

# İSLÂM

DERGİSİ

## M E D E N İ Y E T İ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

ÇİLT/VOLUME: 10 SAYI/ISSUE: 52 YIL/YEAR: 2024

Editörler

Yusuf SAYIN / Fatih YILDIRIM

### MAKALELER

**Mohammad Zameer Aimaq**

Filistin Toprakları ve İlk Sakinleri

**Bayram Çınar**

İsrail-Filistin Gerilimine İlişkin Theo-Politik Bir Değerlendirme

**Nihat Özdemir**

Usulcülerin Hz. Peygamberin Müspet Fiilinin Rivâyet Edilmesinin Umûmiliği Hususundaki İhtilafı Üzerine Bir Değerlendirme

**Yusuf Sayın, Abed Allah Jahjah**

Bölgesel Olayların ve Ülkelerin Türkiye-Lübnan İlişkilerine Etkisinin Değerlendirilmesi

**Muhammad Naser Aboelkhier**

البعء البصري وأثره في تشكيل النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية على شواهد القبور الداغستانية بمقبرة مدينة دربند الروسية خلال ق 19/هـ 13م

**Jibril Swalleh Mawejje**

Did the Prophet Practice Ijtihad?

**Abdulhalim Abdullah, Mukadder Arif Yüksel, Halit Boz**

كلمة المنافسة في القرآن الكريم والحديث الشريف والتخصص الأدبية

**Muhammed Siddık**

أخلاقيات إدارة الأزمات في الهدى النبوي

**Muhammed Raşid Elömer**

علماء آل السُّنَّة وجهودهم في العلوم الإسلامية

**Mohamed Kalou**

حقوق الطفل في ضوء القرآن الكريم

**Hamdan Alahmad Alokleh**

علم العمران البشري عند ابن خلدون وصلته بالفكر الإسلامي

**Israa Mahmood Eid Eid, Abdurrahman Ensari**

الاختيار في القراءات عند الأزهرى في كتابه معاني القراءات

**Abdulbari Azız Othman**

مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في مجال الجوء السياسي

**Abdullah Acar**

Osmanlı Dönemi Kudüs Müftülerinden Fethullah b. Mahmud el-Beylûnî'nin (ö.1632) Hayatı ve Tâ'ün Risalesi





---

# İSLÂM

DERGİSİ

# İSLAMİ MEDENİYETİ

---

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CİLT/VOLUME: 10 SAYI/ISSUE: 52 YIL/YEAR: 2024

Editörler

**Yusuf SAYIN / Fatih YILDIRIM**



**İSLÂM MEDENİYETİ DERGİSİ / JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION**  
**CILT / VOLUME: 10 • SAYI / ISSUE: 52 • YIL/YEAR: 2024**  
**ISSN: 2687-3672**

**İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü / Owner and Managing Editor**  
İsmail Er BACAĞ / İslam Medeniyeti Vakfı

**Editörler / Editors**

Doç. Dr. Yusuf SAYIN / Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Dktr. Fatih YILDIRIM / İstanbul Yeniüzyıl Üniversitesi

**Editör Yardımcıları / Vice-Editors**

Prof. Dr. Mustafa YAYLA / Polis Akademisi  
Doç. Dr. Buket ÖKTEN SİPAHİOĞLU / Ankara Üniversitesi

**Tashih / Redaction**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet USANMAZ / Mersin Üniversitesi  
Dktr. Musa ERTÜRK / KTO Karatay Üniversitesi  
Arş.Gör. Merve ŞİMDİ / Batman Üniversitesi

**Dizgi-Mizanpaj / Typesetting-Layout**  
Fatma Büşra DOĞRU / Ankara

**İletişim / Contact**

Mimar Sinan Mahallesi, Selam-i Ali Efendi Caddesi Ara Kafe Yanı No:17, 34672  
Üsküdar/İSTANBUL

**Telefon/Phone:** 0 (216) 343 97 31, 0 (530) 344 38 33

**E-posta/E-mail:** imdergisi@gmail.com

**Web:** www.dergipark.org.tr/tr/pub/islammedeniyetidergisi

**Yayın Türü / Publication Type**

Yaygın Süreli

e-1/e-publication

İslam Medeniyeti Vakfı yayınlarının her hakkı saklıdır. Bu yayınlar izin alınmaksızın, ticari amaçlarla kısmen veya tamamen çoğaltılamaz, dağıtılamaz ve yayınlanamaz. Ancak ticari amaçlar dışında, kaynak göstermek suretiyle alıntı yapılabilir. İslam Medeniyetleri Dergisi'nde yayınlanan makalelerde görüş ve fikirler yazarına aittir. Resmi görüşü yansıtmaz. Uluslararası ve Ulusal hakemli bir dergidir.

**İndeksler / Indexes**



## KURULLAR

**Alan Editörleri** / Field Editors

**Beşerî Bilimler ve Siyaset Bilimi** / Humanities and Political Science

Doç. Dr. Yusuf SAYIN / Necmettin Erbakan Üniversitesi

Doç. Dr. Levent Yiğittepe / Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Dktr. Fatih YILDIRIM / İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi

**İktisat** / Economics

Doç. Dr. Buket ÖKTEN SİPAHİOĞLU / Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet AKMAN / Necmettin Erbakan Üniversitesi

Dr. Murat Karakoyunlu / KOP Bölgesel Kalkınma İdaresi Başkanlığı

**İslami Çalışmalar** / Islamic Studies

Prof. Dr. Mustafa YAYLA / Polis Akademisi

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK / Karabük Üniversitesi

**Dil Editörleri** / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim Abdullah / Arapça / Ardahan Üniversitesi

Dktr. Abed Allah Jahjah / Arapça / Necmettin Erbakan Üniversitesi

Dktr. Ruhullah Begzad / İngilizce-Farsça Dil Editörü

**Mizanpaj** / Edition

Fatma Büşra Doğru /Ankara

**Sosyal Medya** / Social Media

Şeyda Kırbaş / Necmettin Erbakan Üniversitesi

**Kitap İncelemesi** / Book Review

Sena ALKILINÇ / Necmettin Erbakan Üniversitesi

**Halkla İlişkiler** / Public Relations

Adem ÇEVİK / İstanbul Sivil Toplum Kuruluşu Temsilcisi

## **Yayın Kurulu / Editorial Board**

*Doç. Dr. Halil İbrahim ÇELİK-Başkan (Necmettin Erbakan Üniversitesi)*

Prof. Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK (Karabük Üniversitesi)

Prof. Dr. Süleyman KIZILTOPRAK (Mimar Sinan Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet TÜTÜNCÜ (Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü, IIIT)

Doç. Dr. Ahmet AKMAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Levent YİĞİTTEPE (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Doç. Dr. Süleyman AKDEMİR (Yeni Yüzyıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Buket ÖKTEN SİPAHİOĞLU (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet USANMAZ (Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan KÖMÜR (Bayburt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Kemal GÖKÇAY (Erzurum Atatürk Üniversitesi)

Dr. Kemal AYDIN (Sağlık Bakanlığı)

## **İlim Kurulu / Scientific Board**

*Reşat EROL-Başkan (İslam Medeniyeti Vakfı)*

Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN

Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ

Prof. Dr. Ahmet ŞAHBAZ

Prof. Dr. Hasan KORKUT

Prof. Dr. Fevzi KILIÇEL

Prof. Dr. Hamza ATEŞ

Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ

Prof. Dr. Hasan Hüseyin TEKİN

Prof. Dr. İsmail YİĞİT

Prof. Dr. Murat ÇEMREK

Prof. Dr. Nevzat TARHAN

Prof. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN

Prof. Dr. Selahattin YILDIRIM

Prof. Dr. Cenay BABAOĞLU

Doç. Dr. Hüseyin ÜNÜBOL

Doç. Dr. Orhan BATTIR

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Zeynep AKKOYUN

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Ünlü

Dr. Öğr. Üyesi Fikriye Sena ÇELİK

Dr. Mustafa CAN

Dr. Ahmet ALTAY

Dr. Adem VARICI

Mustafa YÜCE

İsmail Er BACAĞ

# İÇİNDEKİLER

## MAKALELER

### Filistin Toprakları ve İlk Sakinleri

Mohammad Zameer Aimaq .....10

### İsrail-Filistin Gerilimine İlişkin Theo-Politik Bir Değerlendirme

Bayram Çınar .....30

### Usulcülerin Hz. Peygamberin Müspet Fiilinin Rivâyet Edilmesinin Umûmiliği Hususundaki İhtilafı Üzerine Bir Değerlendirme

Nihat Özdemir .....54

### Bölgesel Olayların ve Ülkelerin Türkiye-Lübnan İlişkilerine Etkisinin Değerlendirilmesi

Yusuf Sayın, Abed Allah Jahjah .....74

البعء البصري وأثره في تشكيل النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية على شواهد القبور الداغستانية بمقبرة مدينة دربند الروسية خلال ق13هـ/19م

### Ms. 13.-19. Yüzyıl Derbend Şehrinin Rus Mezarlığında Dağıstan Mezar Taşlarının Yazılı Yazıt Ve Dekoratif Unsurlarının Oluşumunda Görsel Boyutun Etkisi

Muhammad Naser Aboelkhier .....94

### Did the Prophet Practice İjtihad?

### Hız. Peygamber İctihat Etti Mi? Hız. Peygamber'in Kişisel Görüş Temelli Hukuki ve Yargılama Kararlarına Dair Bir İnceleme

Jibril Swalleh Maweje .....120

كلمة المنافسة في القرآن الكريم والحديث الشريف والنصوص الأدبية

### Kur'an-I Kerim'de ve Arap Edebiyatında (المنافسة) Yarışma Kelimesi

Abdulhalim Abdullah, Mukadder Arif Yüksel, Halit Boz .....136

أخلاقيات إدارة الأزمات في المهدي النبوي

### Peygamber'in Rehberliğinde Kriz Yönetimi Ahlakı

Muhammed Sıddık .....148



علماء آل الشَّحَنَة وجهودهم في العلوم الإسلامية

**Şihne Ailesi Alimleri ve İslami İlimlerdeki Çalışmaları**

Muhammed Raşid Elömer .....170

حقوق الطفل في ضوء القرآن الكريم

**Kur'an Işığında Çocuk Hakları**

Mohamed Kalou .....196

علم العمران البشري عند ابن خلدون وصلته بالفكر الإسلامي

**İbn Haldun'un İnsan Uygarlığı Bilimi ve İslam Düşüncesiyle İlişkisi**

Hamdan Alahmad Alokleh .....226

الاختيار في القراءات عند الأزهري في كتابه معاني القراءات

**İslam Hukuku ile Pozitif Hukuk Arasında Siyasi Sığınma Açısından Bir Kıyas**

Israa Mahmood E1d E1d, Abdurrahman Ensari .....236

مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في مجال اللجوء السياسي

**“Me`Âni'l-Kirâât” Kitabı Özelinde Ezheri'ye Göre Kıraatlerde İhtiyâr**

Abdulbari Aziz Othman .....260

**“Osmanlı Dönemi Kudüs Müftülerinden Fethullah b. Mahmud el-Beylûni'nin (ö.1632) Hayatı ve Tâ'un Risalesi”**

Abdullah Acar .....284

**KİTAP İNCELEMELERİ**

**“Yoldaki Mühendis”**

Eda Nur Yılmaz .....310

**“Mukaddime”**

Şeyda Kırbas .....316

**“Her Müslümanın Ortak Davası Kudüs”**

Dilara Küçükdurmuş .....320

**“Ekranın Ardında Davranışsal Bağımlılıkları Anlamak Ve Çalışmak: Cinsellik, Kumar Ve Oyun Bağımlılığı”**

Murat Batuhan Sarıkaya .....326

# Filistin Toprakları ve İlk Sakinleri

Dr. Mohammad Zameer Aimaq<sup>1</sup>

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 15.03.2024 | Kabul Tarihi: 18.06.2024

## Öz

Filistin temelde bir Arap İslam ülkesidir ve semavi dinlerin ve büyük eski insan uygarlıklarının kökenidir. Yani bu bölge Hz. İsa (a.s), Hz. Musa (a.s) gibi büyük peygamberlerin zuhur ettiği yer olmuştur; Ayrıca Hz. İbrahim (a.s)'in geçiş ve yaşam yeridir. Bu topraklara eski çağlarda Kenan denilmekteydi. Filistin coğrafi olarak Orta Doğu bölgesinde ve Akdeniz'in doğusunda yer almaktadır. Filistin üç kıtayı (Asya, Afrika ve Avrupa) birbirine bağlayan bir köprü gibidir. Bu nedenle Filistin, Arap dünyasının kalbi ve Doğu ile Batı arasındaki bağlantı noktası olarak bilinmektedir. Bu topraklar tarih boyunca büyük fatihlerin saldırılarına uğramış, hatta defalarca tahrip edilmiştir. Ancak 1948'de İsrail devletinin kurulması, Yahudilerin bu topraklarda mülkiyet ve egemenlik iddiasıyla, Müslüman Araplar ile Yahudiler arasında ciddi gerilimler ve çatışmalar başlamıştır, hatta bugüne kadar de devam etmektedir. İsrail devletinin kurulmasından sonra hem Arapların hem de Yahudilerin bu topraklar üzerindeki mülkiyet iddiaları, bu coğrafyanın büyük savaşlar yaşamasına neden olmuştur. Bu toprakların hangi kabileye ait olduğunu bilmek için araştırma yapmak gerekmektedir. Tarihsel gelişmelere dayanarak bu topraklara ilk olarak hangi halkın göç ettiğini ortaya koymak bu araştırmanın önemini göstermektedir. Dolayısıyla bu makaledeki asıl soru, tarihsel olarak bu coğrafyada ne gibi gelişmeler yaşanmış ve bu toprakların asıl sakinlerini hangi halklar oluşturmaktadır? Bu çalışmada araştırma yöntemi betimsel-analitiktir. Bu bakımdan bu araştırmanın bulguları, bu toprakların kendine has bir coğrafyaya sahip olduğunu ve hem jeopolitik açıdan hem de semavi dinlerin kökeni açısından büyük önem taşıdığını göstermektedir. Bu topraklarda yaşayan başlıca kabilelerin Araplar (Kenanlılar) olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Filistin, İsrail, Kenanlılar, Yahudiler.

## The Palestinian Territories and Its First Inhabitants

### Summary

Palestine is originally an Arab Islamic country and originated Abrahamic religions and great ancient human civilizations. In other words, this region has been the place of the appearance of great prophets such as Jesus (peace be upon him) and Moses (peace be upon him). It is also where Prophet Ibrahim (peace be upon him) passed and lived. In ancient times, this land was called the land of Canaan. Palestine is geographically located in the Middle East and Eastern Mediterranean region. Palestine is like a bridge that connects three continents (Asia, Africa, and Europe). For this reason, Palestine is known as the heart of the Arab world and the connecting point between East and West. Throughout history, these lands have been attacked by great conquerors and even destroyed many times. However, with the establishment of the state of Israel in 1948 and the claims of Jewish ownership and sovereignty over this land, severe and permanent tensions and conflicts between Muslim Arabs and Jews began and continue to this day. After the formation of the state of Israel, the claims of Arabs and Jews over this land caused this geography to experience great wars. To know which tribe this land belongs to, it is necessary to research. For this reason, revealing which people migrated to this land for the first time based on historical developments shows the importance of this research. Therefore, the main question in this article is what historical developments have occurred in this geography, and which people are

1 Necmettin Erbakan Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, mzameer154@gmail.com, ORCID: orcid.org/ 0000-0002-1269-3444

the principal inhabitants of this land? The research method in this study was descriptive-analytical. In this regard, the findings of this research show that this land has a unique geography and is of great importance both in terms of geopolitics and the origin of monotheistic religions. It seems that the main tribes living in this land are Arabs (Canaanites).

**Keywords:** Palestine, Israel, Canaanites, Jews.

## Giriş

Kenan veya Filistin toprakları ılıman iklime sahip verimli bir topraktır. Bu bölge peygamberlerin ve büyük ilahi dinlerin ortaya çıktığı yerdir. Filistin'in jeopolitik konumu, tarih boyunca pek çok ülkenin ve büyük medeniyetlerin geçiş ve yoğunlaşma noktası olmasına neden olmuştur. Bu topraklar MS 7. yüzyılda İslam'ın kabulüyle birlikte İslam ve Arap kimliğine sahip bir ülke haline gelmiştir. Kenanlılar, "Arap Yarımadası'ndan Kenan veya Filistin toprağına gelip bu topraklara yerleşen ilk halklardı" (A. D. Mohammadi, 2001, p. 69). Daha sonra, diğer göç dalgalarıyla birlikte Hz. İbrahim (s.a) Ur şehrinden Kudüs şehrine göç ederek oraya yerleşmiştir. İbrahim Peygamber'in çocukları ve torunları 400 yıl boyunca bu toprakta yaşamışlar ve sürekli kuraklık nedeniyle M.Ö. 1600 yıllarında Mısır'a göç ederek 400 yıl boyunca Mısır'da yaşamışlar. Yakup'un Mısır'a gelişinden yaklaşık 430 yıl sonra Hz. Musa (a.s), Vaat Edilmiş Topraklara gitmek üzere İsrailoğullarıyla birlikte Mısır'dan ayrılmıştır. Bu mesafeyi kat etmek kırk yıl sürdü ve bu süre zarfında İsrailoğulları çöllerde dolaşıyordu. Hz. Musa (a.s)'ın ardından onun yerine geçen Yeşu, İsrailoğullarını Ürdün Nehri'nden geçirerek yeni şehirlere ulaşmış ve orada yaşayanları yağmalayıp öldürmeye başlamıştır. Ancak Filistin halkı onlara yıllarca direnmiştir. Nihayet M.Ö. 1000 yıllarında Davud Peygamber, Kudüs'ü Filistinlilerin elinden alıp orada Kudüs'ü inşa etmeyi başarmıştır. Bu bina Hz. Süleyman tarafından tamamlanmıştır. Hz. Süleyman'ın vefatından sonra Filistin, Kuzey ve Güney olmak üzere birbiriyle çatışan iki parçaya bölündü; Filistin'in güneyinde Yahuda Krallığı, kuzeyinde ise İsrail Krallığı kurulmuştur. M.Ö. 722'de Asurlular İsrail krallığının tamamını yok edip halkını esir aldılar. Ama Filistin'in kuzeyindeki Yahuda Krallığı, M.Ö. 586 yılında Babil Kralı Buhtunnasr (II. Nebukadnezar) tarafından ele geçirildi ve Kudüs şehri yıkıldı. M.S. 70 yılında Roma imparatorunun oğlu Titus Kudüs'ü ele geçirdi ve Romalıların baskıları nedeniyle Yahudiler yeniden göç edip Filistin'i terk etmişlerdir. İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte İkinci Halife Hz. Ömer (r.a) zamanında Suriye ve Kudüs Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Haçlı seferlerinin başlamasından sonra bu topraklar Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında defalarca el değiştirmiştir. Yedinci Haçlı Seferi ve Eyyubi hanedanının son Hükümdarının ölümünden sonra Memlükler Kudüs'ü yaklaşık üç yüzyıl boyunca yönetmiştir. Memlük hanedanından sonra 1517'dan 1917'ye kadar bu topraklar Osmanlı Hükümdarlığının bir parçası olarak bilinmektedir (A. D. Mohammadi, 2001, pp. 75-76).

Bu tarihi gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda bugün bile dünya siyaseti ve milletler arası ilişkiler alanında en önemli konulardan biri Filistin meselesidir. Bu sorunun çözümü için diplomatik, siyasi ve hatta askeri önlemler alınmış ama

henüz başarıya ulaşamamıştır. Mevcut durumda Filistin meselesi, dünyanın iki büyük medeniyeti olan Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında kritik ve belirleyici bir mesele haline gelmiştir (A. D. Mohammadi, 2001, p. 66). Filistin ile İsrail arasındaki çatışmanın temeli bölgesel, etnik, ideolojik çatışmalar ve bölge dışı güçlerin müdahalesidir (Sajdi, 2020, p. 212). Özellikle Batılı ülkelerin açık müdahaleleri ve İsrail'e koşulsuz destekleri, Filistin'deki durumu daha da karmaşık hale getirmiştir. Ronald Reagan, İsrail'in Amerika Birleşik Devletleri için stratejik bir yatırım olduğunu açıkça ilan eden ilk Amerikan başkanıdır (R. Simbar & Ejazi, 2015, p. 8). İsrail, kuruluşundan sonra Filistin halkına karşı her türlü baskıdan kaçınmamakta ve Batılı ülkelerin askeri, siyasi ve ekonomik desteğiyle Filistin halkının topraklarını her zaman işgal etmeye devam etmektedir. İsrail güvenlik odaklı bir ülkedir, bu nedenle tüm meselelere askeri ve güvenlik açısından bakmaktadır. Çünkü güvenlik konusu İsrail için çok önemli ve İsrail'in stratejik hedefleri listesinin başında yer almaktadır. Bu görüş çerçevesinde İsrail, Filistin topraklarında zorunlu yerleşime başvurmakta ve yayılcı bir politika izlemektedir; bu eylemi kendini koruma olarak tanımlamaktadır. İsraili siyasi ve askeri yetkililere göre İsrail devleti ancak güvenli ve korunan topraklarda varlığını sürdürebilir. Filistin-İsrail ve orada yaşayanlar meselesi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak kaynakların çoğunun ya Yahudilerin oluşum tarihi açısından konuyu ele aldıkları ya da Filistin-İsrail çatışmasını dini bir önem taşıyarak ele aldıkları görülmektedir. Bununla ilgili aşağıda yer alan bazı araştırmalar bulunmaktadır:

Haşimi (1956) tarafından yapılan bir araştırma bulunmaktadır. Araştırmasında yaklaşık 2.500 yıl önce bir grup Araplar'ın Filistin'de yaşamın temellerini kurduğunu, bu gruba daha sonra Kenanlılar ve Fenikeliler adı verildiğini belirtmiştir (Rafsanjani, 1956, p. 4). Jodaki ve Saifuddin (2018) tarafından yapılan başka bir araştırma bulunmaktadır. Bu araştırmada, 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan gelişmeler sonucunda Filistin'de bir Yahudi devleti kurulması fikrinin oluştuğu, günümüz Filistin'deki sorunların oldukça karmaşık ve çok yönlü olduğu ifade edilmiştir (Jodaki & Saifuddin, 2018, p. 40). Ayrıca, bugünkü Filistinli Araplarla Yahudiler arasındaki çatışmanın ana eksenlerini Gazze sorunu, Filistinli mülteciler, su rezervleri sorunu ve sınır sorunları oluşturduğunu belirtmiştir (Jodaki & Saifuddin, 2018, p. 53). Konuyla ilgili Yıldırım (2021) tarafından yapılan bir araştırma da bulunmaktadır. Bu araştırmada Filistin toprakları üç semavi din açısından çok önemli olduğunu belirtmiştir. Bu topraklar tarih boyunca birçok kez işgale uğramış ve buraya göç eden birçok farklı etnik kabileye ev sahipliği yapmıştır. Farklı ülkelerde işkence altında yaşayan Yahudiler, Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan milliyetçilik hareketi çerçevesinde Filistin'de bir Yahudi devleti kurmaya çalışmışlardır. O zamandan beri Araplar ile Yahudiler arasında sorunlar daha da yoğunlaşmıştır (Yıldırım, 2021, p. 3). Bu durum göz önünde alındığında, ele aldığımız bu araştırmada Filistin'deki ilk insan topluluğunun oluşumu ve ilk sakinleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca Filistin'in coğrafi ve dini önemi tarihsel açıdan incelenmiştir. Bu araştırma 5 bölümden oluşmaktadır; Birinci bölümde Filistin topraklarının önemi incelenmiştir. İkinci bölümde Filistin'in ilk sakinlerinin kimlerden oluştuğu tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde Filistin'in tarihsel gelişimi, dördüncü bölümde Yahudi halkının özellikleri,

beşinci bölümde ise İsrail'in kuruluşu ve yeni gelişmeler incelenmektedir.

