّ من التريُّث وعدم الاستعجال في الحكم على الناس بمجرد صدور شيء من تلك التصرفات منهم.

- وحين تتعدد مقاصد التصرفات ونياتها، فالأحرى والأجدر حمل تلك التصرفات على أحسن الوجوه، بالتماس الأعذار لأصحابها، وتأويلها التأويلَ الحسنَ، التي لا تَفسُد معها العلاقاتُ والصِّلَات.

- إن قضية التماس الأعذار والتأويل الحسن للتصرفات من أهم القضايا التي تدعو إليها مكارم الأخلاق، لما فيها من حفظ الود بين الأحبة والأصحاب وذوي الرحم.

- ومن أبرز المسوّغات المُعتبرة لالتماس الأعذار، والتأويل الحسن للتصرُّفات الخاطئة، مما أمكننا استنباطه من خلال تلك المواقف التي سردناها: كونُ داعي التصرُّف هو الدَّهشةَ والحيرةَ حتى يَغيبَ عن الذِّهن خُطورة ذلك التصرُّف، أو يكون النبي صلى الله عليه وسلم اغتفر ما حصل من بعضهم بقصد تقريره الاجتهاد لأصحابه وتشجيعهم عليه، أو يكون النبيُّ صلى الله عليه وسلم قد وجَدَ في ذلك التصرفِ تأويلًا مقبُولًا يمكن تفسيره على أساسه، وتساعِدُه الحالةُ الخاصة، وربما يكون قد آثر فيه النبيُّ صلى الله عليه وسلم الإبقاءَ على هيبة صاحبه وعدم كسر شوكته، ولاسيما إذا كان تصرُّفه ذاك ناشئًا عن غَيرةٍ منه

على الإسلام وأهلِه، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم علم من خلال تلك التصرفات أنها ستكون سببًا في تشريع أو بيانِ حُكمٍ لأمرٍ مُستجِدٍّ مما يهمُّ الناسَ، أو يكون في ترك التعنيف والمؤاخذة تقديم المصلحة الأهم على المصلحة المهمة، والمقصد الأعلى على المقصد الأدنى.

Kaynakça

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Husrevcirdî el-Horasânî Ebû Bekir. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdulmûti Kal'aci. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Hanefî. *Ahkamü'l-Kurân*. thk. Muhammed Sâdık Kemhavî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1405.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmel Karabelli. b.y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1403.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1984.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî. *el-Müsned*. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404.

Hâris b. Ebû Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Ebî Üsâme et-Temîmî. *Buğyetü'l-bâhis an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyn el-Bekrî. Medîne: Merkezu Hizmeti's-Sünneti ve's-Sîrati'n-Nebeviyye, 1992.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim b. el-Hattâb el-Büstî. *A'lâmü (İ'lâmü)'l-hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. İsâ b. Abdurrahman es-Suud. Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1409.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Büstî. *Meâlimu's-sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351.

Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân - Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. Mısır: Cem'iyyetu'n-Neşr ve't-Te'lîfi'l-Ezheriyye, 1354.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esanîd*. thk. Beşşar Avvad Maruf v.dğr. Londra: Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2018.

İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Sıddîkî. *Delîlü'l-fâlihîn li-turuki Riyâzi's-sâlihîn*. thk. Halil Me'mun Şîha. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2004.

İbn Battâl el-Kurtubî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî. *Şerhu'l-Câmii's-sahîh*, thk. Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Baskı, 1423.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheret'l-luğa*. thk. Remzî Balebekî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*. thk. Âdil Mürşîd v.dğr. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1415.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut: y.y., ts.

İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî. *el-İfsâh an me'âni's-Sıhâh*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkı'în an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-İslamiyye, 1968.

İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî. *Metâli'u'l-envâr alâ sıhâhi (sahîhi)'l-Âsâr*. thk. Dâru'l Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkiki't-Turâs. Katar: Vezâratü'l-Evkâf, 2012.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü Muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin Abduhamîd. Beyrut - Doha: el-Mektebü'l-İslami - Müessesetü'l-İşrâk, 2. Baskı, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl*. thk. Muhammed el-Hulvânî - Muhammed Şoderî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id fî şerhi Sahîhi Müslim*. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâ'ifü'l-İşârât*. thk. İbrâhîm el- Besyûnî. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, 1970.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahih*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Habiburrahman el-Âzamî. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1982.

Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Umm*. thk. Rifât Fevzi Abdulmuttalib. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1422.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısrî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetu'r Risale, 1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1395.

Turibişti, Fadlullah b. Hasan b. Hüseyn b. Yusuf Ebû Abdillah Şihabuddîn. *el-Müyesser fî şerhi Mesâbîhi's-sünne*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizar Mustafa el-Bâz, 2018.

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF SIRAH STUDIES
SAD • ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı: 14 • Ocak 2023
Issue: 14 • January 2023

Ṣâir Bir Sahâbî: Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî

A Poet Companion of The Prophet: ʿAbbās Ibn Mirdās al-Sulamī

Hasan Vuran*

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi/Article Type: Research Article
https://doi.org/10.56288/siyer.1196079
Geliş Tarihi: 29 Ekim 2022/Date Received: 29 October 2022
Kabul Tarihi: 25 Aralık 2022/Date Accepted: 25 December 2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Aygül Düzenli)

* Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı/ Res. Asst., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Prophetic Biography and Islamic History, hasan.vuran@kilis.edu.tr, orcid.org/0000-0002-8865-0870.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercia License

Öz

Tebliğ vazifesini yakın akrabasından başlayarak yerine getiren Hz. Muhammed'in (s.a.s.) daveti, kısa bir sürede tüm Arabistan'ı kuşatmış, ilerleyen dönemlerde de yarımadanın dışındaki topraklara ulaşmıştır. İslâm'ın tanıtılması ve yayılmasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eğitiminden geçmiş olan sahâbenin büyük payı vardır. Bu itibarla sahâbe hayatlarının öğrenilmesi önem arz etmektedir. Ne var ki sahâbîlerin tamamı aynı derecede tarihe konu olmamıştır. Kimisinin hayatı tüm yönleriyle aksederken bazıları ise nisbî bilgilerle anlatılmıştır. Benî Süleym kabilesi reislerinden Abbâs b. Mirdâs da hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan sahâbîlerdendir. Onun hayatı incelendiğinde İslâm'ı kabulün bir an, ancak onu idrakin bir süreç olduğu görülmektedir. Nitekim Abbâs b. Mirdâs, Mekke'nin fethi öncesi Müslüman olmuş, daha sonra Hz. Peygamber'le (s.a.s.) beraber savaşlara katılmış, ancak ganimet taksiminde payına razı olmayıp taksimata itiraz ederek kendisine de Müellefe-i Kulûb kapsamındaki kabile reislerine tevdi edilen yüklü miktardan verilmesini istemiştir. Sergilediği bu davranış İslâm hassasiyetinden ziyade kabile asabiyetiyle örtüşmektedir. Zira kabilesinin reisi olan Abbâs b. Mirdâs, diğer mevkidaşlarından aşağı görüldüğünü düşünerek hoşnutsuzluğunu dile getirmiştir. Zikredilen hadise, Abbâs b. Mirdâs'ın, İslâm'ı kabulünün hemen akabinde gerçekleşmiştir. Daha sonraları ise o, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine tevdi ettiği çeşitli görevleri hakkıyla yerine getirmiş ve onunla birlikte gazvelere iştirak etmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) vefatından sonra da irtidat düşüncesi içinde olan kabile fertlerine karşı İslâm'ı müdafaa etmiş ve onların Ridde hadiselerine katılmalarını önlemeye çalışmıştır. Her ne kadar bu hususta başarılı olamasa da Abbâs b. Mirdâs'ın çabası onun asabiyet taassubundan kurtulduğunu göstermektedir. Sahâbînin hayatı bütünüyle ele alındığında insandaki değişimlerin zaman aldığı dolayısıyla İslâm'ın kalplere yerleşmesinin de tedricen olduğu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sahâbe, Benî Süleym, Abbâs b. Mirdas, Şair.

Abstract

The call of Prophet Muhammad (pbuh), who had carried out apostolizing Islam beginning with his close relatives, surrounded whole Arabia in a short while and reached to the lands out of the peninsula. Sahabah, who were trained by Prophet Muhammad (pbuh), had an important role in advertising and propagating Islam. In this respect, it is important to learn about their lives. However, they did not go down in history equally. Some has been narrated in the history by relative information about their lives whereas some has been written down in all parts of their lives. Abbâs Ibn Mirdās of Bani Sulaym, who is among the leaders of the tribe as well, is one of the companions about whose life we do not have much knowledge. When his life is analyzed, it is seen that accepting Islam is nothing more than a moment, but comprehending it is a process. Indeed, he had converted to Islam before Mecca was conquered then he participated in the battles with The Prophet (pbuh), yet he asked, objecting his share, for taking the same substantial amount of trophy as the tribe leaders who were among the Muallafa al-Qulub. This kind of a behavior arising from him corresponds with tribalism rather than sensitiveness in the religion. Because Abbas Ibn Mirdās mentioned his discontentment as the leader of his own tribe, assuming that he was disparaged among his counterparts. The aforementioned incident took part right after he had converted to Islam. Later on, he carried out the tasks submitted to him by The Prophet (pbuh) properly and participated in the battles with him. After The Prophet (pbuh) had been deceased, he defended Islam against the tribe members who are inclined to abjuration and tried to prevent them from taking part in Riddah incidents. Although Abbas Ibn Mirdās could not be successful in this aim, his effort demonstrates that he got rid of the tribal bigotry in the long run. When his life is reviewed properly, it comes out that the changes which people undergoes take time, therefore Islam settles in one's heart gradually.

Keywords: Islamic History, Sahaba, Bani Sulaym, 'Abbas Ibn Mirdās, Poet.

Giriş

Hz. Muhammed, (s.a.s.) aldığı ilahî emir gereği dini tebliğ vazifesini yakınlarından başlayarak yapmış ve onun daveti, tüm Arap Yarımadası'na yayılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İslâm'ı tebliğ ve yayma çabalarında, onun eğitiminden geçmiş sahâbîlerin büyük payı vardır. Öyle ki Hz. Muhammed'in (s.a.s.) vefatından sonra ashâbı İslâm'ı Arabistan'ın dışında da yaymaya devam etmiş, Suriye, Irak, Kuzey Afrika ve Anadolu'nun güneyi onlar eliyle İslâmlaşmıştır. Aynı zamanda sahâbîler bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ders almaları hasebiyle dinin anlaşılması hususunda da müracaat edilecek kimseler olmuşlardır. Dolayısıyla sahâbe hayatlarının öğrenilmesi gerek tarih bilinci gerekse dinin öğrenilmesi hususunda son derece önem arzetmektedir. Aslında sahâbîler fert olarak diğer insanlardan farklı bir üstünlüğe sahip olmadıkları gibi masum ve günahsız da değillerdir. Ancak onların çoğu, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) davetiyle dinine tabi olmuş, getirdiği her şeyi koşulsuz kabul ederek daha evvel içinde bulundukları şirk hayatını terk etmişler ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) tedrici bir şekilde öğrendikleri ilahî emirleri hayatlarına tatbik etmek suretiyle diğer Müslümanlara örneklik teşkil etmişlerdir.

Sahâbîlerden kimisi davetin ilk anlarında dine dahil olup Hz. Muhammed'le (s.a.s.) beraber büyük mücadeleler vermiş, kimisi hicret öncesinde davete muhatap olup İslâm'ı kabul etmiş, bazıları da Mekke'nin fethi öncesi ve esnasında Müslüman olmuşlardır. Ne zaman Müslüman olurlarsa olsunlar sahâbîler dini kabul ettikten sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rahle-i tedrisinden geçmiş, hayatlarını düzeltme ve değiştirme çabası içine girmişlerdir. Bu bağlamda her sahâbînin hayatı farklı örneklikler ve ibretler barındırması bakımından incelenmeye değerdir. Bu gaye ile araştırmamızda Mekke'nin fethinden evvel Müslüman olup Hz. Peygamber'le (s.a.s.) gazvelere katılmış şair sahâbî Abbâs b. Mirdâs'ın hayatı konu edilmiştir. Kaynaklarda hayatı hakkında detaylı bilgiler bulunmayan Abbâs b. Mirdâs, klasik eserlerde genelde şiirleriyle öne çıkmaktadır. Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gazveleri anlatılırken farklı yerlerde Abbâs b. Mirdâs'a da yer verilmiş ve onun, kabilesiyle beraber mezkûr savaşlardaki durumundan bahsedilmiştir. Sunulan çalışmada, farklı kaynaklarda çeşitli vesilelerle zikredilen sahâbînin mensup olduğu ve riyasetini üstlendiği kabilesi hakkında malumat verildikten sonra, biyografisinin aktarılması hedeflenmiştir.

A. Kabilesi: Benî Süleym

Abbâs b. Mirdâs'ın mensup olduğu Süleymoğulları (Benî Süleym), Araplar arasında güçlü ve meşhur bir kabiledir.[1] Sülemîler, Kays Aylân'dan Süleym b. Mansûr'a nispet edilmişlerdir.[2] Diğer kabileler arasında asil atları ehlileştirmeleriyle temayüz eden Benî Süleym mensuplarının at binme hususunda da çok mahir oldukları bilinmektedir. Zira Süleym kabilesinin ayrıldığı altı ana kolu zikreden kaynaklar bu sülaleden herkesin süvari olduğunu aktarırlar.[3] Bu hasletleri sebebiyle tarihleri boyunca birçok kabileyle savaşan Sülemîler, çoğu kez zafer kazanmış, kısmî mağlubiyetlerini de daima intikam girişimleri takip etmiştir.[4]

Cahiliye Devri'nde çok geniş bir alana yayılmış halde yaşayan, İslâm'dan sonraysa Arap Yarımadası ve dışındaki çeşitli bölgelere dağılan Süleym kabilesinin yerleşim yerini tam olarak tespit etmek bir hayli zor olsa da onların ilk olarak Arabistan'ın batı kesiminde Medine'nin kuzeyinde, Hicaz'ın yüksek yerlerine yayılmış vaziyette yaşadıkları aktarılmıştır.[5] İslâm fetihleriyle birlikte kabile mensuplarının bir kısmı Irak bölgesinde Hire'ye göç etmişlerdir.[6] Hz. Osman'ın hilafet yıllarında Benî Süleym'den bir topluluğun fetih faaliyetleri için Kuzey Afrika'ya gittiği, bölgenin fethini müteakiben de zikredilen coğrafyaya yerleştikleri bilinmektedir.[7] Bazı kaynaklarda Kûfe ve Basra gibi şehirler kurulduktan sonra Benî Süleym'in bir kısmının Basra içlerine, bir kısmının da şehrin etrafına yerleştiği kaydedilmiştir.[8]

Benî Süleym mensupları yaşadıkları bölgede bulunan madenler sayesinde Arap ticarî hayatında mühim bir konum elde etmişlerdir.[9] Maden işçiliğinin yanı sıra Mekke, Medine gibi şehirleri Musul, Şam gibi önemli merkezlere bağlayan ticaret yolları üzerinde bulunmaları da onların ticaretteki etkinliğini artırmıştır. Bu sebepledir ki hayatlarını ticaret yaparak sürdüren Kureyş gibi kabileler her zaman Sülemîlerle sıkı irtibatta olmak zorunda kalmışlardır.[10]

---

[1] Abdullah Abdurrahîm Useylân, *el-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî: es-sahâbiyyü'ş-şâir* (Riyâd: Dâru'l-Mirîh, 1978), 7.

[2] Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/271; Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1962), 263; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 2/817; Ebû'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/167.

[3] İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 261.

[4] Useylân, *el-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî : es-sahâbiyyü'ş-şâir*, 15.

[5] Abdulkuddûs Ensârî, *Benû Süleym* (Beyrut: Dâru'l-İlmi Lilmelâyîn, 1971), 19.

[6] Ensârî, *Benû Süleym*, 19.

[7] Ensârî, *Benû Süleym*, 20.

[8] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/206-207.

[9] Benî Süleym'in madenciliği hakkında bk. Hakan Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 304.

[10] Useylân, *el-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî: es-sahâbiyyü'ş-şâir*, 15-16.

Benî Süleym ve Kureyş'ten birçok aile birbirleriyle dostluk bağı tesis etmiştir. Nitekim Süleymoğulları'ndan Mürre b. Hilâl Mekke'ye gelerek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) baba tarafından üçüncü dedesi Abdümenâf b. Kusay'la dostluk kurmuş ve kızı Âtike'yi onunla nikahlamıştır.[11] Bu evlilikten Hâşim, Abdüşems ve Muttalib isimli oğulları dünyaya gelmiştir.[12] Bu itibarla Benî Süleym ve Kureyş'in kabile bağlarının, aralarındaki akrabalık sebebiyle güçlü ve kadim olduğu söylenebilir. Nitekim Kureyş ileri gelenlerinden Utbe b. Rebîa da Süleymli Safiyye bint Ümeyye ile evlenerek dedesinin yolunu takip etmiştir.[13] Bu vesileyle Safiyye, Ebû Süfyan'ın karısı Hind'in annesi olmuştur.[14] İkili ilişkiler bağlamında kurulan arkadaşlıklara örnek olarak Abbâs b. Mirdâs'ın babası Mirdâs b. Ebû Âmir'in Mekke'de Ümeyyeoğulları'ndan Harb b. Ümeyye'yle kurduğu ahbaplık ilişkisi de verilebilir. O ikisinin dostlukları kaynaklara kaydedilmiş, hatta aynı vakitte aynı yerde öldükleri bildirilmiştir.[15]

İslâmiyet'in doğuşundan sonra da Kureyş'le aralarındaki dostluğa sadık kalan Sülemîler, Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınmak suretiyle onlara karşı müşrikleri desteklemişlerdir. Nitekim Medine'ye yakın olmaları hasebiyle Müslümanlar için doğrudan bir tehdit unsuru olduklarından Hz. Muhammed (s.a.s.), Bedir Savaşı'nın ardından 3/624 yılının Muharrem ayında Medine'ye saldıracakları haberi üzerine Süleym diyarına sefer düzenlemiş, ancak bir orduyla karşılaşmadan geri dönmüştür.[16] Yine Hz. Peygamber (s.a.s.) Süleymoğulları üzerine 6/627 yılında Zeyd b. Hârise komutasında,[17] bir yıl sonra da Ebu'l-Avcâ es-Sülemî komutasında[18] ufak seriyeler göndermiştir. Süleymlilere karşı bu şekilde tetikte olunması onların Müslümanlar için önemli bir tehdit unsuru olduklarını göstermektedir. Ne var ki Müslümanlara gösterilen düşmanlığı kabilenin tümüne teşmil etmek mümkün değildir. Zira gönderilen seriyyelerden birinin komutanının bizzat o kabileye mensup olması, içlerinden İslâm'a girenlerin olduğuna delildir. Öyle ki Benî Süleym'den olup ilk Müslümanlardan sayılan sahâbîler vardır. Cahiliye Devri'nde Hz. Muhammed'le (s.a.s.) arkadaşlığı bulunan Amr b. Abese

[11] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/125.

[12] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/52.

[13] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/187.

[14] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/187.

[15] Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah Süheylî, *Ravdu'l-ünüf* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 7/259; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/167.

[16] Muhammed b. Ömer Vâkıdî, *el-Megâzî* (Beyrut: Dâru'l-'Âlemî, 1989), 1/182-183; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/23.

[17] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/66.

[18] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/741.

es-Sülemî, İslâmî tebliğin ilk günlerinde Müslüman olmuştur.[19] Bununla beraber Basra'nın kurucusu olan ve ilk Müslümanlardan sayılan Utbe b. Gazvân da Süleymlidir.[20] Medine'ye hicret sonrası da Benî Süleym'den farklı zamanlarda bireysel ihtidalar olmuştur. Kabilenin putunu korumakla görevli muhafız Gâvî b. Abduluzza bir gün putun bulunduğu mekâna girdiğinde iki tilkinin puta bevlettiğini görünce şöyle deyivermiştir:

"Kafasına iki tilkinin bevlettiği nasıl rab olur?
Üzerine tilki bevleden ancak zelil olur."

Ardından putu çekip kıran Gâvî, Medine'ye gelip hadiseyi Hz. Peygamber'e (s.a.s) anlatarak Müslüman olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) onun adını Râşid b. Abdirabbih olarak değiştirip ona iktâ tahsis etmiştir.[21] Görüldüğü üzere sayıları az da olsa zikredilen şahıslar haricinde kabilenin topluca Müslüman oluşundan evvel İslâm'a giren sahâbîler mevcuttur. Benî Süleym'in topyekûn Müslüman oluşu ise Mekke'nin fethine kadar gecikmiştir.

Süleymoğulları'ndan Müslüman ilk grup, Abbâs b. Mirdâs'ın amcazadesi Kays b. Nüşbe sayesinde ihtida etmiştir. Dinler ve kehanetler hakkında bilgi sahibi olan Kays, Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'le (s.a.s.) görüşmüş, onu dinledikten sonra da hemen Müslüman olmuştu. Memleketine döndüğündeyse kabilesine, kendisinin, Rumların yazdıklarını, İranlıların efsanelerini, Arap şiirini ve kahinlerin kehanetlerini bildiğini, Himyerîlerin kavillerini de duyduğunu ancak Hz. Muhammed'in (s.a.s.) sözlerinin bunlardan hiçbirine benzemediğini söyleyerek onları İslâm'a davet etti. Bunun üzerine Benî Süleym'den bir heyet Medine'ye gelerek Müslüman oldular.[22]

Mekke'nin fethinden sonra diğer Arap kabileleri gibi tamamen İslâm'a giren Sülemîler daha sonraları Irak ve Şam fetihleri gibi birçok harekata katılmışlardır.[23] Horasan üzerine sefer düzenleyen ve orayı fetheden komutan Abdullah b. Hâzim de Süleym kabilesine mensuptur.[24] İslâm öncesi Hicaz'ın yüksek yerlerinde dağınık bedevî hayatı yaşayan Benî Süleym mensupları, İslâm fetihleriyle beraber Horasan, Irak ve Kuzey Afrika topraklarına düzenlenen seferlere katılıp daha sonra da o bölgeleri mesken edinerek çok farklı alanlara yerleşmişlerdir.[25]

[19] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/162.

[20] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/72-73.

[21] Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân* (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013), 4/71.

[22] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/233; Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne* (Cidde, ts.), 2/628-630; Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, 4/71.

[23] Sülemîlerin tarihteki etkinliğiyle alakalı bk. Ensârî, *Benû Süleym*, 96-157.

[24] İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 262.

[25] Süleymoğulları hakkında geniş bilgi için bkz Ensârî, *Benû Süleym*.

B. Müslüman Olmadan Önceki Hayatı

Abbâs b. Mirdâs'ın tam adı, Abbâs b. Mirdâs b. Ebû Âmir b. Hârise b. Abd b. Abs b. Rifâ'a b. Hâris b. Bühse b. Süleym'dir.[26] Mezkûr nesep, şairlerin hayatlarını anlatan *Mu'cemu'ş-şuarâ* yazarı Merzübânî (ö. 384) tarafından Süleym b. Mansûr b. İkrime b. Hasafe b. Kays b. Aylân b. Mudar şeklinde uzun halde verilmiştir.[27] *Ravdu'l-ünüf* mülellifi Süheylî (ö.581) de Mudar'dan itibaren Abbâs'ın soyunu, Mudar b. Nizâr b. Me'ad b. Adnan şeklinde vererek Adnan'a kadar ulaştırmıştır.[28]

Kaynaklarda künyesinin Ebu'l-Heysem ve Ebu'l-Fadl olduğu bildirilir.[29] Bununla beraber kaynakların çoğu Ebu'l-Heysem'i tercih etmiş,[30] künyesini zikreden kaynaklardan yalnızca *el-İstî'âb*, Ebu'l-Fadl'ı öncelemiştir.[31] Ne var ki birçok kaynağın yanı sıra Abbâs'ın kardeşi Sürâka b. Mirdâs'ın onun için söylediği mersiyesinde kendisini Ebu'l-Heysem diye anması, künyesinin bu şekilde daha meşhur olduğunu göstermektedir.[32]

Abbâs b. Mirdâs'ın babası, Benî Süleym reislerinden Mirdâs b. Ebû Âmir'dir. Annesinin de meşhur Arap şairlerinden olan Hansâ olduğu rivayet edilmiştir.[33] Doğumuna ilişkin kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte onun hem Cahiliye Devri'ne hem de İslâm sonrasına şahit olduğu hususu nettir. Nitekim onu sahâbî olması hasebiyle eserlerine alan tabakât müellifleri, zikrinin geçtiği yerlerde Cahiliye'deki hasletlerini de aktarmışlardır.[34] Abbâs b. Mirdâs'ın şairliği ve şiirleri üzerine çalışma yapan Abdullah Useylân, onun, peygamberin nübüvvetine yakın bir zamanda doğmuş olabileceğini ancak kesin bir tarih vermenin mümkün olmadığını belirtmiştir.[35]

---

[26] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/271; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 263; Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/817.

[27] Ebû Ubeydullâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd Merzubânî, *Mu'cemu'ş-şu'arâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 262.

[28] Süheyli, *Ravdu'l-ünüf*, 1/50.

[29] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbad: Dâiretü'l-Ma'arifu'l-Osmâniye, 1973), 3/288; Merzubânî, *Mu'cemu'ş-şu'arâ*, 262; Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/817; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/167.

[30] İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/288; Merzubânî, *Mu'cemu'ş-şu'arâ*, 262; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/167.

[31] Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/817.

[32] Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/36.

[33] İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 263; Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, 4/136; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/367.

[34] Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/819; Süheyli, *Ravdu'l-ünüf*, 7/259.

[35] Useylân, *el-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî: es-sahâbiyyü'ş-şâir*, 25.

Abbâs b. Mirdâs'ın cahiliye hayatına dair kısıtlı bilgiler mevcuttur. Bu sebeple onun hayatının ilk zamanlarına dair detaylı malumata ulaşılması mümkün değildir. İslâm öncesi hayatıyla alakalı aktarılanlar genellikle onun cesaretli bir süvari ve kavminin efendisi olduğunu ifade eden bilgilerden ibarettir.[36] Abbâs'ın kabile reislerinden olması, tabiatıyla kabilesinin katıldığı savaşlara katılmasını gerektirir. Nitekim şiirleri incelendiğinde onun birçok savaşa iştirak ettiği, bu savaşlarda kavmini teşvik eden, onlarla iftihar eden ve düşmanlarını yeren şiirler serdettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu savaşlarda gerek kabilesinden gerekse düşman kabileden şiir söyleyenler Abbâs'ın cesaretini dile getirmişlerdir.[37] Abbâs b. Mirdâs'ın cesareti yalnız cahiliye döneminde övülmemiş, Müslümanlar da onun cesaretinden örnekler vermişlerdir. Nitekim Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervan bir sohbet meclisinde insanların en cesurunun kim olduğunu sormuş, oradakiler de akıllarına gelen cesaret sahibi zatları şiirleriyle anlatmışlardır. Bu esnada meclistekilerden biri halifenin bu konudaki fikrini sorunca Abdülmelik b. Mervan, Abbâs b. Mirdâs'ı zikretmiştir.[38]

Cahiliye devrinde çok yaygın bir adet olmasına rağmen içki içmeyen kimseleri zikreden kaynaklar Abbâs b. Mirdâs'ı da listeye dahil ederek onun cahiliyede içkiyi kendisine haram kıldığını kaydederler.[39] O, içkinin kuvvet verdiğini ve cesareti artırdığını söyleyerek kendisini içkiye davet edenlere *"Sabah kavmimin efendisiyken akşam akılsızı olamam, vallahi beni aklımdan uzaklaştıracak hiçbir şey mideme girmeyecek."* şeklinde cevap vererek içkinin aklı örttüğünü, bu sebeple onu asla tüketmeyeceğini ifade etmiştir.[40]

Gerek cahiliyede gerek İslâm sonrasında Abbâs b. Mirdâs'ın en bilinir özelliği şairliğidir. Onun şiirleri birçok olaya delil ya da örnek gösterilmiştir. Arapların ilk yerleşimlerine ve kökenlerine değinen bazı müellifler konuyu Abbâs'ın şiirleriyle örneklendirmişlerdir.[41] Himyerî krallarının anlatıldığı

[36] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/205; Ebu'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil* (Irak: Dâru'r-Reşîd, 1980), 2/240; Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, 4/136.

[37] Useylân, *el-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî: es-sahâbiyyü'ş-şâir*, 30-33.

[38] Abdulkerim b. Muhammed b. Abdulkerim Kazvînî, *et-Tedvîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/400-401.