## 1. Filistin Topraklarının Önemi

Filistin toprakları, Doğu Akdeniz kıyısında ve Asya kıtasının batısında yer alan Levant'ın (Sham) güneybatı bölümünü ifade eder ve Asya ile Afrika kıtalarının bağlantı noktasıdır (Mohsen & Saedi, 2005, p. 53). Filistin ülkesi kuzeyden Suriye ve Lübnan, batıdan Akdeniz, güneyden Sina çölü ve Mısır'daki Akabe Körfezi, doğudan Ürdün ile çevrilidir (Tulu, 2015, p. 70). Bugün Mısır, Suriye, Lübnan ve Ürdün ülkeleriyle sınır komşusu olan Filistin'in sınırları, 1922 yılında İngiltere'nin Milletler Cemiyeti'nden vesayet almasıyla belirlenmiştir (Jahanbin, 2000, p. 87). Filistin toprakları farklı kültürlerin merkezi olmuştur. Üç büyük semavi din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam bu topraklara özel bir önem ve kutsallık atfetmektedir. Bu dinlerin her birinin mensupları bu toprakları kendilerine ait saymaktadır (Jawed, 2003, s. 231). Yani Filistin, Allah'ın büyük peygamberlerinin diyarıdır, vahiy diyarıdır, Nuh'un, İbrahim'in, Musa'nın ve İsa'nın diyarıdır ve en önemlisi büyük İslam peygamberinin Miracıdır. Ortadoğu tarihi yazarları, Filistin'i başlangıçtan bugüne dünyanın kavşak noktası olarak adlandırmışlardır (A. D. Mohammadi, 2001, p. 69).

Kur'an-ı Kerim'e göre Filistin kutsal ve mübarek toprak olarak adlandırılmıştır. Kudüs, Müslümanların ilk kiblesi, Allah için yeryüzünde inşa edilen ikinci ve İslam'ın üçüncü en önemli mescidinin bulunduğu topraklardır (Mohsen & Saedi, 2005, p. 53). Ayrıca Filistin toprakları Yahudiliğin takipçileri için kutsaldır. Yahudiler için Filistin toprakları vaat edilmiş topraklar, tarihin merkezi ve peygamberlerinin mezarıdır. Filistin'de Kudüs ve El Halil gibi Yahudilerin kutsal merkezleri de bulunmaktadır. Aynı şekilde bu topraklar Hıristiyanlar için de kutsaldır, çünkü onlar bu toprakları Hıristiyanlığın kökeni ve ortaya çıkış yeri olarak kabul ederler. Hz. İsa (a.s) orada doğmuş ve davete orada başlamıştır ve Hıristiyanlığın başlıca dini merkezleri Kudüs, Beytüllahim ve Nasıra'da bulunmaktadır (Mohsen & Saedi, 2005, pp. 53-54). Kudüs, Filistin'in en önemli ve en eski şehridir. Bu tarihi kent kavramı kelime anlamıyla kutsal şehir, huzur ve sükûnet şehri ya da ışık şehri anlamına gelmektedir. Tarihi bilgilere göre bu şehir, tarih boyunca 20 defa ağır kuşatma altına alınmış, 2 defa işgalciler tarafından tamamen yıkılmış, 18 defa yeniden imar edilmiş, 2 defa da tapınağı yeniden inşa edilmiştir. Tarih boyunca bu toprakların insanları da 6 kez din değiştirmeye zorlanmıştır (Jahanbin, 2000, p. 86). Bugün bahsettiğimiz Filistin, belirli bir nüfusa, belirli sınırlara, siyasi yönetime ve diğer devletlerle ilişki kurma kapasitesine sahip olması nedeniyle bir devlet olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Filistin 1988 yılında bağımsızlığını ilan etmiş ve bu bildiri Birleşmiş Milletler tarafından tescil edilmiş olup, Filistin Birleşmiş Milletler gibi birçok uluslararası kuruluşta temsil edilmektedir (Mutlu, 2019, p. 410).

## 2. Filistin'in İlk Sakinleri

İlk kez Arap Yarımadası'ndaki Kenanlı kavimler Filistin topraklarına göç edip oraya yerleşmişlerdir. Kenan Hem'in oğludur; Hem, Sem ve Yafith, Nuh tufanından

sonra kalan ve tüm insanlar onların soyundan gelen üç kardeştir. Dolayısıyla Filistin'e yerleşen ve oraya Kenan Ülkesi adını veren ilk halk Arap Kenanlılardır (A. D. Mohammadi, 2001, pp. 69–70). Kenanlıların bu göçü M.Ö. 5 bin ila 3 bin civarında gerçekleşmiştir. Ayrıca, Filistin'in de kurucuları Kenanlılardır (Örücü, 2018, p. 205). Kenan'ın göçmen kavimleri arasında en önemlisi şimdiki Kudüs lokasyonuna yerleşen Iebus (Yabūs) kabilesiydi. O zamanlar Kenanlılar'ın adı *Melkisedek* olan bir hükümdarı vardı; çünkü bu hükümdar güvenliği, barışı ve refahı severdi. Bu nedenle Iebus (Yabūs) şehri onun saygısından dolayı yavaş yavaş Salem şehri veya barış şehri anlamına gelen Kudüs adını almıştır. Eski Ahit kitabının Yahudi kaynaklarına göre Kudüs, Iebus'un aynıdır ve şunu ekler: “Adam gidip Iebus'un yanına geldi; cariyesi de yanındaydı. Iebus'a vardıklarında köle efendisine, Iebusluların bu şehrine dönüp geceyi geçirelim dedi. Efendisi ona, Beni İsrail'den kimsenin bulunmadığı bir şehre dönmeyeceğimizi söyledi”(Hakim gezisi, 9. bölüm, 11. ayet) (A. D. Mohammadi, 2001, p. 70). Tevrat'ın bu metni, İsrailoğulları Filistin topraklarına girmeden önce, Filistin topraklarında başka insanların, özellikle de Kenanlıların yaşadığına tanıklık etmektedir. İbraniler Kenan topraklarına girdiklerinde bu bölgenin yerli halkı Palaestina adını vermişler. Bu da Yahudilerin iddia ettikleri gibi Filistin'e yerleşen ilk topluluk olmadığını göstermektedir. Öte yandan Filistin'de Makedon Yunan hakimiyetinin kurulmasından sonra bu bölge daha çok kaynakta Filistin olarak anılmaktadır (Kızıloğlu, 2012, p. 36).

İbraniler ilk kez M.Ö. 1800 yıllarında Hz. İbrahim'in önderliğinde Ur şehrinden Kenan topraklarına göç etmiştir (A. D. Mohammadi, 2001, p. 71). Burada Hazreti İbrahim'in oğlu Hazreti İshak doğmuş ve Hazreti İshak'ın oğlu olan Hazreti Yakup'a İsrail lakabı verilmiştir. Bu yüzden bu kavme Beni İsrail denilmiştir (A. D. Mohammadi, 2001, p. 71). Tarihsel anlatıma göre Hz. İbrahim (a.s), kuraklık ve otlak sıkıntısı sorunlarından kaçmak için Ur şehrinden Kenan topraklarına göç etmiştir. Kenan halkı Sami ırkından olup çok misafirperverdir ve bu bölge o dönemde Araplar ile Fenikeliler arasındaki bağlantı noktası olmuştur (Tabatabaei, 1977, p. 94). Yani Hz. Yakup'a atfedilen bir kahramanlık efsanesinden dolayı Beni İsrail adını alan kabile; Musa (a.s)'dan sonra Musevilik, Hz. Süleyman (a.s) keza sonra da Yahudi olarak adlandırılmıştır; Temelde bunların hepsi bir kabilenin isimleridir. Tevrat'taki rivayete göre Yahudiler, Nuh'un oğlu Sem ırkının soyundan gelmektedir. Yahudilerin yaşadığı en eski toprak Mezopotamya'ydı (Kızıloğlu, 2012, p. 37). Tevrat'taki rivayete göre Hz. İbrahim bir gece rüyasında Allah'ı görmüş ve Allah Hz. İbrahim'e şöyle demiştir: “Mısır ırmağında büyük ırmağa, Fırat ırmağına kadar bu diyarı, Kenileri ve Kenizzileri ve Kadmonileri ve Hittileri ve Perizzileri ve Refaları ve Amorileri ve Kenanlıları ve Girgaşileri ve Yebusileri senin zürriyetine (soyuna) verdim” (Tulu, 2015, p. 71). Başka bir yerde Tevrat'taki rivayete göre Allah, Musa ve kavminin Mısır'dan Filistin'e kadar geldiği toprakların sınırını şöyle tanımlamıştır: “Kızıldeniz'den Filistin kıyılarına, güney çölünden Fırat Nehri'ne kadardır. Tanrı, Yahudi halkının diğer halkları mağlup edip oraya yerleşmesine yardım edeceğime söz vermiş” (Law and religion Reasearch, 2010, p. 27).

İbrahim Peygamber'in vefatından sonra, onun çocukları ve torunları Kenan

topraklarında yaklaşık 400 yıl yaşamıştır. Bu dönemde İbraniler bu toprakların mülkiyetini iddia etmediler ve bir hükümet kurmayı da başaramamıştır (Zaibakalam, 2011, p. 77). İşte burada bölgenin iklimi değişti ve kuraklık nedeniyle İbraniler Hz. Yusuf'un yardımıyla Mısır'a girmişler ve 400 yıl Mısır'da yaşamışlar (Zaibakalam, 2011, pp. 91-92). Yakup'un neslinden, oğullarının eşleri hariç, onunla birlikte Mısır topraklarına gidenlerin sayısı toplam 66 kişiydi; Yusuf'un iki oğlunun da eklenmesiyle Yakup'un ailesindeki toplam kişi sayısı 70 kişiyi geçemez (Eski Ahit Kitâb-ı Mukaddes: Yaratılış, Bölüm 46). Mısırlılar ilk başta İbranilere çok iyi davranmışlar, ancak daha sonra onlara zulmetmeye, hatta köle muamelesi yapmaya başlamıştır. Hz. Musa Peygamber'in İbranileri vaat edilmiş topraklara götürmek için görevlendirilmiştir. Ancak İbranilerin Allah'ın emirlerine uymamaları nedeniyle İbraniler 40 yıl boyunca çölde kadersizce dolaşmıştır (Zaibakalam, 2011, pp. 91-92). Hz. Musa (a.s) vefatından sonra, Yüsa (Yeşu), Yahudi halkının liderliğini üstlenerek onları Ürdün kıyılarına ve oradan da Filistin'deki Eriha'ya götürmüştür. Ancak Kudüs halkı, Yahudilerin yağma ve zulmünden haberdar olduğundan büyük bir direnme göstermiş ve Yahudiler şehre girmeyi başaramamıştır (A. D. Mohammadi, 2001, p. 72). Yahudi lider Saul, MÖ 1020'de ilk Yahudi kralı olarak iktidara gelmiş ve parçalanmış kabile yapısını birleştirmeye çalışmıştır. Saul'un hükümdarlığından sonra oğlu Hz. Davut kral olmuştur. M.Ö. 1004-965 yılları arasında Hz. Davud (a.s), on iki İbrani kabileyi tek bir krallık altında toplayarak Kudüs'ü ele geçirmiş ve bu şehri ilk Yahudi devletinin başkenti yapmıştır (Kızıloğlu, 2012, p. 39).

Hz. Davud'dan sonra Süleyman Peygamber ilk Yahudi tapınağını (Beyt-i Makdis-Süleyman Mabedi) inşa ettirmiş ve Kudüs'ü İbranilerin kutsal şehri yapmıştır (Kızıloğlu, 2012, p. 39). Hz. Süleyman'ın vefatından sonra krallığı ikiye bölünmüş ve Filistin, kuzey ve güney olmak üzere birbiriyile savaşan iki parçaya ayrılmıştır. 12 Yahudi kabilesi arasında Yahuda ve Benyamin kabileleri güney Filistin'de Yahuda krallıklarını kurmuşlar ve diğer on kabile de kuzey Filistin'de İsrail krallığını kurmuşlar. Ancak M.Ö. 722 yılında Asurlular, İsrail Krallığı'nın tamamını yok edip, halkını esir almışlar ve hatta Filistin tarih sahnesinden tamamen silmişlerdir. Buna karşın Filistin'in kuzeyindeki Yahuda Krallığı, M.Ö. 586 yılında Babil Kralı Buhtunnasr (II. Nebukadnezar) tarafından ele geçirilmiş ve Kudüs şehri yıkılmıştır. Böylece Yahudilerin Filistin'deki 400 yıllık hakimiyeti sona ermiştir (A. D. Mohammadi, 2001, pp. 72-73). M.Ö. 63 yılında yaşanan bir dizi gelişmenin ardından Filistin, Romalıların eline geçmiştir; Romalılar Kudüs'ü yok etmiştir. Yahudilerin isyanlarından sonra Romalılar isyanları şiddetli bir şekilde bastırmıştır (M.D. Mohammadi, 2001, s. 74). Romalılar Yahudileri katledip Yahudilerin yalnızca yüzde 10 ila 15'ini hayatta bırakmıştır (Zaibakalam, 2011, p. 53).

Yahudilerin geri kalanı da canlarının tehlikeye olduğu için Filistin'i terk etmiştir. Yaklaşık 18 asırdan fazla bir süre Yahudiler Filistin topraklarıyla bağlarını koparmıştır. Bu nedenle Yahudiler, Kutsal Tapınağın ikinci yıkılışı (M.S 70) ile İsrail Devleti'nin kuruluşu (1948) arasındaki dönemi "yabancı yönetimi dönemi" olarak adlandırmıştır (Kızıloğlu, 2012, p. 41). Ünlü yazar Arthur Koestler gibi bazı Yahudilerin araştırmalarına göre "günümüz Yahudilerinin %80'inden fazlasının

Filistin topraklarıyla tarihsel bir bağı olmadığı gibi, etnik olarak Beni İsrail de değildir. Daha doğrusu onlar, kökenleri Kuzey Kafkasya'da yaşayan eski Tatar-Türk kabilelerine dayanan Hazar (Aşkenaz) Yahudileridir". Yani M.S 8. yüzyılda Yahudi olmuşlar ve ana toprakları bugün Rusya'nın güneyinde kalmıştır (Mohsen & Saedi, 2005, p. 54). Ancak bir noktayı daha unutmamak gerekir ki, M.S 7. yüzyılda, özellikle İslam'ın İkinci Halifesi'nin Halifeliği döneminde, Arap kabilelerinin bulunduğu Ortadoğu'nun güneyinden Filistin bölgesine doğru bir göç dalgası daha yaşanmıştır (Zaibakalam, 2011, p. 68).

Günümüzde toprak sahibi olma hakkı, mantıklı ve hukuki olan bir dizi kritere göre tanınmaktadır. Başka bir deyişle, herhangi bir arazi üzerindeki siyasi hak, (öncelikli mülkiyet ve işgal hakkı, egemenliğin süresi ve devamlılığı, mevcut mülkiyet ve mevcut nüfusun özellikleri gibi) ilkelere dayalı olarak tanınmaktadır (A. D. Mohammadi, 2001, p. 68). Bunlar göz önünde bulundurulduğunda şu sonuca varılmaktadır:

- 1) Öncelikli mülkiyet ve işgal hakkı (Rüçhan hakkı): Bu topraklara ilk göç eden ve bu şehri kuran Araplara ait olmuştur. Rüçhan hakkına göre bu ülke, Filistin'de yaşayan günümüz Müslüman Araplarına aittir.
- 2) Hükümdarlığın süresi ve devamlılığı bakımından: Süre bakımından bu toprakların en uzun tarihi dönemi Müslüman yönetimi altında olmuştur. Yani Filistin'de 12 yüzyıl boyunca Müslüman yönetimler (Müslüman Araplar, Memluk Devletleri ve Osmanlı hükümdarı) hüküm sürmüştür. Müslümanlardan sonra Filistin'i en uzun süre Romalılar yönettiler; Yani Romalılar Filistin'i 10 asır boyunca yönetmiştir. Dolayısıyla bu toprakların süre bakımından Filistin'de yaşayan Arap Müslümanlara ait olduğu sonucuna varılabilir.
- 3) Mevcut mülkiyet açısından: İsrail kurulmadan önce hem mülk sahipliği hem de Filistin nüfusunun mutlak çoğunluğu Arap Müslümanlardaydı. Eğer İsrail bugün Filistin topraklarının çoğuna hakimse, bunun nedeni İsrail'in Filistin topraklarını askeri güç kullanarak ve tüm uluslararası yasaları ihlal ederek hukuka aykırı bir şekilde işgal etmesi sayesinde. Filistin topraklarının İsrail tarafından işgal edilmesi onun mülkiyetini kanıtlamaz. Bu konuda ilgili, "Dördüncü Cenevre Sözleşmesi'nin 47. maddesine göre İsrail'in bu eylemi işgal olarak adlandırılmakta, Uluslararası Ceza Mahkemesi Tüzüğü'nün 8. maddesine göre ise İsrail'in bu eylemi savaş suçu sayılmaktadır" (Amez & Azizi, 2003, p. 16).
- 4) Nüfus özellikleri açısından: Nüfus özellikleri açısından Filistinlilerin çoğunluğu Müslüman Araplardır. Ancak İsraililerin Filistinli Müslüman Araplara uyguladığı cinayet ve zulme bağlı olarak çok sayıda Filistinli anavatanlarını terk etmek zorunda kalmış ve hatta şimdilerde de devam etmektedir. Filistin İstatistik Merkezi'ne göre 2022 yılında Filistin'in nüfusu 14,3 milyon civarındaydı ve bunun 5,4 milyonu Gazze Şeridi, Batı Şeria ve Kudüs'te yaşamaktadır. Filistin Bilgi Merkezi'ne göre yaklaşık 7 milyon Filistinli hâlâ başka ülkelerde göçmen statüsünde ve mülteciler gibi



yaşamaktadır (The Palestinian Information Center, 2022). İsrail’de 2022 yılı verilerine göre tahmini 9 milyon 656 bin nüfusun 7 milyon 106 bini (yüzde 73,6) Yahudi, 2 milyon 37 bini (yüzde 21,1) ise Araplar oluşturmaktadır (Anadolu Ajansı, 2022). Şu anda Filistinli Müslüman nüfusun ortalama büyüme hızı İsraililerinkinin iki katıdır. Yani Yahudilerin yıllık ortalama nüfus oranı yüzde 1,5 Filistin’inki ise yüzde 3 olduğunu göstermektedir. Yahudi ailenin ortalama üye sayısı 3,3 Filistinlilerde ise 5,7’dir (Oldani, 2004, p. 79). Yani İsrail’in amaçlarından biri, Filistin topraklarını işgal etmenin yanı sıra, Filistin’deki Müslüman nüfusun artmasını önlemektir ve bu yüzden de Filistinlileri Filistin’den çıkarmaya çalışmaktadır.

### 3. Filistin Topraklarının Tarihsel Gelişimi

İnsan uygarlığının evrim tarihi açısından bakıldığında, M.Ö. 4. binyılın ortalarında, tüm eski doğu uygarlıklarını oluşturan iki büyük ve önemli insan uygarlığı, aşağı yukarı aynı anda oluşmuştur. Coğrafi olarak bu medeniyetlerden biri Filistin’in kuzeydoğusunda, diğeri ise güneybatısında ortaya çıkmıştır. Bugün kuzeydoğu uygarlığını Mezopotamya uygarlığı, güneybatı uygarlığını ise eski Mısır uygarlığı olarak biliyoruz. Bahsettiğimiz Filistin, bu iki medeniyetin tam ortasında yer almaktadır. Yaklaşık 2000 yıl boyunca bu iki medeniyetin her biri kendi içinde büyüyüp gelişmiş ve birbirini tanımadan yaşamışlardır. Ama, MÖ 2. binyıldan itibaren Filistin bu iki medeniyetin tarihi savaşlarının geçiş noktası ve buluşma yeri haline gelmiştir. Daha tutarlı olan Mısır uygarlığı bir ölçüde kendini korumuş ancak Mezopotamya uygarlığı kuzey ve güney olmak üzere iki kısma bölünmüştür. Kuzeydeki medeniyete Asur medeniyeti, güneydeki medeniyete ise Babil medeniyeti denilmektedir. Aslında bugünkü Irak, iki Asur ve bir Babil medeniyetinin sonucudur. Babil uygarlığının daha kalabalık olan kısmı zamanla diğer iki uygarlığa bölünmüştür; Kuzeyde bulunana Akkad, güneyde bulunana ise Sümer (Sumeria) adı verilmiştir. Bu uygarlıkların tümü temel olarak Semî (Semites) uygarlığı olarak bilinmektedir. Ortadoğu’da kurulan her iki ana uygarlığın yayılma yolu bugün Suriye, Lübnan ve Filistin dediğimiz bölgeye ulaşmıştır. Bu topraklar bu nedenle tarih boyunca en kanlı savaşları yaşamıştır (Zaibakalam, 2011, pp. 59–60).