[39] Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 2/819; Süheyli, *Ravdu'l-ünüf*, 7/259; Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, 4/135.

[40] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/167.

[41] Abdülmelik İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye* (Matbaatü Mustafa Albanî, 1955), 1/8-9; Mus'ab b. Abdullah Zübeyrî, *Nesebu Kureyş* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 5; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/14; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Siretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 1/13,82.

et-Tîcân isimli eserde Âd kavminin helak oluşu anlatılırken Abbâs b. Mirdâs'ın bu konuya atıfta bulunduğu iki şiiri zikredilmektedir.[42] Kaynaklar Me'rib Seddi'nin yıkılışı hadisesinde yine onun şiirine yer vermişlerdir.[43] Bunların yanı sıra bazı siyer kaynakları bir takım hadiseleri anlatırken Abbâs'ın şiirlerini kullanmışlar, sonrasında da "Abbâs b. Mirdâs'ın Şiirlerinin Tefsiri" şeklinde başlıklar açıp şiirlerini tahlil etmişlerdir.[44]

Abbâs b. Mirdâs'ın İslâm öncesi hayatında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve Müslümanların düşmanlarını desteklediği bilinmektedir. Zira Abbâs, Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'e (s.a.s.) suikast düzenlemeleri sebebiyle Medine'den sürgün edilen Benî Nadîr Yahudilerini öven ve komşuları olmalarına rağmen dışarıdan gelen bir adamı desteklemek adına komşularına sahip çıkmadıklarını iddia ettiği Medineli Müslümanları hicveden şiirler irat etmiştir. Ensar'dan Ka'b b. Mâlik ve Havvât b. Cübeyr gibi sahâbîler de bu konuda ona reddiye sadedinde şiirlerle karşılık vermişlerdir.[45]

İbn Mirdâs'ın Müslümanlara karşı Yahudileri desteklediğini gösteren bir hadise de Hayber seferi sırasında yaşanmıştır. Mekke'nin fethinden sonra İslâm'a giren sahâbîlerden Huveytıb b. Abdüluzza henüz Müslüman olmamışken Hudeybiye anlaşmasına katılmış, görüşmeden sonra da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tüm insanlara galip geleceğine kanaat getirmiş ancak cahiliye kibri onu İslâm'a girmekten mahrum etmiştir. Onun aktardığına göre bir gün Abbâs b. Mirdâs yanlarına gelip Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hayber'e hareket ettiğini, Yahudilerinse Araplardan destek alarak bir ordu topladıklarını ve Müslümanların artık kurtulamayacağını söylemiş, hatta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yenileceğine dair iddiaya gireceğini belirtmiştir. Bunun üzerine Huveytıb aksi görüş beyan ederek bahse dahil olmuştur. Safvan b. Ümeyye, Nevfel b. Muaviye gibi bazıları Abbâs'ı destekleyerek Müslümanların yenilgisi üzerine iddiaya girmişlerdir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Hayber'de zafer kazandığı haberi Mekke'ye ulaştığında Abbâs ve ekibi yüz deve üzerine girdikleri bahsi kaybetmişlerdir.[46] Abbâs b. Mirdâs'ın hicri yedinci yılın başlarında gerçekleşen Hayber Savaşı sırasında Hz. Muhammed'in (s.a.s.)

[42] Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb Himyerî, *et-Tîcân* (San'a: Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347), 366-367.

[43] İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 1/13.

[44] Mus'ab b. Muhammed b. Mesûd Huşenî, *el-İmlâu'l-muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 292, 378, 380, 385, 388, 393, 412; Muhammed b. Yusuf Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 5/371,372,421.

[45] İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/200-203.

[46] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/701-702; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/352; Ebu'l-Kâsım Alî b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 15/357-358; Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrîzî, *el-İmtâu'l-esmâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/324.

aleyhinde iddiaya girmesi, Müslümanlara karşı Yahudileri savunan tavırlar takınması, onun İslâm'a girmeden önce tarafsız bir konumda olmadığını ve Müslümanlara düşmanlık beslediğini göstermektedir.

C. Müslüman Olduktan Sonraki Hayatı

Abbâs b. Mirdâs'ın Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce kabilesinden bir grupla gelip Müslüman olduğu, sonrasında da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emriyle kabilesiyle beraber fethe iştirak ettiği bilinmektedir.[47] Onun İslâm'a girdiği zaman kesin olarak tespit edilemese de Benî Süleym'den Kays b. Nüşbe sayesinde Medine'ye gelerek Müslüman olan ilk topluluğun içinde bulunduğu söylenebilir. Kaynaklarda Abbâs b. Mirdâs'ın Müslüman oluşuna olağanüstü hallerin sebep olduğuna dair efsanevi anlatımlar da mevcuttur.

Abbâs'ın babası Mirdâs'ın, adına Dimâr denilen taştan oyma bir putu vardı. Mirdâs ölüm döşeğindeyken oğluna *"Ey oğulcuğum Dimar'a tap, çünkü o sana fayda da verir zarar da."* diye vasiyet etmişti. Bir gün Abbâs putun yanındayken putun içinden biri ona bir şiirle seslendi.

Tüm Süleym kabilelerine söyle ki,
Dimâr helak oldu da Ehl-i Mescid yaşadı.
Nübüvvete ve hidayete varis olan,
İbn Meryem'den sonra Kureyş'ten Mühtedi gelmiştir.
Dimâr helak oldu ki ona bir defa ibadet edilmişti,
Peygamber Muhammed'e gelen kitaptan önce.

Bunları duyduktan sonra Abbâs b. Mirdâs, Dimar'ı parçalayıp Hz. Muhammed'e (s.a.s.) gelerek Müslüman oldu.[48]

Hadiseyi öncesinde gerçekleşen olayla birlikte daha geniş rivayet edenler de bulunmaktadır. Bu kaynaklar rivayetin senedini de zikrederek olayı Abbâs'ın dilinden anlatırlar. Abbâs b. Mirdâs bir öğle vakti devesindeyken beyazlar içinde birinin bembeyaz bir deve kuşu üzerinde kendisine doğru geldiğini gördü. Gelen kişi ona *"Göğün bekçilerinin çevrelendiğini, cinlerin lokmalarının yutturulduğunu, atların semerlerinin düştüğünü, pazartesiyi salıya bağlayan gece iyilik ve takva ile gelenin Kasvâ adlı devenin sahibi Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğunu görmedin mi?"* şeklinde garip şeyler söyleyince Abbâs korku içinde hemen evine dönüp putu Dimâr'a sığındı. O esnada putun içinden bir ses ona

[47] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/205; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/167; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/259.

[48] İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/427; Süleyman b. Musa b. Salim Himyerî, *el-İktifâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 1/145-146; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/93.

yukarıdaki şiiri okuyunca Abbâs b. Mirdâs evinden ayrılıp kavmine olayı anlattı ve onlarla beraber Medine'ye giderek Müslüman oldu.[49]

Siyer kitaplarında yer alan bu rivayetler, bazı kitapların hayvanlardan veya cinlerden gelen sesler başlıkları altında zikredilmiştir. Mesela Kâdî İyâz, (ö.544) hayvanların konuşmalarını örnek verdiği başlık altında Abbâs'ın Müslüman oluşuna sebep olan olayı da aktarır. Hadisenin ardından bir kuşun gelip Abbâs'a taştan gelen sese şaşırıp kendi haline şaşırmadığını, oysa İslâm'a çağıran bir peygamber olduğu halde onun oturup kaldığını söylemesi üzerine Müslüman olduğunu bildirir.[50] Abbâs'a bir deve kuşunun geldiği ve putun içinden bir şiir okunduğu rivayetini ilk zikreden İbn Ebu'd-Dünya'dır (ö.281) ki, o bu hadiseyi cinlerin konuştuğu rivayetleri topladığı *el-Hevâtif* isimli kitabında zikretmiştir.[51]

Abbâs b. Mirdâs Müslüman olduktan sonra, önceleri âlemlerin rabbine şirk koşup Resûlullah'tan (s.a.s.) uzak kaldığını ancak şimdi Allah'a (c.c.) iman eden bir kulu olarak yüzünü müşriklerden çevirip Kabe'ye yöneldiğini söylediği bir şiirle Müslüman olduğunu ilan etti.[52] Onun Müslüman olduğu vakit kabilesinden hala müşrik olanlar vardı ve karısı da onlardandı. Nitekim Abbâs Müslüman olduğunu açıkladığında karısı onun Hz. Muhammed'in (s.a.s.) dinine girerek kardeşlerinden yüz çevirdiğini bu şekilde izzetini kaybedip zillete düştüğünü iddia ettiği beyitler söyleyerek onu terk etti ve müşrik ailesinin yanına döndü.[53]

Abbâs b. Mirdâs'ın İslâm Tarihi kaynaklarında zikrinin geçtiği en önemli olaylar Mekke'nin fethi, Huneyn Gazvesi ve sonrasındaki ganimet taksimi meselesidir. Gerek fetih harekâtında gerek Huneyn ve Taif savaşlarında Abbâs'ın etkin bir rol oynadığı siyer kaynaklarında yer almaktadır. O, klasik bir kabile şairinin savaşta şiirleriyle kabilesine vermesi gereken desteği Müslümanlara vermiştir. Nitekim Araplar nezdinde şiir kendilerine kuvvet vermenin yanı sıra işlerini kolaylaştırma ve çabuklaştırma gücü de veren bir şey olarak görülüyordu. İnsan üzerinde bu denli tesirli olan şiir savaşlarda da düşmanlar için öldürücü bir silahtı. Zira yapılan sert hicivler düşmanın iş görme gücünü doğrudan etkiliyordu. Bu sebeple şiir bilhassa savaşlarda

[49] Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebû'd-Dünyâ, *el-Hevâtif* (el-Mektebu'l-İslâmî, 1995), 92; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe* (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000), 2/276; Alaaddîn Moğultay b. Kalîc b. Abdullah Bekcirî, *İkmâlu tehzîbi'l-kemâl* (el-Fârûku'l-Hadîsetü li't-Tıbâi ve'n-Neşr, 2001), 7/216-220; İbn Kesîr, *Siretü'n-nebeviyye*, 1/358-359.

[50] Ebu'l-Fadl Kadı İyâz, *Kitâbü'ş-şifâ* (Dâru'l-Fikr, 1988), 1/311.

[51] İbn Ebû'd-Dünyâ, *el-Hevâtif*, 92.

[52] Yahyâ Cebbûrî, *Dîvânu'l-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 120-121.

[53] Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn İsfahânî, *Kitâbu'l-eğânî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 14/194-195.

düşmana karşı kullanılan en etkin moral silahı olarak görülmüştür. Şairler düşmanı hicvederken taraftarlarını da yüreklendiriyor, bu da onları zafere yaklaştırıyordu.[54] İşte Abbâs b. Mirdâs da peygamberle beraber katıldığı savaşlarda şairlik misyonunu yerine getirmiştir.

Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emri üzerine Abbâs b. Mirdâs Mekke'nin fethinde ona iştirak etmek için beraberindeki dokuz yüz kişiyle beraber Müslümanların Mekke istikametinde konakladıkları Kudeyd mevkiinde Hz. Muhammed'le (s.a.s.) buluşmuştur.[55] Fetih ordusunda Benî Süleym kabilesi Hâlid b. Velîd'in komuta ettiği bölüğün içinde yer almış ve kabilenin sancaktarlığını da Abbâs b. Mirdâs yapmıştır.[56]

Fetih için Mekke'ye ilerleyen Müslümanları cesaretlendirmek için kasideler söyleyen Hassân b. Sâbit gibi şair sahâbîler, fetih gerçekleştikten sonra da tebrik ve takdir minvalinden şiirler söylemişlerdir. Abbâs b. Mirdâs da bu sahâbîler arasında yer alır.[57] Savaş öncesi veya sonrası şiir söyleme geleneği Araplarda geçmişten gelen bir gelenekti. Hatta şairler savaş sonrası kasideleriyle yaşananları dile getirip hatıraları canlı tutmayı görev addederlerdi. Onlar sayesinde Araplar bu olayları unutmaz, nesilden nesile aktarırlardı.[58] Bu sebeple Abbâs da kabilesinin Hz. Peygamber'le (s.a.s.) beraber fethe katılmalarını övgüyle anlatan bir şiir söylemiştir.

Muhammed'in fetih günü Mekke'de bizden,

Bin kişi vardı ki geniş düzlükler sancaklarıyla beraber onları akıtıyordu.
Rasûle yardım ettiler ve savaşına katıldılar.
Savaştaki sloganları onların mukaddem (ileri) idi.
Dar bir menzilde ki ayakları sabit oldu,
Orada başları sanki Hanteme bitkisiydi.
…
Ta ki aslan Hicaz onlara boyun eğdi.
Allah orayı onlara mekân kıldı,
Kılıçların hükmü ve çabaları da orayı zelil etti.[59]

Mekke'nin fethedildiği haberini alıp da sıranın kendilerine geleceğini düşünen Hevâzin kabilelerinin, ani bir saldırı planladıkları haberi Resûlullah'a (s.a.s.) ulaştırılınca o derhal ordusuyla beraber Hevâzin kabileleri üzerine

[54] Adem Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 187.
[55] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/812; Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, 4/71.
[56] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/819.
[57] İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/426.
[58] Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 135.
[59] İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/426.

harekete geçti.[60] Hz. Peygamber (s.a.s.) Mekke'den ayrılıp Huneyn'e hareket ettiğinde Abbâs b. Mirdâs liderliğindeki Süleym kabilesini süvarilerin öncüsü olarak tayin etmişti. Hâlid b. Velîd de onları komuta ediyordu. Abbâs b. Mirdâs Mekke'nin fethinde olduğu gibi Huneyn günü de Süleymoğulları'nın sancaktarlığını yapmıştır.[61]

Abbâs b. Mirdâs savaş başlamadan önce söylediği bir şiirle Hevâzin kabilelerine başlarına gelecek olanı haber vermiş,[62] ardından onlara Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çok kalabalık bir orduyla geldiğini, kardeşleri olan Süleym'in de bu orduda Müslümanların safında olduğunu bildirmiş ve onlara karşı koyamayacakları hususunda Hevâzin'i uyarmıştır.[63]

Huneyn'in ilk anlarında Hevâzin kabilelerinin saldırıları ve yoğun ok atışı Müslümanların öncü birliklerini bozguna uğrattı. Daha sonra bu dağılma ordunun geri kalanına da sirayet etti. Öyle ki bu inkişaf sırasında askerlerden bir kısmı kaçmaya yeltendiler. Bu esnada Hz. Peygamber (s.a.s.) ve yakın ashâbının büyük gayretleriyle İslâm ordusunun tamamen dağılması önlenebilmiş, bozgunun önüne geçilmiştir. Nihayetinde yeniden toparlanan Müslümanlar, savaşın ilk safhasındaki başarıları sebebiyle kendilerini muzaffer addeden Hevâzin ordusu üzerine yeni bir hücum başlatmış, kısa süre sonra da savaş Müslümanların mutlak zaferiyle sonuçlanmıştır.[64]

Abbâs b. Mirdâs'ın şiirlerinden anlaşılan şu ki, o hem mahir bir süvari olması hasebiyle Huneyn Savaşı'nda üstün gayret göstermiş hem de söylediği beyitlerle ordunun moralini yükseltmiştir.[65] Savaşta atalet gösteren kişi ve kabileleriyse kınamıştır. Nitekim Huneyn'de savaşın ilk anlarında Müslümanlarda meydana gelen çözülme düşmana fırsat vermişti. Bu esnada İslâm ordusu içinde yer alan Kârib b. Esved, kabilesinin sancağını bırakıp kaçmaya başladı. Kavmi de onu takip etti. Bu olay üzerine Abbâs b. Mirdâs, savaş meydanından kaçanları kınayan ve savaşta sebat edilmesi gerektiğini vurgulayan uzun bir kaside söyledi.[66]

Hz. Muhammed (s.a.s.) savaşın ardından dağılan müşriklerin ardına birlikler göndermiş, kendisi de Sakîf kabilesi üzerine yürüyüp Tâif'i muhasara etmiştir. Ne var ki surlarla korunan şehri ele geçirmeye muvaffak olamayan Müslümanlar yirmi günlük bir kuşatmanın ardından muhasaraya son

[60] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/885; İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/437.

[61] Vakıdi 3/896-897.

[62] İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/441.

[63] İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/441-442.

[64] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/897-909; İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye,* 2/444-450.

[65] Cebbûrî, *Dîvânu'l-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî*, 111-112.

[66] İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/450-451; İbn Kesîr, *Siretü'n-nebeviyye*, 3/636.

vermişlerdir.[67] Hz. Muhammed (s.a.s.) sefer dönüşünde Huneyn'de alınan esir ve ganimetleri bıraktığı Ci'râne mevkiine gelmiştir. Burada Hz. Peygamber (s.a.s.) ele geçirilen altı bin esir, yirmi dört bin deve ve sayılamayacak kadar çok küçükbaş hayvanı ashâbına taksim etmeden evvel ganimetin devlet bütçesine ayrılan beşte bir hissesi olan humustan,[68] yeni Müslüman olmuş olan Müellefe-i Kulûb'tan kabile reislerine dağıtmaya başladı. Ahalinin ileri gelenlerine yüzer deve vererek gönüllerini hoş etti. Sonrasında kişilerin konumlarına göre verilen ganimet miktarını peyderpey azalttı. Bu taksimat esnasında Fezâre kabilesinden Uyeyne b. Hısn ile Temim kabilesinden Akra' b. Hâbis'e yüzer deve verilip Süleym kabilesi reisi Abbâs b. Mirdâs'a dört deve verilmesi onu rahatsız etmiş, bunun üzerine Abbâs, yapılanın haksızlık olduğunu dile getirdiği bir şiir söylemiştir.[69]

Yağma malıydı onlar, benim temin ettiğim,
O kolay mekânda düşmana yaptığım hamlelerle.
Ve askerlere teşvikim vardı saldırsınlar diye.
Ben yatmamıştım da insanlar yattıklarında.
Ancak ertesi gün benim ve Ubeyd'in[70] *ganimeti,*
Paylaşıldı Uyeyne ile Akra' arasında.
Sadece birkaç küçük deve,
Bana verildi dört tane.
Oysa ben savaşta savunmacı biriydim,
Ne bir şey verildi ne de esirgendi.
Oysa ne Hısn ne de Hâbis
Toplumda Mirdas'tan üstün değillerdi.
Ben de onlardan birinden aşağı değilim,
Ancak kimi bırakırsan bugün yükselemez.[71]

Abbâs b. Mirdâs bu şekilde Hz. Peygamber'i (s.a.s.) zemmeden bir şiir söyleyince sahâbîler Resûlullah'ı (s.a.s.) durumdan haberdar ettiler. Hz. Muhammed (s.a.s.) de "Payını verin de çenesini kapayın!" demek suretiyle kendisine diğerlerine verilen ganimet miktarınca deve verilmesini emretti.[72]

[67] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/924-937.

[68] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/948.

[69] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 946; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 90; Makrîzî, *el-İmtâu'l-Esmâ*, 9/298.

[70] Ubeyd, Abbâs b. Mirdâs'ın atının adıdır. Bk. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 524; Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 5/182.

[71] Cebbûrî, *Dîvânu'l-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî*, 111-112.

[72] Müslim, *Zekât* 137; Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/947; İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 2/493-494; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, 3/91.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Abbâs b. Mirdâs'a diğer reislerden az pay vermesi onun, Abbâs'ın İslâm'ını diğerlerinden üstün görmesi olarak değerlendirilebilir. Zira ganimetler taksim edilirken Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Akra' b. Hâbis ile Uyeyne b. Hısn'a yüzer deve verdiği halde Cuâl b. Sürâka'ya hiçbir şey vermemesini izah edemeyen Sa'd b. Ebû Vakkâs bunun sebebini Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorunca o, Akra' ile Uyeyne'yi İslâm'a ısındırmak için onlara fazla verdiğini, Cuâl b. Sürâka'nın ise imanına güvendiğini söylemiş, Cuâl'in onlar gibi dünya dolusu adama bedel olduğunu belirtmiştir.[73] Bu rivayet dikkate alındığında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Abbâs'ın imanını da yüzer deve verilenlerden değerli gördüğü düşünülebilir. Yine Müellefe-i Kulûb haricindeki ashâba kişi başı dört deve verildiği göz önüne alınınca Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Abbâs'a da dört deve vermesi onu ilk başta Müellefe-i Kulûb'tan görmediğini göstermektedir.[74] Ne var ki Abbâs b. Mirdâs dağıtılan çok sayıdaki ganimet karşısında zafiyet göstermiş ve kendisini de diğer reislerle bir görüp dahasını istemiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.s.) de ona Müellefe-i Kulûb'a verilen kadar vermiştir.

Abbâs'ın durumu şaşırılacak bir hal değildir. Zira ganimet dağıtımı geciktiği için savaşa katılan birçok kişi mallarını bir an evvel almak için peygambere baskı kurmuşlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanındakiler bir an evvel ganimetlerin dağıtılmasını talep etmişler ve bu konuda onu (s.a.s.) sıkıştırmışlardı. Nihayet peygamber onlara şöyle seslenmişti: *"Ey insanlar! Vallahi benim elimde Tihâme dağları kadar ganimet olsa onu size taksim ederim, ben cimri bir kimse değilim, ganimetleri dağıtmaktan da korkmam."* Daha sonra devesinin hörgücünden bir tüy yumağı koparıp insanlara göstererek sözlerine devam etti: *"Benim ganimetten alacağım ancak bu kadardır ki o da size dağıtılmıştır."*[75] Görüldüğü gibi oradaki topluluğun birçoğu ganimet konusunda sabırsız davranarak Hz. Muhammed'e (s.a.s.) bir an evvel ganimeti pay etmesi ricasında bulunmuşlardır. Abbâs b. Mirdâs'ın kendisini Mekkeli veya Medineli Müslümanlarla değil de fethe katılmak için beraber geldiği diğer bedevi kabile reisleriyle kıyaslaması ve kendisine de onlara verilen kadarını talep etmesi tabii bir durumdur.

Hz. Peygamber (s.a.s.) ganimetleri dağıtacağı esnada Hevâzin topluluğundan bir grup gelerek Müslüman olduklarını bildirdiler ve büyük çaresizlik içinde olduklarını söyleyerek kazanılan ganimetlerin kendilerine geri verilmesini

[73] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/948.

[74] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/949.

[75] Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/340-341; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, 3/89.

talep ettiler. Hevâzin topluluğu içerisinde bulunan ve peygamberin süt annesinin kabilesinden olan bir adam da *"Bu esir topluluğu içinde senin halaların, teyzelerin ve seni yetiştiren süt akrabaların vardır. Şayet biz (Gassânî hükümdarı) Hâris b. Ebû Şimr'in yahut (Hire Kralı) Nu'man b. Münzir'in bakımını üstlenseydik onlar bu akrabalarımızı geri verirlerdi. Sen ki onlardan daha hayırlı bir kimsesin."* diyerek ele geçirilen esirlerin iadesini istedi.[76] Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) onlara ya ailelerini ya da mallarını seçmelerini yalnızca birinin geri verileceğini bildirdi. Onlar, *"Şayet bizi soyumuzla mallarımız arasında muhayyer bırakıyorsan biz ailelerimizi seçiyoruz."* dediler. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisi ve Abdulmuttalib oğullarının haklarından vazgeçtiğini söyledi. Onu takiben Muhacir ve Ensar toplulukları da bizim hakkımız peygamberindir, biz de onun yaptığı gibi yaparız diyerek iade edeceklerini dile getirdiler. Ancak Müslümanların saflarında savaşmış Temim kabilesi lideri Akra' b. Hâbis ve Fezâre kabilesi reisi Uyeyne b. Hısn kendileri ve kabilelerinin haklarından vazgeçmeyeceklerini söylediler. Süleymoğulları lideri Abbâs b. Mirdâs da kendisi ve kabilesinin payı hakkında aynı şekilde konuştuysa da Süleym kabilesindekiler *"Bizim hakkımız Resûlullah'ındır."* diyerek ona karşı çıktıklarında Abbâs kabilesine kendisini küçük düşürdüklerini söyleyerek çıkıştı. Bazı kabilelerin esirlerin geri verilmesine karşı çıkmaları üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) haklarından vazgeçmeyenlere bir sonraki ganimetten altı hisse verileceğini söyleyip ellerindeki esirleri iade etmelerini emredince onlar da esirleri iade ettiler.[77] Abbâs b. Mirdâs ganimet dağıtımı esnasında söyledikleriyle istediğini elde etmiş, daha sonra Hevâzinlilerin Müslüman olmaları ve esirlerin iadesi meselesi ortaya çıkınca kendi payından vazgeçmek istememiştir. Ancak Hz. Muhammed (s.a.s.) cazip bir teklifle onun ve diğer reislerin rızasını alarak esirlerin geri verilmesini temin etmiştir.

Abbâs b. Mirdâs'ın Müslüman olmasının hemen akabinde katıldığı Mekke'nin fethi ve Huneyn gibi savaşlarda kabilesiyle övünmesi bu konuda başka kabile liderleriyle tartışması[78] ve ganimetin peşine düşmesi gibi sergilediği davranışlar İslâm dininin hasletlerine, yeni Müslüman olmuş olması hasebiyle, henüz tam anlamıyla sahip olamadığını göstermektedir. Ancak ilerleyen zamanlarda bu durum değişmiştir. Zira Hz. Muhammed

[76] Hakikaten de esir edilenler arasında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) süt kardeşi Şeyma da vardı. Hz. Peygamber onu kendisine verdiği hediyelerle beraber yurduna göndermişti. Bk. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1900), 245.

[77] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/949-954; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/339-340; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe İbn Zencûye, *el-Emvâl* (Riyâd: Merkezu Melik Faysal Li'l-Buhûs, 1986), 1/316; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre,* 244-245; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebû'd-Dünyâ, *Mekârimu'l-ahlâk* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 116.

[78] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/205.

(s.a.s.) onu kabilesi Benî Süleym'in yanı sıra Hevâzin kabilelerinden Ceşm, Nasr ve Sakîf topluluklarına da zekât memuru tayin etmiş, Abbâs b. Mirdâs da verilen görevi hakkıyla ifa etmiştir.[79] Yaptığı hizmetlerin karşılığında Hz. Peygamber (s.a.s.) ona Benî Süleym toprakları yakınlarındaki Midfâr[80] olarak bilinen yeri hediye etmiş ve katiplerine yazdırarak bunu kaydettirmiştir.[81]

Abbâs b. Mirdâs, Mekke'nin fethinden önce Müslüman olduğu için kaynaklarda muhacir olarak zikredilse de[82] o, ne Mekke ne de Medine'ye yerleşmiş, yalnız Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emriyle savaşlara iştirak etmiş ve ardından yurduna dönmüştür.[83] Abbâs b. Mirdâs zamanla kabilesi ve Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında irtibatı sağlama görevini üstlenmiş olacak ki Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Tebük Seferi için ilan ettiği seferberliği Benî Süleym'e Abbâs b. Mirdâs duyurmuştur.[84] Kabilenin reisi ve sancaktarı olması hasebiyle onun da Süleymoğulları'yla beraber peygamberin yanında Tebük'e iştirak ettiği söylenebilir.

Abbâs b. Mirdâs Hz. Peygamber'le (s.a.s.) son olarak Veda Haccı esnasında görüşmüş ve ondan bir hadis rivayet etmiştir. Onun, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) dört hadis rivayet ettiği bilgisi kaynaklarda yer alsa da[85] hadis kaynaklarında onun Veda Haccı esnasında peygamberden duyup rivayet ettiği tek bir hadisten başka rivayete tesadüf edilmemiştir. Abbâs b. Mirdâs'ın rivayeti şöyle geçmektedir:

> *"Hz. Peygamber (s.a.s.) Arefe Günü akşamı Arafat'ta ümmetinin affedilmesi ve onlara merhamet edilmesi için duada bulundu. Allah (c.c.) ona şöyle cevap verdi: 'Bunu yaptım. Birbirlerine zulmedenler müstesna; onları bağışladım. Çünkü ben mazlumun hakkını zalimden şüphesiz alırım.' Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.s.): 'Ey Rabbim! Sen mazluma hakkını cennette daha hayırlısıyla vermeye ve zalimi bağışlamaya kadirsin.' diye dua etti. Fakat o akşam bu duası kabul olunmadı. Sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) ertesi gün Müzdelife'de sabahlayınca mezkûr duayı tekrarladı ve duası kabul olundu. Daha sonra Resûlullah (s.a.s.) adeti olmamasına rağmen gülümsedi. Bunun üzerine sahâbîlerden bazıları: 'Ya Rasûlallah, Anam babam sana feda olsun! Bu saatte gülmezdin. Seni güldüren şey nedir? Allah seni sevindirsin.' dediler. Hz. Muhammed (s.a.s.) onlara*

[79] Halîfe b. Hayyât, *Târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1977), 99; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/530; İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 238.

[80] Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 5/76.

[81] İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 4/347; İbn Kesîr, *Siretü'n-nebeviyye*, 4/694.

[82] Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, 4/135.

[83] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/205.

[84] Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/990; Makrîzî, *el-İmtâu'l-esmâ*, 47.

[85] İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre*, 290-291.

cevaben: 'Allah düşmanı İblis'e gülüyorum. Allah'ın (c.c.) benim duamı kabul ettiğini ve ümmetimi bağışladığını öğrenince toprağı alıp başına dökmeye ve 'Mahvoldum, helak oldum.' diye bağırmaya başladı. Onun bu sabırsızlığı ve üzüntüsü beni güldürdü.' buyurdu."[86]

Hz. Ebû Bekir döneminde bazı kabileler isyan edip dinden çıktıkları zaman Benî Süleym kabilesi isyan etme düşüncesinde olmalarına rağmen durum bunun tersiymiş gibi Hz. Ebû Bekir'e gelerek birçok kabilenin kafir olduğunu söyleyip kendilerine silah yardımı yapılmasını istediler. Hz. Ebû Bekir de onlara silah yardımı yapılmasını emretti. Daha sonra Benî Süleym kabilesi isyan edip halifeden aldıkları silahlarla ona karşı savaşmaya karar verdiler. Abbâs b. Mirdâs, kabilesinin bu hareketini tasvip etmediği gibi onlara başından beri karşı çıkmış, kurdukları planın onursuz bir davranış olduğunu dile getiren şu beyti söylemiştir.

Onunla savaşmak için onun silahlarını niçin alıyorsunuz!
Bu yaptığımızdan dolayı sizin için Allah katında günah vardır.

Ne var ki Abbâs b. Mirdâs'ın ferdî çabaları, kabilenin ridde hadiselerine iştirakini önleyememiştir. Benî Süleym'in isyanını haber alan Hz. Ebû Bekir bu hareketi bastırması için Hâlid b. Velîd'i görevlendirmiş, hadise ancak bu şekilde kontrol altına alınabilmiştir.[87]

Ridde hadiselerinden sonraki zamanlarda Abbâs b. Mirdâs'ın ismi çok geçmemektedir. O, Hz. Ömer devrine kadar Benî Süleym yurdunda yaşamış, Basra şehri kurulduktan sonra ise o istikamete gidip yerleşmiştir. Abbâs'la beraber kabilesinden bir topluluğun aynı yere gittiği, bazılarının Basra içlerine, bir kısmınınsa şehrin etrafında badiyeye yerleştiği bilinmektedir.[88] Bununla beraber İbn Hacer, onun Şam'a gidip bir süre orada kaldığından bahseder.[89] Bu, onun ticaret veya cihat için bir dönem Suriye'de de bulunduğunu göstermektedir. Ancak Abbâs b. Mirdâs'ın uzun süre orada kaldığını söylemek doğru olmaz. Zira Hz. Ömer devrine kadar Benî Süleym diyarında kaldığı, sonrasında ise ailesiyle beraber Irak'a göç ettiği bilinmektedir. Abbâs b. Mirdâs'ın ölüm tarihi de doğum tarihi gibi net değildir. Kaynaklar onun öldüğü zaman hakkında kesin bir bilgi vermemekle birlikte İbn Hacer, Abbâs b. Mirdas'ın Hz. Osman'ın hilafeti sırasında vefat ettiğini bildirmektedir.[90]

[86] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/136-137; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen* (Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, ts.), 2/1002; Begavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, 4/395.

[87] Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 103-104; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 16/255.

[88] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/206-207.

[89] Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Hindistan: Dâiratü Matbaati'l-Maârif, 1326), 5/130.

[90] İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 5/130.

Sonuç

İslâm'ın bütün güzelliklerine rağmen, insanların bu dine teveccüh etmesi kolay olmamıştır. Zaman içerisinde İslâmiyet'i kabul eden insanların, bütün davranışlarını birden değiştirmesi de mümkün olmamaktadır. İslâmiyet'in yaygınlık kazanmasında gücün büyük etkisi vardır. Nitekim Arabistan halkı, Müslümanların, Mekke'yi fethettiklerini gördüklerinde büyük gruplar halinde İslâm'a girmişlerdir. Farklı zamanlarda Müslüman olan sahâbîlerin değişimi de zaman almıştır. Mekke'nin fethi öncesi İslâm'ı kabul eden sahâbî Abbâs b. Mirdâs'ın, Huneyn sonrası Ci'rane'deki ganimet taksimi esnasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisini fetih öncesi Müslümanlardan sayarak ona göre verdiği paya itiraz etmesi ve kendisine de Müellefe-i Kulûb'tan olan kabile reislerine verilen payın verilmesini istemesi, insanın birden bire değişemeyeceğinin göstergesidir. Ne var ki ilerleyen zamanlarda sahâbînin, Hz. Muhammed'le (s.a.s.) teşrik-i mesaisinin artması ve Müslümanlarla beraber bulunması onun değişimini olumlu yönde etkilemiştir. Zira Abbâs b. Mirdâs, irtidat düşüncesi içinde olan kabilesine karşı İslâmî hassasiyetleri müdafaa etmiş ve onların ridde hadiselerine katılmalarını önlemeye çalışmıştır.

Abbâs b. Mirdâs'ın hayatı bütünüyle ele alındığında insandaki değişimlerin zaman aldığı dolayısıyla İslâm'ın kalplere yerleşmesinin de tedricen olduğu görülecektir. İslâm'ın güzelliklerini görerek yaşayışlarında önemli değişiklikler yaparak sonraki Müslümanlara örneklik teşkil eden sahâbenin, Müslüman olduktan sonraki hayatlarında görülen birtakım hatalarını ve zafiyetlerini onların birer insan olduğu gerçeğinden hareketle izah etmek mümkündür.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Apak, Adem. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2016.

Begavî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilaziz. *Mu'cemu's-Sahâbe*. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000.

Bekcirî, Alaaddîn Moğultay b. Kalîc b. Abdullah. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*. el-Fârûku'l-Hadîsetü li't-Tıbâti ve'n-Neşr, 2001.

Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1996.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Cebbûrî, Yahyâ. *Dîvânu'l-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1991.

Ensârî, Abdulkuddûs. *Benû Süleym*. Beyrut: Dâru'l-İlmi Lilmelâyîn, 1971.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1977.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.

Himyerî, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *et-Tîcân*. San'a: Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347.
Himyerî, Süleyman b. Musa b. Salim. *el-İktifâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
Huşenî, Mus'ab b. Muhammed b. Mesûd. *el-İmlâu'l-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullâh b. Abdullah b. Hüseyn. *Târîhu Dımeşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
İbn Ebu'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd. *el-Hevâtif*. el-Mektebu'l-İslâmî, 1995.
İbn Ebu'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd. *Mekârimu'l-Ahlâk*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Dâiratü Matbaati'l-Maârif, 1326.
İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1962.
İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cevâmiu's-Sîre*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1900.
İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Haydarâbad: Dâiretü'l-Ma'arifu'l-Osmâniye, 1973.
İbn Hişâm, Abdülmelik. *Sîretü'n-Nebeviyye*. Matbaatü Mustafa Albanî, 1955.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
İbn Seyyidünnâs, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Uyûnu'l-Eser*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târîhu'l-Medîne*. Cidde, 1399.
İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe. *el-Emvâl*. Riyâd: Merkezu Melik Faysal Li'l-Buhûs, 1986.
İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
İbnü'l-Müstevfî, Ebu'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek. *Târîhu Erbil*. Irak: Dâru'r-Reşîd, 1980.
İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn. *Kitâbu'l-Egânî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
Kadı İyâz, Ebu'l-Fadl. *Kitâbü'ş-Şifâ*. Dâru'l-Fikr, 1988.
Kazvînî, Abdulkerim b. Muhammed b. Abdulkerim. *et-Tedvîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *el-İmtâu'l-Esmâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Mu'cemu'ş-Şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihi Müslim*. Kahire: Matbaatü Îsâ Albanî, 1955.
Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Abdülber, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbu'l-Esmâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
Sıbt İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. 22 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1. Basım, 2013.

Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Ravdu'l-Ünüf*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.

Şâmî, Muhammed b. Yusuf. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387.

Temir, Hakan. *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı.* İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2020.

Useylân, Abdullah Abdurrahim. *el-Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî: es-Sahâbiyyü'ş-Şâir*. Riyâd: Dâru'l-Mirîh, 1978.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vakıd es-Sehmî. *el-Megâzî*. Beyrut: Dâru'l-'Âlemî, 3. Basım, 1989.

Zübeyrî, Mus'ab b. Abdullah. *Nesebu Kureyş*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts.

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF SIRAH STUDIES
SAD • ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı: 14 • Ocak 2023
Issue: 14 • January 2023

تعقبات ابن حجر على ابن قانع في كتابه الإصابة في تمييز الصّحابة

İbn Hacer'in el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe İsimli Eserinde İbn Kāni'ye Eleştirileri

Ibn Hajar's Criticism Of Ibn Qani' In His Book Al-Isabah Fi Tamyiz Al-Sahabah)

İbrahim İbrahimoğlu*

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi/Article Type: Research Article
https://doi.org/10.56288/siyer.1185869
Geliş Tarihi: 7 Ekim 2022/Date Received: 7 October 2022
Kabul Tarihi: 26 Aralık 2022/Date Accepted: 26 December 2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Enes Salih)

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı/ Dr. Lec., Tokat Gazi Osman Paşa University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, ibrahim.ibrahimoglu@gop.edu.tr, orcid.org/0000-0001-5245-1696.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial License

Öz

Alimlerin birbirlerini eleştirmeleri, hakikat ve doğruya ulaşmayı, eksikleri tamamlamayı, boşlukları doldurmayı hedeflemekte olup, mütekaddimûn ve müteahhirûn alimlerinden müdakkik ve muhakkik olanların takip ettiği bir usuldür. İslâm alimleri doğruyu bulmak ve tamamlamak kastıyla sürekli birbirlerini eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerin asıl sebebi ise Şeriatı aslına uygun bir şekilde koruma ile ilim ve faydalı bilgileri yayma isteğidir. Bu araştırma İbn Hacer'in *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* isimli eserinde Kadı Ebü'l-Huseyn Abdülbâki b. Kâni'in *Mu'cemü's-sahâbe* isimli eserindeki tespitlerine yönelik eleştirilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma, sahâbe biyografisi hakkında eser yazan mutekaddimûn alimlerden, şöhret ve ilim açısından önder kabul edilen İbn Kâni'hakkında olması sebebiyle önem arz etmektedir. İbn Kâni'ye eleştirileri yönelten alimin muhakkik ve müdakkik yönüyle tanınan İbn Hacer olması araştırmanın önemini artırmaktadır. İbn Hacer'in eleştirileri iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım, İbn Kâni'in sahâbeden kabul etmesine rağmen İbn Hacer'in itirazları ile ilgilidir. İkinci kısım ise İbn Kâni'in isim, lakap ve künyeler konusundaki tashîf ve tahrîfleri ile ilgilidir. Araştırmacı, eleştirileri bir araya getirerek İbn Hacer'in isabet edip etmediğini tespit etmeye çalışmıştır. Eleştiri konuları tespit edilirken istikrâ (tümevarım) metodu, bu konuları diğer alimlerin görüşleriyle kıyaslayıp; doğruyu tespit ederken analitik yöntem kullanılmıştır. Kıyaslama yapılırken güvenilir cerh ve ta'dîl imamları ve mütahassıs alimlerin görüşleri, konuyla ilgili kaynaklar çerçevesinde değerlendirilerek kıyasta asıl olarak ele alınmıştır. Araştırmada İbn Hacer'in İbn Kâni'ye yaptığı gerek sahâbe tespiti gerekse de isim lakap ve künye ile ilgili eleştirilerinde haklı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu eleştirilerin bir kısmında İbn Kâni'bilgiyi hocalarından mezkûr şekilde aldı diyerek mazur görülse de diğer kısımda hataya işaret etmemesi veya hatalı bilgiyi eleştirmemesi sebebiyle mazur görülemez.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Kâni'in Mu'cem'i, el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe, İbn Hacer, Eleştiri.

Abstract
Scholars' criticism of each other aims to find the truth and complete the lack; a path that the mutakaddimûn ve muteahhirûn who are loyal and certain followed. Islamic scholars did not stop correcting and complementing each other; all this is for the sake of maintaining the Shariah and spreading knowledge and benefits. This research aims to explore the book al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah by Al-Hafiz Ibn Hajar and collect the places in which he commented on the Judge Abdul-Baqi Ibn Qani' in his book (The Dictionary of the Companions). The importance of the study stems from the fact that it is an advanced compilation of the translations of the companions and their conditions, and the fame of its author among the scholars of his time and the progress in science, and on the other hand, the publication of these corrections by a distinguished and greatest scholar in criticism and investigation such as Ibn Hajar al-Asqalanî. These criticisms were divided into two parts, the first of which was the denial of the companions from a collection that Ibn Qani' was the only one to confirm to them, and the second was the correction and distortion that Ibn Qani made in the names of a number of companions, their lineage, and their names. The researcher collected these critiques and compared them with the statements of the scholars to show to what extent al-Hafiz Ibn Hajar was correct about them and to determine the most correct one, and he followed in his study the inductive approach in collecting the traces and the critical-analytical approach in studying, comparing and selecting the correct one, relying on the statements of specialists in the jarh and ta'dil and on various sources on the subject. Ibn Hajar's criticism of Ibn Qani' was correct, whether it is in regard to the denial of companionship or it is in regard to the deception in the names of the companions, their surnames, and their lineage, although he is excused in some of them; because he carried them out as he handed them down from his teachers (shaykhs), and in the other part he was not excused. Because there was a clear deception in it, he did not refer to it.
Keywords: Hadith, Ibn Qani's Dictionary, Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah, Ibn Hajar, Criticism.

ملخص

تعقبات العلماء بعضهم على بعض بغية الوصول إلى الحقيقة والصَّواب، ورجاء سد الخلل وإكمال النقص؛ مسلك سار عليه المتقدمون والمتأخرون من النقاد والمحققين، وما فتئوا لحظة يستدركون على بعضهم تصحيحاً وتكميلاً؛ كل ذلك صيانة للشرع، ونشراً للعلم والفائدة. ومن هذا المنطلق يهدف هذا البحث إلى سبر كتاب(الإصابة في تمييز الصَّحابة) للحافظ ابن حجر وجمع المواضع التي تعقب فيها على القاضي عبد الباقي بن قانع بن مرزوق رحمه الله في كتابه معجم الصَّحابة، وتأتي أهمية الدراسة من كونها تتناول مصنفاً متقدماً في تراجم الصَّحابة وأحوالهم، ومن شهرة مؤلفه بين علماء عصره وتقدمه في العلم، ومن ناحية أخرى صدور هذه الاستدراكات من إمام فذ من أئمة النقد والتحقيق كالحافظ ابن حجر العسقلاني. وانقسمت هذه التعقبات إلى قسمين، الأول منها جاء في نفي الصُّحبة عن جمع انفرد ابن قانع بإثباتها لهم، والثاني جاء في التصحيف والتحريف الذي وقع لابن قانع في أسماء عدد من الصَّحابة وأنسابهم وكناهم.

قد قام الباحث بجمع هذه التعقبات، ودراستها ؛ لبيان مدى إصابة الحافظ ابن حجر فيها، واتبع في دراسته المنهج الاستقرائي عند جمع التعقبات، والمنهج التحليلي النقدي عند دراستها ومقارنتها واختيار الصَّواب منها، معتمداً على أقوال المختصين في الجرح والتعديل من العلماء، والمصادر المتنوعة ذات الصلة بالموضوع. ومما خلص إليه البحث إصابة ابن حجر في استدراكاته على ابن قانع، سواء المتعلق منها بنفي الصحبة، أو المتعلق منها بالوهم في أسماء الصَّحابة وكناهم وأنسابهم مما وقع لابن قانع في كتابه، وإن كان يعذر في قسم منها؛ إذ إنه أداها كما تحملها عن شيوخه، ولا يعذر في القسم الآخر؛ لوجود وهم بيّن فيها، لم يتعقبه أو يشر إليه.

الكلمات المفتاحية: حديث، معجم ابن قانع، الإصابة في تمييز الصَّحابة، ابن حجر، تعقب.

مقدمة:

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

من المعلوم أنَّ صحابة رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم مبلغوا الدين، وحفظة الرسالة، ومشاعل الهداية، وأوعية العلم، دونوا أقوال المصطفى وأفعاله، وساهموا في نشر السنة وتوطيد الدين؛ فالواجب على الأجيال معرفة سيرتهم وأخبارهم وتقصي آثارهم وفعالهم. لذا قام العلماء بالتصنيف في طبقاتهم وأحوالهم ومروياتهم، وكان من أوائل ما صُنِّف فيهم، ما ألفه القاضي عبد الباقي ابن قانع (٢٦٥ هـ -٣٥١هـ)صاحب كتاب (معجم الصَّحابة)، إذ جمع فيه ما يزيد على ألف ترجمة، ونقل لكل منهم حديثاً أو أكثر بإسناده إلى النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم. ومما يزيد في أهمية هذا الكتاب؛ إيراد مؤلفه للكثير من الطرق والروايات التي فيها تصريح بالصُّحبة أو إشارة إليها، لم توجد في كتب السابقين لابن قانع أو اللاحقين له.

وقد اعتمد على كتاب ابن قانع كل من جاء بعده ممن صنف في تراجم الصَّحابة، كابن عبد البر وابن الأثير الجزري والذهبي وابن حجر رحمهم الله، وأفادوا منه في إثبات الصُّحبة لعدد كبير من الصَّحابة، وتعيين أنسابهم وألقابهم وكناهم، وإيراد مروياتهم، فقلما يخلو كتاب من هذه الكتب من أقوال ابن قانع وآرائه.

وكما هي عادة الإنسان، فقد وقع ابن قانع أيضاً في أوهام وأخطاء، أشار إليها غير واحد من العلماء، مثل تلميذه الدارقطني، بقوله:»يعتمد حفظه»، «ويخطئ كثيراً، ولا يرجع عنه»، «وكان يصّر على الخطأ». وقال أبو علي الصدفي لابن فتحون موصياً له: «فيه أوهام كثيرة ـــ يقصد كتابه ـــ فإن فرغت إلى التنبيه إليها فافعل». قال:» فخرجت ذلك وسميته الإعلام والتعريف بما لابن قانع في معجمه من الأوهام والتصحيف» ولعل السبب في خطأ ابن قانع ووقوعه في الوهم اعتماده على حفظه ووثوقه به.

وعندما ألف ابن حجر كتابه المشهور (الإصابة في تمييز الصَّحابة)، تعقب فيه من سبقه تصحيحاً وبياناً، كابن قانع وابن عبد البر وأبي نعيم الأصبهاني وابن الأثير والذهبي وغيرهم. واللافت للنظر شدة اللهجة التي عبر بها الحافظ عن استدراكاته لابن قانع كقوله: «أخطأ خطأً شنيعاً» ،أو «فاحشاً»، أو»وهم وهماً قبيحاً».فأثارت هذه العبارات في نفس الباحث تساؤلاً، وهو ما هي الأخطاء الفاحشة التي وقعت لإمام كبير كابن قانع في تأليفه؟ فكان هذا أحد الأسباب التي دفعتني للكتابة في هذا الموضوع.

ويمكن تقسيم استدراكات الحافظ على ابن قانع إلى قسمين رئيسين: قسم منها في رواة أثبت لهم ابن قانع الصحبة، لورود تصريح بالصُّحبة في مروياتهم أو إشارة إلى الصحبة، وقسم آخر فيمن وقع لابن قانع وهم في أسمائهم أو ألقابهم. وتأتي أهمية هذه الاستدراكات والتعقبات في بيان رتبة الراوي، أهو من الصَّحابة أم من التابعين، والصَّواب في أسماء المتعقب فيهم.

فالبحث يطرح مشكلة رئيسة، وهي إثبات الصُّحبة لغير الصَّحابة، وبالتالي ينبني عليه قبول أحاديثهم على الإطلاق ولا يبحث في أحوالهم، لأن الصَّحابة كلهم عدول، فجاء البحث ليجيب على التساؤلات الآتية:

- هل أصاب ابن حجر في استدراكه في نفي الصُّحبة عمن أثبتها لهم ابن قانع؟
- ما هو الصَّواب في الأسماء التي استدركها ابن حجر على ابن قانع وكناهم وألقابهم؟

وبعد البحث وسؤال المختصين لم يجد الباحث دراسة تتعلق بتعقبات ابن حجر على ابن قانع، بل وجد ماله علاقة بتعقباته على غيره من العلماء، ومن ذلك:

- تعقبات ابن حجر في الإصابة على ابن عبد البر في الاستيعاب، للباحث عبد الرحمن مشاقبة، ودراسة أخرى بنفس العنوان في قسم آخر من الكتاب للباحث باسم الجوابرة.
- تعقبات ابن حجر في الإصابة على أبي نعيم في معرفة الصَّحابة، للباحثة دعاء العفيفي، وأوصت الباحثة في التوصيات بدراسة تعقبات الحافظ على ابن قانع؛ وهذا مما نبه الباحث للموضوع والبحث فيه.

- تعقبات ابن حجر في الإصابة على ابن الأثير في أسد الغابة، للباحث حمزة محمد البكري.
- ودراسات تناولت تعقبات ابن حجر على العلماء في كتابه التهذيب للباحث منصور نصار وغيره من الباحثين.

واقتضت طبيعة البحث أن يسلك الباحث المنهج الاستقرائي في جمع الرواة الذين وقع فيهم التعقب للحافظ ابن حجر على ابن قانع ، والمنهج التحليلي النقدي للمقارنة بين الأقوال والوصول إلى النتيجة النهائية في الرواي المترجم له.

وقسمت البحث وفقاً لما جُمع إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة:

في المبحث الأول: ذكرت التعقبات المتعلقة بنفي الصحبة، وفي المبحث الثاني التعقبات المتعلقة باسم الراوي ونسبه ولقبه. ورتبت الراوة على حروف المعجم، وأثبت أولاً ما نقله ابن قانع في ترجمته للراوي، والمواضع التي ورد له ذكر في كتابه، ثم ثنيت بتعقيب الحافظ ابن حجر واستدراكه ، وقارنت ما ذكره الحافظ بما ورد في كتب التراجم والسنن فيما يتعلق بالرواي ومروياته، ثم جمعت أقوال النقاد فيه، للوصول إلى القول الفصل في الحكم عليه، ومدى تطابق أقوالهم مع قول ابن قانع أو ابن حجر فيما ذهبا إليه. كما خرجت الأحاديث من الصحاح وغيرها إن احتاج الأمر.

١. المبحث الأول: استدراكات ابن حجر على ابن قانع فيما وقع فيه إثبات الصحبة:

استدرك الحافظ ابن حجر على ابن قانع في مواضع كثيرة من كتابه، حيث أثبت الصُّحبة لجمع كثير من الراوة، تبين بعد البحث والنظر نفيها عنهم. وهذا الوهم الذي وقع فيه ابن قانع يعود إلى عدة أسباب، منها: السقط، والتصحيف، والإرسال، والزيادة في السند، ومنها ما ليس له سبب ظاهر، وفيما يأتي عرض لهذه الأسباب بالأمثلة:

١ر١. *الوهم في إثبات الصُّحبة بسبب السقط:*

ذكر ابن قانع جماعة من الرواة في معجمه بناءً على روايات ساقها بسنده، وحدث فيها سقط، فوقع في الوهم وأثبت الصُّحبة لمن لم تصح صحبته، ومن هؤلاء:

- أوس بن حارثة الطائي:

أورده ابن قانع في معجمه، وأخرج بإسناده عن حميد بن منهب، عن جده أوس بن حارثة أنه قال: أتيت النبي ...الحديث.[١] استدرك عليه الحافظ ابن حجر، وذكر أن فيه سقطاً، والصَّواب: عن حميد بن منهب قال: قال جدي خريم بن أوس بن حارثة: هاجرت إلى رسول الله. وخريم سقط من السند،[٢] وساق الأدلة على أنه لم يدرك الإسلام.[٣]

[١] عبد الباقي بن قانع، معجم الصحابة (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٨)، ٦٧/١.

[٢] أحمد بن علي ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ٦٨/١.

[٣] ابن حجر، الإصابة، ١/ ٢٥٩.

وبالنظر في ترجمة أوس يتضح أنه ما أدرك الإسلام، والصُّحبة لخريم لا لأوس.[٤]

- **شِبْل بن مالك المزني:**

أورد له ابن قانع في موضعين من كتابه، الأول: في ترجمة شبل بن مالك، وأخرج له حديثاً واحداً من طريق يونس عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن شبل بن خالد المزني، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث زنى الأمة. وأخرجه أيضاً من طريق سفيان بن عيينة، عن الزهري ، عن عبيد الله ، عن أبي هريرة ، وزيد بن خالد ، وشبل عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه أيضاً، وقال: ولم ينسبه ابن عيينة،[٥] يقصد شبلاً.

والموضع الثاني: في ترجمة عبد الله بن مالك الأوسي، وأخرج الحديث ذاته من طريق يونس، عن الزهري ، عن عبيد الله بن عبد الله، عن شبل بن حامد، عن عبد الله بن مالك بن أوس... الحديث.[٦]

واستدرك عليه الحافظ ابن حجر، وذكر أنه أخطأ خطأ فاحشاً نشأ عن سقط، والصَّواب: عن يونس، عن الزهري، عن عبيد الله، عن شبل بن حامد، عن عبد الله بن مالك، فسقط ابن حامد عن عبد الله، فصار عن شبل بن مالك».[٧]

وبالنظر في ترجمة شبل نجد: أن أغلب العلماء نفوا عنه الصحبة، مثل ابن معين، والدارقطني، وابن عبد البر، وابن حبان في أحد قوليه، وانفرد بالقول بصحبته ابن السكن وابن حبان في قول آخر.[٨]

والحديث الذي نقله ابن قانع من طريق شبل موصولاً، خطأه العلماء، كابن معين وأبي حاتم والترمذي والنسائي، وأن سفيان بن عيينة وهم فيه فزاد شبلاً، ويقصد به شبل بن معبد، والثابت الصحيح هي الراوية الثانية المنقولة عن ابن عيينة التي خرجها البخاري والترمذي والنسائي عنه بدون شبل.[٩]

فيترجح صواب ما ذهب إليه ابن حجر من نفي الصُّحبة عن شبل، ووهم ابن قانع في إثباتها.

وقد يعتذر لابن قانع أنّه أورده في المرة الأولى كما تحمله عن شيوخه، وفي المرة الثانية على الصَّواب كما خرجه أغلب العلماء.

---

[٤] محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى* (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ١٧٩/٢/٨؛ خليفة بن خياط العصفري، *الطبقات* (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٢)، ٦٩؛ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، *جمهرة أنساب العرب* (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ٣٩٩/٢/٤٠٠؛ يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، *الاستيعاب في معرفة الأصحاب* (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢)، ١٤٨/١.

[٥] ابن قانع، *معجم الصحابة* ٣٤٤/١.

[٦] ابن قانع، *معجم الصحابة*، ١٢١/٢.

[٧] ابن حجر، *الإصابة*، ٣٩٣/٣.

[٨] عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، *معجم الصحابة* (الكويت: مكتبة دار البيان ٢٠٠٠) ٣٢٨/٣؛ ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل* (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٩٥٢) ٣٨٠/٨؛ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبو حاتم، *البستي الثقات* (بيروت: دار الفكر ١٩٧٥) ١٨٨/٣؛ ابن عبد البر، *الاستيعاب*، ١٩٣/٢؛ علي بن محمد ابن الأثير الجزري، *أسد الغابة* (بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٩٩٦) ٣٨٥/٣؛ ابن حجر، *الإصابة* ٣٩٣/٣؛ ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، (بيروت: دار الفكر ١٩٨٤) ٢٦٧/٤؛ ابن حجر، *تقريب التهذيب* (سوريا: دار الرشيد ١٩٨٦) ٢٦٣.

[٩] محمد بن إسماعيل البخاري، *التاريخ الكبير* (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية د.ت) ١٩/٥؛ محمد بن عيسى الترمذي، *جامع الترمذي* (بيروت: دار إحياء التراث العربي د.ت)، "كتاب الحدود"، ٤٨؛ أحمد بن شعيب النسائي، *السنن الكبرى* (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩١)، "الرجم"، ٢٩.