Tarih boyunca işgalciler veya göçmenler güçlerini genişletmek, hakimiyet kurmak, zenginlik kazanmak veya yiyecek kaynakları sağlamak için Filistin’e giriş yapmıştır. Babiller, Asurlular, İranlılar, Mısırlular, Yunanlar, Romalılar, Araplar, Türkler ve İngilizler kendi dönemlerinde Filistin’i ele geçirip yönetmişlerdir. MÖ 2. binyılın başında Filistin topraklarında net bir merkezi güç yoktu. İkinci binyılın birinci yüzyılının sonlarında (M.Ö. 1900-2000) Mısırlular, Filistin’in bir bölümünü yönetmeyi başaran ilk güç olmuştur. İkinci binyılın son yüzyılında (MÖ 1000-1100) Asurlular Filistin’in bazı kısımlarını da yönetmeyi başarmıştır. MÖ 1. binyılın 1. yüzyılında (M.Ö. 900-1000) bölgenin en güçlü Devleti olan Fenikeliler, Filistin’in bir bölümünü yönetmeyi de başarmışlar. M.Ö. yedinci yüzyılda Babilliler bir kez daha Filistin’in bazı kısımlarını yönetmiştir. Ancak sonraki yüzyılda ünlü Babil kralı Buhtunnasr tüm Filistin’i ele geçirip yok etmiştir (Zaibakalam, 2011,

pp. 56–57)). Sonraki yüzyılda sıra İranlılara gelmiş; Güçlü Pers imparatoru Cyrus, Filistin’i ele geçirmiş ve İranlılar Filistin’i 170 yıl boyunca yönetmiştir. Büyük İskender, İranlıları mağlup ederek Filistin’i ele geçirmiştir. Ama, M.Ö. 2. yüzyılın ortalarında ise Romalılar Filistin topraklarını ele geçirmeyi başarmıştır (A. D. Mohammadi, 2001, p. 73).

Romalılar, MS 7. yüzyılın ortalarına kadar 1000 yıl boyunca Filistin’i yönetmiştir. M.S 638’de İslam’ın ikinci Halifesi döneminde Filistin kan dökülmeden ve yıkım olmadan fethedilmiştir; Müslüman Araplar sadece Filistin’de değil, tüm Ortadoğu’da hüküm sürmüştür (A. D. Mohammadi, 2001, p. 75). Böylece Filistin 500 yıl boyunca Arap egemenliği altında kalmıştır. Haçlı Seferleri’nin başlamasıyla birlikte Filistin iki yüzyıl boyunca birçok kez Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından el değiştirmiştir. M.S 1099’da olduğu gibi Hıristiyanlar Müslümanları yenerek Filistin’i ele geçirmiştir; ancak 1187’de Müslümanlar Hıristiyanları yenerek Filistin’i yeniden ele geçirmeye muvaffak olmuştur. M.S 1229’da Hıristiyanlar bir kez daha Filistin’i ele geçirmeyi başarmış; ancak 1244’te Müslümanlar Filistin’i yeniden ele geçirmeyi başarmıştır. M.S 1290 yılında Filistin, Mısır’da İslam Halifeliğini kuran Memlûklerin idaresine geçmiş ve 3 asır boyunca Filistin’e hükmetmiştir. Memlûklerden sonra 1517 yılında Osmanlılar Filistin’i ele geçirmiş ve İslam Halifeliği’nin yıkılmasına kadar bu topraklar 4 yüzyıldan fazla Osmanlı İslam Halifeliği’nin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Esas itibarıyla Osmanlı Devleti’nin Yahudilerle ilk teması Sultan Orhan’ın Bursa’yı fethetmesi ile başlamıştır. Osmanlı Devleti’ne Yahudi göçü, Mehmed Fatih, Kanuni Sultan Süleyman, II. Beyazıt ve II. Selim dönemlerinde de devam etmiştir. Özellikle II. Abdülhamid döneminde Rusların 1891 ve 1892’deki katliamlarından kaçan Yahudiler Osmanlı Devleti’ne sığınarak kolaylıkla yaşamaya devam etmiştir (Yıldırım, 2021, s. 3842). Osmanlı İmparatorluğu’nun zayıflamasının ardından Birinci Dünya Savaşı sırasında Ortadoğu İngiltere ve Fransa arasında paylaştırılmış, Filistin toprakları İngiltere’ye geçmiştir. Nihayet 1948 yılında Filistin topraklarında İsrail devleti kurulmuştur (Zaibakalam, 2011, pp. 57–58). Yahudiler veya Beni İsrail artık Filistin’de İsrail devletini kurduğuna göre onların özelliklerini bilmek gerekmektedir.

## 4. Yahudilerin Özellikleri

Yahudi kelimesi İbranice kelimedenden türemiştir ve övgü, şükran anlamına gelmektedir. Yehuda aynı zamanda Hz. Yakub’un dördüncü oğlunun adıdır. Yahudiler temel olarak Hz. Musa’nın dinini takip eden ve onun kanunlarına uyan, Tevrat kitabını semavî kitap olarak kabul eden ve Hz. Muhammed (s.a) ve İslam dinini kabul etmekten kaçınıp kendi dinlerine bağlı kalanlardır (Arbasi et al., 2017, p. 9). Yahudiler sağlam ve güvenilir İslami ve tarihi kaynaklara dayanılarak aşağıda sıralanabilecek bir dizi vasıfları haizdir:

### 4.1. Şükür Yerine Açgözlülük

Yahudilerin bu özelliği (Şükür yerine Açgözlülük) tarih boyunca günümüze kadar devam etmiştir. Körfezi geçtikten sonra Yahudiler demişler ki:

“وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ إِن نَّصَبْنَا عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلَهَا قَالَ أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبُطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ” (Bakara Suresi 61. Ayet)

Tercüme: “Hani, “Ey Mûsâ! Biz bir çeşit yemeğe asla katlanamayız. O hâlde, bizim için Rabbine yalvar da o bize yerden biten sebze, kabak, sarımsak, mercimek, soğan versin” demiştiniz. O da size, “İyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz? Öyle ise inin şehre! İstedikleriniz orada var” demişti. Böylece zillet ve yoksulluk onları kapladı. Onlar, Allah’ın gazabına uğradılar. Bunun sebebi, onların; Allah’ın âyetlerini inkâr ediyor, peygamberleri de haksız yere öldürüyor olmaları idi. Bütün bunların sebebi ise, isyan etmek ve aşırı gitmekte oluşlarıydı”. (Kur’an-ı Kerim Meali, 2008).

Gördüğünüz gibi Allah Yahudi halkına pek çok nimet vermiş ama onlar şükretmek yerine çok şey istemiştir. Yahudilerin bu özelliğinin geçmişten günümüze kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.

#### 4.2. Dünya Malına ve Dünya Hayatına Karşı Aşırı Hırs

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحِّجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعْمَرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (Bakara Suresi 96. Ayet)

Tercüme: “Andolsun, sen onların, yaşamaya, bütün insanlardan; hatta Allah’a ortak koşanlardan bile daha düşkün olduklarını görürsün. Onların her biri bin yıl yaşamak ister. Hâlbuki uzun yaşamak, onları azaptan kurtaracak değildir. Allah, onların bütün işlediklerini görür” (Kur’an-ı Kerim Meali, 2008). Bu ayetten de anlaşılacağı üzere Yahudiler dünyanın en materyalist ve açgözlü insanlarıdır.

#### 4.3. Dünya İnsanlarının En Çok Anlaşma Bozan Kavmi

Kur’an’da onların Allah’la yaptıkları ahitlerle ilgili 15’e yakın olay vardır ve bunların hepsi ahdi bozduklarını gösterir. Meşela, Allah Maide suresi 13. ayette şöyle buyurmuştur: فِيمَا نَقُضُّهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَانَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً : Tercüme: “İşte, verdikleri sözlerini bozmaları sebebiyledir ki onları lânetledik, kalplerini de kaskatı kıldık” (Kur’an-ı Kerim Meali, 2008). Yahudiler birçok kez antlaşmayı bozdular, bu yüzden Allah onları lanetlemiştir. Bu dünyada Allah’ın lanetlediği, ahirette ise en ağır cezaya çarptırılan bir kavimden şikâyet etmenin hiçbir manası olmasa gerektir.

#### 4.4. Irkçılık Açısından Yahudiler

Yahudiler kendilerini tüm dünya halkları arasında üstün ırk olarak görmekte ve dünyadaki diğer halkların da kendilerine hizmet etmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Hala dünyadaki diğer insanların cennete gitmeyeceğine, cennetin yalnızca kendilerine ait olduğuna ve Yahudi ırkından hiç kimsenin cehenneme girmeyeceğine inanıyorlar.

Ayrıca biz Allah'ın oğulları ve O'nun dostlarıyız diye inanmaktadırlar. Sonra onların hakkında şu ayet nazil olmuştur: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (Bakara Suresi 94. Ayet). Tercüme: De ki: “Eğer (iddia ettiğiniz gibi) Allah katındaki ahiret yurdu (cennet) diğer insanlar için değil de yalnız sizinse ve doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temenni edin!” (Kur'an-ı Kerim Meali, 2008). Aşırı Siyonist grup, vaat edilmiş topraklara geri dönebilmek için bölge sakinlerinin acımasızca öldürülmesi dahil, hiçbir çabadan kaçınılması gerektiğine inanmaktadır. Yine de Yahudi dininin inanışına göre Yahudi olmak iki esasla mümkündür. Birincisi dindar olmak yani Yahudi dinine inanmaktır, ikincisi ise Yahudi bir anneden doğmaktır, bu durumda dindar olmayan bir Yahudi bile Yahudi sayılmaktadır (Cheza, 2001, p. 170). Yani etnik kökenlerine ve ırklarına çok önem veriyorlar ve kendilerini diğer etnik gruplardan üstün görüyorlar.

#### 4.5. Başkalarını Kıskanmak

Yahudiler, Maddi ve dünyevi statü bakımından birbirlerine karşı kıskanç insanlardır. Allah tüm dünya insanlarından birbirlerini öldürmemelerini, komşu evlerini zorla almamalarını istemiştir, ancak bu durumda peygamberler İsrailoğullarıyla özel bir anlaşma ve ikili anlaşma yapmıştır. Beni İsrail de resmi olarak bu anlaşmayı bozmayacaklarının ve kararlı kalacaklarının sözünü vermişti. Ama defalarca görmezden gelip anlaşmayı bozdular. Bu durumda Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuş:

“وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تُشْهِدُونَ . ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى فَتَادُوهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَفْتُؤِمِنُونَ بَعْضُ الْكُفَّارِ وَتَكْفُرُونَ بَعْضٌ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أشدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ” (Bakara Suresi 84-85. Ayet)

Tercüme: “Hani, Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız” diye de sizden kesin söz almıştık. Sonra bunu böylece kabul etmişsiniz. Kendiniz de buna hâlâ şahitlik etmektesiniz. Ama siz, birbirinizi öldüren, içinizden bir kesime karşı kötülük ve zulümde yardımlaşarak; size haram olduğu hâlde onları yurtlarından çıkararak, size esir olarak geldiklerinde ise, fidye verip kendilerini kurtaran kimselersiniz. Yoksa siz Kitap'ın (Tevrat'ın) bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Artık sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine uğratılırlar. Çünkü Allah, yaptıklarınızdan habersiz değildir” (Kura'an-ı Kerim Meali, 2008).

Allah, Kuran-ı Kerim'in bu ayetlerinde Yahudi kavmini, antlaşma bozan, saldırgan ve zalim olarak zikretmiştir. Ayrıca onlar için bu dünyanın rezilliğini takdir etmiş, ahirette ise en şiddetli azabı onlara layık görmüştür.

#### 4.6. Bu Ülkede Peygamberleri Öldürmenin Yaygınlaşması

Yahudiler, Zekeriya (a.s) ve Yahya (a.s) gibi pek çok peygamberi öldürmüşler ve Yahudi inancına göre İsa'yı kendileri veya hükümetin atadığı görevliler öldürmüşlerdir (Arbasi et al., 2017, p. 7). Yani Yahudiler tarih boyunca kendilerini kurtarmaya ve onlara yol göstermeye gelen peygamberleri öldürmüş bir halktır.

#### 4.7. Kurnazlık ve Oyun Oynama

Yahudi'nin kavminin özelliklerinden biri de kurnazlık ve hiledir, hatta Allah'a da kurnazlık ve hilekarlıkla davranmıştır. Bu durumda Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuş: *وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا* (Nisa Suresi 154. Ayet). Tercüme: Yine onlara, "Cumartesi (yasakları) konusunda haddi aşmayın" dedik ve onlardan sağlam bir söz aldık. Ayrıca, Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuş: *وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* (Bakara Suresi, 65. ayet). Tercüme: "Şüphesiz siz, içinizden Cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, Aşağılık maymunlar olun" demiştik (Kur'an-ı Kerim Meali, 2008).

#### 4.8. Baskıcı Özelliklere Sahip Olmak

1947-1949 yılları arasındaki Filistin/İsrail savaşı sonucunda 700.000'den fazla Filistinli Arap diğer ülkelerde mülteci durumuna düşmüştür. İsrail askeri istihbarat belgelerinden biri, mültecilerin en az %75'inin Siyonistlerin askeri eylemleri (Arapları korkutmayı amaçlayan psikolojik kampanyalar) nedeniyle Filistin'i terk ettiğini göstermektedir (Beinin, 2014, p. 14). İsrail'in siyasi ve güvenlik düşüncesini yönlendiren zihniyet, Müslüman nüfusun ve İslam ülkelerinin kendilerine tehdit olarak görülmesi üzerine kurulmuştur (Posten Çey & Bye, 2016, p. 13). Yeshayahu Ben-Porat (İsraili gazeteci) şöyle diyor: Vaat edilmiş topraklar olan Filistin'i işgal etmek amacıyla 7 yaşından beri askeri faaliyet eğitimi almıştım. Avusturya'da, Filistin'i silah zoruyla işgal edeceğimiz bir günün geleceği umuduyla yaşıyorduk. Bana Arap vatandaşlarını görmezden gelmeyi öğrettiler ve beni Filistin topraklarının bizim için olduğuna inandırdılar (Posten Çey & Bye, 2016, p. 33).

### 5. İsrail'in Kuruluşu ve Yeni Gelişmeler

İsrail devletinin kuruluşu temelde Yahudi halkının dini inançlarına dayanmaktadır; ancak bir dizi tarihsel faktör bu süreci hızlandırılmıştır. Bu konular aşağıda kısaca tartışılacaktır.

#### 5.1. Avrupa'da Irkçılık ve Yahudilere Karşı Ayrımcılık

M.S 1. yüzyılda Filistin'de ikinci Yahudi hükümetinin Romalılar tarafından yıkılmasından sonra Yahudiler yüzyıllar boyunca Avrupa'da dağınık bir şekilde yaşamışlardır. Avrupa'daki Yahudiler çeşitli vesilelerle ayrımcılığa maruz kalmıştır. Örneğin Hıristiyanlar, İsa'nın çarmıha gerilmesinin asıl sebebinin Yahudiler olduğunu düşünmüşler ve bu nedenle daha çok tacize uğramışlardır (Atai, 2000,

pp. 2–3). Yahudiler bu durumda bir yandan Hıristiyanların zulmünden kurtulmak için her fırsatı değerlendirirken, diğer yandan da vaat edilmiş topraklara ulaşmaya çalışmışlardır.

## 5.2. Avrupa'daki Önemli Gelişmeler

14. yüzyılda İtalya'da Rönesans'ın başlaması, 16. yüzyılda Protestanlığın yükselişi ve 18. yüzyılda Büyük Fransız Devrimi ideallerinin yayılması, Yahudilerin durumlarının iyileşmesi ve eğitilmiş ve profesyonel insanlar haline gelmeleri sağlanmıştır (Atai, 2000, p. 3). Yavaş yavaş durum öyle ilerlemiştir ki Yahudiler diğer Avrupa ülkeleri vatandaşlarıyla eşit haklara sahip olmuştur. Eylül 1791'de Fransa Ulusal Meclisi, bağlılık yemini eden Yahudilere vatandaşlık hakkı vermiştir. Fransa, "Yahudi kurtuluş" hareketinin ön saflarında yer almıştır. Yahudiler daha sonra 1830'da Yunanistan'da, 1858'de Büyük Britanya'da, 1870'te İtalya'da, 1871'de Almanya'da ve 1891'de Norveç'te eşit haklara kavuştular. Yahudilerin sivil eşitliği kanunla garanti altına alınsa da Avrupalı Yahudiler hâlâ antisemitizm ve sosyal ayrımcılığa maruz kalmaktadır (Holocaust encyclopedia, 2023).

## 5.3. Avrupa'da Milliyetçiliğin Yayılması

Avrupa'da milliyetçiliğin artmasıyla birlikte Avrupa'da Yahudi karşıtı eğilimler de yaygınlaşmış ve Siyonizm işte böyle bir ortamda yükselmiştir. Bir başka deyişle Yahudi milliyetçiliği 19. yüzyılda Avrupa'daki iç gelişmelerden doğmuştur ve Siyonizm de Yahudilerin bu gelişmelere verdiği tepkilerden biridir (Atai, 2000, s. 6).

## 5.4. Siyonizm

Dünyaya hâkim olmak için her yolu kabul eden Siyonizm, bu hedeflerine ulaşmak için her yola başvurmuştur. Siyonizm, Yahudilerin Filistin topraklarına geri dönmelerini ve Filistin'de İsrail devletinin kurulmasını savunan siyasi bir harekettir (Mezkit, 2009, p. 70). Yani, Vaat edilmiş topraklara dönüş arzusu Yahudilik inançlarında özel bir yere sahiptir ancak bu hayalin gerçekleşmesini sağlayan ve Yahudileri Filistin topraklarına gönderen temel motivasyon ve eylem tamamen Avrupalılar tarafından yapılmıştır (Atai, 2000, p. 6) Avrupalılar başlangıçta Siyonist hareketi iki amaçla desteklemiştir: Biri fakir Yahudilerden kendini kurtarmak için, onları Avrupa'dan sürmektir, diğeri ise onları Orta Doğu'ya hakim olmak için kullanmaktır (T Godarzi & Al-Aisa, 2008, p. 96).

## 5.5. Osmanlı Hükümdarlığının Gerilemesi ve Çöküşü

Filistin 4 asırdan fazla bir süre Osmanlı Devleti'nin bir parçasıydı. Söz konusu dönemde Osmanlı yönetimindeki Filistin, Suriye'nin bir eyaleti sayılmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin gerilemesiyle birlikte Kudüs'te 1839'da İngiliz, 1842'de Prusya, 1843'te de Fransa konsoloslukları açılmıştır. Avrupalıların Osmanlı topraklarındaki ekonomik faaliyetlerinin genişlemesiyle birlikte Avrupalılar yavaş yavaş Hıristiyan

uyrukluları ve ardından Filistin'deki Yahudileri desteklemeye başlamıştır (Atai, 2000, p. 19). Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı Devleti'nin yenilgiye uğramasıyla birlikte Balfour Deklarasyonu, 31 Ekim 1917'de İngiliz Kabinesi tarafından onaylanmıştır. Yani İngiliz kuvvetlerinin Kudüs'ü işgal ettiği ve Osmanlı askerlerinin son direnişini bozguna uğrattığı gün, İngiliz Parlamentosu Balfour Deklarasyonu'nu onaylamıştır. Bildirinin yayınlandığı tarihte Yahudiler Filistin'deki toprakların yalnızca %2,5'una sahiptir; ama 30 yıllık İngiliz egemenliğinin ardından Yahudiler Filistin'deki toprakların %12'sine sahip olmuştur (Jahanbin, 2000, p. 90). Nüfus istatistikleri kesinlikle Müslüman Arapların lehine olmuştur. 1917'de Filistin nüfusunun %90'ından fazlası Araplardan oluşmuş ve o dönemde Filistin'de 56.000 Yahudi yaşamıştır. Bu rakamın yarısından fazlasının Avrupalıların zulmünden kaçmak için son birkaç yılda ilk kez Filistin'e göç ettiği belirtilmiştir (Grest, 1969, p. 403). Hatta bu tarihten önce, yani 18. yüzyılın başında Filistin'de 400.000 insan yaşamış; bunların 394.000'i yani %98,5'i Yahudi değildir ve yaklaşık 6.000'i yani sadece %1,5'i Yahudi olarak kayıtlara geçmiştir (A. gol Mohammadi, 2002, p. 24). Ancak Britanya'nın Yahudilere çok yönlü desteğinin olması sebebiyle, siyasi koşullar yavaş yavaş Yahudilerin lehine dönmüştür. İngiltere, 1920 yılında Siyonizm'in büyük liderlerinden biri, fanatik bir Yahudi olan Herbert Samuel'i Filistin hükümetinin başına yüksek komiser olarak atanmıştır. Makamların çoğunun görevlerini Yahudilere vererek İngilizce ve Arapça dillerinin yanı sıra İbranice dilini de resmileştirmiş ve hatta Filistin parasının üzerine İsrail kelimesini bile kazımıştır (Rafsanjani, 1956, p. 23).

İngilizler, 7 Şubat 1939'da Londra'da Arap-Yahudi Konferansı'nı düzenlemiştir. O konferansta İngiltere, tarafların uzlaşmaya varamaması durumunda İngiliz hükümetinin Filistin konusunda tek başına yeni bir politika belirlemekte özgür olduğunu açıkça belirtmiştir (Fildish, 2012, s. 338-339). Ben-Gurion'un 8 Eylül 1939'da Yahudi savunma gücü Haganah'ın komutanlarına söylediği gibi: "Birinci Dünya Savaşı bize Balfour Deklarasyonunu kazandırdı, bu sefer bir Yahudi devleti oluşturmalıyız." (Fildish, 2012, pp. 340-341). Filistin meselesinin Birleşmiş Milletler'e devredilmesinin ardından 1947 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından Filistin meselesi için özel bir komite oluşturulmuştur. 11 üyesi arasında Irak, Yugoslavya ve Hindistan olmak üzere üç ülke, Filistin merkezli Yahudi ve Araplardan oluşan bir federalizmin oluşumunu desteklemiştir; Kanada, Çekya ve Slovakya, Guatemala, Peru, İsveç ve Uruguay ise Arap ve İsrail topraklarının ayrılmasını savunmuşlardır. Nihayet çoğunluğun görüşü 29 Kasım 1947 tarihli Genel Kurul'un 181 sayılı Kararı ile açıklanmıştır (Saidi nejad, 2001, p. 146). Birleşmiş Milletler'in 29 Kasım 1947'de tek başkentli (Beit el-Makdis) iki Yahudi ve Arap devletinin kurulmasına ilişkin 181 sayılı kararı onaylanmıştır. Buna dayanarak İsrail devleti kurulmuştur; ancak kararda öngörülen Filistin devleti hiçbir zaman kurulamamıştır (Ali Naqipur, 2016, p. 109). Yahudiler, 1948 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun kararına atıfta bulunarak İsrail devletini resmen ilan etmiştir. 1948 yılında İsrail Devleti'nin kuruluşundan bu yana İsrail'deki güvenlik anlayışı şu ilkelerle pekişmiştir: "Yahudileri birleştirin, tehdidi hayatta kalma

açısından değerlendirin ve düşmanla barışı tesis etmek için değil, düşmanı yenmek için savaşı gerin” (Balpınar, 2011, p. 14). Gördüğünüz gibi İsrail’in amacı Araplarla uzlaşmak ve barışı sağlamak değildir.

İsrail hükümeti, kuruluşundan sonra hiçbir uluslararası kurala uymayarak savunmasız Filistin halkının topraklarını işgal etmeye devam etmektedir. İsrail’in performansı, İsrail parlamentosunun sloganı ve Yahudilerin dini inançları, İsrail’in mevcut sınırlarıyla sınırlı olmadığını ve işgale devam ettiğini göstermektedir. İsrail Parlamentosu’nun Tevrat’tan alınan ana sloganı, İsrail’in sınırlarının Nil Nehri’nden Fırat Nehri’ne kadar olduğunu göstermektedir. İran İslam Cumhuriyeti’nin lideri İmam Humeyni’ye göre, “Bu toprak genişletme sloganı, İsrail’in oluşumu ve zayıflığı sırasında bile dile getirilmiştir; İsrail daha fazla güç kazanırsa bunu doğal olarak uygulayacaktır. Siyonistler ırkçıdırlar ve kendi ırklarını en üstün sayıp hatta kendilerini Tanrı’nın çocukları sayıp bir dünya hükümeti kurmaya çalışmaktadırlar” (Bahar, 2002, p. 164). İsrail hükümeti Orta Doğu bölgesinde nispeten demokratik olsa da Yahudi olmayan vatandaşlar söz konusu olduğunda İsrail hükümeti demokrasinin ilkelerini ihlal ediyor. Yani İsrail’de etnik demokrasi vardır (A. gol Mohammadi, 2002, s. 29). İsrail hükümeti Orta Doğu bölgesinde nispeten demokratik olsa da Yahudi olmayan vatandaşlar söz konusu olduğunda İsrail hükümeti demokrasinin ilkelerini ihlal ediyor. Yani İsrail’de etnik demokrasi vardır (A. gol Mohammadi, 2002, p. 29).

Bugün İsrail, Birleşmiş Milletlerin resmi üyesidir ve 157’den fazla ülkeyle diplomatik ilişkisi bulunmaktadır (Jodaki & Saifuddin, 2018, p. 43). İsrail hükümeti kurulduktan sonra başta Ortadoğu ülkeleri olmak üzere bölge ülkeleriyle ilişkileri kurmaya çalışmıştır. İsrail’in bölgeyle ilişki kurma ve ilişkileri normalleştirme hedefi şu 3 nedenden dolayı özetlenebilir:

- 1) İsrail’in gayri meşru ve sahte rejimini meşrulaştırmak ve İsrail’in Araplar tarafından resmi olarak tanınmasını sağlamak ve İsrail’in statüsünü ve konumunu uluslararası düzeyde güçlendirmek;
- 2) Ekonomik büyüme ve kalkınma için zemin sağlamak ve uluslararası ekonomi ve ticarete nüfuz etme ve katılma fırsatı sağlamak;
- 3) İsrail, uluslararası konumunu güçlendirerek, Nil’den Fırat’a genişleme sloganını gerçekleştirmek için daha fazla çaba gösterecektir (Cheza, 2001, p. 175).

1948, 1967 ve 1973 yıllarında Araplarla İsrail arasında savaşlar olmuş ve Filistinliler çok direnmiştir. Ancak 1970’li yıllarda bir yandan Arap milliyetçiliğinin giderek güç kaybetmesi, diğer yandan Mısır’ın İsrail’i tanınması Filistinlilerin mücadelesinde yalnız kalmasına neden olmuştur (Özkoç, 2009, s. 173). İsrail, Filistin topraklarını işgal etmenin yanı sıra askeri gücünü kullanarak su kaynaklarını da hukuka aykırı bir şekilde kontrol etmektedir. Örneğin İsrail, Batı Şeria’nın su kaynaklarının %85’ini kullanıyor. Batı Şeria’daki yeraltı su seviyesi İsrail’in tarım



suyunun yaklaşık %40'ını ve İsrail'in içme suyunun yaklaşık %50'sini sağlamaktadır. İsrail bu suları kontrol etmekte ısrar ediyor; Aslında bu suların kontrolü Filistin ulusal egemenliğinin temellerini yok etmektedir (Khaled, 2018, p. 78). Ayrıca, İsrail'de yaşayan Yahudiler, 2002 yılında Batı Şeria nüfusunun yaklaşık %2'sini oluştururken, su kaynaklarının %37'sini kontrol etmiştir; geriye kalan su kaynaklarının ise sadece %63'ü 2 milyon Filistinli tarafından kullanılmaktadır (R. M. Simbar, 2004, p. 22). Başka bir deyişle, doğal su kaynaklarının yetersizliği dikkate alındığında İsrail'in Filistin topraklarını işgal etmesi, Ortadoğu'nun can damarı olan su rezervlerini kontrol etme stratejisiyle açıklanabilir (Kutsal, 2009, p. 90). Hatta Siyonist rejimin liderlerinin henüz belirlenmemiş ulusal sınırlarını su havzaları üzerinden çizdikleri bile söylenmektedir. Bu da Yahudi devletinin varlığının ancak su kaynaklarını kontrol edebilmesiyle mümkün olabileceğini göstermektedir (Kutsal, 2009, p. 91). Bütün bu hukuksuzluklara rağmen İsrail'in Filistin topraklarını işgali, bununla beraber su kaynaklarının kontrolü, konutların haksız yere yıkılması, bombardımanlar ve Filistinlilerin zorla yurtlarından edilerek göç ettirilmesi devam etmektedir.

Günümüz dünyasının acı gerçeklerinden biri, İsrail'in Filistinli kadınlara ve çocuklara zulmetmeye ve onları haksız yere öldürmeye devam etmesidir. Camiler, ibadethaneler, konutlar, hastaneler, şehirler ve hatta mülteci kampları bile İsrail ordusu tarafından bombalanmakta ve hedef alınmaktadır. İsrail'in 7 Ekim 2023'ten 7 Mart 2024'e kadar aralıksız gerçekleştirdiği 153 saldırı sonucunda Gazze Şeridi'nde hayatını kaybeden Filistinlilerin sayısı 30 bin 800'e, yaralanan Filistinlilerin sayısı ise 72 bin 298'e yükselmiştir. Binlerce Filistinli susuzluk ve açlık nedeniyle hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olmuştur. Bombaların isabet etmesi sonucu hayatını kaybedenlerin sayısı zaman geçtikçe artmaktadır (Palestine Latest News, 2024).

## Sonuç

Aslında günümüz Filistinlilerinin ataları Kenanlılardır ve bu nedenle bu topraklara genellikle Kenan toprağı denilmektedir (Amirian, 2016, p. 27). Filistin topraklarında dünya Müslümanlarının ilk kiblesinin olması ve bu kutsal beldenin Hıristiyanlık ve Yahudilik dinleri açısından özel bir öneme sahip olması nedeniyle büyük dünya dinlerinin bir başka deyişle semavî dinlerin mensuplarının buraya her zaman özel bir ilgi ve saygısı olmuştur. Aynı şekilde Filistin birçok peygamberin zuhur ettiği yer olup dini ve tarihi mekânları da bünyesinde barındırmaktadır.

Filistin krizi tarih boyunca yazarların, politikacıların ve dünya liderlerinin dikkatini çeken karmaşık bir konudur. Filistin, ılıman bir iklime sahip olması ve özel bir konuma sahip olması nedeniyle tarih boyunca fatihlerin de ilgisini çekmiştir. Öte yandan tarihsel olarak Mezopotamya ve Mısır uygarlıklarının bağlantı noktası olmuştur. Yani bugün de Filistin coğrafyası Asya ile Afrika kıtasının bağlantı noktasıdır ve aynı zamanda deniz yoluyla Avrupa'ya da bağlanmaktadır. Tarihsel olarak bu toprakların ana sakinleri Kenanlılardır. Kenanlılar, Arap Yarımadası'ndan Kenan topraklarına veya bugünkü Filistin'e göç eden ilk halktır. Bu nedenle Filistin

topraklarına Kenan toprağı denilmektedir. Diğer göç dalgalarıyla birlikte Hazreti İbrahim (a.s), kuraklık ve iklim değışikliği nedeniyle ya da Allah'ın emriyle Ur (Irak) şehrinden Kudüs şehrine göç etmiş ve oraya yerleşmiştir. Hz. İbrahim'in ölümünden sonra "çocukları ve torunları Kenan topraklarında yaklaşık 1000 yıl yaşamıştır" (Zaibakalam, 2011, p. 77). Bu dönemde Yahudiler ne bir hükümet kurabilmiş ne de bu bölgede bir toprak mülkiyeti iddiasında bulunmuştur. Beni İsraililer, M.Ö. 1600 yıllarında yaşanan kuraklık nedeniyle Hz. Yusuf'un yardımıyla Mısır'a göç etmişler ve orada 400 yıl yaşamıştır. Musa Peygamber, 400 yıl sonra İsrail halkını Mısır topraklarından Filistin topraklarına götürmek için harekete geçmiştir. Yahudiler, ilahlarıyla olan antlaşmalarını bozdukları için kırk yıl çöllerde dolaşmak zorunda bırakılmışlardır. M.Ö. 1000 yıllarına kadar Davud Peygamber'in önderliğindeki Yahudiler, Kudüs'ü ele geçirip orada şehri yeniden inşa etmiştir. Yahudilerin Kudüs'te toplam 400 kere hükümet kurmuş ve daha sonra Babillilerin istilasıyla egemenliklerini kaybetmişlerdir.

Babil istilasından sonra sırasıyla Persler, Yunanlılar ve Romalılar Filistin'e saldırıp bu bölgeyi fethetmişlerdir. Romalılar MS 70 yılında Filistin'i işgal ederek Yahudileri katletmiştir ve Yahudilerin yalnızca %10-15'i hayatta kalmıştır. Yahudiler Romalılardan korktukları için Filistin'i terk etmişlerdir. 7. yüzyılda Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Müslümanlar Filistin'i kan dökmeden fethetmiştir; bunzamandan sonra Filistin toprağının ve halkının, Arap kimliğinin yanında İslami kimliği de ön plana çıkmaya başlamıştır. Filistin 400 yıldan fazla Arap halifeliğinin egemenliği altında kalmıştır; Araplardan sonra Memluk sultanları Filistin'i 300 yıl boyunca yönetmiştir. Memlük hanedanlığından sonra, MS 1517'den 1917'ye kadar Filistin, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olarak kalmıştır. Böylece Filistin toprakları toplam 1.200 yıl boyunca İslam dünyasının egemenliği altında kalmış ve çoğunluğu Müslüman Araplardan oluşmuştur. Ancak diğer taraftan Filistin'in Romalılar tarafından fethinden sonra Yahudilerin Filistin ile bağlantısı 1800 yıl boyunca kesilmiştir. İsrail, Batılı hükümetlerin komplosunun ardından bu bölgede 1948'den itibaren varlığını resmen ilan etmiştir.

Yahudi halkı tarihleri boyunca antlaşmaları bozmak, kendilerine gönderilen peygamberleri öldürmek, insanları haksız yere öldürmek, yağmalamak, kurnazlık yapmak gibi hukuksuz bazı eylemlerle suçlanmaktadır. Tarih boyunca iktidara geldiklerinde diğer etnik gruplara yönelik her türlü şiddet içeren baskıyı kurmuşlardır. Masum Filistinli kadın ve çocuklara yönelik zulüm ve katliam, dini ve sivil mekânlar ile hastanelerin bombalarla tahrip edilmesi bunun açık bir örneğidir. Bu araştırma sonunda şu sonuca ulaşılmıştır: Batılılar, İslam dünyasının kalbinde İsrail devletinin kuruluşundan edindikleri tecrübelerle, Arap ve Müslüman çoğunluğa küçük bir Yahudi azınlığı dayatarak planlarını hayata geçirmeyi başarmıştır. Gelecekte bu deneyimi İslam ve Arap ülkelerinin başka yerlerinde de tekrarlayabileceklerdir.

## Kaynakça

- Ali Naqipur, A. (2016). "Investigating the role of the Hamas movement in the political developments of occupied Palestine". *Scientific-Specialized Quarterly (Khwarazmi University)*, 3(11), 108–131.
- Amez, A., & Azizi, S. (trans). (2003). *The Fourth Geneva Convention and the Occupied Palestinian Territories*. *Legal Research*, 5 and 6, 10–23.
- Amirian, S. M. B. (2016). "International law and Israel-Palestine conflict". *International Studies Quarterly*, 13(3), 21–40.
- Anadolu Ajansı "İsrail'in nüfusu 10 milyona dayandı", Yayın 22 Aralık 2022, Erişim 10 Mart 2024, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israil-in-nufusu-10-milyona-dayandi/2775742>
- Arbasi, H., Yousufi, A. M., Cheraghi, M., & Zangineh, A. (2017). "Bani Israel – Israel". *International Conference on Oriental Studies, Ferdowsi and Persian Culture and Literature*, 1–19.
- Atai, F. (2000). "Basic factors in the creation of the Zionist government in Palestine". *Regional Studies: Israel Studies - American Studies*, 5(1), 1–24.
- Bahar, H. (2002). "Palestine in the vision of Imam Khomeini". *Presence, Especially for Palestine*, 40, 157–168.
- Balpınar, Z. (2011). "İsrail-Filistin Çatışması: İsrail'in Filistinlilere Yönelik Güvenlik Politikasında Devamlılık Ve Değişim (1948-2008)". *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü.
- Beinin, J. , & H. L. (2014). "Palestine, Israel and the Arab-Israeli Conflict". *Middle East Research and Information Project*.
- Cheza, A. B. (2001). "Palestine: the root of pain". *Comprehensive Humanities Portal*, 40, 169–181.
- Fildiş, A. T. (2012). "Birleşmiş Milletler'in Taksım Kararı ve İsrail devletinin yaratılışı". *Trakya University Journal of Social Science*, 14(1), 337–348.
- Grest, K. (1969). "Twenty important facts about Palestine". *Comprehensive Humanities Portal*, 6, 1–3.
- Holocaust encyclopedia, Jewish life before the Holocaust in Europe, Retrieved September 15, 2023, access March 13, 2024 from <https://encyclopedia.ushmm.org/content/fa/article/jewish-life-in-europe-before-the-holocaust>
- Jahanbin, I. (2000). "Palestine is a Unrest land of history". *Morabbiyan*, 1(2), 85–109.

- Jodaki, H., & Saifuddin, A. F. (2018). "Explaining the axes of the conflict between Palestine and Israel". *Research of Nations*, 4(38), 39-54.
- Khaled, H. aayed. (2018). "Filistin ve İsrail için barış yolu haritası: Karşılıklı ekonomik bağımlılık / The road map to the İsraili-Palestinian peace": Mutual economic interdependence.
- Kızılođlu, S. (2012). "İsrail Devleti'nin Kuruluşuna Kadar Geçen Süreçte Yahudiler ve Siyonizm'in Gelişimi". *Kırıkkale University Journal of Social Sciences*, 2(1), 35-64.
- Kutsal, E. (2009). "İsrail - Filistin İhtilafı Özelinde Politik Bir Araç Olarak Su". *Bilge Strateji*, 1(1). <https://dergipark.org.tr/en/pub/bs/issue/3809/613116>
- Kura'an-ı Karim "Mâide Suresi Meali", 27 Ağustos 2008, 10 Mart 2024, <https://kuran-ikerim.org/>
- Law and religion Reasearch. (2010). Complete Persian translation of Tevrat book. In *Law and religion Reasearch qom-iran*.
- Mezkit, M. (2009). Siyonizmin Siyon Protokolleri' ile "Dünya Hakimiyeti" Düşüncesi. *Yeni Fikir Stratejik Araştırmalar Derneđi*, 5(13), 69-92.
- Mohammadi, A. D. (2001). "The original inhabitants and owners of the land of Palestine". *Journal of Faculty of Law and Political Sciences*, 61, 65-143.
- Mohammadi, A. gol. (2002). "Gentiles of Palestine: A look at the position of the Arab minority in Israel". *Regional Studies Quarterly: Israel Studies - American Studies*, 5 and 6(4 anad 1), 23-42.
- Mohsen, M. S., & Saedi, M. I. (2005). "The forty facts of the Palestine issue (part one)". *Nedayi Islam*, 6(22 and 23), 52-57.
- Mutlu, O. (2019). "Filistin Devleti'nin Devletlik Statüsüne Dair Bir Deđerlendirme". *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 403-413.
- Oldani, A. J. V. (2004). "Islamists in Palestine and its contexts". *Law and Policy Research*, 10, 77-96.
- Örücü, S. (2018). "Yahudi Diasporası'nın Filistin'e Göçü Ve İsrail Devleti'nin Kuruluşu". *Vakanuvis - International Journal of Historical Researches*, 3(2), 202-233.
- Posten Çey, Z., & Bye, A. (2016). "Signs of ontological action of Israel's security policy in regional conflicts". *International Relations Research Quarterly*, 20(6).
- Rafsanjani, A. A. H. (1956). *Israel and Palestine*. In *Jahan Araa Publications*.
- Saidi nejad, H. R. (2001). "The perspective of Palestine, the United Nations and

the United States of America”. *Regional Studies Quarterly: Israel Studies and American Studies*, 5(1), 143–176.

Sajdi, A. (2020). “Analysis of the factors influencing the Palestinian-Israeli conflict and the deal of the century”. *World Politics Quarterly*, 3(23), 205–230.

Simbar, R., & Ejazi, İ. (2015). “America’s approach to the Israeli-Palestinian conflict 2001-2015”. *Scientific and Research Quarterly of World Politics*, 4(4), 7–36.

Simbar, R. M. (2004). “Palestine crisis; Challenges and hopes”. *Ddle East Studies Quarterly*, 11(3 and 4), 105–130.

Tabatabaei, S. M. M. (1977). “A comment on historical geography: Canaan and Palestine at the crossroads of history”. *Gohar*, 50, 94–102.

T Godarzi, ahreh(Trans), & Al-Aisa, S. (2008). “Palestine at the Hague Tribunal”. *Palestine Studies*, 8 and 9, 95–112.

The Palestinian Information Center “The population of Palestine has reached 14.3 million”, Published December 22, 2022, Accessed March 10, 2024

Tulu, E. R. (2015). *İsrail-Filistin Sorununda Semboller, Söylemler ve Kimlik: Konstüraktivist Bir Analiz*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Zaibakalam, S. (2011). *The birth of Israel*. Tehran: Rozenih.

# Filistin-İsrail Gerilimine İlişkin Theo-Politik Bir Değerlendirme

Doç. Dr. Bayram Çınar<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1458063

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 24.03.2024 | Kabul Tarihi: 24.04.2024

## Öz

Sınanmamış bir hayatın yaşanmayı hak edip etmediğini bilmeye olanak olmadığı gibi, imtihan edilmemiş bir ilişkinin de gerçek bir birliktelik olduğunu söylemeye imkân yoktur. Aidiyetler zorluklarla sınanarak kendilerini ispat ederler. Bir sosyal teori olarak “zor zamanlar”, sürdürülen birlikteliğin ona harcanan emeğe değip değmediğini ortaya çıkarması açısından değerlidir. Filistin-İsrail arasındaki son gerilim, İslam dünyası mensuplarının Filistin’e ilişkin algılarını ortaya koyduğu bir sınama alanı olmuştur. Onların sosyolojik olarak bir ümmet olup olmadıkları da bu süreçte ortaya koydukları tutumlar üzerinden görülebilmektedir. Zira gerilim süresince ortaya konulan “tepkiler”, amaca dönük olmayıp risk almayan, acıyı paylaşmayan tepkilerdir. Bu tepkiler, yardım bekleyen kitlelerde acıyı azaltmaktan ziyade ümitsizliği arttırmıştır. Ortaya çıkan nihai tabloda, bu gerilim Müslüman ümmette bir ayrıştırmayı tetiklemiştir. Tebük gazvesi de Müslüman ümmet açısından çözülmeyi ortaya çıkardığı, fay hatlarının daha fazla dışa vurduğu için; Filistin-İsrail gerilimini, tarihsel bir vakıa olan Tebük seferi ile mukayese etmek gerekti. İki olay arasındaki benzerlikler bu iki olay arasında bir mukayesenin yapılmasının gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu amaçla çalışmamızda Filistin-İsrail gerilimi, Tebük seferi ile ele alınmış, bu iki sosyal olayı belirli parametreler üzerinden mukayese edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Filistin, İslam, İsrail, Müslüman, Ümmet.

## A Theo-Political Evaluation Of The Palestine-Israel Tension

### Summary

Just as it is not possible to know whether an untested life deserves to be lived, it is also impossible to say that an untested relationship is a real unity. Belongings prove themselves by being tested through difficulties. As a social theory, “hard times” are valuable in terms of revealing whether the sustained unity is worth the effort spent on it. The latest tension between Palestine and Israel has been a testing ground in which members of the Islamic world reveal their perceptions of Palestine. Whether they were an ummah sociologically or not could be seen through the attitudes they displayed in this process. Because the “reactions” put forward during the tension are not purposeful; These are reactions that do not take risks and do not share the pain. These reactions increased despair rather than reducing the suffering of the masses waiting for help. In the final picture, this tension triggered a division in the Muslim ummah. Because the Battle of Tabuk revealed the disintegration of the Muslim Ummah and made the fault lines more visible; It was necessary to compare the Palestinian-Israeli tension with the Tabuk campaign, which is a historical event. The similarities between the two events reveal the need for a comparison between these two events. For this purpose, in our study, the Palestinian-Israeli tension was discussed together with the Tabuk campaign, and these two social events were compared based on certain parameters.