- شعيب بن رزيق الكُلَفي:

ذكره ابن قانع في الصَّحابة، فأخرج له بسنده في موضعين: الأول، قال: قال شعيب بن رزيق الكلفي: قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم،[١٠] والثاني في ترجمة الحكم بن حزن الكلفي قال، فقال: شعيب بن رزيق سمعت شيخاً يقال له الحكم بن حزن الكلفي، له صحبة،قال: وفدت على رسول صلى الله عليه وسلم[١١]

استدرك عليه الحافظ، وقال «سقط من السند من الطائفي إلى حَزْن، فصارت ابن زُرَيق الكلفي إلى آخره، فخرج من ذلك أن لشعيب صحبة، وليس كذلك، بل هو تابعي «، وذكر ابن حجر أن أبا داود وأبا يعلى وغيرهما حيث أخرجا الحديث بإثبات الحكم بن حزن فيه.[١٢]

وبالنظر في طرق الحديث نجدها وردت بإثبات (الحكم بن حزن) فيه،[١٣] فيكون ابن قانع أتى بالحديث مرة كما سمعه عن شيوخه بدون ذكر الصحابي، ومرة على الصَّواب بإثباته.

- شيبة المهري:

أورده ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج بسنده عن شيبة المهري أنه أتى النبي صلَّى الله عليه وسلَّم ...».[١٤]

استدرك عليه الحافظ، وذكر أن فيه سقطاً، وأن الصَّواب أبو شيبة، وأن الدارقطني أخرجه كذلك.[١٥]

وبالنظر في طرق الحديث نجد أن البخاري والدارقطني أورداه عن أبي شيبة، وفي رواية: عن شيبة الحجبي عن عمه عثمان بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم.[١٦]

فالسند فيه سقط كما قال الحافظ، ووهم ابن قانع في إثبات الصُّحبة لشيبة، والصَّواب في اسمه:(أبو شيبة المهري)، وهو من التابعين، ولا يعرف اسمه[١٧] .

- الصامت بن عدي بن كعب الأنصاري:والد ثابت بن الصامت.

أورده ابن قانع في الصَّحابة وأخرج له حديث صلاة النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم في الكساء.[١٨]

---

[١٠] ابن قانع، معجم الصحابة، ٣٥١/١.

[١١] ابن قانع، معجم الصحابة، ٢٠٧/١.

[١٢] ابن حجر، الإصابة، ٣٨٩/٣.

[١٣] أحمد بن محمد بن حنبل، المسند (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت)، ٢١٢/٤، ٢١٢/٦؛ سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الفكر، د.ت)، "الصلاة"، ٢٢٩؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣)، ٢١٣/٢ ؛ وينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥١٦/٥؛ ابن عبد البر، الاستيعاب ٣٦/١.

[١٤] ابن قانع، معجم الصحابة، ٣٣٦/١.

[١٥] ابن حجر، الإصابة، ٤٠٠/١.

[١٦] البخاري، التاريخ الكبير، ١٤١/٩؛ علي بن عُمَر ابن أحمد الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ٣٨/٧.

[١٧] ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ٣٩٠/٩؛ ابن حبان، الثقات، ٥٨٩/٥.

[١٨] ابن قانع، معجم الصحابة، ٢٥/٢.

استدرك عليه الحافظ ابن حجر، وذكره فيمن أورد صحابياً على سبيل الوهم، وسببه حذف، والصَّواب: عن عبد الرحمن بن ثابت، عن أبيه، عن جده، فكأنه سقط من روايته: (ابن)، وكانت: عن ابن عبد الرحمن»[١٩]

وساق ابن حجر الأدلة على نفي الصُّحبة عن الصامت وإثباتها لولده الثابت.[٢٠]

وبالنظر في طرق هذا الحديث نجده يروى من طريقين، أحدهما: عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت عن جده، أخرجها ابن ماجه،[٢١] والطبراني،[٢٢] والبيهقي.[٢٣]

والثانية: عن عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن ثابت بن الصامت عن جده، أخرجها ابن خزيمة،[٢٤] وأبو نعيم الأصبهاني،[٢٥] ورجح هذه الرواية أئمة العلل كابن أبي حاتم الرازي،[٢٦] وذكر ابن حجر أنها أصح طرقه[٢٧]

وبالنظر في ترجمته نجد اتفاق الأكثر على أن الصُّحبة هي لـ ثابت بن الصامت، وقيل: لولده عبد الرحمن، ولا صحبة لجده الصامت على الأرجح.[٢٨] أما القول الذي ينفي صحبة ثابت بن الصامت فهو قول ضعيف تفرد به الكلبي، ولم يقل به غيره، فيكون الراجح هو قول ابن حجر في إثبات الصُّحبة لثابت بن الصامت، ونفيها عن والده الصَّامت.

- **الضحاك بن عبد الرحمن الأشعري**: أورده ابن قانع في الصَّحابة ، وساق له حديثاً ،يقول فيه: سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: أول ما يسأل العبد عنه... الحديث.[٢٩]

واستدرك عليه ابن حجر، وقال: هو غلط نشأ عن سقط.[٣٠] والصَّواب بإثبات أبي هريرة في السند، وقد أخرجه كذلك: الترمذي، وابن حبان، والحاكم، ثلاثتهم عن الضحاك بن عبد الرحمن بن الأشعري، عن أبي هريرة، عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم.[٣١]

---

[١٩] ابن حجر،الإصابة، ٣٨٩/١.

[٢٠] ابن حجر،الإصابة، ٤٦٥/٣.٥٤١٩٦/٥٤؛ ٢٣٧/٥؛ تهذيب التهذيب، ٤٦/٢؛ تقريب التهذيب، ١٣٢.

[٢١] ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه (بيروت: دار الفكر، د.ت)، "إقامة الصلاة"، ٦٤.

[٢٢] الطبراني، المعجم الكبير، ٧٦/٢ .

[٢٣] أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٩٢٥)، ١٠٨/٢.

[٢٤] محمد بن إسحاق ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، ٣٣٦/١.

[٢٥] أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة (الرياض: دار الوطن د.ت) ٤٦٩/١)١٣٣٦.(

[٢٦] عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، العلل (مطابع الحميضي، ٢٠٠٦)، ٤٦٩/٢.

[٢٧] ابن حجر،الإصابة، ٢٩٢/٤.

[٢٨] أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، ٤٤٦٩/١؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ٢٠٥/١؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة، ٣٣٣/١؛ خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات (بيروت: دار إحياء العربي، ٢٠٠٠)، ٢٨٢/١٠؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ١٣٧/٦؛ محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني، مغاني الأخيار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ٢٢٥/٣.

[٢٩] ابن قانع، معجم الصحابة، ٣٤/٢.

[٣٠] ابن حجر،الإصابة، ٥٠٣/٣.

[٣١] الترمذي، "تفسير القرآن"، ٤٨٨؛ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم، صحيح ابن حبان (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ٣٦٤/١٦ ؛ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ١٥٣/٤.

- **عبد العزيز ابن أخي حذيفة، ويقال: أخو حذيفة،** والصُّحبة ليست لعبد العزيز ابن أخي حذيفة، كما ذكره ابن قانع في الصَّحابة، وإنما هو وهم نشأ عن سقط، والصَّواب عن عبد العزيز ابن أخي حذيفة، عن حذيفة.[٣٢]

- **عمرو بن عطية السعدي:** أورده ابن قانع في الصَّحابة،[٣٣] وهو وهم سببه سقط، والصَّواب: عن عروة بن محمد بن عطية السعدي، عن أبيه عن جده،[٣٤] فالصُّحبة لعطية السعدي، وليست لعمرو.

- **عمرو بن زرارة:** عده ابن قانع في الصَّحابة، وأورد بسنده عن خالد بن سلمة ، عن سعيد بن عمرو بن زرارة ، عن أبيه ، قال : كنت جالسا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ...»[٣٥]

استدرك عليه الحافظ ابن حجر، فقال: «هو خطأ نشأ عن سقط»، وذكر ابن حجر أن الحديث أخرجه ابن شاهين وابن مردويه وغيرهما من طريق سعيد بن عمرو بن جعدة، عن عمرو بن زرارة، عن أبيه...الحديث. فسقط من سند ابن قانع من عمرو إلى عمرو، فحصل من ذلك أن الصُّحبة لعمرو بن زرارة، وهذا خطأ»[٣٦]

وبالنظر في طرق الحديث نجد أن:

ابن منده أخرج الحديث في ترجمة زياد بن أبي زياد الأنصاري، فقال: «رواه حفص بن سليمان، عن سعيد بن عمرو بن جعدة، عن زياد بن أبي زياد، عن أبيه»،[٣٧] وتبعه ابن الأثير أيضاً، فقال: «أبو زياد الأنصاري».[٣٨] وكذا أخرجه أبو نعيم، وقال: « زيادة بن أبي زيادة الأنصاري»[٣٩]

وأورد ابن الأثير الحديث في موضع آخر من كتابه في ترجمة (زرارة) والد عمرو، وذكر أنه مجهول، وتردد فيه أهو النخعي أم لا،[٤٠] ونقل ابن حجر أن ابن الأثير غيره إلى الأنصاري.[٤١]

يتحصل من ذلك كله: أن الصُّحبة هي لزرارة الأنصاري والد عمرو، ولا صحبة لسعيد بن عمرو بن زرارة، أما قول ابن قانع في إثبات الصُّحبة فلا دليل عليه، انفرد به وحده، وهو وهم نتج عن سقط في الإسناد.

---

[٣٢] أحمد، المسند، د.ت، ٣٩٩/٥/٦؛ أبو داود، "الصلاة"، ٣١٢؛ أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري، مستخرج أبي عوانة (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨)، ٣٢٠/٤؛ ابن قانع، معجم الصحابة، ١٨٩/٢؛ ابن حبان، الثقات، ١٢٤/٥؛ أبو نعيم، معرفة الصحابة، ١٨٨١/٤؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة، ٥٢٣/٣؛ يوسف بن عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠)، ٢٢٢/١٨/٣٥؛ ابن حجر،الإصابة، ٢٤٩/٥؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٣٢٥/٦؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، ٣٦٠.

[٣٣] ابن قانع، معجم الصحابة، ٢٠٨/٢.

[٣٤] ابن حجر،الإصابة، ٣٠٢/٥؛ ٣٣١/٦.

[٣٥] ابن قانع، معجم الصحابة، ٢١٢/٢.

[٣٦] ابن حجر،الإصابة، ٥٦٢/٢؛ ٢٩١/٥.

[٣٧] محمد بن إسحاق ابن منده، معرفة الصحابة (الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة ٢٠٠٥) ٨٧٤.

[٣٨] ابن الأثير الجزري، أسد الغابة ١٣٥/٣.

[٣٩] أبو نعيم، معرفة الصحابة ٢١٢/٢.

[٤٠] ابن الأثير الجزري، أسد الغابة ٣٠١/٢.

[٤١] ابن حجر، الإصابة ٥٦٢/٢.

- عبد الرحمن بن عطاء :

أورده ابن قانع في معجمه، وأخرج بسنده أن عبد الرحمن بن عطاء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بني سلمة قال : بينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ...الحديث[٤٢]

استدرك عليه الحافظ، وذكر أن عبد الرحمن تابعي معروف، وأنه خطأ، وصوابه عن عبد الرحمن بن عطاء، عن رجل من الصَّحابة،[٤٣] وساق ابن حجر ثلاث روايات، كلها بإثبات الواسطة بينه وبين النبي صلَّى الله عليه وسلَّم.[٤٤]

وبالنظر في طرق هذا الحديث نجد أنه مخرج من ثلاثة طرق عن عبد الرحمن بن عطاء بإثبات الواسطة، أحدها عن عبد الرحمن بن عطاء بن أبي لبيبة، أنه سمع ابني جابر بن عبد الله، عن جابر بن عبد الله ...الحديث.[٤٥]

والثانية: عن عبد الرحمن بن عطاء، عن عبد الملك بن جابر بن عتيك، عن جابر بن عبد الله...الحديث.[٤٦]

والثالثة: عن عبد الرحمن بن عطاء، أن رجلاً من أصحاب رسول الله من بني طلحة... الحديث.[٤٧]

وبالنظر في ترجمته فقد وثقه النسائي وابن حبان وابن سعد وذكروا أنه توفي سنة ١٤٣هـ».[٤٨] وبناءً عليه فالراوي من التابعين الثقات، ووهم ابن قانع بذكره في الصَّحابة.

- قيس بن عباد:

أورده ابن قانع في الصَّحابة ، وأخرج بسنده عن قيس بن عباد قال: أُتي رسول الله صلى الله عليه وسلم».[٤٩] استدرك عليه الحافظ، وذكر أنه من التابعين، وأن في السند سقطاً.[٥٠]

وبالنظر في طرق الحديث نجد أن الصَّواب بإثبات الصحابي، وأخرجه أحمد بسنده عن عبد الله بن شقيق أنه أخبره من سمع النبي صلى الله عليه وسلم.[٥١] وبالنظر في ترجمة قيس نجد أنه من التابعين ولا صحبة له.[٥٢]

---

[٤٢] ابن قانع، معجم الصحابة، ١٥٩/٢.

[٤٣] ابن حجر،الإصابة، ٢٣٩/٩.

[٤٤] أحمد، المسند، د.ت، ٢٩٤/٣/٦.

[٤٥] أحمد، المسند، ٢٩٤/٣ ؛ يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، الاستذكار (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ٣٣/٤؛ يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت)، ٢٦٣/٢.

[٤٦] ابن عبد البر، الاستذكار، ٣٣/٤؛ ابن عبد البر، التمهيد، ٢٦٣/٢؛ محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ١٩٩٧)، ٩٧/٣/٤.

[٤٧] الليث بن سعد الفهمي المصري، فوائد الليث بن سعد (الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٨٧)، ٤٤٦.

[٤٨] المزي، تهذيب الكمال، ٢٨٥/١٧/٣٥؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٢٠٩/٦؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، ٣٤٦.

[٤٩] ابن قانع، معجم الصحابة، ٣٥٤/٢.

[٥٠] ابن حجر،الإصابة، ٥٦٤/٥.

[٥١] أحمد، المسند، ٣٢/٥/٦)٢٠٣٦٦.(

[٥٢] علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥)، ٣٠١/١؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة، ٤٦١/٤.

- **كثير بن قيس الشامي**: ذكره ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج بسنده عن كثير بن قيس عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم حديث طلب العلم.[٥٣] استدرك عليه الحافظ وذكر أنه وهم قبيح، سقط منه الصحابي، وأخرجه أبو داود والدارمي وابن ماجه بالوصل، وأن الوهم فيه من ابن قانع لا من شيخه.[٥٤]

وبالنظر في طرق الحديث نجدها وردت بإثبات الصحابي أبي الدرداء في السند،[٥٥] وكذلك ترجم له العلماء في التابعين[٥٦] وعليه فلا صحبة لكثير بن قيس.

- **كليب بن شهاب الجرمي والد عاصم:**

ذكره ابن قانع في معجمه، وأخرج بسنده عن عاصم بن كليب، عن أبيه، أنه خرج مع أبيه الى جنازة شهدها رسول الله صلى الله عليه وسلم.[٥٧]

وكذا ذكره في الصَّحابة: ابن منده ، والبغوي، وأبو نعيم، وابن عبد البر، وابن الأثير.[٥٨]

استدرك عليهم الحافظ، وذكر أن في السند سقطاً، وصوابه: عن عاصم بن كليب، عن أبيه، عن رجل من الأنصار، قال: خرجت مع أبي...الحديث. ونقل الحافظ جملة من العلماء ذكروا كليباً في التابعين، كأبي حاتم الرازي والبخاري وأبي زرعة وابن سعد وابن حبان.[٥٩]

وبالنظر في دليل من أثبت الصُّحبة لكليب، نجدهم يعتمدون على رواية واحدة وردت عن طريق قطبة، وقد خطأها أبو حاتم الرازي، وقال:» إنما يرويه الناس عن عاصم بن كليب عن أبيه عن رجل من الانصار»[٦٠]

وكذلك أغلب من ترجم لكليب ذكروه في ثقات التابعين من أهل الكوفة، كابن سعد والبخاري وأبي حاتم الرازي والعجلي وابن حبان وغيرهم.[٦١] وعليه فذكره في الصَّحابة وهم وقع فيه ابن قانع ومن أثبت الصُّحبة لكليب .

- **ملقام بن التلب**: أورده ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج بسنده عن غالب بن حجيرة حدثتني أم عبد الله بنت ملقام عن أبيها، أن النبي استقرض منه طعاماً». استدرك عليه الحافظ وذكر أن صوابه: عن أم عبد الله بنت ملقام عن أبيها،عن أبيه، وأن ملقام ذكره البخاري وغيره في التابعين،[٦٢] وكذا خرج الحديث كما ذكر الحافظ، الطبراني في معجمه.[٦٣]

---

[٥٣] ابن قانع، معجم الصحابة، ٣٨٧/٢.

[٥٤] ابن حجر،الإصابة، ٦٥٩/٥.

[٥٥] أبو داود، "العلم"، ١؛ الترمذي، "العلم"، ١٩؛ ابن ماجه، "الإيمان"، ١٧.

[٥٦] المزي، تهذيب الكمال، ١٥١/٢٤/٣٥؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٣٨١/٨؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، ٤٦٠.

[٥٧] ابن قانع، معجم الصحابة، ٣٨٤/٢.

[٥٨] أبو نعيم، معرفة الصحابة، ٢٧٦/٤؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٣٢٩/٣؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة، ٥٢٥/٤.

[٥٩] ابن حجر،الإصابة، ٦٦٨/٥.

[٦٠] ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ١٦٧/٧.

[٦١] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١٢٣/٦/٨؛ البخاري، التاريخ الكبير، ٢٢٩/٧؛ أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، معرفة الثقات (المدينة المنورة: مكتبة الدار، د.ت)، ٢٢٨/٢؛ ابن حبان، الثقات، ٣٥٦/٣؛ المزي، تهذيب الكمال، ٢١١/٢٤/٣٥؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٤٠٠/٨؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، ٤٦٢؛ العيني، مغاني الأخيار، ٧٣/٤ .

[٦٢] ابن حجر. الإصابة، ٣٨٢/٦.

[٦٣] الطبراني، المعجم الكبير،٦٢/٢.

٢ر١. الوهم في إثبات الصُّحبة بسبب التصحيف:

وهم ابن قانع في إثبات الصُّحبة لعدد من الرواة لتصحيف وقع له في ذلك، ومنهم:

- شيبان بن محرز بن عمرو بن عبد العزى:

أورده ابن قانع في الصَّحابة وأخرج بسنده عن علي بن شيبان ، عن أبيه قال : صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم ...الحديث. وأخرج عن عبد الرحمن بن علي، عن أبيه ، عن شيبان وكان أحد الوفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم»[٦٤]

واستدرك عليه الحافظ، وذكر أن الصَّواب عن عبد الرحمن بن علي بن شيبان، فصحفت (بن) فصارت (عن)[٦٥]

وبالنظر في طرق الحديث نجد أن الحديث أخرجه أحمد وابن ماجه وابن حبان عن عبد الرحمن بن علي بن شيبان، عن أبيه (علي بن شيبان) ،[٦٦] فالصُّحبة هي لعلي بن شيبان بن محرز، فهو الذي وفد على النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم،[٦٧] ولا صحبة لوالده شيبان.

- عامر بن مالك بن صفوان العامري:

ذكره ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج بسنده عن عامر بن مالك عن النبي حديث الطاعون شهادة،[٦٨] وأخرجه في موضع آخر من معجمه عن عامر بن مالك، عن صفوان بن أمية، عن النبي عليه السلام.[٦٩]

واستدرك عليه الحافظ، وذكر أنه تصحيف، والصَّواب عامر بن مالك، عن صفوان بن أمية، عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم،[٧٠] وذكر أن البخاري وأحمد والنسائي أخرجوه على الصَّواب،[٧١] وأن عامر بن مالك من الثقات كما ذكر ابن حبان.[٧٢]

وبالنظر في تخريج الحديث: نجد أن الأئمة أخرجوه عن عامر بن مالك عن صفوان، عن النبي، كما قال ابن حجر، فيكون ابن قانع أخرجه مرة على الوهم كما تحمله عن شيوخه، ومرة أخرى موصولاً على الصَّواب .

- عمرو بن سليمان المزني: ذكره ابن قانع في الصَّحابة،[٧٣] وهو وهم سببه تصحيف وسقط.

---

[٦٤] ابن قانع، معجم الصحابة،١/٣٤٠.

[٦٥] ابن حجر،الإصابة،٣/٣٦٩.

[٦٦] أحمد ، المسند،٦/٤/٢٢)١٦٣٢٧(: ابن ماجه،"كتاب إقامة الصلاة"، ١٦; ابن حبان، صحيح ابن حبان،٥/٢١٧)١٨٩١(.

[٦٧] أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة،٤/١٩٧١; ابن الأثير الجزري، أسد الغابة،٤/٩٩.

[٦٨] ابن قانع، معجم الصحابة،٢/٢٣٧.

[٦٩] ابن قانع، معجم الصحابة،٢/١٢.

[٧٠] ابن حجر،الإصابة،٥/١٧٦.

[٧١] البخاري، التاريخ الكبير،٦/٤٥٢; أحمد، المسند ،٦/٣/٤٠٠)١٥٣٣٦(: النسائي،" الجنائز"، ١١٢.

[٧٢] ابن حبان، الثقات،٥/١٩١.

[٧٣] ابن قانع، معجم الصحابة،٢/٢١٤.

والصَّواب: عمرو بن مسلم المزني، عن رافع بن عمرو المزني رضي الله عنه،[٧٤] عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم...الحديث.[٧٥] فلا صحبة لعمرو بن سليمان.

- **غرقدة والد شبيب:** ذكره ابن قانع في الصَّحابة،[٧٦] وهو غلط، نشأ عن تصحيف.

والصَّواب: عن شبيب بن غرقدة، عن أهل الحجاز، عن عروة البارقي،[٧٧] فالصُّحبة لعروة لا لغرقدة.[٧٨]

٣ر١. *الوهم في إثبات الصُّحبة بسبب الإرسال:*

اغتر ابن قانع بالأحاديث المرسلة التي وردت عن بعض الرواة ، فوهم في إيرادهم في الصَّحابة، ومنهم:

- جون بن قتادة التميمي:

أورده ابن قانع في معجمه، ثم قال : كذا قال، يقصد به الراوي لحديثه، وأخرج بسنده قال: عن جون بن قتادة التميمي قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر ...الحديث[٧٩]

واستدرك الحافظ على من ذكره في الصَّحابة، وذكر أن حديثه مرسل،وسقط الصحابي سلمة بن المحبق منه، ونقل عن البغوي وابن منده أن جون ليس له صحبة ولا رؤية.[٨٠]

بالنظر في روايات الحديث نجد أن الذي عده في الصَّحابة اغتر بظاهر رواية وصلها هشيم، وأن جون لا صحبة له، وأنه من الطبقة الثانية من ثقات التابعين.[٨١]

- سويد بن هبيرة العدوي:

أورده ابن قانع في معجمه، وأخرج بسنده، عن سويد بن هبيرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث خير مال المرء.[٨٢] وذكره في الصَّحابة أيضاً: ابن سعد وابن خياط.[٨٣]

واستدرك عليه ابن حجر، ورجح أنه من التابعين وأن روايته مرسلة.[٨٤]

---

[٧٤] ابن حجر، الإصابة، ٢٩٧/٥.

[٧٥] ابن ماجه، "كتاب الطب"، ٣١؛ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٠) ١٣٣/٤.

[٧٦] ابن قانع، معجم الصحابة،٢٠٤/٢؛ ٣١٥/٢.

[٧٧] الترمذي،" فسير القرآن"، ١٠؛ النسائي،" الحج"، ٢٤١؛ ابن ماجه،" المناسك"، ٧٦.

[٧٨] ابن حجر، الإصابة،٣١٥/٢.

[٧٩] ابن قانع، معجم الصحابة،٤٣٤/١.

[٨٠] ابن حجر، الإصابة،٥٥٦/١.

[٨١] البخاري، التاريخ الكبير،٢٥٢/٢؛ ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل،٥٤٢/٢؛ البغوي، معجم الصحابة،٢٣/٢؛ ابن حبان، الثقات،١١٩/٤؛ ابن منده، معرفة الصحابة،٦٨٤؛ أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة،٦٣٧/٢؛ ابن حجر، تقريب التهذيب،١٠٥/٢؛ ابن حجر، تقريب التهذيب،١٤٣.

[٨٢] ابن قانع، معجم الصحابة،٤٢١/٢.

[٨٣] محمد بن سعد،الطبقات الكبرى،٧٩/٧/٨؛ خليفة بن خياط، الطبقات،١٩٣.

[٨٤] ابن حجر، الإصابة،٢٢٩/٣.

و بالنظر في طرق الحديث وترجمة الرواي نجد : أن الراجح في الرواية التي ساقها ابن قانع، هو الإرسال، وأن الرواية الصحيحة، يقول فيها سويد: بلغني عن النبي، ولم يقل: سمعت عن النبي، صرح بذلك كبار النقاد،كالبخاري وأبي حاتم الرازي، وابن منده وغيرهم، وكذلك ترجم له العلماء في ثقات التابعين.[٨٥]

- شريك بن شرحبيل العبسي الكوفي:

أورد له ابن قانع في موضعين من كتابه حديثاً موصولاً، فقال: قال شريك: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ...الحديث.[٨٦]

استدرك عليه ابن حجر ، وقال «وهو غلط فاحش، فالحديث إنما هو لشريك بن حنبل».[٨٧]

ووافق البغوي، وأبو نعيم الأصبهاني ابن قانع، وأخرجا الحديث ذاته موصولاً، كما وقع لابن قانع، بينما ذكره ابن سعد وابن أبي حاتم الرازي وأبو أحمد العسكري وابن حبان وابن حجر في التابعين، وأن الراجح في اسمه شريك بن حنبل كما قال البخاري وابن حبان وغيرهما.[٨٨]

وبالنظر في طرق الحديث نجد من الأئمة من تابع ابن قانع، فخرجه عن شريك، عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم، كابن أبي شيبة[٨٩] والبزار في رواية،[٩٠] والبغوي وابن منده في رواية،ومنهم من خرجه عن شريك عن علي رضي الله عنه عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم ،كالبزار[٩١] وابن مندة في رواية، وصوبها ابن حجر.[٩٢]

ومنهم من أخرجه عن شريك، عن علي موقوفاً، كالترمذي[٩٣] وأبي داود،[٩٤] ومنهم من أخرجه عن شريك مرسلاً.[٩٥]

وأما الطرق التي خرجته عن شريك عن النَّبيّ يغلب على أسانيدها الضعف، وتابع بعضهم بعضاً على هذا النقل، ومنهم ابن قانع، أما الروايات التي خرجته بإثبات سيدنا علي، فهي أقوى وأرجح، رجحها أئمة العلل كالإمام الترمذي.

---

[٨٥] ابن حبان، صحيح ابن حبان،٣٢٣/٤.

[٨٦] ابن قانع، معجم الصحابة،٣٣٨/١؛٣٢٩/١.

[٨٧] ابن حجر، الإصابة،٣٩٥/٣؛ ٣٤٣/٣.

[٨٨] انظر في ترجمته: محمد بن سعد،الطبقات الكبرى،٢٣٦/٦/٨؛ البخاري، التاريخ الكبير،٢٣٨/٤؛ البغوي، معجم الصحابة،٢٠٢/٣؛ ابن قانع، معجم الصحابة،٣٢٩/١؛ ابن أبي حاتم الرازي،الجرح والتعديل،٣٦٤/٤؛ ابن حبان، الثقات،٣٦٠/٤؛ أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة،٤٧٤/٣؛ ابن عبد البر،الاستيعاب،٧٠٤/٢؛ ابن الأثير الجزري،أسد الغابة،٦٣٠/٢؛ محمد بن أحمد الذهبي،ميزان الاعتدال (بيروت: دار المعرفة،١٩٦٣)،٢٦٩/٢؛ ابن حجر، الإصابة،٣٩٥/٣؛ بن حجر،تهذيب التهذيب،٢٩٣/٤؛ ابن حجر، تقريب التهذيب،٢٦٦.

[٨٩] عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار (الرياض: مكتبة الرشد ١٤٠٩) ٢٤٩/٢ .

[٩٠] أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، مسند البزار (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم ٢٠٠٩) ٤٨٩/٢ .