**Keywords:** Islam, Israel, Palestine, Muslim, Ummah.

1. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, kocacinar-by@gmail.com, ORCID orcid.org/ 0000-0002-4886-7610

## Giriş

Aynı sebeplerin belirli koşullarda eş sonuçları doğurduğu anlamına gelen tarihin tekrerrü, bilim çevrelerinde üzerinde ittifak edilen bir yargıdır. Özdeş gerekçelerin aynı sonuçları doğuracağı yönündeki bu varsayım, determinist bir evren algısının bize sunduğu imkanlardandır. Bu yönüyle başımıza gelenler, ellerimizle yapageldiklerimizin sonuçlarıdır. Benzerlik kuramı ise; farklı iki yapı arasındaki ortak paydaların oluşturduğu kümenin sonuçlar üzerindeki etkisini görmemize imkân verir. Çalışmamızda, biri güncel öteki tarihsel iki vakıa arasındaki benzerliklerden hareketle, Tebük gazvesindeki tutumları itibarıyla birtakım Müslümanlar ile Filistin-İsrail gerilimine muhatap olan günümüzdeki kimi Müslümanların gösterdikleri davranışların benzerlikleri üzerinden, söz konusu benzeşmenin örtük nedenleri irdelenecek, benzerlik kuramı bu iki vakıa özelinde test edilecektir. Bu araştırma gerek test ettiği zeminler açısından gerekse sonuçları açısından “ilişkili” iması uyandıran iki yapıyı mukayese edecektir. Çalışmamızda Filistin-İsrail gerilimi gibi aktüel bir vakıa, tarihsel olarak kendisine benzer olduğunu düşündüğümüz bir tarihsel olay olan Tebük seferi ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Günümüzdeki İsrail-Filistin gerginliği üzerinden iki olayın benzerliklerinden hareketle Antropolojik bir kültür okuması yapılacak ve belirli sonuçlara ulaşılabilecektir. Bunu yaparken, metinler arası mukayeseler yapılacak, vakıa değerlendirmelerine gidilecektir.

Konuya ilişkin hipotezimiz gerek Tebük'te gerekse günümüzdeki İsrail-Filistin geriliminde ümmetin ayak sürçmelerindeki gerçek nedenin, *her iki grubun da rakiplerinden korkmaları* olduğu yönündedir. İki vakıadaki neden birliği, tavırların ve sonuçların da benzerliğine kaynaklık etmiştir. Araştırmamız her iki olayda da geriye kalan bütün bahane ve gerekçelerin, bu korkuyu gizleme çabası olduğunu varsayar (Demircan, 2006, 15). Çalışmamız boyunca bu tez güçlendirilerek, iki olayda ortaya çıkan benzer tepkilerin nedenin, bu korku olduğu gösterilmeye gayret edilecektir. Tebük'te münafıkların kendilerini dışa vurmalarının illetinin, bu son olayda ümmetin ayak diretmesi ve sorumluluktan kaçınmalarının da aynı illetten beslendiğini iddia eder.

Kelam alanında yapılan bu araştırma, iman-emniyet ve güvensizlik-korku kavramlarının doğurduğu zıtlıktan beslenir. İmanın gereğinin; Allah'ın dışındakilerin değil, yalnızca Allah'ın kendisinden korkulmaya daha layık olduğunu varsayar (Tevbe, 9/13). Aksi durumun; imanın nesnesi konumdaki Allah'ın, güvende ve korkuda merkezi konumunu tartışmaya açan bir anlayış olduğunu, bununsa İslam dindarlığından bir inhiraf olduğu varsayılır. Zira söz konusu ayet, mâsivadan korkmayı, Allah'a güvenmemek şeklinde ele alır ve öyle takdim eder.

## 1. Yaşanılanın Psikik Arka Planı ve Analizi

### 1.1. Suçluyu Göstermek Konusundaki Tereddütler ve Ümmetin Suçtaki Parmak İzleri

Son İsrail-Filistin gerilimi, zaten başsız ve yamalı bir bohça hüviyeti sergilemekte

olan Müslüman âleminin; ne kadar darmadağın olduğunu gösterdi. Bu düzensiz yığın, ortak paydalarda buluşmak yerine; ideolojik ve mezhepçi ayrışmaları gerekçe göstererek, kendilerini sorumluluktan azletme çabalarına girdiler bu yüzden. Ümmetin bu durumunu, söz konusu son gerilim belirgin bir biçimde ortaya çıkarmıştır. Müslüman millet ve toplumlar, aldıkları pozisyonda, gerilime dâhil olmak istemeyerek, dışardan izleyici konumu almak yönündeki tavırlarıyla, ilk tepkilerini ortaya koymuşlardır. Zira yaşamakta ona olayın nedenlerine ilişkin bilgiler, ona dair davranış, duygu ve beklentileri etkilemekle birlikte, bu ilk tepkiler bireyin işlevselliğine de katkıda bulunmaktadır (Kelley-Michela, 1980, 457-501). Yani Müslümanlar, 7 Ekim’de Hamas ve Hizbullah’ın İsrail’e saldırmasını yanlış bularak, aslında olaydan doğacak sorumluluğu üstlenmeyi reddetmiş olmaktadır. Zira psikik bir duygu durumu olarak bireyin süreçte aldığı pozisyon, üstlendiği sorumluluk; meseleyi algılama biçimi ile bağlantılıdır. Toplumun gösterdiği ilk tavır, onların yaşamakta olana karşı sosyal rollerini de belirleyeceği için, Müslüman dünyanın mensupları daha ilk anda, sorumluluk almamayı gerektirecek bir reaksiyon göstermişlerdi.

Katili aklamaya dönük bir tavır ile maktulün hiç mi suçu yok, demeye bile getirdiler. Bu yönüyle Müslümanların, Gazzelileri suçlayan bir yaklaşım içine girmeleri, onların ölçülü ve adil olmak kaygılarından kaynaklanıyor da değildi. Bu tavır, onların bu probleme dâhil olmayı istemeyen tutumlarının işaretiydi. Sorun alanına dâhil olmamak için gerekçe biriktirme çabasının sancılıydı, Filistinlileri suçlayan bu dilin nedeni. Suçluya ilişkin söz söylemekten kaçınan bu yaklaşım, alternatif bir suçlu arayışını göstermekteydi. Gerçek suçluyla göz-göze gelmek korkusu, farklı bir suçlu arayışına itti bir bütün olarak İslam ümmetini. İsrail’e muhatap olmamak endişesiyle alternatif ikincil suçlular arama girişiminde bulundular. Bu durum, cin korkusu abartılı olanların, cin demek yerin üç harfli demekten de farklı değildi.

Bizim varsayımımıza göre, Müslüman âlemin gösterdiği sözde suçlular bulma çabası dâhil, bu olaya dönük tüm bu savruk tavırlarında, İsrail’in gücünün; muhataplarında derin bir korku yarattığı yönündedir. Dolayısıyla tepkiler üzerinde belirleyici olan İsrail korkusu olmuştur. Geriye kalan mazeretler ise bir bütün olarak bu temel bahaneyi gizlemeye dönüktür.

Bu aktüel/güncel olayı Tebuk ile analojiye imkân veren de zaten korku duygu durumunun, benzer şekillerde ortaya çıktığı, tezine dayanır. Zira aşırı korkuya kapılan bireylerde gelecek kaygısının arttığı, bu kaygının korkuya kapılmış ve ona mağlup olmuş kişileri bir yol ayrımına sürüklediği fikrine dayanır. Hz. Peygamber döneminde Tebuk örneğinde olan da budur. Çıkılacak seferde, münafıkların kendilerini dışa vurmaları da bu duygu durumunun gereğidir. Tebuk bireyi içinde büyüttüğü gerçek fikri açığa çıkarmaya zorlayan, nifak duygusunun daha fazla saklanamayacak bir biçimde dışa vurduğu tarihsel bir örnektir.



## 1.2. İdeolojik Okumaların Sorunu Derinleştirmedeki Etkisi ve Sorumluluğu Ötelemedeki Rolü

1948 yılından bu yana ve hatta daha öncesinden beri kanayan bu yarayı, tedavi etmek konusunda eyyamcılığı geçmeyen bir tavır sergileyen Müslüman ülkelerin tavrıları; onların sorun çözme kapasitesi olmayan siyasal yapılar olduğunu ortaya koymuştur. Problem çözmek bir yana, sorunu tanımlamak konusunda bile yeterli değillerdi. Rejimleri itibarıyla, buna istekli de değillerdi. Filistin sorunu bu yüzden; Müslüman âlem açısından, ortak tanımı yapılamayan bir problem alanıdır.

Müslüman ülkeler, Filistin konusundaki duyarsızlıklarını Filistin'deki organize güçlerin sağlıksız oldukları ile anlamlandırmak istemektedirler. Bize göre bu yersiz ve haksız bir eleştiridir. Zira dünden bugüne alanda olanlardan şikâyetçi olmak ve yapılan haksızlıklara seyirci kalarak bahane olarak kullanmak yerine, alanda olması istenenleri fonlayarak, desteklenenlerinin güçlendirilmesi gerekmez miydi? Neden bölgede istenilen fideler sulanarak büyütülmemiş, beslenerek güçlendirilmemiştir? Bugün kendilerinden şikâyet edilen unsurlar, dünkü ihmallerin neticeleri değil midir?

Müslüman ümmetin organize olmak konusundaki beceri fukaralığı bugün, işlenen cinayetlere seyirci kalmaya bahane yapılamaz. İyi huylu yapıları beslemeyen ve onları ödüllendirmeyen bir seyirci topluluğunun; alandaki kötü huylu yapıların artışını gerekçe göstererek masum insanların yok edilmesine seyirci kalmaları, bu yüzden mazur gösterilemez. Zira Müslüman dünya; emek verip iyileştirmek, ittifak kurulabilir yapılar inşa etmek yerine, daha kolay olanı tercih etmiş, var olan halini önce kötülemiş, bunu gerekçe göstererek onlarla ittifak kurmaktan da kaçınmıştır.

Dünya üzerindeki meşru global sistemlerin rehberliğini üstelenmediği, kendilerine danışmanlık yapmadığı Hamas ya da Hizbullah'ın yapıları bahane gösterilerek, Filistin'de bugün yaşanmakta olana seyirci kalmak, haksızlıktır. Zira ıslah edilmeyen, bakımı yapılmayan ortamlarda istendik manzaralar ile karşılaşmamak değil, karşılaşmak sürprizdir (Özkoç, 2009, 167-195).

Seksen yıldır bölgede yaşanan irili ufaklı gerilimlerde seyirci koltuğunu barışı temin için bile terk etmeyen "insanlık âlemi", üstüne üstlük İsrail'e Kudüs'ü başkent ilan etmeye kalkınca Filistinlilerin, dünyadaki yerleşik sisteme güveni sarsılmış, barışa ilişkin umudu tüketmiş olmalıdır. Dünyanın bir bütün olarak sömürenden yana tavır aldığı, hırsıza hesap sormak yerine ev sahibine hesap kesmeye kalkınca, doğal olarak ev sahibi; tarafsızlığını çoktan kaybetmiş hatta tarafını açıkça belli etmiş küresel eşkıyalardan, hakem, polis, jandarma ve hâkim olarak umut bekleyemezdi. Geriye kalan tek seçenek ise, ya kendi imkânları ile kendini savunacaktı ya da İsrail'in kendilerine ilişkin yargısına razı olmaktı. İhtilaf halindeki iki yapıdan birinin ötekinin hükmüne razı olması da beklenemeyeceğine göre; yaşanan son dram, dünyanın etkin güçlerinin İsrail'i himaye etmesi sebebiyle, insanlığın Filistin-İsrail sorununa hakemlik edemeyeceğinin net biçimde ortaya koymuştur (Topuz, 2023, 291-320).

Evensel çapta organize olmuş Birleşmiş Milletler gibi göstermelik yapılar ise;

karar alamayan alsa bile uygulayamayan icra gücü tavsiye kararları almaktan öteye gidemeyen yapılardır (Yılmaz-Alagöz, 2023, 113-124). Öte yandan tarafsızlıkları zaten tartışmalı bu yapılar, belirli güç odaklarının fonlaması sebebiyle, patronajı üstlenen ülke ve odakların güdümündedir. Bu yüzden çözümü oralarda aramak da beklenemez (Özkoç, 2009, 167-195). “Dünya beşten büyüktür” mottosu, ayrıcalıklı yapıların dünyadaki hegemonyasına bir eleştiri olmak açısından değerlidir (Erdoğan, 2021). Küresel güçler, adaleti temin etme becerisi göstermedikleri gibi, ötekinin himaye eden tavırlarıyla, provoke etmiş, sonra da terör yapılanması algısıyla, masumların katledilmesine seyirci kalmıştır. Bu yüzden ya küresel sistem handikaplarından kurtarılarak daha güven veren bir yapıya dönüştürülmeli ya da yeniden daha iyisi kurulmak üzere lağvedilmelidir.

### 1.3. Olanın Ardındaki Psikolojik Süreçler: Davranışı Gölgeleyen Savunma Mekanizmaları

Kök anlamını tarla faresinin bir tehlike anında kaçmasını sağlamak üzere yuvasına giden birden fazla çıkış noktasından alan nifak; yuvasına bir delikten girip diğerinden çıkması biçimindeki kök manasından hareketle münafık: “*inin bir kapısından girip diğerinden kaçan çifte şahsiyetli kimse*” olarak tanımlanmıştır (Demirel, 2019, 18; Kırtay, 2014, 87). Etimolojik bu köken, tarafımızca sadece fiziksel bir çıkış yolu hazırlamak değil, psişik ve zihinsel birçok çıkış hazırlaması şeklinde yorumlanmıştır. Kişi edimini meşrulaştırmak için gerekçeler bulur ya da üretir. Münafıklık, muhtemel gerekçeler hazırlayarak gerçek niyetini gizleyen, gerçekten inandığının izini kaybettirme çabalayan, şu ya da bu nedenle dürüst olmayı beceremeyendir. Kavramın etimolojik kökenine ilişkin bu küçük perspektif farkı bize, savunma mekanizmaları ekseninde araştırmamıza konu olan meseleyi irdeleme imkânı vermiştir.

Korkunun bireyin şuurunda ortaya çıkardığı kaotik durum karşısında, bireyin hayatta kalmak adına önlemler almaya meylettığı; içgüdüsel olarak çeşitli savunma mekanizmalarına yöneldiği görülür. Savunma mekanizması; *bireye acı veren, katlanılması zor olan duygu ve fantezilerine karşılık; benin gösterdiği bilinçdışı direnç*, şeklinde tanımlanır (Freud, 2011, 36). 1894 yılında savunma mekanizmalarını farkına varan Sigmund Freud, savunma mekanizmalarını ilk olarak psikopatolojik bir olgu olarak ele almış ve histeri nevrozları içerisinde incelemiş, onların patolojik olmadıklarını belirtmiştir. Sürecin takip eden evrelerinde savunma mekanizmaları insanın psişik doğasının bir parçası olduğu, bunun patolojik bir durum olmadığı psikanalist ekolde varsayılmıştır. Bu kabulden sonra bireyin tüm tutum ve edimleri bu psişik yapı üzerinden izah edilmiştir (Cramer,1991, 3).

Mekanizmalarının oluşum nedeni olarak; üst-benlik (süper-ego) kaygısı, nesnel karşıt itkilerden kaynaklanan çatışmalar ve dürtü şiddetinden doğan kaygıyı gösterilir (Klein, 2011, 29, 30). Savunma mekanizmalarını, benliğin dürtü temsilcileri arasındaki çekişme ve gerilimden kurtulmak için kullandığı, yöntemler olarak görmek olasıdır. Zira savunma mekanizmaları bireyin benliğini korumaya odaklı, onu tehlike ve kaygılardan uzak tutmayı amaçlayan, manipüle ve gizleme dâhil, her

türlü bilinçdışı nedeni ifade eder (Cramer, 1991, 4). Savunma mekanizmalarının analizi çabası, zihnin çalışmasını anlamaya dönük olduğu gibi, davranışın ardındaki mekanizmanın bilinçli mi bilinçsiz mi olduğunu ortaya çıkarmaya da dönüktür (Cramer, 1991, 4).

Savunma mekanizmaları tek tip ve tek katmanlı değildir. Farklı şekillerde değişik şekilde örüntülenmiş olabilirler. Düşük düzey savunma sistemleri; içinde bulunulan şartlara uyum sağlamaya yönelik çaba olmakla birlikte, sürekli kullanılmaları bireyin gerçeği ileri derecede tahrif etmesine sebep olur. Bu yüzden kişi, içinde yaşadığı topluma uyum sağlama sorunları yaşar. Bu savunma mekanizmaları ruhsal denge ve sosyal uyuma zarar veren bir iç tutarlılığa dönüşür (Demirel, 2019, 48). Nevrotik savunma mekanizmaları; çatışmanın çözümüne katkıda bulunsa bile söz konusu nevrotik davranış örüntülerinin, kişiye hâkim olmasına neden olabilir. Uyumsuz niteliklerine rağmen insanın dünyayı algılayışında önemli sapmalara neden olmaz ve ileri derecede bir kişilik bozulması ise oluşturmaz. Ancak kişinin genellikle kaygılı, mutsuz, çevresiyle ilişkilerinde uyumsuz olmasına neden olur (Demirel, 2019, 48). Tüm bu teorik verileri psikik alandan çıkararak, sosyal alana taşıdığımızda, çalışmamızın savunma mekanizmalarıyla örülü arka planına ulaşırız. Buna göre; Tebük örneğinde görülen, nifak taşıyan insanların toplumun geri kalanlarından farklı bir öncelikleri olduğu ve bu yapıların, ötekilere güven duymadıkları, onlarla yolları ayırmak ve kendi öncelikleri çerçevesinde bir yol haritası oluşturmak için fırsat kolladıklarıdır.

Öte yandan dış dünyanın, bireyin ruhsal ihtiyaçlarını doyuracak şekilde değiştirilerek algılanması, şekline de varabilen savunma mekanizmaları, bireyde var olan gerçeklik algısını değiştirir. Böylece gerçek güdüler birey tarafından kabul edilemeyecek nitelikte olabilir, bu durumda birey güdüyü tam tersine çevirerek algılama yoluyla kaygıyı giderecektir (Demirel, 2019, 49). Zira insanın acıdan kaçınmak ve hazza yaklaşmak yönündeki temel eğilimi asıldır. Gerçek var olan hali ile acıtıcı bulunduğu için, acıtmayacak ya da daha az elem verecek bir şekle dönüştürülerek algılanacaktır. Bu savunma mekanizmaları bazen de dünyayı siyah ve beyaz olarak görmemizi gerektirir. “Tümüyle iyi” ve “tümüyle kötü” şeklindeki katı tasnifçi bu algı, iyi olarak görünenlerin iyilik derecelerini abartarak tanrılaştırır. Bu algıda kötü olarak algılanmış olanlar şeytanlaştırılır (Demirel, 2019, 49, 50).

Tebük'te Müslümanlar arasındaki bir grubun ortaya koyduğu; peygamberi ortadan kaldırma teşebbüsünü buradan okumak gerek. Hz. Peygamberden nefret edercesine ona kin besleyen, ona karşı tiksinti duyan ve suikast düzenleyerek (Vâkidî, 1989, 3/1042-1044) onu ortadan kaldırarak iç huzur arayışında olanları, buradan görmek gerekecektir. Filistin-İsrail geriliminde içimizden birileri Arapların Osmanlı ile olan sorunlarını anımsatarak, bir toplumsal öfkeyi harekete geçirdiler. Sonra asıl maksatlarını gizlemek için mazeretlerini makul göstermek için, üretilen bu öfke ile Filistinliler de Arap'tır, o halde onlarda Osmanlıya ihanet etti diyerek, ulusalcı öfkeyi arttırdılar. Böylece Filistin davasını önce vicdanında şeytanlaştırıp sonra da Filistinlilerin katledilmelerine seyirci kalabildiler. Seyirci koltuğunda olmakta olanları sessizce izleyenleri bu perspektiften görmek icap eder... Bahane bulma,

mantığa bürüme olarak da bilinen savunma mekanizmalarından biridir. Bilinçdışı bu savunma sistemlerinin anlaşılması yönünde kullanılan dilin, amaca ulaşmayı kolaylaştırmadığı, bu yüzden alternatif bir dilin kurulması gerektiği düşünülmüştür (Tura, 2016, 66).

Mantığa bürüme ya da bahane bulmayı Horney;

“Rasyonelleştirmenin öncelikli olarak kişinin kendini haklı çıkarmak ya da güdü ve hareketlerini kabul gören ideolojilere uydurmak için kullandığı bir yol olduğuna ilişkin yaygın fikir ancak bir noktaya kadar doğrudur. Çünkü eğer öyle olsaydı, aynı toplunda yaşayan tüm insanların rasyonelleştirmeyi aynı doğrultuda kullanmaları gerekirdi; oysa gerçekte neyin rasyonelize edildiği kadar, bunun hangi yöntemlerle yapıldığı konusunda da büyük bireysel farklılıklar mevcuttur. Bu ancak rasyonelleştirmeyi yapay bir uyum sağlamayı destekleyen nevrotik yollarından biri olarak görseydik doğal olurdu. Temel çatışmanın etrafına kurulan defansif iskelenin her tahtasında bu sürecin işlediği görülebilir. Kişi genel tavrını akıl yoluyla güçlendirir; bu iki şekilde yapabilir, ya çatışmaya dikkat çeken etkenleri minimize eder ya da onu genel tavriyle uyumlu olacak şekilde yeniden biçimlendirir. Kendini aldatma üzerine kurulu olan bu mantığın, nasıl kişiliğin daha organize bir hale gelmesine yardımcı olduğu, uyumlu tipte saldırgan tipi karşılaştırdığımızda görünür. Uyumlu kişi, diğerlerini idare etmeye yönelik güçlü eğilimler duyduğu halde, yardım etme arzusunu cana yakınlığına bağlar ve bu eğilimler dikkat çekici olduğundaysa, fazla endişeli olduğunu öne sürerek, durumu rasyonelize eder. Saldırgan kişi ise diğerlerine yakınlık duyduğu için yardım ettiğini tümüyle reddedip, davranışlarını tamamen kendi çıkarlarına dayandırır. İdealleştirilmiş imgenin desteklenmesi için her zaman fazlasıyla rasyonelleştirme gerekir: Gerçek benlikle, idealleştirilmiş imge arasındaki fark akılla kapatılır” (Horney, 2010, 101).

Mantığa bürüme; davranışın asıl nedenini gizleyerek gerekçesini daha kabul edilebilir bir perspektifte sunmayı amaçlar. Bu yönüyle, sair savunma mekanizmaları bir bütün olarak, bireyin varlığını ve bütünlüğünü tehlikeden uzak tutma amacına dönüktür. Bir dürtü ya da duygunun neden olduğu tepkinin açığa vurulması tehlikeli olduğunda, tepkinin o uyarandan bir başkasına yöneltilmesine ya da o tepkinin yerine başka bir tepki gösterilmesi gerekir. İcra edilmesinde güçlük çekilen davranış ve duygunun, ait olduğu obje ya da durumla hiç ilgisi olmayan bir obje ya da duruma yöneltilir ya da tehlikeli sayılan duygunun yarattığı tepkinin yerine bir başka tepki gösterilir (Demirel, 2019, 50, 51).

## 2. Yaşanılan Durumun Theo-Politik Analizi

Psikolojik bir kuram olarak savunma mekanizması; birçok şekliyle bahane bulma ve mantığa bürümeyi de içine alır ve psişik varlığımızın bir parçasıdır. Bu yönüyle bireyde tepkinin ortaya çıkmasında birçok faktörün olduğu, düşünülmüştür. Sözü edilen örnekte oldukça güçlü biçimde dışa vuran bu savunma aygıtı, İsrail-Filistin geriliminde Müslüman kimliğinin önemli bileşenlerinden bazılarını yok ettiği de sürecin geri kalan bölümünde görülmüştür. Sözü edilen bu aktüel olayda,

Müslümanlar tarafından gösterilen refleks, ortalama bir Müslüman tavrı olmadığını ortaya koymak ve söz konusu tepkinin arkasındaki zihinsel-psişik nedeni daha kolay görmek, davranışın anlaşılabilmesini sağlamak adına, tarihsel bir olay ile bugün yaşamakta olduğumuz aktüel bir olayı, belirli benzerlikler üzerinden mukayese etmek gerekmiştir. Sözü edilen iki olay arasında bir analojiye gitmek, işimizi daha kolay bir hale getirmiştir. Zira toplumda ortaya çıkan psikopatolojik bu durumu tespit etmek, başa çıkma yollarını araştırmak, bir patolojik travmadan kurtulmak için bilinen en iyi yoldur. Çünkü ancak sağaltıcı tedbirlerin alınmasından sonra, içinde yaşanan duruma adapte bireylerin olmaları beklenebilir. Bu yapılmadıkça sorunun, çözülmesi de beklenemez. Sözü edilen iki olaydan tarihsel olana ilişkin yapılmış değerlendirmelerin öteki konumundaki aktüel olay için yapılabilmesi de ancak bu durumda muhtemel olabilecektir.

Kendisine kıyas yapılacak, sözü edilen tarihsel olay, Tebük seferidir. Tebük ile benzerlikleri olduğu varsayılan olay ise 7 Ekim 2023'te başlayan İsrail-Filistin gerilimidir. Kur'an, Tebük Seferi'nden *Saatü'l-'Usra* (Zorluk Zamanı) olarak söz ederken (Tevbe, 9/117), söz konusu sefere katılan orduya da Müslüman gelenekte *Ceyşu'l-'Usra* (Zorluk Ordusu) denilmiştir (İbn Hişâm, 2009, 752). Maddi ve manevi olarak birçok sıkıntıyı içinde barındıran Tebük Seferi'nin yapıldığı dönemin şartlarını;

1. Şiddetli sıcaklık.
2. Şiddetli kuraklık.
3. Yolun uzun ve bölgenin çöl olması.
4. Güçlü ve savaşçı bir düşman olan Bizans ile karşı karşıya bulunmanın, doğurduğu tehlike bu seferin zorluklarla anılmasının bazı başka nedenleridir (Belâzuri, 2013, 68, 69).
5. Hz. Peygamber; herhangi bir gazaya çıkarken, hedefini gizliyordu. Ancak, bu seferde hedefin kim olduğu seferin nereye olduğunu açık şekilde ilan etti. Bu durum yolun uzun, düşmanın çetin olmasına dayalı bir tavır farkıydı. Bundan beklenti, orduya katılacakların zorlukları göz önüne alarak hazırlık evresini ciddiye almalarıydı. Fakat sözünü ettiğim zorluklar orduya katılması beklenen toplulukların içindeki stresi arttırdı. Yüksek stres katsayısı, ordu içindeki bazılarının yeni bir gündem oluşturmak alternatif bir ajanda edinmelerini beraberinde getirdi.
6. Meyvelerin hasat zamanı olması, bu sefere ilişkin bir diğer zorluktur. Zaten kurak olan yılda, hasat mevsimi gelmiş ürünleri devşirmemek, onlardan da vazgeçmek anlamına gelirdi. Bu yüzden, bazı kitleler hasat yaptıktan sonra sefere çıkmayı öneren yaklaşımlarla ortaya çıkmıştır (Hamidullah, 2003, 330; Çokgez, 2019, 18-22).
7. Ekonomik imkânların kıt olması, savaşa katılmak istemelerine karşın bir binek bulamayanlara rastlandığı gibi, askeri diğer donanım eksikleri sebebiyle de birçok insan, bu savaşa katılma imkânından yoksun kalmıştır. Tebük'e ilişkin bir diğer zorlukta bu durumdur (Demircan, 2006). Güçlü Bizans'a karşı, genel anlamıyla yeterli savaş teçhizatının olmaması, psikolojik olarak zaten

- yeterince yıkıcı bir etki yaratırken, kıt imkânlar sebebiyle katılım oranlarının düşmesi ordudaki moralleri daha fazla bozmuştur.
8. Münafıkların bir takım fitne-fesat içinde bulunarak, orduya katılımın aleyhinde bir kampanya yürütmeleri, toplumun birlik ve beraberliğini bozan mesajları yaymaları (Çokgez, 2019, 28-32) toplumsal ayrışmayı hızlandırması, bu sefere ilişkin bir diğer zorluktur.
  9. Farklı gerekçeleri öne sürerek, Müslümanları bu seferden vazgeçirmeye çalışan toplum gruplarının alternatif bir çağrı yapmaları, Tebük seferine ilişkin bir diğer zorluktur (Demircan, 2006).
  10. Ortaya konulan tüm mazeretler, ortaya çıkan tüm zorluklara karşın orduyu yolundan döndürmeyi başaramayan bazı grupların, savaşa katılmayacaklarını ilan ederek, sunî mazeretlerin ardına sığınan insan toplulukları ortaya çıkmıştır (Çokgez, 2019, 18-22). Müslüman toplumun bir parçası konumundaki bu insanların, alternatif bir gelecek kurgusunu dile getiren söylemede bulunmaları, bu sefere ilişkin bir diğer önemli zorluktur.

Hz. Peygamber'e suikastın da gündeme geldiği Tebük seferi, Hz. Peygamberin etrafında kenetlenmiş toplumsal yapının homojen bir yapı temsil etmediği, onların farklı gündem ve öncelikleri olan yapıları da içinde bulundurduğunu da bu seferde net biçimde ortaya çıkmıştı (Hamidullah, 2003,185 ). Müminlerin ciddi imtihanlardan geçtiği bu seferde bir konaklama yerinde Hz. Peygamber'in devesi Kasvâ kaybolmuş ve tüm aramalara rağmen bulunamamıştı. Kaynuka oğullarından, Zeyd b. Lusayt adlı birinin; müminler arasında peygambere duyulan güveni hedef alan bir eleştirisinde, "peygamber olduğunu söyleyen ve size göklerden haberler veren Muhammed, bugün kaybolan devesinin yerini bile bilmiyor" diyerek psikolojik bir tacizde bulunmuştu. Bu ve daha birçok olay, bu seferi tam bir sınanma alanı, haline getirmişti (Demircan, 2006, 31, 32). Bu tartışma Hz. Peygamber'e ulaştınca "Allah'a yemin olsun ki, ben, bir şeyi Allah bana bildirmedikçe bilemem" buyurdu (Çokgez, 2019, 57). Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygambere müminlerin saflarından yöneltilen bu eleştirilere: "çevrenizdeki Bedeviler içinde münafıklar olduğu gibi Medine ahali içinde de ikiyüzlülüğü huy edinmiş olanlar var. Sen onları bilmezsin, lakin onları biz biliriz..." (Tevbe, 9/101) şeklindeki sunumuyla şahadet eder.

Çalışmamızın anahtar sorusu, münafıklar neden öncesi ya da sonrasında değil de Tebük'te ortaya çıktı? Kendilerini neden bu vakıada dışa vurma gereği duydular? Bu sorunun cevabı, bu iki olay arasındaki benzerliğin de kaynağıdır. Bize göre her ikisindeki ortak bir illet, söz konusu iki olayı birbirine benzetmeye de imkân verir. Bu ortak illet, her iki olayda da korku sebebiyle dengelerinin bozulmasıdır. Her iki vakıada da şiddeti yüksek travmatik bir korku duymuş olmaları, onların gizlediklerini dışa vurmalarını gerektirdi. İkiyüzlülüklerini daha fazla sürdürmek imkânlarının kaybolduğu şeklindedir. Tepkilerin ortaklığı, iki farklı olayın aynı illetten ve gerekçeden beslendiğini varsaymamızı gerektirir. Hz. Peygamberin her türlü teşvikine rağmen, çeşitli bahanelerin ardına saklanarak; "acaba yırtabilir miyim" çabası içinde Tebük'te ortaya çıkan bahanecilik, ümmetin 7 Ekim'de ortaya koyduğu ayrışma gerekçelerinden farklı değildir. Her ikisine de katılmak istemeyenlerin

tepkileri aynı illet ve aynı gerekçeye dayanır. Sözü edilen bu illet, korkudur.

Varsayımımıza göre Tebük'e katılmak istemeyenlerin asıl bahanesi, savaşın Bizans'a karşı yapılmasıdır. Geriye kalan tüm diğer gerekçeler bu bahaneye nispetle ikincil ve önemsiz mazeretlerdir (İbn Ebi Şeybe, 2019, 203-209; İbn Hibbân, 2017, 274-285). Şayet düşman bu kadar dev olmasa, hasadı mazeretlerine gerekçe gösterenler, kazanacakları ganimeti düşünerek, hasadı yapmaları gerektiğini dile getirmeyebilirlerdi... Havanın sıcaklığını gerekçe gösterenler kazanacakları ganimet ve servetleri düşünerek, rahatlarını bir süre daha geciktirecek, bir başka zamana erteleyeceklerdi, muhtemelen (Tevbe 9/81).<sup>2</sup> Düşman güçsüz olsa, Tebük'te dile getirilen birçok mazeret ortadan kalkacak, insanların katılmaktan kaçınmasını gerektiren gerekçe ve mazeretler de muhtemelen dile getirilmeyecek, göz ardı edilecekti. Hatta havada birazcık ganimet kokusu olsa, kazanma imkânı mümkün ve muhtemel görünse, mazeret bildirenlerin susmayı sürdürmesi bir yana, Hz. Peygamberin ordusuna yeni katılımlar bile beklenebilirdi... Ufukta kazanmaya ilişkin bir olasılık olsaydı, münafıklar planlarını bir başka bahara erteleyeceklerdi yine muhtemelen...<sup>3</sup> Hatta tüm mazeretlerini bir yana bırakarak, ordunun peşinden ganimet kokusuna doğru gideceklerdi (Tevbe, 9/42). Fakat düşmanın koca Bizans imparatorluğu olması, kazanma şansının mümkün ve muhtemel görülmemesi, onların planlarını beklenenden de öne almalarını gerektirmişti... Zira muhtemel bir savaşı kazanma imkân ve ihtimalleri olmadığını biliyorlardı, dolayısıyla ortada ganimet ihtimali de yoktu... Bu yüzden belki de beklenenden erken ayrılıkçı zehirli düşüncelerini dışa vurmaya zorunda kaldılar.

Münafıkların kendini dışa vurma ihtiyacı, hayatta kalmak ile ölmek arasındaki ayrımda gündeme geldi. Savaşa katılmazlarsa hayatta kalmaları muhtemeldi, fakat savaşa katılırlarsa mutlaka öleceklerini düşündüler. Bu da onların eylemlerinde yavaşlamayı ve isteksizliği ortaya çıkardı (Demirel, 2019, 55- 59). Konuya ilişkin ayet "Ey iman edenler! Size ne oluyor da size Allah yolunda savaşın denildiği halde içinizden bazılarınız ağırdan alıyor. Kimıldamak istemiyor? Yoksa siz ahiretten vazgeçip, dünya hayatına mı razı oldunuz? İyi bilin ki, ahiretin yanında dünya hayatının zevki hiç denecek kadar azdır" (Tevbe, 9 / 38) diyerek ahirete ilişkin ekstra bir motivasyonda bulunur. Takip eden ayette; eğer gerektiğinde savaşa çıkmazsanız, Allah sizi dünyada zalimlerin boyunduruğu altında ezilmeye mahkûm edecek, ahirette de cehenneme atarak can yakıcı bir azap ile cezalandıracaktır. Sizin yerinize, bu davayı omuzlayacak başka bir topluluk getirir ve siz buna asla engel olamazsınız. Kaldı ki, Allah'ın size kendi yolunda hizmet etme fırsatını bahşetmesi, tamamen O'nun lütuf ve merhametinden dolayıdır. Yoksa siz Allah yolunda cihadı terk etmekle O'nun davasına hiçbir şekilde zarar da veremezsiniz, zira kuşkunuz olmasın ki Allah, her

2 "Allah'ın Resûlüne muhalefet etmek için geri kalanlar (sefere çıkmayıp) oturmaları ile sevindiler; mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad etmeyi çirkin gördüler; bu sıcakta sefere çıkmayın" dediler. De ki: 'Cehennem ateşi daha sıcaktır!' Keşke anlasalardı."

3 Kur'an, onların bu fırsatı beklediklerini, hatta fırsat oluşturduklarını fakat bu olay ile ortaya çıkmak zorunda kaldıklarını ifade eder. Söz konusu ayette: "Andolsun onlar önceden de fitne çıkarmak istemişler ve sana nice işler çevirmişlerdi. Nihayet hak geldi ve onlar istemedikleri halde Allah'ın emri yerini buldu." (Tevbe, 9/48).

şeye kâdirdir. (Tevbe, 9 / 39) buyrulur. Her ne şekilde olursa olsun; özveri, bağlılık, samimiyet ve itaati gerektiren bir durum ile karşı karşıya bulunmaktadır. Burada dindarlık, fedakârlığı, bağlılık ve samimiyeti ortaya koymayı gerektirir. Allah'a ve onun peygamberine olan bağlılık bir iddiadan ibaret olmayıp sözde değildir. İman ettiği iddiası inanılan şeyin emirlerine itaat etmeyi ve bu uğurda her türlü fedakârlığı göze almayı gerektirmiştir.

Tevbe suresindeki ilgili ayetler ilk elden ve öncelikle Tebük savaşına çıkmamak konusunda ayak diretenlere dönüktür. Tehditler de öncelikle onlardır. Fakat gerekçeleri ortaya çıktığı halde ayak direyen insanların zihniyetinin mümessili herkes, bu tehditlere muhataptır. İman ile kendini muttasıf sayan her mümin, buna benzer günler gelip kapıya dayandığında; aynı tavrı sergilemek durumundadır. Aksi durumda mümin değil, mümin olduğu iddiasında olan bir birey olarak kalmak durumundadır. Zira sebebi nüzulün hâss olması, hükmün âmm olmasına engel oluşturmaz (Yüksek, 2018, 407 - 438; El-Mâverdi, 2007, 2/37; Mâturidî, 2005; 3/510). Çünkü her zihniyet mensubu temsilcisi olduğu zihniyetin tavrını sergiler. Kur'an'ın sonraki nesillere örneklığı de ancak bu modelleme üzerinden anlamlı görülebilir.

Bu tarihsel zaman diliminde Tebük'e ilişkin ayetler, ilk kuşak Müslümanlar arasından, insanı seçim yapmaya zorlar. Herkes temsilcisi olduğu zihniyetin pozisyonuna bürünür. Muhataplar doğalarının gereğini ortaya koyar, temsil ettikleri zihniyetin tavrına bürünürler. Yüreklarının derinlerindeki ortaya koymak da bundan başka bir şey değildir zaten. Zira bu durumda "mış" gibi davranmaya olanak yoktur, inandığı ve idrak ettiğini; şuur organizmaya dayatır. Gerilimi yüksek bu ortamda, muhataplar da tercihlerini yapmak ve saflarını belirlemek durumunda kalmışlardır. Değerleri uğruna ölmeye hazır olanlarla, kendilerine yapılmış vaatlere karşın toplumdaki fonksiyonlarının gereğini üstlenmeyen, sosyal rollerinin gereğini yapmaktan kaçınarak, yaşamayı isteyenler ayrışarak bir ayrım ortaya koymuşlardır. Mümin toplumun geneline oranları daha düşük olan ve bir başka dünyaya mensup bu insanlar, toplumun değer yargılarını paylaşmadıklarını ortaya koymuşlardır. Toplumun zayıf halkası olarak ayrışan bu kitle Tebük'te sefere çıkılmasına mâni olamamıştır.

Birlikte yürümek için toplumun geri kalanına yeterince güven vermeyen; toplumun ideallerine bağlı olmayan, kendi ikbal ve istikballerini toplumun geri kalanına tercih eden bu kitlelerle yola gidilmemesi gerektiği vurgusu, Tevbe suresi 83. ayetinde yapılır. Toplumun samimi olarak aynı değerler etrafında kenetlenmiş olanlarıyla, sadece belirli çıkarlarını gerçekleştirmek için muvakkaten birlikte yürümek isteyenler, parkurun zorlaşmasının gereği olarak ayrıştıkları ise (Tevbe,9/43) vurgulanmıştır.

Konuya ilişkin ayetlerde, toplumla aynı değerleri paylaşmayanların topluma bir fayda sağlayacakları varsayılarak hala onlarla yolların ayrılmıyor olması ise, birlikte yürüme azmindeki toplumun zararına olduğu ifade edilmiştir (Tevbe, 9/45). Zira onlara her şeye rağmen göz yummak, toplumdaki güven ortamını zedeler ve ortak



değerleri aşındırır. Çünkü onlar, alternatif değerler önererek, toplumda ayrışmayı derinleştirir. Bu gibilerin fitne ve bozgunculukla toplumsal güveni sarsmaları da konuya ilişkin ayetlerde muhtemel görülmüştür (Tevbe, 9/47).

Kur'an'ın sunduğu tabloda bu gibilerin toplumla olan bağları o kadar zayıf ve kopuktur ki; kendilerinin dışındaki toplum bir başarı elde etse, bu durum onları üzerken, toplumun başına bir musibet geldiğinde ise kendilerinin tedbirli davrandıkları için bu musibetin kendilerine ulaşmadığını düşünürler. Onların toplum adına üzüntü duymak yerine kendileri adına mutluluk duyacakları, acıyı çekenlerin acısını ise paylaşmayı, kendilerinin başına gelmemiş olmasına ise sevindikleri aktarılır. Bu durum konuya ilişkin ayette: *“Sen iyi bir sonuç elde etsen bu onlara üzüntü verir; ama başına bir musibet gelse, “Biz tedbirimizi önceden almıştık” derler ve sevine sevine dönüp giderler”* (Tevbe, 9/50) şeklinde dile getirilmiştir.

Birlikte yaşadıkları insanların başarılarına üzülen ve onların başına gelen musibetler sebebiyle sevinen bu ur, bedene ait olamaz, bu yapı organizmaya zarar verir, mümkün olan en müsait zamanda bir cerrahi operasyonla bu zararlı yapının alınması icap eder... Tebuk seferi, Müslüman ümmetin bir zararlı ur taşıdığına farkına varılmasına ek olarak, sürecin geri kalanı bedenden beslenen bu tümöre bir cerrahi operasyonu temsil eder.

Topluma duydukları öfke sebebiyle başımıza gelen afet ve tabii afetlerin, daha yıkıcı olması için temennilerde bulunanlar, farklı zaman dilimlerinde değişik vesilelerle sosyal medyada ortaya çıkmış, bu gibilerin toplumun başarıları ile alay ettiğine de yine hem televizyon ekranlarında hem de sosyal mecralarda tesadüf edenleriniz olmuştur. Tevbe suresi 50. ayette, dile getirilen ve Hz. Peygambere duydukları öfke sebebi ile onlara kötülük dileyenler ile günümüzde Müslümanların başına gelen iyiliğe üzülen, başımıza gelen kötülüğe sevinenler arasında nasıl bir zihniyet farkı olabilir ki? Bunlar tarihin farklı zamanlarda farklı toplumlarda ortaya çıkmış, Müslüman topluma kendini yük olarak taşıtmış iki tümördür. Bu gruplardan tarihsel olanın önemi, Allah'ın bu grubu deşifre ederek, onların Müslüman toplum içindeki ayrık otları olduğunu deklere etmiş olmasıdır. Bu yönüyle onların modern varisleri olan ikinci yapı ile öncüleri arasındaki ortak illeti bularak, metodolojik olarak tarihsel olan bu veriler ile onların modern varislerinin aynı zihniyetin mensupları oldukları gösterilmelidir.

Gerilimin hemen başında Müslüman toplumun İsrail'i haklı gören aktüel kanaat önderlerinin, Bizans'a karşı sefere çıkmak yerine Medine'de beklemeyi telkin edenlerden bu yönüyle bir farkı yoktu... O gün peygamberi Bizans'a karşı savaşa çıktığı için çılgınlıkla suçlayanların eleştirileri, Hz. Peygamber'in Bizans'ı Medine dışında karşılaması değildi. Hz. Peygamber'in Bizans'a karşı “savaşa cüret” etmesiydi... Fakat bunu o gün dile getiremedikleri, peygambere açıkça söyleyemedikleri için, düşmanı dışarda karşılamak yerine, Medine'de karşılamayı teklif etmişlerdi... Zira bu talep, hem biz savaşa katılmayacağız demekten daha hazmedilebilir, hem de daha kabul edilebilir bir teklifti. Onların bu teklifleri, ayrıca ortaya çıkacak fiili duruma göre bir başka hamleye kadar gizlenmelerine imkân verecek paravan bir öneridir.