[٩١] البزار، مسند البزار ٤٨٩/٢.

[٩٢] ابن حجر، تهذيب التهذيب ٢٩٣/٤.

[٩٣] الترمذي، "الأطعمة"، ١٤.

[٩٤] أبو داود، "الأطعمة"، ٤١.

[٩٥] الترمذي، "الأطعمة"، ١٤.

وبناءً عليه فلا صحبة لشريك بن حنبل العبسي، والراجح ما ذهب إليه ابن حجر وغيره من العلماء المحققين، أما إيراده في الصَّحابة فهو وهم ينقصه التحري والتثبت وقع فيه ابن قانع ومن تبعه من العلماء.

- زيد بن أرطأة العامري:

أورده ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج بسنده عنه عن رسول الله صلى الله عليه و سلم: «إنكم لن تتقربوا ...الحديث».[٩٦] استدرك عليه ابن حجر، وذكر أن فيه قلباً وإرسالاً.[٩٧]

وقد ذكر البخاري وابن حبان وابن الأثير أنه يروي عن أبي أمامة وأبي الدرداء،[٩٨] وعليه يكون الحديث مرسلاً.

- قدامة بن حاطب بن الحارث:

أورده ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج له بسنده حديثاً، عن عبد الملك بن قدامة الحاطبي، يحدث عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبَّر على عثمان...الحديث».[٩٩]

واستدرك عليه الحافظ وذكر أن الحديث فيه إرسالاً وإعضالاً، وأن قدامة بن حاطب تابعي صغير.[١٠٠]

وبالنظر في ترجمته نجد أنه يروي عن عمرو بن خارجة الجمحي، عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم،[١٠١] وبالتالي روايته مرسلة.

- قيس بن عباد الضبعي:

أورده ابن قانع في معجمه، وأخرج عنه أنه قال: أُتي رسول الله صلى الله عليه وسلم...»[١٠٢]

واستدرك عليه الحافظ ابن حجر، وذكر أن السند سقط منه الصحابي، وقيس بن عباد تابعي مشهور،[١٠٣] ووهم من عده في الصَّحابة».[١٠٤] وترجم ابن حجر لقيس مفصلاً في كتابه التهذيب، وساق الأدلة الواضحة على كونه من ثقات التابعين، ونقل ذلك عن جمع من العلماء، كابن سعد ،وأبي حاتم الرازي، والعجلي، والنسائي، وابن حبان، وغيرهم.[١٠٥]

---

[٩٦] ابن قانع، معجم الصحابة،٢٣٤/١.

[٩٧] ابن حجر، الإصابة،٦٥٧/٢.

[٩٨] البخاري، التاريخ الكبير،٣٨٧/٣؛ ابن حبان، الثقات،٣١٣/٦؛ ابن الأثير الجزري،أسد الغابة،٣٩٩/١.

[٩٩] ابن قانع، معجم الصحابة،٣٥٩/٢.

[١٠٠] ابن حجر، الإصابة،٥٠٥/٥.

[١٠١] أحمد بن عمرو بن الضحاك ابن أبي عاصم،الآحاد والمثاني (الرياض: دار الراية،١٩٩١ب.م.)،٢٣٦/١)٣٠٨(؛ البخاري، التاريخ الكبير،٣٣٧/٨.

[١٠٢] ابن قانع، معجم الصحابة،٣٥٤/٢.

[١٠٣] ابن حجر، الإصابة،٥٦٤/٥.

[١٠٤] ابن حجر، تقريب التهذيب،٤٥٧.

[١٠٥] بن حجر،تهذيب التهذيب،٣٥٧/٨؛ ابن حجر، تقريب التهذيب،٤٥٧؛ ابن حجر، الإصابة،٥٣٥/٥.

وبالنظر في ترجمة الراوي يتبين أنه من التابعين، ولا يوجد من ذكر خلاف ذلك ممن ترجم له، وانفرد ابن قانع بإيراد هذه الرواية له، وحكم عليها الحافظ ابن حجر بالإرسال.

١ر٤. الوهم في إثبات الصُّحبة بسبب الزيادة في السند:

ومثال ذلك :

- طلق بن علي بن شيبان بن محرز:

أخرج له ابن قانع حديثاً، فقال: « عن عبد الرحمن بن علي، عن طلق بن علي بن شيبان، قال: خرج رسول الله ...الحديث»[١٠٦]. والصَّواب: ما أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه، عن عبد الرحمن بن شيبان عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ...الحديث».[١٠٧] ليس فيه ذكر طلق.

٥ر١. الوهم في إثبات الصُّحبة بسبب عود الضمير:

شُرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي أبو عمرو:

أورد له ابن قانع مرة واحدة في كتابه في اسم شرحبيل، وأخرج له حديثاً قال فيه: «عن عبد الوهاب بن عمرو بن شرحبيل، عن أبيه، عن جده، جاء رجل فقال يارسول الله ...الحديث».[١٠٨]

تعقبه الحافظ وأورده في كتابه فيمن وهم وغلط في ذكر الصَّحابة، وبيّن أن الضمير في قوله (جده) يعود إلى عمرو، فيكون المقصود إما سعيد أو سعد بن عبادة،[١٠٩] ودلّل على ذلك بأن أحمد أخرجه في مسند سعيد بن سعد بن عبادة بالسند المذكور.[١١٠]

و بالنظر في ترجمته نجد أن من العلماء من وافق ابن قانع في عدّه من الصحابة، كابن الدباغ الأندلسي، وابن الأثير،[١١١] أما جمهور العلماء، ترجموا له في التابعين من أهل المدينة، من أهل الطبقة الخامسة، روى عن جده سعد بن عبادة، وروى عنه ابنه عمرو.[١١٢]

أما والده فهو سعيد بن سعد بن عبادة، اختلف في صحبته، وذكر الحافظ أن جمهور العلماء ذكروه في الصَّحابة، وقد ولاه سيدنا علي على اليمن، روى عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم.[١١٣]

---

[١٠٦] ابن قانع، معجم الصحابة،٢/٤١؛ ابن حجر، الإصابة،٣/٥٥٧.

[١٠٧] أحمد، المسند،٦/٤/٢٢،)١٦٣٢٧(؛ أبو داود،"كتاب الصلاة"، ٥؛ ابن ماجه،" كتاب إقامة الصلاة"، ١٦.

[١٠٨] ابن قانع، معجم الصحابة ١/٣٣٠.

[١٠٩] ابن حجر، الإصابة ٣/٣٩٦.

[١١٠] أحمد، المسند، ٣٩/٤٤٨ .

[١١١] ابن الأثير الجزري، أسد الغابة ٢/٥٩٤.

[١١٢] ابن أبي حاتم الرازي،الجرح والتعديل،٤/٣٣٩؛ ابن حبان، الثقات،٦/٤٤٨؛ المزي، تهذيب الكمال ،٣٥/١٢/٤١٢؛ ابن حجر،تهذيب التهذيب،٤/٣٨٣؛ ابن حجر، تقريب التهذيب،٢٦٥.

[١١٣] البخاري، التاريخ الكبير،٣/٤٥٥؛ ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل،٤/٢٤؛ ابن حبان، الثقات،٣/١٥٦؛ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال،٣٥/١٠/٤٦١؛ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الكاشف (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية،١٩٩٢)،١/٤٣٧؛ ابن حجر، الإصابة،٣/١٠٥.

فالراجح نفي الصُّحبة عن شرحبيل كما قال ابن حجر.

٦ر١. *الوهم في إثبات الصُّحبة بسبب القلب في السند:*

ومثاله:

- **فضيل بن فضالة**: أورده ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج له بسنده قال: عن صفوان بن عمرو، عن خالد بن معدان، عن فضل بن فضالة، عن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم حديث زيارة القبور.[١١٤]

واستدرك عليه الحافظ، أن السند مقلوب، وصوابه: صفوان عن فضيل بن فضالة، عن خالد بن معدان، وذكر أن الحديث مرسل، وأن فضيلاً من التَّابعين.[١١٥]

وبالنظر في ترجمة فضيل نجد أن حديثه عن النبي مرسل، وقد أخرج له أبو داود في المراسيل،[١١٦] فلاصحبة له ووهم ابن قانع في ذكره هنا.

٧ر١. *الوهم في إثبات الصُّحبة لغير ما سبق:*

وقع ابن قانع في الوهم أيضاً لغير ما ذكر من الأسباب، ومن أمثلته:

- **أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد بن أبي العيص:**

أورد ابن قانع في معجمه، وقال: «وأحسبه له رواية وهو صغير»، وأخرج بسنده قال : عن أمية بن خالد، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يستنصر بصعاليك المهاجرين.[١١٧] واستدرك عليه الحافظ ابن حجر، وقال: «وهم من زعم أن له صحبة» وساق أدلة كثيرة على نفي الصحبة، منها أن الصُّحبة هي لجده خالد، وأبوه عبد الله ولاه معاوية على فارس، وأمية ولاه على خراسان عبد الملك بن مروان، وأمه بنت شيبة من التابعيات، وساق ابن حجر جميع الروايات التي تثبت إرسال الحديث».[١١٨]

وبالنظر في ترجمته نجد أن الراجح هو نفي الصُّحبة عن أمية بن خالد، وذلك لعدة أسباب، منها:

جزم أغلب المترجمين، وخاصة من ترجم للصحابة بعدم ثبوت صحبة أمية، ومنهم البغوي،[١١٩] وأبو نعيم الأصبهاني،[١٢٠] وابن عبد البر،[١٢١] وابن عساكر.[١٢٢] و تردد ابن الأثير في إثبات صحبته.[١٢٣]

---

[١١٤] ابن قانع، معجم الصحابة،٣٣١/٢.
[١١٥] ابن حجر، الإصابة،٣٩٩/٥.
[١١٦] أبو سعيد خليل بن كيكلدي العلائي،جامع التحصيل في أحكام المراسيل (بيروت: عالم الكتب،١٩٨٦)،٢٥٢.
[١١٧] ابن قانع، معجم الصحابة ٤٩/١.
[١١٨] ابن حجر، الإصابة،٢٤٥/١.
[١١٩] البغوي، معجم الصحابة،٢٧٩/١.
[١٢٠] أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة،٣٠١/١.
[١٢١] ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٠٧/١.
[١٢٢] علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، (بيروت: دار الفكر ١٩٩٥) ٢٩١/٩.
[١٢٣] ابن الأثير الجزري، أسد الغابة،١٧٧/١.

وأغلب النقاد حكموا بالإرسال على رواية أمية، كالطبراني، وابن حبان، و ابن عبد البر، والضياء المقدسي، والعلائي، وغيرهم.[١٢٤] فالراجح أنه من التابعين، ولا دليل لتردد ابن قانع في صحبته، وقد مات سنة (٨٦) في الطاعون.[١٢٥]

- شعيب العنبري:

أورده ابن قانع مرتين في معجمه، مرة قال: حدثنا شعيب بن عبد الله بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي صلى الله عليه و سلم قضى بشاهد ويمين،[١٢٦] ومرة قال: عن شعيث بن عبد الله بن زبيب بن ثعلبة العنبري.[١٢٧] واستدرك عليه الحافظ، وساق الطريقين وذكر بأن الثانية هي الصَّواب.[١٢٨]

وبالنظر في طرق الحديث، فقد أخرجه أبو داود والطبراني وغيرهما من الطريق الثانية،[١٢٩] وعليه: فيكون ابن قانع وقع في الوهم في المرة الأولى، ونقله على الصَّواب في المرة الثانية.

- العاص بن هشام بن خالد المخزومي :

ذكره ابن قانع في الصَّحابة وأورد له حديثاً بسنده، عن عكرمة بن خالد ، عن عمه ، عن جده ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إذا كان بأرض -يعني الطاعون- وأنتم بها، فلا تخرجوا منها ».[١٣٠]

وذكره في الصَّحابة: الطبراني وأبو نعيم وابن الأثير.[١٣١] واستدرك الحافظ ابن حجر عليهم، وذكر أن جد عكرمة بن خالد هو سعيد وليس العاص بن هشام، وساق الأدلة على ذلك.[١٣٢]

وبالنظر في ترجمته نجد أن جدّ عكرمة هو سعيد، كما ذكر ابن أبي حاتم والخطيب وغيرهما في نسبه، فقالا:»عكرمة بن خالد بن سعيد بن العاص المخزومي»،[١٣٣] فيكون الصحابي هو سعيد بن العاص، جد عكرمة.

- مدرك بن عمارة بن عقبة بن أبي معيط القرشي الكوفي: أورده ابن قانع، وأخرج بسنده من طريقه حديث دخول المسجد والنبي وأصحابه فيه،[١٣٤] واستدرك الحافظ عليه.[١٣٥] ووهم ابن قانع واضح، فهو من التابعين من أهل الكوفة.[١٣٦]

---

[١٢٤] الطبراني، المعجم الكبير،١/٢٩٢)٨٦١(؛ ابن حبان، الثقات،٤/٤٠؛ ابن عبد البر، الاستيعاب،١/١٠٧؛ محمد بن عبد الواحد المقدسي،الأحاديث المختارة (بيروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع،٢٠٠٠)،٤/٣٣٧؛ اللعلائي،جامع التحصيل ،١٤٧.

[١٢٥] ابن حبان، الثقات ٤/٤٠.

[١٢٦] ابن قانع، معجم الصحابة،١/٣٥١.

[١٢٧] ابن حجر، الإصابة،١/٢٤٢.

[١٢٨] ابن حجر، الإصابة،٣/٣٨٩.

[١٢٩] أبو داود،" الأقضية"، ٢١؛ الطبراني، المعجم الكبير،٥/٢٦٧)٥٣٠٦(؛ أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة،٣/١٢١٩؛ ابن عبد البر، الاستيعاب،٢/٥٦٢؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة،٢/٢٩٣.

[١٣٠] ابن قانع، معجم الصحابة،١/١٧٤.

[١٣١] الطبراني، المعجم الكبير،١/١٤٦؛ أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة،٤/٢٢٦١؛ ابن الأثير الجزري،أسد الغابة،٣/١٠٦.

[١٣٢] ابن حجر، الإصابة،٥/١٦٩.

[١٣٣] ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل،٩/٧؛ أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، المتفق والمفترق،(دمشق: دار القادري،١٩٩٧)،٣/٧٤١.

[١٣٤] ابن قانع، معجم الصحابة،٦/٢٥٣.

[١٣٥] ابن حجر، الإصابة،٦/٣٢٥.

[١٣٦] البخاري، التاريخ الكبير،٨/٢؛ ابن حبان، الثقات،٥/٤٤٥.

- **هوذة العصري**: أورده ابن قانع وساق من طريقه حديثاً عن جده، واستدرك عليه الحافظ، وذكر أن الصُّحبة لجده مرثد بن جابر.[١٣٧]

هذا ما وقفت عليه ممن أثبت لهم ابن قانع الصُّحبة وساق سنداً برواياتهم، ونفاها عنهم ابن حجر، وثبت بالبحث والاستقصاء صحة ما ذهب إليه الحافظ.

١. المبحث الثاني: استدراكات ابن حجر على ابن قانع في ضبط الأسماء:

استدرك الحافظ ابن حجر على ابن قانع فيما يتعلق بضبط الأسماء حيث وقع فيه تصحيف أو تحريف في أسماء جمع من الصَّحابة، وسأذكرها باختصار مرتبة على حروف المعجم:

- **أبي بن لبى**: أورده بن قانع في معجمه.[١٣٨] واستدرك عليه الحافظ وذكر أن الصَّواب هو: لُبي بن لبى بضم اللام مصغراً.[١٣٩]
- **أوس المزني**: أورده ابن قانع،[١٤٠] وصوابه: أوس المرئي[١٤١] أسد الغابة ٢٢٧/١.
- **بحيرة بن عامر:** أورده ابن قانع،[١٤٢] واستدرك عليه الحافظ فقال: بيحرة،[١٤٣] وذكره ابن قانع على الصَّواب أيضاً في نفس الموضع.
- **بشير المازني**: ذكره ابن قانع في معجمه،[١٤٤] وأخرج له حديثاً في الطعام، استدرك ابن حجر عليه وقال الصَّواب: عبد الله بن بُشْر المازني[١٤٥]
- **حازم بن حرملة بن مسعود الغفاري**: استدرك الحافظ على ابن قانع، فقال: صحفه ابن قانع، وقال: خازم.[١٤٦] ولم أقف على الاسم في معجم ابن قانع، والصَّواب في الاسم : حازم، كما أخرجه ابن ماجه.[١٤٧]
- **الحارث بن عتبة:** ذكره بن قانع وأخرج له حديثاً في الهجرة.[١٤٨] استدرك عليه الحافظ، وذكر أنه تصحيف، وصوابه الحارث بن غَزِيّة.[١٤٩] وابن قانع ذكره مرة على الخطأ كما في بداية الترجمة، ومرة على الصَّواب.[١٥٠]

[١٣٧] ابن حجر، الإصابة،٥٨٨/٦.
[١٣٨] ابن قانع، معجم الصحابة،١٠/٣.
[١٣٩] ابن حجر، الإصابة،٢٢٧/١.
[١٤٠] ابن قانع، معجم الصحابة،٣٢/١.
[١٤١] ابن حجر، الإصابة،٢٠٢/٣.
[١٤٢] ابن قانع، معجم الصحابة،١٠٣/١.
[١٤٣] ابن حجر، الإصابة،٣٥٥/١.
[١٤٤] ابن قانع، معجم الصحابة،٩٨/١.
[١٤٥] ابن حجر، الإصابة،٣٦٣/١.
[١٤٦] ابن حجر، الإصابة،٣/٢.
[١٤٧] ابن ماجه،" الأدب"، ٥٩.
[١٤٨] ابن قانع، معجم الصحابة،٨/٢.
[١٤٩] ابن حجر، الإصابة،١٩٢/٢.
[١٥٠] ابن قانع، معجم الصحابة،١٠/٢.

- **حجاج والد قابوس:** ذكره ابن قانع معجمه،[١٥١] واستدرك عليه الحافظ وذكر أن الصَّواب: مخارق والد قابوس، و(أبو الحجاج) هي كنية قابوس.[١٥٢] وابن قانع أورده أيضاً على الصَّواب في ترجمة أبو قابوس مخارق[١٥٣]
- **سحر الخير الهذلي ،وشيبة الخير، و نُبَيْشَةُ الخير:** أورده ابن قانع في ثلاثة مواضع من كتابه، الأول، وقال: «سحر الخير الهذلي»، والموضع الثاني،وقال: «شيبة الخير»، وأخرج له في الموضعين حديث استغفار القصعقة ، وذكر في السند أنه كانت له صحبة، وفي الموضع الثالث، قال: «نبيشة بن عمرو «، وأخرج له حديثين، أحدهما حديث استغفار القصعة.[١٥٤]

واستدرك عليه الحافظ ابن حجر على ابن قانع، وقال:»صحفه ابن قانع تصحيفاً شنيعاً، وقال سحر الخير الهذلي، وهو خطأ نشأ عن تصحيف، والصَّواب نبيشة الخير، هكذا أورده أحمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم من العلماء».[١٥٥] وبالنظر في ترجمته نجد أن أغلب من ترجم له اتفقوا على تسميته بـ نبيشة الخير الهذلي، وأن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم سمَّاه نبيشة الخير، واختلفوا في اسم ابيه، فبعضهم قال: «نبيشة بن عمرة»، وبعضهم قال: «نبيشة بن عبد الله».[١٥٦] وكذلك سماه نبيشة الخير من أخرج حديثة.[١٥٧] وقد يعتذر لابن قانع بأنه أثبته في كتابه كما نقله عن شيوخه، فقال مرة: سحر الخير، لأن في بعض طرقه تصريحاً بالصحبة، وقال مرة: نبيشة الخير كما هو عند الجمهور.

- **سهل بن مالك بن أبي كعب:** ذكره ابن قانع في معجمه،[١٥٨] واستدرك عليه الحافظ، وذكر أنه جعله من مسند سهل بن حنيف.[١٥٩] وساقه ابن قانع على الصَّواب من طريق سهل بن مالك في نفس الموضع.
- **صخر بن معاوية النميري:** ذكره ابن قانع في الصَّحابة،[١٦٠] واستدرك عليه الحافظ، وذكر أن الصَّواب: مِخْمَر، وأخرجه ابن ماجه على الصَّواب،[١٦١] وترجم له البغوي في ترجمة حكيم بن معاوية.[١٦٢]

---

[١٥١] ابن قانع، معجم الصحابة،١٦٩/١.

[١٥٢] ابن حجر، الإصابة،٢٠٦/٢.

[١٥٣] ابن قانع، معجم الصحابة،١٣٢/٣.

[١٥٤] ابن قانع، معجم الصحابة،٢٧٦٣/١و١٦٨/٣٣٧؛ ١٦٩/٣.

[١٥٥] ابن حجر، الإصابة، ٢٧٦/٣-٢٧٧؛ ٤٠١/٣.

[١٥٦] ابن قانع، معجم الصحابة ١٦٨/٣؛ ابن عبد البر، الاستيعاب؛ علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا، الإكمال (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١١) ٢٦٩/٥؛ عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني الأنساب (بيروت: دار الفكر ١٩٩٨) ٩١/٤؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٣٢٤/٥؛ ابن حجر، الإصابة ٤٢١/٦.

[١٥٧] الترمذي،"كتاب الاطعمة"،١١ ؛ ابن ماجه، "كتاب الأطعمة"، ١٠؛ أحمد ، المسند، ٧٦/٥/٦)٢٠٧٤٣(؛ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، سنن الدارمي (بيروت: دار الكتاب العربي،١٤٠٧)، ١٣١/٢) ٢٠٢٧(؛ الحاكم، المستدرك، ٥٢٤/٣.

[١٥٨] ابن قانع، معجم الصحابة،٢٧٢/١.

[١٥٩] ابن حجر، الإصابة،٢٠٢/٣.

[١٦٠] ابن قانع، معجم الصحابة،١٩/٢.

[١٦١] ابن ماجه، "النكاح"، ٥٥.

[١٦٢] ابن حجر،الإصابة، ٤٦٦/٣.

- **صفوان بن عبد الله أو عبد الله بن صفوان** : ذكره ابن قانع في الصَّحابة، وأخرج له حديث صيد الأرنب،[١٦٣] واستدرك عليه الحافظ، وذكر أن الصَّواب هو: صفوان بن محمد، أو محمد بن صفوان.[١٦٤] وأخرجه الطبراني عن صفوان بن محمد.[١٦٥]
- **عبيد الله بن ثعلبة العذري:** أورده ابن قانع في الصَّحابة، واستدرك عليه الحافظ، وصوابه: عبْد الله بسكون حرف الباء.[١٦٦]
- **عبد الرحمن بن عائش البلوي:** هكذا أورده ابن قانع، وصوابه عبد الرحمن بن عديس،[١٦٧] كذا نسبه ابن سعد وابن عبد البر وابن الأثير.[١٦٨]
- **عرفة بن الحارث الكندي**: هكذا أورده ابن قانع وهو تصحيف. وكذا ذكره ابن حبان.واستدرك عليه ابن حجر فقال: الصَّواب: غرفة ثم رجع ابن حبان فذكره في الغين المعجمة.[١٦٩]
- **علقمة بن نضلة الخزاعي**: هكذا أورده ابن قانع،[١٧٠] والصَّواب ما ذكره الحافظ: (طلحة)[١٧١]
- **عمرو بن سعيد الثقفي**: هكذا أورده ابن قانع،[١٧٢] واستدرك عليه الحافظ ، وقال صوابه: عمرو بن شعثم،[١٧٣] وسماه ابن عبد البر: عمرو ين شعبة.[١٧٤]
- **كعب بن علقمة**: هكذا أورده ابن قانع مصحفاً،[١٧٥] واستدرك عليه ابن حجر،[١٧٦] وصوابه كعب بن قطبة، كما ذكر الطبراني.[١٧٧]
- **هنجنع بن عبد الله بن جندع العامري**: ذكره ابن قانع في الصَّحابة،[١٧٨] واستدرك عليه الحافظ، وذكر أن الصَّواب هو: الفجيع بن عبد الله، كما هو عند أبي

[١٦٣] ابن قانع، معجم الصحابة، ١٧/٢.
[١٦٤] ابن حجر،الإصابة، ٤٦٨/٣.
[١٦٥] الطبراني، المعجم الكبير، ٧٢/٨)٧٤١٧(.
[١٦٦] ابن حجر،الإصابة، ٢٥٣/٥.
[١٦٧] ابن حجر،الإصابة، ٢٣٧/٥.
[١٦٨] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٥٠٩/٧/٨؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ٨٤٠/٢؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة، ٤٨٨/٣.
[١٦٩] ابن حجر،الإصابة، ٢٧١/٥.
[١٧٠] ابن قانع، معجم الصحابة، ٢٨٧/٢.
[١٧١] ابن حجر، الإصابة،٢٨٠/٥.
[١٧٢] ابن قانع، معجم الصحابة،٢١٥/٢.
[١٧٣] ابن حجر، الإصابة،٢٩٤/٥.
[١٧٤] ابن عبد البر، الاستيعاب،١١٨٤/٣.
[١٧٥] ابن قانع، معجم الصحابة،٣٧٨/٢.
[١٧٦] ابن حجر، الإصابة،٦٦٣/٥.
[١٧٧] الطبراني، المعجم الكبير،١٨٢/٩.
[١٧٨] ابن قانع، معجم الصحابة،١٩٧/٣.

داود والخطيب في المؤتلف.[١٧٩] والراجح ما قاله الحافظ، كذا ذكره ابن سعد وابن أبي عاصم وابن عبد البر وابن الأثير[١٨٠]

- **وادع :** ذكره ابن قانع في الصَّحابة[١٨١]، واستدرك عليه الحاقظ، وصوابه : الوازع بالزاي.[١٨٢] وكذا قال البخاري، وابن عبد البر، وابن الأثير.[١٨٣]
- **يحيى بن عبد الرحمن:** ذكره ابن قانع في الصحابه،[١٨٤] واستدرك عليه ابن حجر، وذكر أن الصَّواب: هو عن عمه يحيى بن أسعد بن زرارة.[١٨٥] وكذا قال ابن عبد البر، وابن الأثير.[١٨٦]
- **يعلى بن طلق**:كذا أورده ابن قانع،[١٨٧] وصوابه علي بن طلق كما ذكره الحافظ،[١٨٨] ومن قبله ابن عبد البر، وابن الأثير.[١٨٩]

هذا ما وقفت عليه ممن وقع لابن قانع من تصحيف فيما يتعلق بضبط الأسماء، وتعقب عليه الحافظ وبين الصَّواب فيه.

خاتمة:

وفي ختام البحث يمكن تلخيص النتائج بالآتي:

- كثرة تعقبات ابن حجر في كتابه الإصابة على جمع كبير من العلماء: ومنهم ابن قانع ، وإصابته في أكثرها؛ دليل على سعة علمه وإمامته؛ ما يجعله في طليعة النقاد المحققين، وتصدره في هذا المجال.
- كانت تعقبات الحافظ لابن قانع متنوعة، فمنها ما جاء في نفي الصُّحبة عن رجال أثبتها لهم ابن قانع، ومنها ما كان في أسمائهم وكناهم وأنسابهم، وبلغت التعقبات التي تناولتها الدراسة المتعلقة بنفي الصُّحبة (٣٢) تعقيباً، والمتعلقة بضبط الأسماء (١٩) تعقيباً، واتضح بعد البحث إصابة الحافظ في معظمها.
- في بعض المواضع يغفل ابن حجر إيراد ابن قانع الحديث أو الاسم على الصَّواب، ويكتفي بذكر التعقب.

---

[١٧٩] ابن حجر، الإصابة،٥٨١/٦.

[١٨٠] محمد بن سعد، الطبقات الكبرى،٤٤٦/٦/٨؛ ابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني،١٧٢/٣؛ ابن عبد البر، الاستيعاب،١٢٦٨/٣؛ ابن الأثير الجزري، أسد الغابة،٣٧٠/٤.

[١٨١] ابن قانع، معجم الصحابة،١٨٩/٣.

[١٨٢] ابن حجر، الإصابة،٦٣٥/٦.

[١٨٣] البخاري، التاريخ الكبير،٨٨/٩؛ ابن عبد البر،الاستيعاب،٨٨/٩؛ ابن الأثير الجزري،أسد الغابة،١٩٦/٥.

[١٨٤] ابن قانع، معجم الصحابة،٢٤٠/٣.

[١٨٥] ابن حجر، الإصابة،٧١٢/٦.

[١٨٦] ابن عبد البر،الاستيعاب،١٦٠١/٤؛ ابن الأثير الجزري،أسد الغابة،٤٨٥/٥.