Zira onlar, bu teklifle, havanın çok sıcak olmasını gerekçe göstererek seferi erteleme teklifinde bulunduranları da kendi mevzilerinde toplamış olacaktı. Çünkü o teklif, bu teklifte dile getirilmekte olanı da ihtiva etmekteydi.

Birçok güçlü gerekçeyi içinde bulunduran bu teklif, bu yönüyle ciddi stratejik bir hamleyi içinde taşır. Bu yüzden söz konusu önerinin sahipleri, kendi tekliflerini Hz. Peygambere alternatif, “*bir başka seçenek*” olarak önermekle yetinmemiş, bu önerileri ile Hz. Peygamberin sefere çıkışına muhalefet ederek, “geride kalanlar” olarak muhalefeti temsil etmişlerdir. Tevbe, 81 ayet, bu ayrıntıya dikkat çeker. Fakat biz ayetin dikkat çekmediği, bu muhalefetin artında yatan muhtemel gerçek illeti arıyoruz. Çünkü bize göre onlar, Bizans’a karşı yeterince güçlü olmadıklarını bu yüzden onlara karşı savaşılmaması gerektiğini düşünüyorlardı. Fakat “*korkuyoruz*” da diyemiyorlardı... Müslüman topluma bu dar vakitte; *sizinle aynı değerleri paylaşmıyor aynı menfaatleri amaçlamıyoruz* da diyememişlerdi. Zira ne bunu söyleyebilecekleri bir imkân ortaya çıkmıştı, ne de bunu düşünecek olanak... Tebük bu düşüncelerini dışa vurabilecekleri ve gerçek niyetlerini gösterebilecekleri bir zemin olması açısından önemlidir.

Tebük, toplumun farklı unsurlarının kendini sorguladığı, kendine yer ve yön tayin ettiği bir vetiredir bu yüzden. Hz. Peygamber, onlara kulak verse sefere çıkmak yerine Medine de beklese, ümmet içindeki değer ve yargıları farklı bu kitlenin ortaya çıkması gecikecek hatta belki de ortaya çıkmaları mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla Hz. Peygamberin düşmanı Medine dışında karşılamak fikri, bu yönüyle bir stratejik hamle olmaktan daha fazlasını ifade eder. Nifak ehlinin kendilerini dışa vurmaya zorlayan bir travma etkisi yapmıştır. Bu yönüyle münafıkların Medine’de beklemek yönündeki teklifi sadece onların nifaklarını gizleyen bir perde değildir. Zira bir başka açıdan oldukça rasyonel bir taleptir.

Onların, Tebük’teki rakibin Bizans olması yüzünden duydukları tedirginlik, Müslümanlara; sizinle yürüyeceğimiz yol buraya kadarmış demelerini gerektirmiştir. Fakat bunu dile getirmenin de kendi içinde birçok mahzuru vardı. Zira onlar bu sosyal dokunun bir parçası, bu sosyal yapının birer unsurudurlar. Akrabalık bağları ekonomik faaliyetleri Müslüman toplumun bir parçası olarak devam etmektedir. Açık bir ayrışma yoluna gitseler, Müslüman toplum tarafından yok edilebilirlerdi. Çünkü sayıları yeterince kalabalık olmadığı gibi, Müslüman toplum içinde güçleri de çok fazla değildi. Bu yüzden açık bir muhalefeti göze alamazlardı. Öte yandan orduya katılıp savaşa da çıkamazlardı. Şayet sefere çıkarlarsa, arazide bulunuşları düşman açısından bir tehdit olarak görülecek ve hedef olarak yok edilmeleri daha mümkün ve muhtemel olacaktı...

Fakat evlerinde beklerlerse, düşman kendisi karşısında bir tehdit görmediği için, bir sefere niyetli değil bir gövde gösterisine ya da sadece bir gezintiye çıkmışsa, savaşmadan geri dönmesi daha muhtemeldi. Bu yönüyle; boy göstermeye çıkmış bir ordu, muhataplarına gözdağı vermek çabasıdır. Oysa arazide onun karşısında dikilmek, ona meydan okumak anlamına gelirdi. Bu yüzden onların “*şehirde kalalım*” teklifi, bu sıcakta sefere mi çıkılır diyenlerin gerekçeleri dâhil; sayılan tüm ihtimalleri

de formüle eder. Onların bu önerileri arazide dolaşmaya çıkarak düşmanın gözüne batmayalım, böyle yaparsak, düşman gelmeyecekse bile gelir demektir. Oysa biz, şimdi onlarla savaşacak durumda değiliz anlamına da gelirdi. Bir bütün olarak tüm bu ihtimaller, onların Hz. Peygambere “şehirde kalalım” teklifinin ardındaki zihniyeti makul gerekçeleri ifşa eder. Fakat bu durum; onların, dinin kendisine itaati emrettiği Hz. Peygambere muhalefet ettikleri gerçeğini de gizleyemez.

Konuya ilişkin ayetlerde bu zihniyetin mensubu olan ve toplumun geneli ile ortak değerleri paylaşmayan; fakat “alternatif ajandalarla bedenini bir parçasıymış” gibi davrananların gizledikleri korkularının, üşengeçlik-isteksizlik şeklinde dışa vurmasını sonuç vermiştir. Zira dışa vurum, *üşengeçlik-isteksizlik*; psikik iki semptom olarak, konuya ilişkin ayetlerde dikkatlere sunulmuştur (Tevbe, 9/38). Savaşa katılmak istemeyen bu kitle Müslüman ordularına karşı Bizans ordusunun çok güçlü olduğunu biliyorlardı. Bunu Mute’de ağır bir şekilde tecrübe etmişlerdi (Hasan, 2011, 1/190, 191). Bu yüzden Tebük’e katılmak istemeyenlerin tüm bahanelerinin ardında söylemeye cesaret edemedikleri şey, yeniden Bizans’la karşılaşma korkusuydu... Sözü edilen bu korku da üşengeçlik ve isteksizlik şeklinde tezahür ettiği gibi, bir başka hamle olarak da Hz. Peygamberi sefer fikrinden vazgeçirmek, şayet bu mümkün değilse bahaneler bularak, sefere katılmamak şeklinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla onlar, kendilerini çepeçevre sarmalayan korkunun sonucu bir bütün olarak Bizans’a karşı sefere çıkmaya karşı çıkıyorlardı. O gün savaşta muhatap Bizans olduğu için onların Bizans korkuları Allah korkularından ağır basmış, güce boyun eğmişlerdir. Bunun gereği olarak da Müslüman toplumla yollarını ayırmayı göze alarak, onlarla ayrışma yoluna girmişlerdir.

Tebük’te toplumun geneli ile doku uyumsuzluğu yaşadıkları için, sefere çıkmayı göze alamayan nifak ehlinin bugünkü ardılları ise, Filistin-İsrail geriliminde düşmanın İsrail olması sebebiyle, benzer mazeretler beyan ederek toplumla ortak bir mayaya sahip olmadıklarını, aynı değerleri paylaşmadıklarını ortaya koydular. İsimleri farklı olsa bile biz onları tarihsel öncüleri ile ortak zihniyetlerinin tezahürü olan tavırları sebebiyle tanırız. Tebük’te geri kalanların kimisi vahiy tarafından aklandığı için onların münafık olmadıkları bilinir. Dolayısıyla bahane bulanların, geride kalanların, mazerete sığınanların hepsi toplumla doku uyumsuzluğu yaşayan insanlar olmadıkları, gelen vahiylerin içeriği sebebiyle farkına varılmış bir meseledir. Vahyin aklamadıklarının ise nifak taşıdıkları kesindir. Kur’an onların nifaklarını tescil etmiş, bu zihniyeti taşıyanların Müslüman ümmetin bir parçası olmadığını ortaya koymuştur.

Bu verilerden ulaşılabilecek muhtemel sonuçlardan ilki; bu noktada bir ayrıma gitmek gerektiğidir: Hiçbir mazeretleri olmadığı halde Hz. Peygambere itaat etmeyip sefere katılmayan kimi gruplar, yaptıkları hatalı olmasına rağmen toplum barışına dönük bir suikastlarının olmadığı vahyin aklamaları sebebiyle ortaya çıkmıştır. Toplum barışını tehdit etmeyen; en azından böyle bir amaçları olmayan kimi bireylerin edimleri, süreçte hatalı bulunmuş, fakat onların bu masum gafletleri ya da cehaletlerinden kaynaklanan fiilleri sebebiyle, onlar tövbe ederek, rablerinden bağışlanma beklemişlerdir. Onların tövbelerinin kabul edilmiş olması,

edimlerinin hatalı olduğu gerçeğini ise değiştirmez, aksine fiillerinin tövbeye konu olması onların bu edimlerinin yanlışlığını tescil eder. Buna göre günümüzdeki Filistin-İsrail geriliminde de yanlış tavır takınanların nifak ehli ile ortak bir tutum sergileyen gafiller olmuştur. Gafletleri onların nifak ehli olmasını engellese bile, fiilleri münafıkların fiillerine benzerlik gösterir. Bu durum ise onların tutumlarının yanlışlığını masum gösteremez, aksine tövbeyi gerektirir.

Toplumsal uzlaşmayı ihlal eden, sosyal birlik ve bütünlüğünü bozan kimi çevreler, gerilimin bir tarafının İsrail olmasından dolayı, korku semptomları gösterdikleri, tespit edilmiştir. Bu korku onlarda hezeyanlara varan anormal davranışlara kaynaklık etmiştir. Bu korkuya dayalı olarak da sözüm ona; bahaneler üzerinden bu korkularını gizlemek çabasında olmuşlardır. Bu gerilimde rakip İsrail değil de daha zayıf ve çığnenebilecek bir rakip olsaydı, şüphem yok ki, bugün eften püften gerekçelerle bahanelerin ardına saklanarak, ümmeti mescide ve duaya çağırın medyatik kimi kişiler, en güçlü mesajlarla toplumu cepheye gitmeye teşvik ve teşci edeceklerdi. Tıpkı ganimet ümidi besleyen münafıkların peygamberin ordusuna katılmak için yarıştıkları gibi... Günümüzdeki olayda da Tebuk'te gösterilen münafık tavrına benzer tavırlar takındılar. Nifak kokan ifade ve teklifleri dile getirerek, ümmet arasında ihtilafı dışa vuran ve müminler arasındaki mukavemeti kıran, sözüm ona kimi çevreler, tavırları sebebiyle Tebuk'teki öncüllerinin modern zamanlardaki ardılları olarak görülebilirler...

Gerek Allah'ın akıldıkları gerekse aklamayıp nifaklarını tescil ettikleri, işledikleri cürüm itibarıyla toplum birlikteliğine karşı suç işlemişlerdir. Tebuk'teki öncülerden bazıları vahiy onları aklayıp; onların münafık olmadıklarını sarıh olarak beyan edeceği güne kadar, bu birlikte yürüyüşe katılmayan herkese, münafık muamelesi gösterilmiştir. Zira Hz. Peygamber, itham altındakilerin tümü ile ilişkilerini sınırlandırmış ve onları sosyal bir izolasyona muhatap kılmıştır. Gözümüzün içine bakarak toplumun birlikteliğini bozarak nifak suçu işleyenler, toplumun birlik ve bütünlüğünü söylemleriyle bombalayanlar, bu toplumun bir üyesi olarak artık daha fazla kabul edilemez... Bizim gibi duymayan ve bizim gibi düşünmeyen, başımıza gelen felaketler sebebiyle zil takıp oynayan bu kitle, daha fazla Müslüman ümmetin bir parçası olarak görülemez...

Zira Tebuk'teki münafıklar örneğinde fiil olarak suç sabittir, yaptığı şeyin suç olmadığını ispatlayanlar aklanmıştır. Bu yönüyle *beraati zimme* asıldır ilkesi burada işletilemez.<sup>4</sup> Zira öyle olsa, peygamberin itham edilenlerle konuşmayı iletişim

4 Kavâid edebiyatı da denilen genel kurallar dini kurulların formüle edilmesi ile akılda tutulur ve anlaşılabilir hale getirmek çabasının bir sorucudur. İslam kaynaklarından ve naslardan elde edilen bu kurallara, "külli kâideler" denilir. Müslüman gelenekteki külli kaidelerin kaynağı öncelikle dini naslardır (Kızılkaya, 2003, 89). Sürecin ilerleyen dönemlerinde fikhî miras ve kültürel unsurlar da bu formülasyonda etkin görev almışlardır (Pekcan, 2003, 293-307). İslam hukukundaki genel kurallardan biri de "berâet-i zimmet asıldır" kâidesidir ve bu haliyle söz konusu kaide 1968 de başlayıp 1876'da tamamlanmış olan mecellede de kendisine yer bulmuştur. Anlamı ise, *tersi ispat edilinceye kadar kişinin masumiyeti asıldır* anlamına gelir. Bu ilkeye göre kişi doğuştan, suçsuzdur, borçsuzdur. Sürec içinde "asli berâet ilkesi" olarak anlaşılmiş ve formüleştirilmiştir. Buna göre kişi suçu ispat edilirse suçlu, borcu ispat edilirse borçlu olur. *Asli berâet ilkesi*, borçlar hukukunda ve ceza hukukunda geçerlidir.

kurmayı yasaklamaması icap ederdi. Oysa sefere şu ya da bu gerekçe ile katılmayarak suç işleyenlerin fiilleri açık ve bu fiil herkesin şahit olduğu bir ortamda irtikâp edildiği için, suç sabittir. Mesela bunlardan Kâb b. Malik, hiçbir mazereti olmadığı halde sefere iştirak etmemiştir (Kök, 1988, 129-141). Bu bizatihi bir suçtur, fakat suçunu itiraf ederek, hatasından samimi bir biçimde istiğfarda bulunduğu için rabbi tarafından bağışlamıştır. Bu durum, onun fiilini suç olmaktan çıkarmaz, fakat bu fiilden doğacak uhrevi ceza, ona irtikâp etmez anlamı taşır. Yoksa suçun işlendiğine ilişkin bir kuşku yoktur. Kuşku, bu suçu işleyenlerin maksatlı ve bile-isteye mi bu fiili irtikâp edip etmediğine ilişkindir. Zira gaflet ve cehalet de bu tavrın sebebi olabilir, fakat Kâb örneğinde değildir. Öte yandan gaflet ve cehalet, fiilin suç olması durumunu değiştirmez, işlenen suçtan doğan cezanın hafif ya da ağırlığını değiştirir. Taksir ile suç işlemek ile kasten işlemek arasındaki fark burada da geçerlidir.

Fiil ihanet barındırıyorsa ve kasıtlıysa, söz konusu fiili irtikâp edenlerin nifaklarına hükmedilir, fiil gaflet ve cehaletten beslenmişse de kişinin özrü kabul edilmiş ve mazur sayılmıştır. Günümüzdeki olayda da durum farklı değildir. Kişiler söylem ve eylemleriyle hatalı olan bu tavrı sergilemiş, zihniyetlerini dışa vurmuşlardır. Burası sabit ve aşikârdır. Sabit olmayan ise cürüm olan eylemin ardındaki niyettir, biz niyet okuyuculuğu yapamayacağımıza göre eylemden hareketle nifak tavrı sergileyenlere, münafık muamelesi yaparız.

Tebük'te gerekçe göstererek ya da göstermeyerek Peygamber *a.s.*'in ordusuna katılmamak suretiyle aynı cürmü irtikâp eden ve aynı fiili işleyenlerin bazıları, münafık olarak etiketlenmişken, mazereti olmaksızın katılmayan kimilerinin ise münafık olmadığı, onların Müslüman yapının parçası olduğu inen vahiy sebebiyle anlaşılmıştır (Tevbe, 9/118). Bu farkındalık konuya ilişkin değerlendirmemiz açısından önemlidir.

Sözü edilen aktüel olayda, toplumdaki dayanışmayı kırmak amacıyla topluma sürekli pompalanan Hizbullah'ın Şia destekli ve tabanlı olduğu şeklindeki bir değerlendirme de dâhil olmak üzere, mantığa bürüne anlamı ifade edecek tüm gerekçeler, modern Müslümanın İsrail korkusunu örten basit nedenlerdir. *“Olaya müdahil olmayacağım, fakat etrafı ikna etmek gerek, bu yüzden bana güçlü elle tutulabilir kuvvetli bir gerekçe verin”* anlamı taşır.

Tarafların ağız dalaşı, hepimiz gibi suskun olan İran devletinin, ümmet gözündeki itibarını korumak amacına dönüktür. Filistin'de hâmi olduğu söylenen İran, iç piyasada sükûneti sağlamak yönünde bir adım atmak zorunda kaldı. Suriye'deki diplomatik misyonuna İsrail'in yaptığı saldırı, üst düzey askeri kayıplara neden oldu. Basın bunu dünyaya sızdırdığında, önce sessiz kaldı, üç maymunu insanlığa gösterme gayreti güttü. Oysa zayıf bir devlet İran'a bunu yapmış olsaydı, İran onu bunu yaptığına pişman ederdi. Bunu bahane ederek, Filistin-İsrail geriliminin bir tarafı olan İsrail'e haddini bildirirdi. Böylece iddiasında bulunduğu İslam dünyasının lideri iddiasını güçlendirir, karizmasını parlatırdı. Fakat durum böyle olmadı...

İslam hukukunun temel prensiplerinden biri olan bu ilke esasen, evrensel bir kuraldır (Boran, 2022, 91-108).

Özellikle İran'ı sahaya sürmek adına İslam dünyasının tribünlerinden yükselen yoğun tezahürat, kendilerinin yapmaya cesaret edemediklerini onun yapmasını umdular. Doğrusu sonucun nasıl olacağını merak da ediyorlardı... Geçmişten beri Hizbullah ve Hamas'ın ardındaki aktör olarak anılan İran'dan böyle bir çılgınlık beklediler. Fakat İran, tribünlere duyarsız kalamadığı gibi, Müslüman dünyanın arta kalanı gibi İsrail'e ve müttefiklerine de karşı koyamazdı. Böyle bir çılgınlık yapsa yanında kimseyi bulamayacağını, Filistin'i yalnız bırakanların kendisini de desteklemeyeceklerini farkındaydı... Bu yüzden "ne yardan ne de serden" vazgeçmeksizin, kendisinden bekleneni danışıklı ve randevulu bir misilleme seremonisine dönüştürerek, bizleri gülümsetti. Bir başka okuma ile İran'ın bu tavrı İsrail'e müttefiklerini tazeleme ve yeniden yanında olduklarını ifade etme fırsatı da verdi. İç piyasada savaşı bitir baskısı alan İsrail, İran'ın bu hamlesiyle iç piyasada "tehdit ediliyorum bu yüzden duramam" deme imkânını bahşetti.

İran İslam Cumhuriyeti danışıklı olsa bile bu hamleyi yaparken, korkudan dizlerinin bağının çözüldüğünü göstermişken; İslam dünyası denilen yapının geri kalanı, bunu yapmaya bile mecali olmadığını gösterdi. Çünkü ülkeler kamuoylarının kendilerine sağladıkları güç kadar güçlüdürler. Kamuoyunun desteklemediği siyasal manevralar sürdürülebilir değildir. Müslüman dünyanın kamuoyu, kendi özel sebeplerinden dolayı zaten bana ne demekteydiler. Bu yaklaşımları, aman bize bulaştırmayın şeklinde yansıdı basına, hükümetler de eyleme zorlayan bir kamuoyunu görmedikleri bir ortamda müdahil olmaktan kaçındılar. Halk hükümetlerden, hükümetler halktan aksiyon bekledi. Asıl istenen eylemsizlik haliydi, olan da budur zaten. İlk elden Türkiye olarak biz bu gerilimin dışında kalmalıyız nidaları yükseldi Türkiye'den. Çünkü ideolojik olarak günah keçisi ilan edilen Hizbullah ve Hamas ile aynı ideolojiyi paylaşmıyoruz. Bu iddia sahiplerinin yaklaşımı, pozisyon almak için Türkiye kamuoyuna organize yapıların ilk talimatıydı. Türk kamuoyu bu talimatı satın aldı, sosyal medya da bu fikri sahiplenilerek, uzun bir zaman üst sıralarda gündemi meşgul etti.

Konforlarını kaybetmek korkuları, Allah korkusundan daha güçlü olan kimi kitleler, baştan aşağı şiddetli korku tarafından sarmalanmışlardı. Bu olaya ilişkin gösterilen tüm diğer tavır ve tutumlar, onların ilk bahaneleri olan asıl gerekçeye nispetle önemsiz ikincil nedenlerdir. Sözü edilen bu ilk neden, bize göre ümmetin İsrail korkusudur. Diğer bahaneler ise bu korkunun gerekçelendirilmiş bahanelerin dışavurumlarıdır. Çünkü Türk kamuoyundaki Şii tabanlı vurgusu, Ermenistan-Azerbaycan çekişmesinde (2020-2023) Türkiye, Azerbaycan'a destek verirken dillendirilmiş değildi... Şii kampa ait olmak gerçek bir karşı duruş nedeni olsa ve bu itirazı yöneltenler için söz konusu neden gerçek bir kırmızıçizgi olsa, İsrail-Filistin son geriliminden yaklaşık bir yıl önceki, Ermenistan-Azerbaycan çekişmesinde de bu durumun dile getirilmesi beklenirdi. O dönemde ilgili böyle bir mazeret ve gerekçe olarak dile getirilmiş değildir. O halde: Filistin- İsrail olayında bunun bir gerekçe olarak ortaya konulması, gerçek bir neden değil bir bahaneydi. Sorun; kime yardım ettiğinde değil, kime karşı kime yardım ettiğindeydi...