[١٨٧] ابن قانع، معجم الصحابة،٢١٨/٣.

[١٨٨] ابن حجر، الإصابة،٧٢٥/٦.

[١٨٩] ابن عبد البر،الاستيعاب،١١٣٤/٣؛ ابن الأثير الجزري،أسد الغابة،١٣٤/٤.

- إن مردَّ الأوهام التي وقع فيها ابن قانع يعود إلى عدة أسباب، من أبرزها: ما كان سببه السّقط في السَّند، أو التَّصحيف والتَّحريف.
- إن وقوع هذه الأوهام من الإمام ابن قانع، جاء من قصده في استيعاب أحاديث الصَّحابة المترجم لهم، و ذكر أمثلة تدل على صحبتهم للنبي صلَّى الله عليه وسلَّم، أو ما فيه إشارة للصحبة، فجمع في معجمه ما سمعه من شيوخه بسنده.
- إن كثيراً من الأوهام التي وقعت لابن قانع هي من اجتهاده الشخصي، الذي يعذر فيه، ويظهر ذلك في التردُّد في بعض أقواله في الحكم بالصحبة، كقوله في ترجمة أمية بن خالد : أحسب له رؤية .
- وهناك قسم من الأوهام، يذكرها ابن قانع مرة كما تحملها على الخطأ، ثم يذكرها مرة ثانية في كتابه على الصَّواب، كما في ترجمة شعيب بن زريق، وشعيب العنبري، وعامر بن مالك العامري.
- وأحياناً يشير إلى الوهم، فيقول: «هكذا قال». وأحياناً لا يذكر شيئاً ويكتفي بنقله كما تحمله ، ويكون فيه هذا الوهم، فلقد أورد في كتابه تراجم كثيرة ليست من الصَّحابة، ولم يكتف سوى بقوله: «هكذا قال»، يشير بذلك أنه هكذا سمعه من رواي الحديث، كما في ترجمة غرقدة والد شبيب، وترجمة جون بن قتادة.
- الأوهام والأخطاء التي وقعت لابن قانع قياساً لما جمعه في مصنفه من تراجم للصحابة قليلة نسبياً، ولا تقلل من قيمة الكتاب العلمية الذي يعتبر مصدراً مهماً لكل ما ألف بعده في الصَّحابة.

المصادر والمراجع:

ابن أبي حاتم الرازي. *الجرح والتعديل*. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية, ط١., ١٩٥٢.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد الرازي. *العلل*. ٧ مج. مطابع الحميضي، ٢٠٠٦

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. *المصنف في الأحاديث والآثار*. ٧ مج. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩.

ابن اسحاق ، محمد بن إسحاق ابن منده. *معرفة الصحابة*. الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٥.

ابن الأثير الجزري، علي بن محمد. *أسد الغابة*. ٨ مج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. *تهذيب التهذيب*. ١٤ مج. بيروت: دار الفكر, ط١., ١٩٨٤

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *الإصابة في تمييز الصحابة*. ٨ مج. بيروت: دار الجيل, ١٩٩٢

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *تقريب التهذيب*. سوريا: دار الرشيد, ١٩٨٦

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد. *جمهرة أنساب العرب*. ٢ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. *صحيح ابن خزيمة*. ٤ مج. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت

ابن خياط، خليفة بن خياط العصفري. *الطبقات*. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٢

ابن سعد، محمد بن سعد البغدادي. *الطبقات الكبرى*. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. *الاستذكار*. ٨ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*. ٤ مج. بيروت: دار الجيل، ١٤١٢

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*. ٢٢ مج. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت

ابن عساكر، علي بن الحسن. *تاريخ مدينة دمشق*. ٧٠ مج. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

ابن قانع، عبد الباقي بن قانع بن مرزوق. *معجم الصحابة*. ٣ مج. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٨

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. ٢ مج. بيروت: دار الفكر، د.ت.

ابن ماكولا، علي بن هبة الله بن أبي نصر. *الإكمال*. ٥ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١.

أبو حاتم البستي، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي. *صحيح ابن حبان*. ١٨ مج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣

أبو حاتم البستي، محمد بن حبان. *الثقات*. ٩ مج. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥

أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري. *مستخرج أبي عوانة*. بيروت: دار المعرفة, ١٩٩٨

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. *معرفة الصحابة*. ٧ مجلد. الرياض: دار الوطن, ١٩٩٨ الطبعة, د.ت

أحمد بن محمد بن حنبل. *المسند*. القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت

أحمد بن محمد بن حنبل. *المسند*. مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١

البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري. *التاريخ الكبير*. ٨ مج. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، د.ت

البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. *مسند البزار*. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩

البغوي، عبد الله بن محمد بن عبد العزيز. *معجم الصحابة*. ٥ مج. الكويت: مكتبة دار البيان، ٢٠٠٠.

البيهقي، أحمد بن الحسين. *السنن الكبرى*. ١٠ مجلد. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية, ١٩٢٥

الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي. *جامع الترمذي*. ٥ مج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت

الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. *المستدرك على الصحيحين*. ٤ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. *المتفق والمفترق*. دمشق: دار القادري, ١٩٩٧

الدار قطني ، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني. *ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صحت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم*. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥.

الدار قطني، علي بن عُمَر ابن أحمد. *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.

الدارمي، عبد الله بن عبدالرحمن، *سنن الدارمي*. ٢ مج. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧.

الذهبي، محمد بن أحمد . *الكاشف*. ٢ مج. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٩٢

الذهبي، محمد بن أحمد . *ميزان الاعتدال*. ٤ مج. بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٣

الزيلعي، محمد بن عبد الله بن يوسف بن محمد. *نصب الراية لأحاديث الهداية*. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ١٩٩٧.

أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. *السنن*. ٤ مج. بيروت: دار الفكر، د.ت

السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي. *الأنساب*. ٥ مج. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٨

الصفدي، خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. ٢٩ مج. بيروت: دار إحياء العربي، ٢٠٠٠

الضحاك، أحمد بن عمرو ابن أبي عاصم. *الآحاد والمثاني*. ٦ مج. الرياض: دار الراية, ١٩٩ب.

الضياء المقدسي، محمد بن عبد الواحد. *الأحاديث المختارة*. ١٣ مج. بيروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠

الطبراني، سليمان بن أحمد. *المعجم الكبير*. ٢٠ مج. الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٣

العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح. *معرفة الثقات*. ٢ مج. المدينة المنورة: مكتبة الدار, د.ت.

العلائي، أبو سعيد خليل بن كيكلدي. *جامع التحصيل في أحكام المراسيل*. بيروت: عالم الكتب, ١٩٨٦

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. *مغاني الأخيار*. ٣ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦

الليث بن سعد الفهمي المصري.*الفوائد*. الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٨٧

المزي، يوسف بن عبد الرحمن. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠

النسائي، أحمد بن شعيب. *السنن الكبرى*. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٩١

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF SIRAH STUDIES
SAD • ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı: 14 • Ocak 2023
Issue: 14 • January 2023

Zekât Memuru Bir Sahâbî: Abbâd b. Bişr b. Abdi'l-Eşhel

A Sahaba Who is a Zakat Officer: Abbad b. Bishr b. Abd al-Ashhal

Gülizar Artuç*

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi/Article Type: Research Article
https://doi.org/10.56288/siyer.1204373
Geliş Tarihi: 14 Kasım 2022/Date Received: 14 November 2022
Kabul Tarihi: 28 Aralık 2022/Date Accepted: 28 December 2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mücahit Yüksel)

* Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı / PhD Student, Dicle University, Social Sciences Institute, Department of Islamic Law, glzrm16@gmail.com, ORCİD: 0000-0002-0666-6618.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercia License

Öz

Tarih kaynaklarında yer alan sahâbeye dair biyografik bilgiler; İslâm tarihi, fıkıh, tefsir ve hadis ilimleri açısından önemlidir. İlgili bilgilerin kaynaklarda dağınık ve karışık olarak ele alınmış olması şahsiyet, konu ve dönem gibi tasnifler kapsamında inceleme ve değerlendirme yapılmasını gerektirmektedir. Bu kapsamda sahâbeden olan Abbâd b. Bişr'in biyografisi ele alınmıştır. Çalışmada öncelikle -Abbâd b. Bişr isminde iki farklı sahâbînin yer aldığı fark edildiği için- nesep ve künye bilgilerinden hareketle konu edilecek olan sahâbînin Abbâd b. Bişr b. Abdi'l-Eşhel olduğu netleştirilmiştir. Bu bağlamda farklılık gösteren rivayetler aktarılmış ve değerlendirilmiştir. Çalışmada Abbâd b. Bişr'in nesebi, künyesi, ailesi ve Müslüman oluşundan bahsedildikten sonra katıldığı gazveler hakkında bilgiler aktarılmıştır. Ayrıca zekât memuru olarak görev yapması hasebiyle bu husus son bir başlık açılarak ele alınmıştır. Ensarın öncülerinden olan Abbâd b. Bişr, İslâm'ın Medine döneminin başlamasından kısa bir zaman önce Müslüman olmuştur. Müslüman olduğu zamandan vefat ettiği güne kadar geçen on üç yıl boyunca hem gazvelere katılarak hem de görevler alarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâm Tarihi, Sahâbe, Abbâd b. Bişr, Zekât.

Abstract

Biographical information about the sahaba, which are also included in historical sources, is important in terms of Islamic history, fiqh, tafsir, and hadith sciences. The fact that relevant biographical information is dealt with in a scattered and confused manner in the sources calls for an examination and evaluation within the scope of classifications such as personality, subject, and period. In this context, Abbad b. Bishr's biography one of sahaba, is discussed. In the study firstly- it was noticed that there were two different sahaba in the name of Abbad b. Bishr- based on the lineage and kunya information, the sahaba that will be the subject has been clarified that he is Abbad b Bishr b. Abdi'l-Ashhel. In this context, different narrations have been transferred and evaluated. In the study, after information is given about Abdad b. Bishr about his lineage, kunya, family and being a Muslim, information is also given about the campaigns in which he participated. In addition, due to his duty as a zakat officer, a final chapter has been opened. In the first ranks of the Ansar, Abbad b. Bishr converted to Islam shortly before the beginning of the Medina period of Islam. From the time he met Islam to the day he passed away, he took sides with the Prophet (pbuh) for thirteen years, both by participating in campaigns and took part in duties.

Key Words: Islamic Law, Islamic History, Sahaba, Abbad b. Bishr, Zakat.

Giriş

Çalışmamıza konu olan Abbâd b. Bişr hakkında şimdiye kadar herhangi bir müstakil araştırma yapılmamış olduğu tespit edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte pek çok gazveye katılmış olmasının yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından zekât memuru olarak da görevlendirilmesi ilgimizi çekmiştir. *Tarih*, *terâcim* ve *tabakât* eserleri taranıp hakkındaki bilgiler derlendiğinde biyografisine dair detaylar netleşmese de yaşadığı dönem ve Müslüman olduğu tarih hakkında rivayetlerin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra bir sene daha yaşamış olan Abbâd b. Bişr, Uhud ve Bedir başta olmak üzere bütün gazvelere katılmış ve İslâm'a düşmanlık eden şairlerden Ka'b b. Eşref'in öldürülmesi gibi önemli birçok olayda yer almıştır.

Kaynaklara baktığımızda karşımıza Abbâd b. Bişr isimli iki sahâbî çıkmaktadır.[1] Bu sahâbîlerden biri Benî Hârise oğullarından olan Abbâd b. Bişr el-Kayzî el-Ensârî el-Evsî'dir.[2] Karıştırılma sebeplerinden biri Abbâd b. Bişr el-Kayzî'nin Evs kabilesinin Harise oğulları koluna mensubiyeti olabilir. Zira Abbâd b. Bişr el-Kayzî Evs kabilesinin Harise oğulları koluna mensupken Abbâd b. Bişr b. Vakş ise aynı kabilenin Eşheloğulları kolundandır. Her iki sahâbînin soy ağacı Hâris b. Hazrec'de birleşmektedir. İbnü'l-Esîr *Üsdü'l-gâbe* ve İbn Hacer Askâlanî *el-İsâbe* eserinde iki ayrı başlığa biyografilerini aktararak bu karışıklığı gidermeye çalışmıştır.[3] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıble için Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye yöneldiğini Hariseoğulları'na haber eden Abbâd b. Bişr el-Kayzî, Bedir Gazvesi'ne katılmış ve Yemame Savaşı'nda şehit olmuştur.[4] Araştırmamıza konu olan Abbâd b. Bişr b. Vakş'ın da Bedir Gazvesi'ne katılması ve Yemâme Savaşı'nda şehit olması bu iki ismin karıştırılmasına neden olduğu da söylenebilir.[5]

---

[1] Ebû'l-Hasan İzzeddin Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Muhammed İbrahim vdğr. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989), 3/46; Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü't-tehzîbu'l-kemâl*, thk. Muhammed Osman (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 4/255; Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askâlanî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe,* thk. Adil Ahmet & Ali Ahmet (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1993) 3/496; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk İbn Mende el-İsfahânî, *Müstahrec min kütübi'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min ahvâli'n-nâs li'l-ma'rif*, thk. Amir Hasan Sabri (ts.), 1/287; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1427/2006) 3/206.

[2] Abbâd b. Bişr el-Kayzî el-Ensârî el-Evsî'nin tam künyesi: Abbâd b. Bişr el-Kayzî İbn Hâris b. Hazrec b. Amr b. Malik b. Evs.

[3] İbn Hacer, *el-İsâbe,* 3/ 495-496.

[4] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe,* 3/45.

[5] Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968), 3/441.

1. Nesebi, Künyesi ve Ailesi

Medine'de doğmuş olan Abbâd b. Bişr'in tam adı Abbâd b. Bişr b. Vakş b. Zügbe b. Ze'ûrâ' b. Abdi'l-Eşhel b. Cüşem b. Hâris b. el-Hazrec b. Amr en-Nebît b. Mâlik b. el-Evs el-Evsî'dir.[6] Kaynaklarda Ebû Bişr künyesinin sıklıkla kullanıldığı, Ebü'r-Rebî' künyesinin ise daha az kullanıldığı görülmektedir.[7] Annesi Fatma bt. Bişr b. Adi b. Übey b. Ğanim b. Avf b. Amr b. Avf b. el-Hazrec'tir.[8] Abbâd b. Bişr'in doğduğu tarihe dair net bir bilgiye ulaşılamasa da 12/633 yılında 45 yaşındayken[9] vefat ettiğine dair rivayetlerden hareketle 588/589(?) yılında doğmuş olması muhtemeldir.

Kaynaklarda ailesine dair az bilgi bulunan Abbâd b. Bişr'in tek kız çocuğunun olduğu, kızının da başka çocuğu olmadığı ve dolayısıyla nesebinin devam etmediği belirtilmektedir.[10] Üvey erkek kardeşi Üseyd b. Zuhayr b. Rafi' Hendek Gazvesi'nde şehit olmuştur.[11] Kız kardeşi Ümame b. Bişr de Bedir Gazvesi'ne katılmış ve Yemâme Savaşı'nda şehit olmuştur.[12]

2. Müslüman Oluşu

Hz. Peygamber (s.a.s.), Birinci Akabe Biatı'ndan (621) sonra İslâm'ı tebliğ etmesi için Mus'ab b. Umeyr'i (öl. 3/625) Medine'ye göndermiş ve onun davetinden sonra Abbâd b. Bişr Müslüman olmuştur.[13] Akabe Biatı'nın 621 yılında olması ve 589 yılında doğmuş olduğu göz önünde bulundurulduğunda Abbâd b. Bişr'in 32 yaşında Müslüman olduğu söylenebilir. İbnü'l-Esîr onun, Sa'd b. Muaz (öl. 5/627) ve Useyd b. Hudayr'dan (öl. 20/641) önce Müslüman olduğunu belirtmektedir.[14] Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), Abbâd b. Bişr'e Abdullah ismini vermiştir.[15]

---

[6] Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Ömer b. Vâkıd el-Eslemî Vâkıdî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-Alemî, 1409/1989), 3/339; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/149; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *el-İştikâk*, thk. Abdusselam Muhammed (Beyrut: Daru'l-Cîl, 1411/1991), 446; Raşit Küçük, "Abbâd b. Bişr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1988), 1/12.

[7] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/149; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbn Mende el-İsfahânî, *Fethü'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb,* thk. Ebû Kuteybe (Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1417/1996), 154.

[8] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/440.

[9] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/46.

[10] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/440; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/149.

[11] Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'l-ricâl, thk. Beşşar Avvâd* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 3/255.

[12] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 8/323.

[13] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/46.

[14] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/46.

[15] Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'*, 2/391.

İbn Sa'd (öl. 845/230) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*'de[16] ve Zehebî (öl. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da[17] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hicretten sonra Abbâd b. Bişr ile Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa arasında muâhât (kardeşlik bağı) kurduğunu belirtirken İbn Kesîr (öl. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de Utbe b. Ğazvan ile muâhât oluşturduğunu belirtmektedir. İbn Kesîr ise kitabında, Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa ve mevlası Ebû Abdullah Salim b. Ubeyd b. Rebiâ ile Hubeyb b. İshak arasında muâhat oluşturduğunu açıklamaktadır. İbn Hilvan *Târih* eserinde ise Abbâd b. Bişr ile Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa, Ebû Huzeyfe'nin mevlası Ebû Abdullah Salim b. Ubeyd b. Rebiâ ve Utbe b. Ğazvan arasında muâhât oluşturduğunu ifade etmektedir.[18] Bu bilgiler ışığında Abbâd b. Bişr b. Vakş ile üç sahâbî arasında muâhat oluşturulduğu söylenebilir.

Abbâd b. Bişr'den gelen iki rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden biri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namaz kılarken rükû esnasında "سُبْحَانَ ذِي الْمَلَكُوتِ وَالْجَبَرُوتِ وَالْكِبْرِيَاءِ وَالْعَظَمَةِ" duasını okuduğuna dairdir.[19] Abdurrahman b. Sabit'in Abbâd b. Bişr'den aktardığı diğer rivayet ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özellikle Ensar ehlini, "يا مَعشَرَ الأَنصارِ، أَنتُمُ الشِّعارُ، والناسُ دِثارٌ" (*Ey Ensar! Siz şiar [iç gömlek, daha yakın] gibisiniz, diğer insanlar ise disâr [dış gömlek] gibidir.)* buyurarak övdüğü sözleriyle ilgilidir.[20]

İslâm'ın Medine döneminde oldukça özveri gösteren ensar ehli Hz. Aişe'den gelen rivayetlerde de ön plandadır. Özellikle ensar arasında en faziletli üç kişiyi zikrettiği rivayette yer alanlar Sa'd b. Muâz, Üseyd b. Hudayr ve Abbâd b. Bişr'dir.[21] Hz. Âişe'den gelen başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Abbâd b. Bişr'e dua ettiği aktarılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Abbâd b. Bişr'in mescidde namaz kıldığı veya Kur'an okuduğu esnada sesini duymuş ve *"Allah'ım, Abbâd'a merhamet et!"* diyerek dua etmiştir.[22]

[16] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/85.

[17] Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/205.

[18] Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* nşr. Abdullâh b.Abdi'l-Muhsin et-Turkî (b.y. Dâru Hicr, 1418/1997), 4/435, 6/373; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn el-Hadramî el-Mağribî, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981) 2/420.

[19] Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *Muhtasaru Kıyâmi'l-leyl ve Kıyâmi ramazân ve Kitâbi'l-Vitr* (Pakistan: Hadis Akademi, 1408/1988), 183.

[20] Ebû Ahmed Hâkim el-Kebir, *el-Esâmî ve'l-künâ*, thk. Ebu Ömer Muhammed (Kahire: Daru'l-Faruk, 1436/2015), 3/237.

[21] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe,* 3/47; İbn Hacer el-Askâlanî, *el-İsâbe*, 3/496; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Tarihu'l-kebir*, thk. Muhammed b. Salih (Riyad: en-Naşir el-Mütemeyyiz, 1440/2019), 2/47.

[22] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Sahihu'l-Buharî*, thk. Mustafa Dîb Elboğa. (Yemâme-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Şehâdât", 11 (No: 2512); İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe,* 3/47.

3. Katıldığı Gazveler

Medine'ye hicretten önce Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından gönderilen Mus'ab b. Umeyr'ın tebliğiyle Müslüman olan Abbâd b. Bişr, hicretten sonra gerçekleşen tüm gazvelerde bulunmuştur. Mekke'deki müşriklerle yapılan ilk iki gazve olan Bedir (2/624)[23] ve Uhud (3/625)[24] Gazveleri'ne katılmıştır. Ayrıca, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve Müslümanlara eziyet etmekle tanınan Yahudi şair Kâ'b b. Eşref'i öldürenler arasında da bulunmuştur.[25]

Kaynaklarda, 5/626 yılında gerçekleşen Zâtürrika Gazvesi dönüşüne dair yer alan rivayetlerde Abbâd b. Bişr'in de nöbet tuttuğu bilgisi yer almaktadır.[26] İlgili rivayetlere göre gazve dönüşü Müslümanlar mola verdiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kimin nöbet tutacağını sorması üzerine muhacirlerden Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) ve ensardan Abbâd b. Bişr nöbet tutabileceklerini söylemişlerdir. Gece vakti nöbetleşe uyumak üzere aralarında anlaştıkları gibi önce Ammâr b. Yâsir uyumuş ve Abbâd b. Bişr nöbet tutmuştur. Rivayetler arasında Abbâd b. Bişr'in nöbet esnasında namazında devam ettiği Kehf sûresini okuduğu ve karşı taraftan ok atılmasına rağmen okumaya devam ettiği bilgisi de yer almaktadır. Kehf sûresini yarım bırakmak istemeyen Abbâd b. Bişr, üçüncü ok atışından sonra, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nöbet görevini aksatmamak adına namazını bitiren Abbâd b. Bişr'in ok yaralarına rağmen namaza devam etmesi, kanamanın namazı bozup bozmayacağı konusundaki rivayetlerde de yer almaktadır.[27]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez."*[28] ayeti nazil oluncaya kadar, gazvelerden önce günümüzde istihbarat görevlisi olarak belirtebileceğimiz görevliler belirlemiştir.[29] Hz. Peygamber (s.a.s.) Bizanslılara karşı düzenlenmiş olan Tebük Gazvesi'nde (9/630), karşı tarafın hazırlıkları hakkında bilgiler edinmek üzere Abbâd b. Bişr'i görevlendirmiştir. Ayrıca Hendek Gazvesi'nde (5/627) özellikle gözetleyip korumak üzere on kişiyle

[23] İbn Mende, *Müstahrec,* 1/287.

[24] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/46.

[25] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/32; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 7/337.

[26] Vâkıdî, *el-Meğâzi,* 1/397.

[27] Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi Ayni, *el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/261.

[28] *Kur'ân Yolu* (Erişim 14 Kasım 2022), el-Maide 5/67.

[29] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/152, 406; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiü'l-gurer*, thk. Muhammed Said Cemaleddin (b.y. İsa el-Bâbî el-Halebî, 1992), 3/144.

birlikte görevlendirildiği de aktarılmaktadır.[30] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hanımı Ümmü Seleme (öl. 62/681) de Abbâd b. Bişr'in bu görevleri hakkında *"Allah, Abbâd b. Bişr'e rahmet etsin. O her zaman Allah Rasûlü'nün çadırının önünde her zaman nöbet tutanlardan biriydi."* diyerek şahitlik etmiştir.[31]

Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine ait yirmi devenin de otlatıldığı Gâbe bölgesine düzenlenen gece baskınına karşılık verilmesi için süvari birlik oluşturmuştur. Sa'd b. Zeyd komutasındaki bu süvari birlik arasında yer alanlardan biri de Abbâd b. Bişr olmuştur.[32] Buna ilaveten gazvelerdeki yiğitliğinden dolayı *fâris-ü nebiyyillâh* (Allah Nebisinin atlısı) olarak meşhur olan Muhammed b. Mesleme (öl. 43/663), Abbâd b. Bişr'le birlikte Ebû Bekir b. Kilab kabilesine gönderilen üç süvari arasında yer aldıklarını belirtmektedir.[33]

6/628 yılında umre niyetiyle Medine'den Mekke'ye doğru hareket edilmeden önce Hz. Peygamber (s.a.s.), Abbâd b. Bişr komutasında yirmi kişilik bir grup göndermiştir. Bu süreçte Kureyşliler Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Müslümanların Mekke'ye girişlerine izin vermeyeceğini göstermek için Halid b. Velîd'i (öl. 21/642) iki yüz süvariyle birlikte gönderdiğinde karşılarına çıkmak üzere Abbâd b. Bişr'i görevlendirmiştir.[34] Uzun çabalar ve uğraşlara rağmen umre yapılamayıp Hudeybiye Antlaşması'na karar verildiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında sesini yükseltmeye çalışan Süheyl b. Amr'ı (öl. 18/639) uyaran ve Hz. Peygamber'i (s.a.s.) koruyan da Abbâd b. Bişr olmuştur.[35] Kaynaklarda Mekke'nin fethi sürecinde, *"görüldükleri yerde öldürülmelerine izin verilenler"* arasında bulunan Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i (öl. 36/656-57) öldürme nezrinde bulunanlardan birisinin Abbâd b. Bişr olduğu da aktarılmaktadır.[36]

Vâdi'l-Kurâ'da Yahudiler muhasara altına alındığında, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından livâ (bayrak) verilenler Sa'd b. Ubade (öl. 14/635 [?]),

[30] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/67; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed İbnü'l-Cevzî Bağdâdî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ & Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 3/230.

[31] Vâkıdî, *el-Meğâzi*, 2/ 464.

[32] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/166.

[33] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* thk. Beşşar Avvad (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 11/200; Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk,* thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1415/ 1995), 55/269.

[34] Vâkıdi, *el-Meğazî*, 2/582.

[35] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/606.

[36] Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire* (Mısır: Dâru'l-Kütub, ty), 1/83; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam, 5/145.*

Hubâb b. Münzir (öl. 20/641 [?]), Sehl b. Huneyf (öl. 38/658-59) ve Abbâd b. Bişr'dir. Hz. Peygamber (s.a.s.) onlardan, Yahudileri İslâm'a davet etmelerini, kabul ederlerse can ve mal güvenliklerinin sağlanacağını bildirmelerini emretmiştir.[37] Ayrıca Medine'de yaşayan münafıkların reisi olan Abdullah b. Übey'i (öl. 9/631) öldürmesi için Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Abbâd b. Bişr'i önermiştir.[38]

Abbâd b. Bişr son olarak Yemâme Savaşı'na katılmış ve bu savaşta şehit olmuştur. Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetü'l-Kezzâb'ın (öl. 12/633) öldürülmesi için gönderilen orduda bulunan Abbâd b. Bişr, rüyasında şehit olacağına dair işaretler de görmüştür. Kaynaklarda, Abbâd b. Bişr'in arkadaşlarına *"Kılıçlarınızın kınını kırıp atın!"* diyerek şehit olana kadar mücadelesine devam ettiği aktarılmaktadır.[39]

4. Zekât Memuru Olarak Görevlendirilmesi

Zekât gelirleri, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde âmil veya musaddık olarak görevlendirilen sahâbîler tarafından toplanmıştır. Kaynaklarda Abbâd b. Bişr'in de musaddık (zekât memuru) olarak görevlendirildiği aktar. Abbâd b. Bişr, 9/631 yılında ilk olarak Adnâniler'den olan Müzeyne ve Kays Aylân kabilelerinden Benî Süleym'in zekâtlarını toplamak üzere bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından görevlendirilmiştir.[40]

Kahtânîler'e mensup bir kabile olan Benî Mustalik'in zekât gelirlerini toplamak üzere gönderilen Velid b. Ukbe'nin (öl. 61/680-81) silahlı bir hazırlığı haber vermesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) bir birlik göndermeye karar vermiştir.[41] Kaynaklarda yer alan kısıtlı bilgilerden anlaşıldığına göre, bu birlikte bulunanlardan Abbâd b. Bişr aynı zamanda Benî Mustalik ehline Kur'an-ı Kerim okuyup İslâm şeriatını öğretmekle görevlendirilmiştir.[42] Ayrıca Huneyn Gazvesi'nde (8/630) ganimet mallarını paylaştırmak üzere mekâsim olarak da görevlendirilmiştir.[43]

---

[37] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/352; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm,* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413/1993), 2/442.

[38] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/185.

[39] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/441; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/47.

[40] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 2/147; Buhârî, *Tarihu'l-kebir*, 6/336.

[41] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 3/357.

[42] *İbn Sa'd, Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr, 2/148, 161.*

[43] İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 3/406; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* thk. Ali Muhammed & Adil Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 14/78.

Sonuç

Kaynaklarda Abbâd b. Bişr isimli iki sahabi yer almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından zekât memuru olarak da görevlendirilen Abbâd b. Bişr b. Abdi'l-Eşhel, Ebû Bişr künyesiyle tanınmıştır. Abbâd b. Bişr el-Kayzî ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıble için Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye yöneldiğini Hariseoğulları'na haber eden kişidir. Kaynaklarda

Hayatı hakkında az bilgi bulunan sahabîlerden olan Abbâd b. Bişr'in doğduğu tarih net olarak belirtilmese de miladî 633 yılında 45 yaşındayken vefat ettiğine dair rivayetlerden hareketle 588/589(?) yılında doğmuş olduğu tespit edilmiştir. Ailesi hakkındaki rivayetlerden ise Abbâd b. Bişr'in tek kız çocuğunun olduğu ve kızının da başka çocuğunun olmadığı dolayısıyla nesebinin devam etmediği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından Medine'ye gönderilen Mus'ab b. Umeyr'ın tebliğiyle Müslüman olan Abbâd b. Bişr'in Bedir, Uhud, Tebük ve Hendek gazvelerine katıldığı hususunda tarihçiler müttefiktir. Zekât memuru olarak görevlendirildiğine dair rivayetler bir araya getirildiğinde ise 9/631 yılında ilk olarak Müzeyne ve Benî Süleym kabilelerinin zekâtlarını toplamak üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Abbâd b. Bişr aynı yıl Benî Mustalik kabilesinin zekâtlarını toplamak üzere gönderilmiş ve oradakilere Kur'an-ı Kerim okuyup İslâm şeriatını öğretmekle de görevlendirilmiştir.

Kaynakça

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye*. thk. Eymen Salih Şaban. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Sahihu'l-Buharî*. thk. Mustafa Dîb Elboğa. Yemâme-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Tarihu'l-kebir*. thk. Muhammed b. Salih. Riyad: en-Naşir el-Mütemeyyiz, 1440/2019.

Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmiü'l-gurer/3*. thk. Muhammed Said Cemaleddin. b.y. İsa el-Bâbî el-Halebî, 1992.

Hâkim el-Kebir, Ebû Ahmed. *el-Esâmî ve'l-künâ*. thk. Ebu Ömer Muhammed. Kahire: Daru'l-Faruk, 1436/2015.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1415/ 1995.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *el-İştikâk*. thk. Abdusselam Muhammed. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1411/1991.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Alî el-Askâlanî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmet & Ali Ahmet. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1993.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullâh b.Abdi'l-Muhsin et-Turkî. b.y. Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Kılıç, Alâüddîn Moğultay. *İkmâlu't-tehzîbu'l-kemâl*. thk. Muhammed Osman. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

İbn Mende, Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Müstahrec min kütübi'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min ahvâli'n-nâs li'l-ma'rif.* thk. Amir Hasan Sabri. ts.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Fethü'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb.* thk. Ebû Kuteybe. Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1417/1996.

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. Mısır: Dâru'l-Kütub, ty.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ & Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Muhammed İbrahim vdğr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989.

Kur'ân Yolu. Erişim 14 Kasım 2022. https://kuran.diyanet.gov.tr/

Küçük, Raşit. "Abbâd b. Bişr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 1988. (03.10.2022). https://İslâmansiklopedisi.org.tr/abbad-b-bisr

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *Muhtasaru Kıyâmi'l-leyl ve Kıyâmi ramazân ve Kitâbi'l-Vitr*. Pakistan: Hadis Akademi, 1408/1988.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. el- *el-Hâvi'l-kebîr.* thk. Ali Muhammed & Adil Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'l-ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Meğâzî*. nşr. Marsden Jones. Beyrut: Dârü'l-Alemî, 1409/1989.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1427/2006.

Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l- meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413/1993.

Kitap Tanıtımları

Book Reviews

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF SIRAH STUDIES
SAD • ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı: 14 • Ocak 2023
Issue: 14 • January 2023

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim ve Kitâbü'l-Lübâb fî ma'rifeti'l-ensâb Adlı Eseri (Yazma Eser Tanıtımı)

Ahmad b. Muhammad b. Ibrāhīm al-Ashʿarī and His Work Kitāb al-Lubāb fī Mārifat al-Ansāb

İsmail Tanrıverdi*

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi/Article Type: Book Review
https://doi.org/10.56288/siyer.1200302
Geliş Tarihi: 7 Kasım 2022/Date Received: 7 November 2022
Kabul Tarihi: 30 Aralık 2022/Date Accepted: 30 December 2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Erdem Işık)

* Dr., ismail.tanriverdi@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3063-3485
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercia License

Eser Adı: Kitâbü'l-Lübâb fî ma'rifeti'l-ensâb.
Müellif: Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş'arî el-Yemenî (550/1155 ?)
Kütüphane: İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi.
Koleksiyon: Bağdatlı Vehbi.
Konu No: 940.
Koleksiyon Numarası: 01132.
Yaprak Sayısı: 40 varak/ 80 sayfa.

احمد بن محمد بن ابراهيم الاشعري اليمني

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eṣ'arî el-Yemenî (550/1155 ?)

İsmi *A'lâm* ve *Tabakât* kitaplarında genellikle Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş'arî[1] el-Yemenî olarak anılan müellifin bu yazma nüshada ismi "Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş'arî" olarak geçmektedir. Künyesi bu yazma nüshada ve bazı kaynaklarda Ebu'l-Hasan olarak geçmektedir.[2] Zirikli ise künyesini Ebu'l-Haccâc şeklinde vermektedir.[3] Müellifin kaynaklarda birbirinden farklı birçok nisbesi geçmektedir. Bu nisbelerden en çok karşılaşılan "el-Yemenî" nisbesidir.[4] Bunun yanında "el-Kurtubî",[5] "el-Hanefî",[6] "el-Kuraşî",[7] "es-Sedûsî"[8] gibi nisbeler de kullanılmıştır.

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş'arî'nin hayatı hakkında kaynaklarda pek bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi de yaklaşık tarih olarak verilmektedir. Vefatı hakkında en çok zikredilen tarih Hicrî 550/1155'dir.[9] Bunun

[1] Muhammed b. Yusuf b. Yakub Ebû Abdullah Bahâeddin el-Cündî, *es-Sulûk fî tabakâti'l-ulemâ ve'l-mulûk*, thk. Muhammed b. Ali b. el-Hasan (San'a: 1995), 2/380.

[2] Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb fî ma'rifeti'l-ensâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 01132), 2b.

[3] Zirikli, müellifin ismini eserinde şu şekilde vermektedir: "Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, Şihabeddin Ebu'l-Haccâc el-Eş'arî eş-Şafi'î". Bk. Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lam: Ḳāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: 2002), 1/217.

[4] Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdulğani Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/59; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd b. Muhammed b. Abdullah, *Tabakatu'n-Nessâbîn*, (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1407/1987), 113.

[5] Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdullah b. Ahmed el-Hadramî, *Kalâdetu'n-nehr fi vefâyâti 'ayâni'd-dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008), 4/210; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/59; Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-Nessâbîn*, 113.

[6] Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/59.

[7] Mustafa b. Abdullah el-Konstantinî Hacı Halîfe Kâtib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnavut, (İstanbul: İrcica Yayınları, 2010), 1/195.

[8] Kâtib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl*, 1/195; İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbanî el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-arifîn esmâü'l-müellifîn ve asâru'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/85.

[9] Kâtib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl,* 1/195; Ebû Zeyd b. Muhammed, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 113.

yanında Hicrî 600/1203[10] senesi de vefat tarihi olarak zikredilmektedir. Müellifin nisbelerinden aslen Yemenli olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Muhammed el-Hadramî'nin (v. 947/1540) *Vefâyatu'l-a'yân* adlı eserinde verdiği bilgilere göre müellif, Yemen'in Zabid kentine yakın büyük bir yerleşim birimi olan Kurtub köyünde yaşamıştır. Yine ona göre aynı köyde vefat etmiştir. Kabri de Kurtub köyünün güneyindeki bir mezarlığın içerisinde yer almakta olup ziyaret edilen bir yer olmuştur.[11] Bazı kaynaklarda bu köyün ismi İspanya'daki meşhur Kurtuba şehriyle karıştırılmış hatta onu, el-Kurtubî nisbesinden dolayı Endülüs âlimleri arasında sayanlar bile olmuştur.

Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eş'arî, Nesep ilmi yanında edebiyat, fıkıh, ferâiz, hesap, dil, gramer ve astronomi ilimleriyle de uğraşmıştır.[12]

Eserleri:

1. *Kitâbü'l-lübâb fî ma'rifeti'l-ensâb*[13] (*el-Lübâb ilâ ma'rifeti'l-ensâb*).[14]
2. *et-Ta'rîf bi'l-ensâb*.[15]
3. *et-Tüfâhatu'l-mesâhe*[16] veya *Tüfâhatu fî ilmi'l-mesâhe*.[17]

Tarık b. Muhammed el-Amûdî, *Mu'cemu'l-musennefâti'l-vâride* adlı eserinde müellifimiz Ebu'l-Hasan'ın Ensâb ilmiyle ilgili telif ettiği uzunca eserinin aslının günümüze ulaşmadığını veya eksik ulaştığını ifade eder. Bahsi edilen bu kitabın *"et-Ta'rîf fi'l-ensâb"* adlı eser olabileceği ancak günümüze eksik ulaştığını söyler. Ayrıca *Kitabü'l-Lübâb*'ın bu eserin hülasası olduğunu ifade eder. Elimizdeki yazmanın müellifi Ebu'l-Hasan da *Kitabü'l-Lübâb*'ın *Ma'rifeti'l-ensâbi'l-Arab* adlı eserinin hülasası olduğunu ifade eder.[18] Ona göre Ebu'l-Hasan'a ait üç eser vardır. *Birisi "et-Ta'rîf fi'l-ensâb"*, ikincisi *"el-Lübâb"*, üçüncüsü ise *"Meşceru fi'l-ensâb"* dır. Bu eserin İran Radviye Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır. Ayrıca onun *"Kitabu fi İlmi'l-Mesâha"* adlı eseri İtalya'nın İmbrozyana Kütüphanesinde yer almaktadır. Yine ona ait olan "Lübbu'l-lübâb fi'l-âdab" on başlıkta farklı ilimlerden bahseder. Bu eserin yazması ise Hindistan'da bulunmaktadır.[19]

[10] Kâtib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl,* 1/195; Tarık b. Muhammed Seklû' el-Amûdî, *Mu'cemu'l-musennefâti'l-vâride* (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1971), 145.

[11] Hadramî, *Kalâdetu'n-nehr*, 4/210.

[12] Kâtib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl*,1/195; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/59.

[13] Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/59.

[14] Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/85; Ebû Zeyd, *Tabakatu'n-nessâbîn*, 113.

[15] Ebû Zeyd, *Tabakâtu'n-nessâbîn*, 113; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/59.

[16] Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/59.

[17] Kâtib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl*, 1/195; Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/85.

[18] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 2b.

[19] Tarık b. Muhammed el-Amûdî, *Mu'cemu'l-musennefâti'l-vâride*, 145.

Zirikli'ye göre elimizdeki bu eserin bir yazması *el-Lübâb fi ma'rifeti'l-ensâb* adıyla Tunus'un Ahmediye kütüphanesinde bulunmaktadır.[20]

Kitabü'l-Lübâb fî ma'rifeti'l-ensâb

Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonunda bulunan bir yazma eser olan *Kitabü'l-Lübâb*, henüz neşri yapılmamış bir eserdir. Kitap, müellifin ismi, eserin ismi ve eserin ensâb ilmi için hazırlanmış hülasa nevinden bir telif olduğunu ifade ederek başlar. Ardından ensâb ilminin kısaca manası ve Hz. Peygamber'den (s.a.s.) ensâb ilminin ehemmiyeti ile ilgili birkaç hadîs-i şerif zikreder. Daha sonra ensâb ilminin mukaddem âlimlerini sıralayan müellif, bunların başında Hişam b. Muhammed es-Saib el-Kelbî'yi (İbnu'l-Kelbî [ö. 204/819]) zikreder.[21] Bununla birlikte ismini zikrettiği ensâb âlimlerini şöyle sıralar: Muhammed b. İshak, Ebû Ubeyde, Muhammed b. Habîb, Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyr, Ali b. Keysan el-Kûfî, Za'fel b. Hanzele ve eş-Şarkî b. el-Kıtaî. Bundan sonra mukaddem âlimlerin rivayetlerini tasnif eden âlimlerden bahseder. Bunlardan Hemdânî'nin *Kitabu'l-İklîl* adlı on ciltlik eserinden özellikle bahseder.[22] Ahmed b. Câbir el-Ezdî'nin (muhtemelen Belâzurî'yi kastetmektedir) kırk cilt halinde ensâb ilmini tasnif ettiğinden bahseder. Müellif bu eserlerden derleyerek hülasa tarzında meşhur olan kişileri anlattığı *"Kitabu't-Ta'rif"* isminde bir eser telif ettiğini anlatır. Bu eserinin ensâb ilmi için bir giriş kitabı olduğunu anlatır.[23] Eser konuya müellifin künyesiyle başlayarak "Ebu'l-Hasan dedi ki" şeklinde giriş yapar.[24]

Ebu'l-Hasan, eserini genel olarak üç bölüme ayırmaktadır. Birinci kısımda esere kısa bir giriş yapar.[25] İkinci kısımda Kuzeyli Arapları yani Adnân ve onun soyu olan Mudar'ı işler.[26] Geriye kalan üçüncü bölümü müellif, eserin yaklaşık dörtte üçünü Güney Arapları yani Yemen Arapları olan Kahtânoğulları'na ayırmıştır.[27]

1. Adnân b. Fâleğ b. ʿÂbere b. Ṣâleh

Ebu'l-Hasan, Arap soyunun Adnân ve Kahtân'da birleştiğini zikrederek öncelikle Adnân'dan başlar. Ona göre Adnân, Fâleğ'in çocuklarındandır. Faleğ ise

[20] Zirikli, *el-A'lam*, 1/217.

[21] İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) Adnânîler'in ensâbıyla ilgili Cemheretü'n-neseb'inin Kahtânîler ve Güney Arabistan için karşılığı Hemdâni'nin el-İklîl adlı eseridir denilebilir. Bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, "el-İklîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Ocak 2019).

[22] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 2a.

[23] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 2a, 3b.

[24] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 3b.

[25] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 2b-3b.

[26] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 3b-13b.

[27] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 13b-38a.

Kahtan'ın kardeşidir. Onun verdiği bilgiye göre aslında Kahtan Adnân'ın amcasıdır. Her ikisinin babası ise 'Aber b. Şâleh'tir. Daha sonra bu soyu Âdem'e (a.s.) kadar zikreder. Ebu'l-Hasan, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyu Adnân'a dayandığı için öncelikle ondan başlamak gerekir deyip onun soyunu aşağı doğru sıralar. Adnân'ın soyunu ayrı bir babda aşağı doğru sıralayan müellif, onun iki oğlu olduğunu bunlardan birinin 'Akk diğerinin de Mead olduğunu zikreder. Önce Mead ve onun da meşhur olmuş oğlu Nizâr'dan başlar.[28]

1.1. Mudar b. Nizâr b. Mead

Müellif, Nizâr'ın dört oğlundan Mudar ve Rebî'a'yı daha meşhur oldukları için eserinde esas almaktadır. Rebî'a Mudar'dan yaşça daha büyük olmasına rağmen, Mudar, Resûlullah'ın (s.a.s.) soyu olduğu için onunla başladığını ifade eder.[29] Ardından Mudar için Kureyş'e kadar soyunu aşağı doğru sıraladığı ayrı bir başlık açar. Yer yer bu soyun neşet ettiği kavşak noktadaki isimlerin annelerini de zikreder. Mudar'dan sonra iki oğlu İlyas ve 'Aylân'ın üzerinde durur. Akabinde 'Aylan'ın oğlu Kays'ı andıktan sonra bu kabilenin Kays-'Aylan diye anıldığını zikreder. Ardından İlyas'ın oğlu Müdrike'den Kureyş başlığına geçer. Kureyş'in soyunu Mudar'a şöyle bağlar: Kureyş yani Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Mudar.[30]

Ebu'l-Hasan, burada Kureyş'i, Nadr b. Kinane olarak isimlendirir. Genel görüşe göre Kureyş, Fihr b. Mâlik b. Nadr olması gerekir. Ancak İbn Hişâm, *Siretü'n-Nebevîyye* adlı eserinde Kureyş'in Fihr olduğunu kabul etmekle beraber Nadr olabileceği hakkında da görüş belirtir.[31] Kureyş başlığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyunu tekrar Hz. İbrahim'den (a.s.) sonrasına kadar sıralar. Ardından soyu Kusay'a yetiştirip Kusay'ın oğullarını sayar. Kusay'ın oğullarından hangi Arap kabilelerin neşet ettiğini anlatır.[32]

Ebu'l-Hasan, varak 5b'den itibaren ayrı fasıllarda Hüzeyme b. Müdrike'nin çocuklarını ve onlardan doğan kabileleri sıralar.[33] Hüzeyme'nin oğullarından önce Benî Esed soyunu ve kabilelerini sıralar.[34] Ardından Hüzeyme'nin diğer oğlu el-Hevn'i ve soyunu ayrı bir fasılda anlatır.[35] Peşinden Hüzeyme'nin

[28] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 3b-3a.

[29] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 3a.

[30] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 4b.

[31] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-İbyâri, Abdulhâfiz Çelebî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 1421/2000), 1/128, 129.

[32] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 4a.

[33] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 5b.

[34] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 5a.

[35] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 6b.

kardeşi Huzeyl b. Müdrike ve onun soyunu sıralar.[36] Ayrı bir fasılda Huzeyl'in torunlarından Benî Tâbiha'nın soyunu anlatır. Bir sonraki başlıkta ise Benî Temim'i anlatmaktadır.[37]

Ebu'l-Hasan, varak 7a'dan itibaren ayrı bir fasılda Kays-'Aylân soyunu anlatmaya başlar. Bir sonraki fasılda Kays-'Aylan'ın torunlarından Benî Süleym b. Mansûr'u anlatır.[38] Ardından Benî Gatafân b. Sa'd b. Kays'ı ayrı bir başlıkta zikreder.[39] Bir sonraki başlıkta Gany b. Münebbih b. Sa'd b. Kays soyuna geçer. Yine Fehm ve 'Advân b. 'Amr b. Kays'ı anlatır.[40]

1.2. Rebî'a b. Nizâr b. Mead

Ebu'l-Hasan, Mudar'dan sonra ikinci bir ana başlıkta Benî Rebî'a'yı ele alır. Bu babda Benî Rebî'a soyunu aşağı doğru sıralayarak (ahfadından) ön plana çıkan bazı kabilelerin ismini zikreder.[41] Ardından Nizâr'ın meşhur olmayan diğer iki oğlu Enmâr ve İyâd'ın aşağı doğru soy ağacından bahseder. Önce Enmâr'ı sonra İyâd'ı farklı fasıllarda ele alır. Her iki soyun da Yemen'e dağıldığını ifade eder.[42]

Ebu'l-Hasan, varak 11b'den itibaren tekrar Adnân'a dönerek onun Mead'dan sonraki ikinci oğlu 'Akk b. Adnân'ı anlatır. Ona göre 'Akk'ın ismi el-Hâris'tir. Bu başlıkta 'Akk'ın çocuklarından Sâide b. Nebt b. Nehşel soyunu ayrı bir fasılda ele alır. Diğer bir fasılda 'Akk'ın diğer bir oğlu olan Abdullah b. 'Akk'ın soyunu anlatmaktadır. Abdullah'ın soyunun iki batında yayıldığını ifade eden müellif, bu batınların birisi 'Abs diğeri ise Bulân diye zikreder. Önce 'Abs'ın soyunu sıralar sonra da başka bir fasılda Bulân b. Suhâra b. Gâlib b. Abdullah'ın soy ağacını anlatır.[43]

2. Kahtân b. Abere b. Ṣâleh

Ebu'l-Hasan, eserin 13b varakından itibaren Yemenlilerin soyu Kahtân b. 'Abere oğullarını anlatmaya başlar. Kahtân'ın birçok çocuğu olduğunu ancak onlardan en meşhurunun devlet kuran Ya'rub b. Kahtân olduğunu zikreder. Ya'rub'un oğlu Yeşcub onun da en büyük oğlunun Sebe olduğunu, onun isminin Abduşşems olduğunu anlatır. Devlet sahibi olan Sebe'nin, birçok

[36] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 6b, 6a.
[37] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 6a.
[38] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 7a.
[39] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 8a.
[40] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 9b, 9a.
[41] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 9a.
[42] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 10b-11b.
[43] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 11b-13b.

evladının içinde Himyer ve Kehlân'ın meşhur olduğunu anlatır. Bunlardan Himyer'in de devlet sahibi (melîk) olduğunu ifade eder. Daha sonra Kehlân'ın soyundan Ezd b. el-Gavs b. en-Nebt b. Zeyd b. Kehlân'ı ayrı bir fasılda ele alır.[44]

2.1. Kehlân b. Sebe b. Yeşcub b. Ya'rub b. Kahtân

Ebu'l-Hasan, Ezd b. Gavs'ın Yemen Araplarının önemli atalarından olduğunu ve onun çocuklarının on ayrı kabileye dağıldığını anlatır. Ezd'i önemli kılan asıl unsur, Resûlullâh'a hicret esnasında kucak açan Ensâr'ın yani Evs ve Hazrec'in onun soyundan gelmesidir. Müellif, daha sonra Evs ve Hazrec'in soyunu Ezd ve Kahtân üzerinden Hz. İbrahim'e (a.s.) kadar uzatır. Bu soyları anlatırken yeri geldiğinde Enes b. Mâlik, Hasan b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahabeden olanların soylarının dayandığı kişileri de zikreder. Daha sonra Gassân soyunu ayrı bir fasılda ele alır. Peşinden Huzâ'a kabilesinin soyunu yine ayrı bir fasılda işler. Daha sonra sırasıyla Amr b. Âmir, Nadr b. el-Ezd, Has'am ve Becîle kabilelerinin soyunu anlatır.[45]

Ebu'l-Hasan, varak 18b'den sonra Hemdân soyunu ayrı bir başlıkta ele almaktadır. Hemdân'ın soyunu şöyle verir: Hemdân'ın ismi Evsile b. Mâlik b. Rebî'a b. el-Hayyâr yani Nebt b. Mâlik b. Zeyd b. Kehlân'dır.[46] Daha sonra ayrı bir başlıkta 'Arîb b. Zeyd b. Kehlân soyuna mensup olan kabileleri sayar. Bunlar: Mezhic, Tay, el-Eş'ar, Lahm, Cüzâm, Âmile ve Kinde kabileleridir. Akabinde bu kabilelerin soylarını ayrı ayrı verir.[47]

Ebu'l-Hasan, varak 20a'dan itibaren Mezhic soyundan gelen kabile isimlerini ayrı ayrı anlatır. Evvela Sa'd el-Aşîre b. Mezhic'i, akabinde Murâd b. Mezhic'i ve son olarak da Ans b. Mezhic'i anlatır.[48] Ardından Tay soyuna geçen müellif, Tay soyunun uzantılarını verdikten sonra, Eş'ar soyunu anlatmaya başlar. Müellif, Eş'ar'ın oğullarını ve onun soyundan meşhur olanları ayrıca ele alır.[49] Farklı bir fasılda Adî b. el-Hars'ın oğullarından olan Lahm, Cüzâm ve Âmile soylarını anlatır. Bilâhere Kinde faslına geçen müellif, Kinde'nin asıl adının Sevr b. Ufeyr olduğunu ifade eder. Kinde lakabının Sevr'in babasına karşı yaptığı nankörlükten ileri geldiğini anlattıktan sonra Kinde'nin de soyunu Kehlân'a kadar zikreder.[50]

[44] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 13b, 13a.
[45] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 13a-17a.
[46] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 18b.
[47] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 19b.
[48] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 20a-21a.
[49] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 21a-24b.
[50] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 24b-25a.

2.2. Himyer b. Sebe b. Yeşcub b. Yaʿrub b. Kahtân

Ebu'l-Hasan, yazmanın 25a varakından sonra Sebe'nin çocuklarından olan Himyer b. Sebe b. Yeşcub b. Ya'rub b. Kahtân soyunu anlattığı başlığa geçer. Himyer'in asıl isminin el-Arnecec olduğunu söyler. Ayrıca Himyer ve çocuklarının devletleriyle meşhur olduğunu anlatır. Bundan sonra Himyer'in çocuklarını anlatan müellif, el-Mulûku't-Tabâbia'ya geçer. Yusuf Zûnüvâs onlardan biridir. Aynı şekilde 'Amâlika da onlardan biri olarak zikredilir.[51] Daha sonra Sebe el-Asğar soyunu anlatır. Bu soydan *Senetü'l-Vüfûd*'da Medine'ye gelmiş kabile reislerini özellikle vurgular. Sebe el-Asğar'ın soyundan en meşhur olanlardan birinin Hadramevt olduğunu söyler. Bunun dışında Sebe el-Asğar'ın soyundan gelen meşhur kişileri uzunca ayrı ayrı nesep olarak verir. Doğrusu müellif bu babtaki soyları biraz karışık vermiştir.[52]

2.3. Kudâ'a b. Mâlik b. Amr b. Mürre b. Zeyd b. Mâlik b. Himyer

Müellifimiz yazmanın 32a varakından itibaren Kudâ'a b. Mâlik b. Amr b. Mürre b. Zeyd b. Mâlik b. Himyer'in soyunu anlatmaya başlar. Kudâ'a künyesinin nereden geldiği konusunu Cürhüm kabilesinden Mead b. Adnân'la evlenen bir kadına kadar götürür. Bunun dışında farklı rivayetler de anlatır. Daha sonra Kudâ'a soyundan meşhur kişilere geçer. Müellif Kudâ'a soyunun tamamının el-Hâf'a dayanan üç kola ayrıldığını zikrederek soylarını anlatır. Bunlar: İmrân b. el-Hâf b. el-Kudâ'a, Amr b. el-Hâf b. el-Kudâ'a ve Eslem b. el-Hâf b. el-Kudâ'a'dır.[53] Müteakiben ayrı bir fasılda Amr'ın meşhur çocuklarından olan Havlân b. Amr b. el-Hâf b. el-Kudâ'a'yı anlatır. Müellif Havlân ve soyu üzerinde uzunca durur. Havlân'ın soyundan Rebî'a, el-Urc ve el-Fâtımiyyûn kabileleri üzerinde durur. Öte yandan Havlân ve soyu hakkında bazı hikâye ve kavillere yer verir. Aynı zamanda bu soydan gelen bazı peygamberler olduğunu da anlatır.[54]

Müellifimiz son olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) annesi Âmine'nin soyunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çocuklarını tek tek sayarak eserini tamamlamaktadır.[55]

Kaynakça

Amûdî, Tarık b. Muhammed Seklû'. *Mu'cemu'l-musennefâti'l-vâride*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1971.

Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbanî (1399/1978). *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asâru'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

[51] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 25a-28b.

[52] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 28b-32a.

[53] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 32a-34a.

[54] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 34a-38b.

[55] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lübâb* (Bağdatlı Vehbi, 01132), 38b-38a.

Cündî, Muhammed b. Yusuf b. Yakub Ebû Abdullah Bahâeddin (732/1331). *es-Sulûk fî tabakâti'l-ulemâ ve'l-mulûk*. Thk. Muhammed b. Ali b. el-Hasan. San'a: 1995.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *Kitabü'l-Lübâb fi ma'rifeti'l-ensâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 01132.

Ebû Zeyd, Bekir b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah (1429/2008). *Tabakatu'n-nessâbîn*. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1407/1987.

Hadramî, Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdullah b. Ahmed. *Kalâdetu'n-nehr fi vefâyâti 'ayâni'd-dehr*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2008.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-İbyâri, Abdulhâfiz Çelebî. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 1421/2000. 1/128,129.

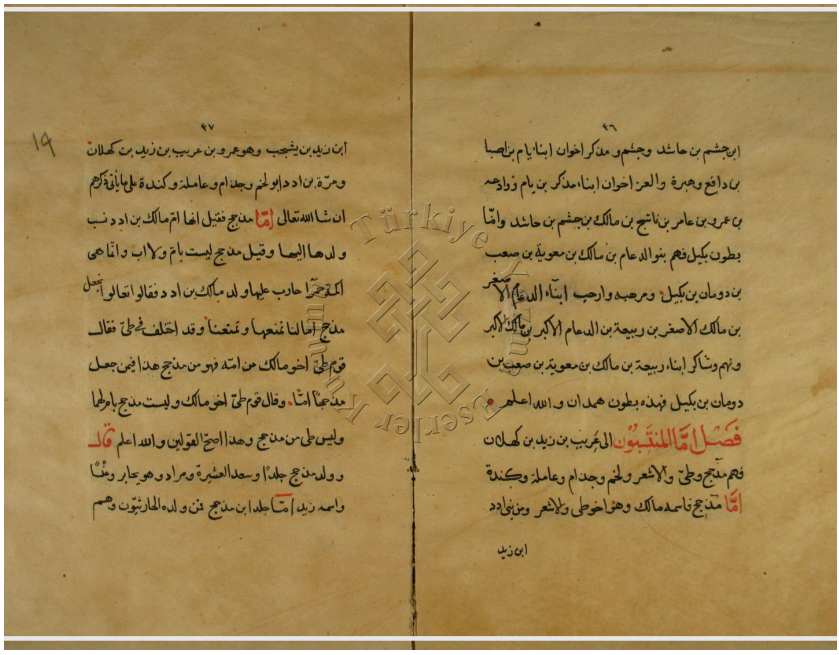
Karaarslan, Nasuhi Ünal. "el-İklîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/27-28. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Konstantinî Hacı Halîfe. *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnavut. İstanbul: İRCİCA Yayınları, 2010.

Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdulğani. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, ts.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lamu'l-esmâi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikî*. Beyrut: 2002.

Ek-1 Yazma Nüshadan Bir Görünüm.



Ek-2 Yazma Nüshadan Bir Görünüm.

Ek-3 Yazma Nüshadan Bir Görünüm.

SİYER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF SIRAH STUDIES
SAD • ISSN 2547-9822 • e-ISSN 2791-6138
Sayı: 14 • Ocak 2023
Issue: 14 • January 2023

"Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı" Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme

A Review on "Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı"

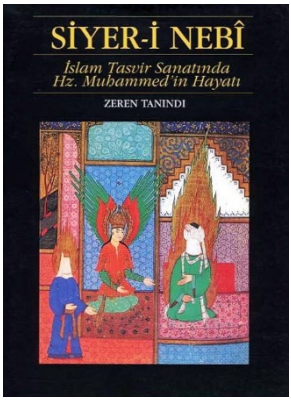
Büşra Nur Elhan*

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi/Article Type: Book Review
https://doi.org/10.56288/siyer.1205452
Geliş Tarihi: 15 Kasım 2022/Date Received: 15 November 2022
Kabul Tarihi: 26 Aralık 2022/Date Accepted: 26 December 2022

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Erdem Işık)

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü/ Master's Student, Selcuk University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History, elhanbusra@gmail.com, orcid.org/0000-0002-8013-6877.
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercia License



Resim 1: Siyer-i Nebî adlı kitabın kapağı.

İslâm'da tasvirin câiz olup olmadığı, nelerin resmedilip nelerin resmedilemeyeceği meselesi âlimler tarafından uzun yıllardır tartışılagelmiş fakat üzerinde ittifak edilememiş bir konudur. Kimi âlimler yasağın sadece mücessem varlıkları kapsadığını söylerken, kimi âlimler ise mürtesem varlıkları da kapsadığı görüşünü benimsemiştir.[1] Bu hususta en önemli ve çok tartışılan kısım, Hz. Peygamber'in sûretinin resmedilip resmedilemeyeceğidir. Tasvir konusunda bir ittifak bulunmadığı için kimi zaman nakkaşlar tarafından Hz. Muhammed'in (s.a.s.) yüzü açık bir şekilde tasvir edilirken, bazı dönemlerde ise nikâblı[2] bir şekilde tasvir edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatına dair bazı olayların tasvirini çeşitli tarih kitaplarında görmekteyiz. Fakat bunlar genellikle birkaç sayfadan oluşan, kronolojik olmayan hatta bazen kurmaca olayların tasvirleridir.[3]

Kronolojik bir sıra takip edilerek Hz. Peygamber'in hayatının anlatıldığı ilk örnek, Mustafa ed-Darîr tarafından kaleme alınan *Siyer-i Nebî* kitabıdır. Kitabın Osmanlı döneminde tasvirli nüshaları oluşturulmuş, oluşturulan bu eserler Prof. Dr. Zeren Tanındı tarafından incelenmiştir. Bu çalışmada, Hürriyet Vakfı Yayınları tarafından *"Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı"* adı ile 1984 yılında neşredilen eser tanıtılacaktır.

Zeren Tanındı, 1965 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü'nden mezun olmuş, 1971 yılında aynı fakültede doktorasını tamamlamış bir araştırmacıdır. 2012 yılında Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi bölüm başkanlığı görevinden emekli olmuştur. Dünya çapında Türk ve İslâm Sanatı üzerine araştırmalar yapan ve uluslararası toplantılara katılan Tanındı, başta Osmanlı minyatürleri olmak üzere tezhip ve ciltçilik üzerine birçok eser yayımlamıştır. Tanındı, hâlen Sabancı Müzesi'nde çalışmalarına devam etmektedir.[4]

Tanındı'nın incelediğimiz bu eseri, XIV. asır bilginlerinden Darîr Mustafa Efendi'nin *Siyer-i Nebî* adlı eserinin III. Murat döneminde tasvir edilmeye başlanan nüshalarının bir incelemesidir.

[1] Cemaleddin Hocaoğlu, *İslâm'ın Resim ve Heykel Hakkındaki Hükümleri* (İstanbul: Ümmet Yayınları, 2014), 30-86.

[2] Yüz örtüsü, peçe.

[3] Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı* (Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 9.

Darîr'in, Memlük sultanı Berkûk'un isteği üzerine nazım ve nesir karışık olarak Mısır'da kaleme aldığı bu eser, III. Murat'ın (1574-1595) emriyle saray nakkaşları tarafından minyatürlenmeye başlanmış fakat tasvirleme işi padişahın vefatı sebebiyle oğlu III. Mehmet döneminde (1595-1603) tamamlanmıştır. Darîr Efendi, Türkçe yazdığı eseri, dilinin halk için daha anlaşılır olduğunu düşündüğü Hasan b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-Berki'nin *Sîre*'sini merkeze alarak ve İbn Hişam'ın *Sîre*'sinden de zaman zaman yararlanarak kaleme almıştır. Eserdeki şiirlerin çoğunu ise bizzat kendisi eklemiştir.

Doğuştan kör manasına gelen *Darîr* mahlası ile eserlerini kaleme alan Mustafa b. Yusuf b. Ömer, aslen Erzurumlu olup hayatı hakkında kitaplarının ön sözlerinde bahsettikleri dışında pek bilgiye ulaşılamamaktadır. Bilindiği kadarıyla 1368 yılına kadar Erzurum'da yaşamış, daha sora çeşitli nedenlerle Karaman'a, oradan da Mısır'a gitmiştir. *Siyer-i Nebî* adlı kitabını da burada kaleme almıştır. Bir süre burada kaldıktan sonra İskenderiye'ye, sonra Karaman'a dönen Darîr, daha sonraları Şam ve Halep'te bulunmuştur. Hayatının sonraki safhaları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Darîr'in *Siyer-i Nebi* dışında bilinen en meşhur eserleri, *Yusuf ve Züleyha Kıssası* ile *Yüz Hadis Tercümesi*'dir. Tanındı, *Mevlid* yazarı Süleyman Çelebi'nin 1409 yılında yazdığı *Mevlid*'in bazı bölümlerinde Darîr'in eserinde geçen şiirleri kullanmasından hareketle onun *Siyer-i Nebî*'yi edebi yönden beğendiğini öne sürmüştür.

Zeren Tanındı'nın incelememize konu olan eserini iki bölüme ayırmak mümkündür. İlk bölüm araştırma ve incelemelerin bulunduğu metin kısmıdır. Bu bölüm kendi içerisinde yedi başlığa ayırılmıştır. İkinci bölüm ise, metin kısmında bahsi geçen minyatürlerin görsellerinin olduğu ve *Siyer-i Nebî*'nin altı nüshasında bulunan tüm minyatürlerin konularının listelendiği katalog bölümüdür.

Eserin ilk kısmında, İslâm dünyasında asırlardır tartışılagelmiş ve üzerinde ittifak edilememiş olan tasvir yasağı konusu *'İslâm Kitap Resminde Dinî Tasvirler'* başlığı altında ele alınmıştır. Kitabın hacmine göre oldukça kapsamlı olan bu bölüme, İslâm dininin tasvir yapmayı yasaklamadığı, yasaklanan şeyin tapınma amacıyla yapılan putların olduğu görüşü savunularak başlanmıştır. Ayrıca bu kısımda, ilk tasvir örneklerinin Emevî ve Abbâsî dönemlerinde sivil yapılarında görüldüğünden, IX. yüzyılda sınırların genişlemesiyle artan çeviri faaliyetleri sonucunda tasvirlerin kitaplara girmeye başladığından, yapılan bu tasvirlerin çoğunlukla hangi konuları içerdiği ve sonrasında nasıl sanat haline dönüştüğünden bahsedilmektedir.

Giriş niteliğinde olan bu kısımdan sonra İslâm kitap ressamlığında dinî tasvirlere hangi eserlerde rastlandığı hakkında kronolojik bir sıralama verilmiş ve her biri hakkında kısa açıklama yapılmıştır. Tanındı, Hz. Peygamber'e

(s.a.s.) ait ilk tasvir örneğinin XIII. yüzyıla tarihlenen *Varka ve Gülşah* adlı eserde bulunduğunu belirtmektedir. Kendisinin bu tespiti tenkit edilmiş ve bu konudaki ilk eserin el-Bîrûnî'nin 1000 yılında yazdığı *'el-Âsârü'l-bâkıye 'ani'l-kurûni'l-hâliye'* adlı kitabında bulunan minyatür olduğu belirtmiştir.[5] Ne var ki *el-Âsârü'l-bâkıye* 1000 yılında kaleme alınmış[6] olsa da minyatürlü nüshası, Edinburgh Üniversite kitaplığında bulunan 1307-1308 tarihli nüshadır.[7] Bu tarihler doğrultusunda Tanındı'nın tespitinin gerçeğe daha yakın olduğu görülmektedir.

Tanındı'nın ifadesine göre *Varka ve Gülşah*'ta bulunan minyatürler Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatına dayanmayan kurmaca olaylardır. Hz. Peygamber'in hayatının anlatıldığı tasvirlere ise ilk kez Moğollar döneminde resmedilmiş olan tarih kitaplarında rastlanmaktadır. Eserin bu kısmında Tanındı, 1306-1307 yıllarında yazılmış olan Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî'nin (ö. 718/1318) *Câmi'u't-tevârîh*'i ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Tarih*'i hakkında bilgi vermektedir. Bu iki eserde de Hz. Peygamber, yüzünde nikâb olmadan açık bir şekilde tasvir edilmiştir.

Yazar, ilerleyen sayfalarda İslâm tasvir geleneğinde klasikleşmiş olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) miraca çıkışının resmedildiği *miraçnâme* örnekleri ve bu çizim tarzının klasikleşme serüveni hakkında bilgi vermiştir. Metni günümüze ulaşmayan fakat tasvirleri varaklar halinde mevcut olan Moğol dönemi *Miraçnâme*'sini ele alan yazar, bu esere ikonografik olarak çok benzediği tespit edilen *Timur Miraçnâmesi* hakkında bilgi vermiş ve her iki eserin tasvirlerinde aynı metinden yararlanılmış olunabileceğini ileri sürmüştür. Daha sonra Doğu İran ve Hindistan'da bulunan, Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ali'nin kahramanlıklarının da anlatıldığı kitaplara örnekler vererek Osmanlı dönemi örneklerine geçmiştir.

Minyatür sanatı, Osmanlı Devleti döneminde en parlak devrini yaşamıştır. Minyatürlerin konuları, sadece Hz. Peygamber'in hayatı ile sınırlandırılmamış, tarihi ve edebi olaylar, Osmanlı padişahları, Hz. Muhammed'den (s.a.s.) önceki peygamberlerin hayatları ve kahramanlıkları gibi birçok olay tasvir sanatının konu alanına dâhil edilmiştir. Burada ilk önce *Şehnâme* yazarı Ârifî tarafından yazılan ve aynı yıl resimlenen, Hz. Peygamber ve önceki peygamberlerin tarihinin anlatıldığı *Enbiyanâme* eseri örnek verildikten sonra, XVII. yüzyılın

[5] A. Çağlar Deniz vd., "Hz. Muhammed'in (sav) Tasvirinin/Temsilinin Toplumsal Bağlamları: Ortaçağ Nakkaşları ve Modern Dönem Sinemacıları", *Türkiye'de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları Sempozyumu*, ed. Hatice Sarı Tan (İstanbul: Seçil Ofset, 2016), 2/199, 200.

[6] Günay Tümer, "el-Âsârü'l-Bâkıye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Aralık 2022).

[7] Güner İnal, *Türk Minyatür Sanatı: Başlangıcından Osmanlılara Kadar* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1995), 63, 64.

sonuna kadar olan örnekler kronolojik sırayla ele alınmıştır. Ardından *Siyer-i Nebî*'nin kayıp nüshasına ait olduğu düşünülen yazma sayfalarının konu içeriklerine dair bilgi verilerek bunların *Siyer-i Nebî*'ye ait olamayacağı gerekçeleriyle açıklanmıştır. Son olarak başka biri adına hac vazifesini îfâ eden kişinin bu görevi yerine getirdiğini belgeleyen ve tasvirleri tomar şeklinde bulunan *Hac Vekâletnameleri* hakkında bilgi ve örnekler verilip, sadece iki örneği görülen resimli Kur'an-ı Kerîm'lerden kısaca bahsedilerek ilk bölüm sonlandırılmıştır. Bu bölümün hemen sonuna metinde bahsi geçen çeşitli dönemlere ait on sayfadan ve on altı görselden oluşan minyatür örnekleri eklenmiştir.

Kitabın *"Siyer-i Nebî'nin Yazarı"* olarak başlıklandırılmış ikinci kısmında, araştırmanın asıl konusu olan *Siyer-i Nebî*'nin detaylı incelemesine başlanmıştır. Bu bölümde Darîr'in hayatı hakkında bilgi verilmiş, *Siyer-i Nebî*'yi yazma amacından ve nasıl yazıldığından bahsedilmiştir. Tanındı'nın tespitine göre 1377 yılında Mısır'a giden Darîr, anlattığı çeşitli menkıbelerle Halife Berkûk'un dikkatini çekmiş ve onun yanında beş yıl boyunca kalmıştır. Berkûk'un isteği üzerine bu eseri yazmaya başlamıştır. Türkçe yazdığı ve *Tercüme-i Darîrî* veya *Takdimetü'z-Zâhirî* adını verdiği, bugün *Siyer-i Nebî* olarak bilinen eserini 1388 yılında tamamlamıştır.

Üçüncü kısım olan *Siyer'i Nebî'nin "Edebi Özelliği"* bölümüne, *Siyer-i Nebî*'nin nesir ve nazım karışık olarak yazıldığı bilgisiyle başlanmıştır. Tanındı, erken Türk edebiyatı için büyük önem arz eden nesir kısımların edebi özelliği hakkında bilgi vermiştir. Ele alınan eserin aslında sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatını konu edinmediğinden bahsedilerek birkaç örnekle konu somutlaştırılmıştır. Daha sonra Tanındı'ya göre eserin en ilginç yönü olarak nitelendirilen Hz. Peygamber'e atfedilen mucizelerden bazı örnekler verilmiştir. Bu mucizeler ile Tevrat ve İncil'de geçen, yani diğer peygamberlere atfedilen mucizeler arasındaki benzerliklere değinilmiştir. Darîr'in ilk Türkçe mevlid yazarı olduğu çıkarımında bulunulmuş ayrıca mucizelerin tasvirine en çok yer verilen eser olan *Siyer-i Nebî*'nin önemi tekrar vurgulanmıştır.

"Siyer-i Nebî'nin Tasvirlenmesi" başlıklı dördüncü kısımda, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan bazı kayıtlara yer verilmiştir. Bu belgelerden anlaşıldığı üzere *Siyer-i Nebî*'nin tasvir edilmesini Sultan III. Murat istemiş, onun vefatı üzerine yarım kalan eser oğlu III. Mehmed'in emriyle tamamlanabilmiştir. İçerisinde 814 tasvir bulunan ve altı cilt halinde hazırlanan bu eser, 1595 yılında III. Mehmed'e sunulmuştur.

Tanındı, *Siyer-i Nebî*'nin tasvirli nüshalarının bugünkü durumu hakkında teferruatlı bilgiler vermiştir. Onun verdiği bilgilere göre eserin birinci, ikinci ve dördüncü ciltleri İstanbul Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İkinci cilt, New York Spencer Koleksiyonu'nda; dördüncü cilt ise

Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'ndedir. Beşinci cildin ise nerede olduğu ya da başına ne geldiği bilinmemektedir. Yazar, *Siyer-i Nebi*'ye ait olduğu sanılan birtakım minyatürlerin bulunduğunu, bunların neden esere ait olamayacağını da bu kısımda izah etmiştir.

Beşinci kısımda *"Siyer-i Nebî Minyatürlerinin Üslup Özellikleri"* üç başlıkta incelenmiştir. İlk olarak minyatürlerin kompozisyon, daha sonra doğa ve renk özellikleri değerlendirilmiştir. Kompozisyonların detaylıca açıklandığı kısma, nesih hat ile tasvirlerin uyumu olduğu bilgisiyle başlanmıştır. Tanındı'ya göre bu uyum, nakkaş ile hattatın mükemmel iş birliğini göstermektedir.[8] Daha sonra minyatürlerde çeşitli sınıflandırılmalar yapılmış ve her birinin genel özelliklerine değinilmiştir. Bilhassa savaş sahnelerinin Osmanlı tarihi ile ilgili yapılan tasvirlere çok benzer olduğu görüşü belirtilmiştir. Genellikle figürlü minyatürlerde karşımıza çıkan minberlerin bu eserde de görüldüğüne değinilerek karakteristik olarak Osmanlı minyatürleri ile benzer bir üsluba sahip olduğuna dikkat çekilmiştir. Son olarak melek figürlerinin olduğu tasvirlerin ve miraç olayının geçtiği sahnelerin genel özelliklerinden bahsedilmiştir. Minyatürlerde doğa özelliklerinin anlatıldığı kısım detaya girilmeden, genel hatlarıyla açıklanmıştır. Bu kısımda tasvirlerde en fazla kullanılmış olan tepe, dağ ve ağaçlar hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Minyatürlerin renklerinden bahsedilirken renklerin kalitesi, hazırlanması, boyama tekniğindeki ustalık ve renk uyumunun, eseri daha değerli kılan unsurlar olduğuna değinilmiş ve en çok kullanılan renklerle bunların kullanıldığı yerlerin karakteristik özellikleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir.

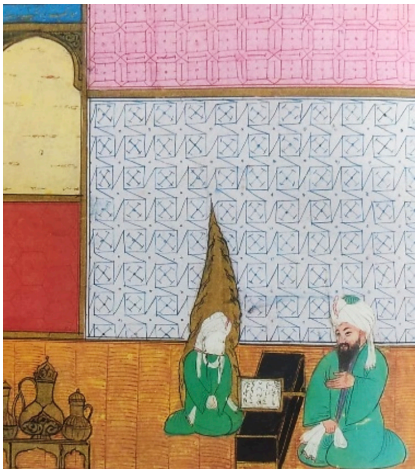
Altıncı kısımda *"Siyer-i Nebî'yi Hazırlayan Sanatçılar"* hakkında bilgi verilmektedir. Yazma eserlerde genellikle eserin sonunda sadece hattatın ismi yazmaktadır. Bu yüzden hattat bilgisine ulaşılabilse bile çoğunlukla mücellit, müzehhib ve nakkaş bilgilerine ulaşmak yalnızca arşiv kayıtlarının gün yüzüne çıkması ile mümkün olmaktadır. Arşiv kayıtlarına göre, *Siyer-i Nebî*'nin yapımında iki mücellit ve altı nakkaş görev almıştır. Eserin cildini hazırlayan kişilerin *Abdi* ve *Kara Mehmet* olduğu belirlenmiştir. Ancak nakkaşların kimliği kesin olarak tespit edilememiştir. Alanında uzman kişilerin tasvirlerin üslup özellikleri üzerine yaptıkları çalışmalar neticesinde, nakkaşlardan birinin *Nakkaş Hasan* diğerinin *Nakkaş Osman* olduğu kanısına varılmıştır. Bu bölümde bu iki nakkaşın hayatı, yaptıkları diğer çalışmalar ve tasvir özellikleri hakkında bilgiler verilmiştir.

"Siyer-i Nebî'nin Tasvirlendiği Dönemde Türk Minyatürü" başlıklı son kısım; Osmanlı'nın sanata ve sanatçıya verdiği ehemmiyetin ne zaman başladığı,

[8] Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî*, 38.

bu konuda hangi padişahın neler yaptığı, minyatür alanında Osmanlı'ya özgün üslubun ne zaman oluştuğu, hangi konuların tasvir sanatı kapsamında olduğu ve sonradan eklenen konuların neler olduğu, manzara ressamlığında çığır açan *Matrakçı Nasuh*'un önemi, minyatür sanatının zirvede olduğu dönem olarak kabul edilen Sultan III. Murat dönemi sanatçıları konularını ihtiva etmektedir.

Tanındı'nın, eserinin sonuna koyduğu ve eserin ikinci bölümünü oluşturan *Siyer-i Nebî'den "Seçme Minyatürler"* her ne kadar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatını ihtiva ediyor olsa da anlatılan mucize ve menkıbelerin bazılarının gerçek tarihle örtüşmediği görülmektedir. Örnek vermek gerekirse; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çocukluğunda bir aslanı ehlileştirmesi[9] ve Mekkeli birinden okuma yazma öğrenmesi,[10] Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kervanının yolunu kesen bir ejderha ile konuşması,[11] onarım esnasında Kâbe'nin temelinde ortaya çıkan ejderhanın Hz. Muhammed'in (s.a.s.) mucizesi ile bir ukab kuşu tarafından gökyüzüne çıkarılması,[12] gibi bazı tasvirler üslup özellikleri açısından kıymetli olsa da tarihi veriler ile örtüşmemektedir. Bu hususlar *Siyer-i Nebî*'nin tasvirli nüshalarının, İslâm tarihi açısından incelenmesini zorunlu kılmaktadır.



Resim 2: Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Mekkeli bir hocadan okuma ve yazma öğrendiği minyatür. [Tanındı, *Siyer-i Nebî*, 142.]

Darîr Mustafa Efendi'nin manzum ve mensur özellikleri kullanarak telif ettiği eseri, sonraki dönemde tasvir sanatıyla zenginleştirilmiş ve yazma nüshaları Tanındı'nın bu incelemesine konu olmuştur. Tanındı'nın kendine has üslubuyla sanat bakış açısını kısmen yansıtan bu çalışmasının, incelediği eserin konu bakımından İslâm tarihi, ihtiva ettiği rivayetler açısından hadis, içindeki ayetler dolayısıyla tefsir, edebi üslubu açısından dil-edebiyat, içerdiği tasvirler bakımından da sanat ve estetik yönüyle genişletilmesi mümkündür.

[9] Tanındı, *Siyer-i Nebî*, 5. minyatür.
[10] Tanındı, *Siyer-i Nebî*, 8. minyatür.
[11] Tanındı, *Siyer-i Nebî*, 18. minyatür.
[12] Tanındı, *Siyer-i Nebî*, 22. minyatür.

Kaynakça

Bayrakal, Sedat. "Minyatürlerde Minberler". *Sanat Tarihi Dergisi* 15/2 (01 Aralık 2006).

Hocaoğlu, Cemaleddin. *İslâm'ın Resim ve Heykel Hakkındaki Hükümleri*. İstanbul: Ümmet Yayınları, 2014.

İlden, Serkan. "Türk Minyatür Sanatının Gelişiminde Dinin (İslâmiyetin) Etkisi". *Akdeniz Sanat Dergisi* 5/9 (08 Mart 2012).

İnal, Güner. *Türk Minyatür Sanatı: Başlangıcından Osmanlılara Kadar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1995.

Mahir, Banu. *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, Ocak 2018.

Nejat F. Eczacıbaşı vakfı (ed.). *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul: YEM yay. Yapı Endüstri Merkezi Yay, 1997.

Tanındı, Zeren. *Siyer-i Nebî İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*. Hürriyet Vakfı Yayınları, Eylül 1984.

Turkish Culture. "Who's Who : Zeren Tanindi". (Erişim 01 Aralık 2022). www.turkish-culture.org/whoiswho/academics/zeren-tanindi-176

Tümer, Günay. "el-Âsârü'l-Bâkıye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Aralık 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/el-asarul-bakiye

A) YAYIN İLKELERİ ve ETİK KURALLAR

1. Siyer Araştırmaları Dergisi (Bundan sonra Dergi şeklinde anılacaktır) hakemli bir dergi olup (en az iki hakem) her yıl altı ayda (1 Ocak ve 1 Temmuz'da) bir yayımlanır.
2. Makale kabul tarihleri: Ocak sayısı için 15 Kasım; Temmuz sayısı için 15 Mayıs tarihine kadar makaleler kabul edilecektir.
3. Dergiye gönderilen her türlü yazıların kabul ya da ret etme hakkı dergi editörü ve/veya yayın kuruluna aittir. Bilimsel bulunmayan, millî, ahlâkî ve kültürel değerlere aykırı görülen yazılar editörce değerlendirmeye alınmaz.
4. Dergi editörü tarafından kabulü yapılıp yayımlanan tüm eserlerin yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.
5. Metinlerde bulunabilecek yazım ve imla hataları yazarına aittir.
6. Özgün makaleler uluslararası dergi kurullarına uygun olarak öz, abstract ve kaynakça içermelidir. İngilizce (abstract ve keywords) metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalıdır.
7. Editör, dergiye gönderilen eserlerde düzeltme yapmak, yayımlamak ya da yayımlamamak hakkını saklı tutar.
8. Dergiye gönderilen makale metninde kesinlikle yazar ad-soyad, künye bilgisi ve şayet makale tez, proje, tebliğ vb. üretilmişse buna dair bir bilgi bulunmamalıdır.
9. Yayınlanmak üzere dergiye gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar (Vefayatlar hariç, bunlar editör ve editör yardımcısı marifetiyle gözden geçirilir) ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır. İki hakemin onayından geçen yazılar yayınlanır.
10. Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

B) YAZIM KURALLARI

1. Makalenin başında en az 150, en fazla 500 kelimeden oluşan öz/abstract yer almalı ve 5 kelimelik anahtar kelimeler (keywords) kısmı bulunmalıdır. Anahtar kelimelerden birincisi makalenin ait olduğu bilim dalını göstermeli ve kelimeler genelden özele doğru sıralanmalıdır.
2. Makale sisteme yüklenirken yazara ait hiçbir bilgi yer almayacak. Hakemden geçtikten sonra son gönderim esnasında makale başlığı altında yazarın ad soy adı- ilgili dipnotta ise unvan, kurum, alan, mail ve ORCİD bilgilerine yer verilmelidir.
3. Makale başlığı hem Türkçe hem İngilizce olarak küçük harflerle yazılmalıdır.
4. Makalelerde Giriş kısmına yer verilmelidir.
5. Makalede yazı tip Times New Roman seçilmeli boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
6. Kaynak gösteriminde İSNAD ATIF SİSTEMİ dikkate alınmalıdır. Yazarlar bu sistemi atıf sisteminin web sayfasından indirilebilir.
7. Sayfa düzeni, üstten ve alttan 2,5 cm, sağdan ve soldan 3 cm olmalı; paragraf girintisi 1 cm, paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk, satır aralığı 1,05 şeklinde ayarlanmalıdır.
8. Özgün makalelerin hacmi, 10.000 tanıtım yazıları ise 2.000 kelimeyi geçmemelidir.
9. İmla kuralları ve noktalama açısından konunun gerektirdiği zorunlu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imla kılavuzu esas alınmalıdır.
10. Kitap: Yazar soyadı adı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (thk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), Yazma eser ise, Yazar soyadı adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek, vr. 10b).
11. Dergimizde kullanılan bazı kısaltma örnekleri; bakınız (bkz.), karşılaştırınız (krş.), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.).
12. Eser ve kavram isminde DİA örnek alınmalıdır.
13. Alt ve Üst Bilgi girişi yapılmamalıdır. Sayfa numarası eklenmemelidir.
14. Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasa bile yayımlanmaz.
15. Siyer Araştırmaları Dergisi makale yazımında uluslararası uygunluk açısından Zotero, Mendeley ya da Endnote kullanımını önermektedir.