Korkuya kapılan Türk Kamuoyu, bu yüzden gerilimin dışında kalmak

temennisindeki ikinci stratejik hamlesini yaptı. Buna göre “Filistin bizim nemiz olur” anlamına da gelecek olan, “onlar bize rağmen tavır takındıkları; yapmayın denileni yaptıkları için bu durumlar” diyen ve sultan Abdülhamid’in toprakları satmamak yönündeki telkinlerinin, Filistinlilerce kale alınmamış olmasını gerekçe gösterildi. Ulusalçı şahin kanat tarafından dile getirilen bu duruş, korkudan ödükopmuşluğun garip bir dışa vurumu olarak; gerekçeleri ile ayrıca not edilmeyi hak eder. Elllerine geçen her fırsatta Sultan Abdülhamid’i lanetleyen bu kitlenin, birdenbire sultanın muti tebaasına dönüşmeleri, buradan Filistinlileri ötekileştirme çabalarında gizlidir. Buna göre Türk kamuoyunun olaya ilişkin gösterdiği tavır, samimi ve gerçekçi olmayıp, bahanecidir. Bu yüzden inandırıcılıktan uzaktır.

Filistin-İsrail geriliminde, modern dönemin Müslümanlarının Tebuk gazvesindeki münafıklarla ayak sürümleri itibarıyla de *nedensel benzerlik* arz eder. Bu illet benzerliği birine ilişkin hükmü, ötekine uygulayabilmemizi de mümkün kılar. Zira her ikisinde de konuya ilişkin isteksizlik düşmanın gücünden duyulan korku; kendini mantığa uygun bir başka biçimde dışa vurmuştur. Zorluk derecesi yüksek her iki vakıada da toplumun geneli ile ortak payda ve perspektifi paylaşmayan “ayak sürüyen bu kitleler”, kendini dışa vurmaya zorunda kalmıştır (Vâkidi, 1989, 2/599-607).

Tebük’te Hz. Peygamberi çılgınlıkla suçlayanlar, Hz. Peygamberin Bizans’ı dışarda karşılamağını değil, Bizans’a karşı savaşmayı göze almış olmasını tartışmışlardı. Bu yüzden onların peygamberin fikrine karşı çıkmalarının nedeni, tarafların stratejik anlayışlarından kaynaklanan bir ayrışma değildi. Bu ayrışma, aynı değerleri paylaşmayanların, gelecek beklentisi üzerinden ayrışmasıdır. Onların ayrılışı kendilerine toplumun genelinden ayrı bir gelecek tasavvur edenlerin, Müslüman toplumdaki kopuşlarıdır. Onlar, toplumun uğruna savaşmaya değer gördüğü şeyleri, uğruna savaşılması gerekmeyen normlar olduğunu düşünüyorlardı. Kendilerini tehlikeye attığı için de Hz. Peygamberden ayrıldıklarını varsayarlar (Nisa, 4/78). Zira onların varsayımına göre; bu savaşa çıkmak, kendi faydalarına değildir, bu yüzden onların varsayımına göre savaşılmasıdır. Çünkü onlar, kendilerinden daha güçlü olan Bizans’a karşı savaşılması gerektiğini düşünüyorlardı, bu yüzden sefere çıkılması gerektiğini düşünüyor, aksini iddia edenlere karşı çıkıyorlardı. Onlara göre her ne suretle olursa olsun, bu savaşa çıkılmamalıydı. Bu yüzden mümkünse hiç gitmemek; mümkün değilse Bizans ordusunun karşısına çıkmayıp, onları evlerinde, çadırlarının altında, beklemeyi önermektedirler. Dolayısıyla kendilerini örtük kılacak tüm çabaları süreçte ortaya koydular. Seferi olabildiğince geciktirmek yönünde tavır almaları da buna dâhildir. Bunu peygambere kabul ettiremedikleri anda ise, savaşa gitmek istemeyenler olarak girişimde bulundular ve Hz. Peygambere karşı kampanya başlattılar. Bu taleplerinin toplumda yeterli desteği görmediğini farkına vardıklarında ise; bu kez mazeret beyan ederek savaştan aklarını talep ettiler. Her iki durumda da kendilerini zorunlu olarak dışa vurdular... Açığa çıkmanın kaçınılmaz olduğu bu noktadan sonra ise; Hz. Peygambere “gidersen sen git, biz sizinle değiliz, yolumuz burada sizinle ayrışır” demeye getirdiler.

Tebük’te toplumda azınlığı temsil eden bu grup, geride kalmak suretiyle Müslüman

toplumdan farklı bir ajandası olan insanlar şeklinde bir fay hattı meydan getirmiş olsalar bile, bu durum güçlü bir akım değildir. Üzerinden geçen yüzyıllar durumu tersine döndürmüş, nifakçı bu yapılar Müslüman âlemde genel gidişatı belirler olmuştur. Müslüman âlemdeki bu sessizlik, kamuoyunun bu nifakçı çevrelerin propagandası altında olmaları sebebiyledir. Şayet aksi olsa, siyasal çevreleri Filistin lehine aktif tavır almaya zorlayacak bir kamuoyu oluşturulabilirdi. Kamuoyunun görünen tepkisinden hareketle yapılacak bir analizde; bu kamuoyu Tebuk günlerinde Medine’de bulunsaydı, Hz. Peygamber’i sefere çıkarmaz, Hz. Peygamber şehirde ortaya çıkacak kargaşa endişesi ile şehri terk etmeyi göze alamazdı, demek olasıdır.

Bizans tehlikesi yokken, Hz. Peygamberin hasat mevsiminde ve yılın en sıcak döneminde Tebuk’e iş olsun diye çıktığını düşünenler, 7 Ekim’de ortaya çıkan bu gerilimi tuhaf karşıladılar. Filistin’de dünden bugüne yaşananlardan kısmen ya da tamamen haberdar olmayanlardı. 1948 yılından 2023’e kadar yaşanan süreci göz ardı eden yaklaşım, süreci izlemiyor, yapılanları görmüyor; “her şey süt limanken ve durup dururken” 7 Ekim’de, Hamas ya da Hizbullah’ın saldırısıyla ortaya çıkan fiili bir durum olarak değerlendirme eğilimi gösteriyorlar. Temelinde bilgi eksikliği olan bu algı, suçu Filistinlilere atma, İsrail’i aklama çabası olarak kendini dışa vurdu. Bu da, “suç bizimkilerde, bizimki suçlu, karşı taraf haklı olduğu halde, karşımızda olanla savaşamayız ya!”, denilmek isteniyordu. Bu da dışarda kalmak ve olaya müdahil olmak istemeyen, bunun için bahane arayan bir yaklaşımdı...

İçimizde olsalar ve bizden görünseler bile bu “İrlandalılar”, bize ait değillerdi... Bizden farklı görüyor, farklı düşünüyorlardı... Onların değer yargıları da bizden farklıydı, düşünüşleri de... İsrail’in içimizdeki yerel ayakları ve lejyonerleriydiler adeta... Tebuk’teki öncülerine benzeyen tavırları sebebiyle bu olayda suçüstü edildi, sobelendiler... Hizbullah’ın Şia destekli ve tabanlı olduğu da dâhil, mantığa bürüme anlamı ifade edecek diğer tüm çabalar, toplumsal uzlaşının Filistin üzerinde birleşmesini engellemeye harcandı (Yetim, 2018, 29-42; Elhan, 2019). Bunda başarılı da olundu. Herkes bir kafadan ve bir gerekçe ile karşı çıktı ve Filistin Müslüman dünyada kendi kaderine terkedildi.

Bu zihniyetin tarihsel temsilcileri sözünü edegeldiğimiz tutumu sergiliyorken, aktüel temsilcileri ise düşmanın İsrail olmasına karşı önce İsrail’e karşı direnen, onun tesis ettiği zulme razı olmayan Filistinlileri kınayan bir yaklaşımla, adeta; “*sen kim oluyorsun da İsrail’e başkaldırıyorsun*” denildi. Zulme; artık yeter! deyip daha sonra buna başkaldıran bu bir avuç insanı, sosyal baskı ile adeta insanlığa yem etmek istediler... Zira onlara göre İsrail’in bu noktadan sonra yaptıkları, “bu kalkışmaya katılanların vebalidir” çünkü “onlar; böyle bir kalkışmada bulunulmasa, İsrail bunu yapmayacaktı” demek istemektedirler.

### 3. Kamuoyunu Etki Altına Alma ve Sosyolojiyi Basın Üzerinden Yönetme Çabaları

Basında “Hamas’ın başlattığı saldırılarda, İsrail’de bin 400 kişi yaşamını yitirdi” ifadelerinde, “Hamasın başlattığı” vurgusuyla, satır arası verilmek istenen



sanki öncesinde her şey yolundaymış da bu gerilimin fitilini Hamas'ın ateşlediğidir. Bu ifade ile söylenmek istenen “bundan sonra olacaklar, Hamas'ın vebalidir. Gerçekleşecek ölümlerden de Hamas sorumlu tutulmalıdır” şeklindeydi. Öte yandan Netanyahu verdiği ilk demeçlerin birinde, Hamas'ın mali kaynaklarının yüzde 90'ının İran tarafından sağlandığını ileri sürerek, Sünnî dünyanın eline aradığı sığınağı da vermiş oldu. Hamas'ı, Şîâ ile ilişkilendiren İsrail başbakanı, Sünnî kamuoyuna ideolojik ayrışmaya kaynaklık eden ilk iftirâk tohumunu da alana ekmiş oldu.

Başkan Erdoğan; “Ufkumuzun uzandığı her yerde kalplerini ve gözlerini bize çevirmiş kardeşlerimizin dertleriyle dertlendiğimiz gibi; Gazze için de kıyamdayız” mesajlarını, Cumhuriyetimizin 100. Yılı'nın kutlandığı günlerde verdi. *Biz laik bir cumhuriyetiz, Filistin, bizim nemiz olur ki*, yönlü çıkışlar da bu sıralarda mırıldanmaya başladı. Tüm kültür ve dolayısıyla gönül coğrafyamızı muhatap alan ve ağabeylik hakkının bir sorumluluk gerektirdiğinin şuurunda olan Erdoğan; “Kırım'dan Karabağ'a, Bosna'dan Kerkük'e, Filistin'den Türkistan'a, Afganistan'dan Çeçenistan'a pek çok coğrafya için biz gözyaşı döktük” diyerek çırpınsa da yaşananlar konusunda yeterince motive olamamış kitleler karşısında yapılabilecekler sınırlıydı. Çünkü siyasi arenada “Hamas'ı Netanyahu'ya bırakan Netanyahu nasıl teröristse Hamas da öyle teröristtir” algısındaki talihsizler yüzünden siyasi kamuoyunda bir birlik sağlanamamıştır. Zira bir kısım kamuoyu Gazze'yi uzakta, çok uzakta ve bizimle hiç alakası olmayan bir coğrafya gibi görüyor. Hatta bunu açıkça söyleyen kitlelerin yoğunluğu, yapıldığı söylenen anketlere de yansımıştı. 25 Ekim, 2023'te Kamuoyu araştırma şirketi Metropoll'un yaptığı son ankete göre, katılımcıların çoğu Türkiye'nin İsrail-Hamas savaşında tarafsız kalmasından yana olduğunu ortaya koydu.

Ankete göre; *katılımcıların yüzde 34,5'i hükümetin tarafsız kalmasını isterken, yüzde 26,4'ü arabuluculuk yapmasından yana olduğunu ifade etti. Hükümetin Hamas ile arasına mesafe koyarak Filistin davasını savunmasını isteyenlerin yüzde 18,1 çıktığı ankette, “Hükümet Hamas'ı desteklesin” diyenlerin oranı yüzde 11,3 çıktı. İsrail'i destekleyenlerin oranı yalnızca yüzde 3'te kalırken, “Bilmiyorum” diyen ya da yanıt vermeyenlerin oranı yüzde 6,7 oldu.* Halkın beklentisinin bu yönde olduğu basın tarafından ortaya konulunca, hükümetin manevraları da sınırlandırılmış ve yapabilecekleri, söylemden ibaret kalmıştır. Zira yerel seçim öncesi aksi bir tavır, halka rağmen anlamı taşıyacaktır.

Erdoğan dünyanın İsrail'in etkisi altında kalmasını, İsrail lobisinin yoğun etkisi ile yorumlayan yaklaşımını; “İsrail! Batı sana borçlu ama Türkiye'nin sana borcu yok. Onun için bu kadar rahat konuşuyoruz. Türkiye sana borçlu olmadığı için Erdoğan böyle konuşuyor” diyerek ifade ediyordu. Dolayısıyla bu gerilime nereden bakılırsa bakılsın, bu gerilimden ortaya çıkacak sonuç; İsrail etki ajanlarının dünyaya karşı, karşı konulamaz önlenemez bir başarısı olacaktır.

Öte yandan hava sahası ihlal edilen, Mısır Cumhurbaşkanı, hava sahasının ihlalini gerekçe göstererek müdahil olabileceken O; Cuma günü Mısır hava sahasına giren insansız hava araçlarıyla ilgili ülkesinin egemenliğine saygı gösterilmesi gerektiğini söylemekle yetinecekti. “Mısır egemen bir ülkedir ve egemenliğine

saygı gösterilmelidir. Mısır güçlü bir ülkedir ve dokunulmazdır” diyen Sisi; bu hava ihlallerinin sonucunda kendi vatandaşlarından altı kişinin yaralanmasına karşın sessiz kalmayı yeğlemiş, sözünü edegeldiğim korku sebebiyle seyirci koltuğunu terk etmemiştir.

ABD başkanı Biden; Filistinlilerin kaç kişinin öldürüldüğü konusunda doğruyu söylediğine dair hiçbir fikrim yok derken; sayıların abartıldığını ima ediyordu. Bir başka mesajında ise “masum insanların öldürüldüğüne eminim ve bu da savaş açmanın bedeli” diyerek, sanki / ekim öncesinde ortalık sütlimanmış da Hamas, barış ortamını sabote etmiş gibi bir yaklaşım içinde olmuştur. O bu ifadeleri ile Hamas’ı suçlayan ve İsrail’i tebriye eden içimizdekilerle aynı zihniyeti paylaştığını ortaya koymuştur. Gerilim sebebiyle Filistinlileri suçlayan bu yaklaşım, bölgedeki yerel ayaklar tarafından da tekrar eden bir söyleme dönüşmüştür.

## Sonuç

İnsan olmak itibarıyla bireyin ideolojik pozisyonundan önce bir değeri olduğu ve bunun tüm insanlar için eşit olduğu varsayılr. Bireyin insan olmaktan doğan en temel haklarını görmezden gelen anlayışlar, Filistin meselesine mesafeli durmuş, probleme ilişkin insani bir pozisyon alamamış, meseleye zalim-mazlum veya ezilen-ezen perspektifinden bakamamışlardır. *Hakları gasp edilen insan ve başkalarının haklarını gasp eden insan*, olarak meseleye bakmayı becerbilselerdi eminim tutumları da farklı olacaktı. Onlar meseleye insani bir çizgiden bakmaktansa, ideolojik kamplar ve taraflar olarak bakmayı tercih ettiler. Bu durum, en azından insani olarak bir ahlak sorundur. Ortak insani değerler üzerinde uzlaşa sağlamayan ve kendi taleplerinin peşinden, insanlığın geri kalanını bir bütün olarak riske eden bu yapılar, sadece Müslüman ailenin değil, insanlık ailesinin de dışındadır. Bunlar şayet durdurulmaz ve ortak insani değerler limitinde tutulmazlarsa, kendilerine fırsat doğmasını beklemek yerine, kendilerine fırsat üretmek adına, toplumlarda birlik bütünlük daha fazla riske edeceklendir.

Tebük, Hz. Peygamber’e suikast girişimi de dâhil, münafıkların her türlü kışkırtmaları ve her türlü engellemelerini de içine alan türlü zorluğa rağmen gerçekleştirilmiştir. Müslümanların liderleri olan Hz. Peygamber’e mutlak sadakatle itaat etmesi sebebiyle bu sefer, tüm engelleri aşarak gerçekleşebilmiştir. Fakat günümüzdeki aktüel olayda, ortada ne üzerinde ittifak edilen bir lider ne de dayanışması mümkün ve muhtemel bir ümmet vardır. Bu yüzden Filistin meselesi üzerinde ümmet, gündem birliği yapamamıştır.

Tebük’te olduğu gibi bugün de samimi Müslüman olduğu halde ihmalkârlık veya başka sebeplerle bu sefere iştirak etmemiş olanlar, kardeşlerinin tâbi olduğu sabır ve dayanıklılık imtihanında sınıfta kalmışlardır. Gelinek noktada bu dava için “kimimiz öldük, kimimiz nutuk söyledik” ... Müslüman âlem, gösterdiği tavırların çeşitliliği ve ayak sürçmeleri ile artık bir ümmet olmadığını süreçte ortaya koymuştur. Bu durumda Allah’ın Tevbe suresi 39. Ayette söz konusu ettiği; “görevinizi yapmamaktan dolayı Allaha bir zarar vereceğinizi de düşünüyorsanız yanlıyorsunuz, zira her şeye

*kadirdir olan Allaha zarar vermenize de imkân yoktur, çünkü o “sizin yerinize bir başka topluluğu getirir, size de azap eder” tehdidinin sonucunu beklenmelidir. Sosyal rolünü oynamaktan oldukça uzak ve bir ümmet görüntüsü vermeyen bu “kalabalığın”, üstlendiği görevi bu yüzden ifa edebileceği şüphelidir. Ortaya çıkan fiili durum; görevini ifa etmeyen bu yapının sorumluluğunu üstlenen yeni bir topluluğa bayrağı devretmesidir. Ben şahsen bayrağı devralacak olanları bekliyorum...*

Ölmemeleri için hiçbir şey yapmadığımız Filistinli müstazafların sözüm ona yaralarının sarılması adına gelmekte olan ramazanda yardımlar toplanacak kermes ve panayırılar düzenlenecek, Filistin yararına olduğu söylenen bu yardım kampanyaları ardı adına gelecek... Biliyorum. Ümmetin sözde birliğini bozan ve aramıza nifak tohumları ekenler, muhtemeldir ki yardım konusunda şampiyon olacaklar... Fakat kamufle olmak adına attıkları bu adımlara rağmen, onların savaş günlerinde verdikleri mesajlar, onların nifak emaresi taşıdıklarına şahadet edecektir. Oysa saldırıların ilk gününde bu gerilim gezegenimizin geri kalan sakinleri tarafından öyle ya da böyle durdurulabilirdi. Fakat hiç kimse konforunu riske edecek bir adım atmadı. Göstermelik kimi boykot ve yürüyüşleri aşmayan bu toplumsal eylemlerde, Hasan'dan daha fazla Hans Filistin'deydi. Meryem'den daha çok Mary çaba harcadı Filistin için... “Filistin bizim nemiz olur” diyenler haklıydılar, bu yönüyle...

Gelinen noktada, velayet artık adına İslam toplumu denilen bu yığında kalamayacağı gibi, peygamber sancağı da bu başsız sürüye emanet edilemez. Meteforik olarak, güneşin batıdan doğduğunu görüyorum... Doğudan ya da batıdan İslam'ın değerlerini içselleştirmiş yüreklerinde iman taşıyanların bu davayı sahipleneceğini, düşünüyorum. Adına Müslüman denilen fakat İslam'ın değerlerini iğreti olarak üzerinde taşıyanların ise sonbaharda yaprakların döküldüğü gibi döküleceklerini düşünüyorum... İslami değerleri gerçekten sahiplenmiş ve gereğini yapmak için çaba harcayan kitlelerin mutlaka ortaya çıkacağına duyduğum güven, Allah'ın davasının sahipsiz kalmayacak olması varsayımına dayanır. Onu hak etmeyenlerin de uzun süre dökülmeden kalamayacaklarına ilişkin kanaatim ise çürümüş bir bedenin dalda çok fazla tutunmayı başaramayacağı, sarsıntılarla onların dökülüvereceklerine duyduğum inançtır. Tıpkı ilk kuşakta, Tebük'ün bir elenmeyi sonuç verdiği gibi; Filistin-İsrail gerginliği de bir dökülmeyi sonuç verecektir.

## Kaynakça

- Belâzuri, Ahmed b Yahya. *Fütuhu'l-Buldan*. çev. Mustafa Fayda. Siyer Yayınları, 2013.
- Boran, Mustafa. "Berâet-i Zimmet Asıldır" Kaidesinin Temelleri, Kapsamı ve Evrenselliği". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2022), 91-108.
- Cramer, Phebe. *The Development of Defense Mechanisms: Theory, Research, and Assessment*. New York, Berlin, Heidelberg, London, Paris, Tokyo, Hong Kong, Barcelona.: Springer-Verlag, 1991.
- Çokgez, Kamil Özkan. *Sosyal Dayanışma Açısından Tebük Gazvesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demircan, Adnan. *Hz. Peygamber Döneminde Münâfiklar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- Demirel, Songül. *Kuran ve hadisler Işığında Nifâk Ve Münâfiğın Psikolojisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Elhan, Nail. *Hizbullah-İran İlişkileri*. Ankara: İram Yayınları, 2019.
- El-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b Muhammed. *Tefsiru'l-Mâverdi (el-Nuket ve'l- 'Uyûn) thk. Abdu'r-rahîm es- Seyyid b. Abdu'l-Maksûd. Dâru'l Kutubu'l-'İlmiye*, 2007.
- Erdoğan, Recep Tayyip. *Daha Adil Bir Dünya Mümkün*. İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2021.
- Freud, Anna. *Ben ve savunma mekanizmaları Çev. Yeşim Erim*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi çev: Salih Tuğ*. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2003.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslam Tarihi Çev. İsmail Yiğit vd*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Horney, Karen. *İçsel Çatışmalarımız Çev.: Zeynep Koçak*. İstanbul: Sel Yayınları, 2010.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir. *Kitâbu'l-Megâzi, çev: Ramazan Önal -Ahmet Şen*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İbn Hibbân, Ebu Hatim. *es-Siretun'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefa Çev. Harun Bekiroğlu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Kelley-Michela, H. H.-J. L. "Attribution Theory And Research". *Annual Review of Psychology* 31 (1980), 457-501.

- Kırtay, Mehmet Faik. *Tevbe Suresi Bağlamında Tebük Savaşının Müslümanlar Üzerindeki Psikolojik ve Sosyolojik Etkileri*. Urfa: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2014.
- Kızılkaya, Necmettin. *Haneî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Klein, Melanie. *Haset ve Şükran Çev. Orhan Koçak- Yavuz Erten*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Kök, Bahattin. “Kâ'b b. Malik El-Ensâri ve Tebük seferiyle ilgili durumu”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1988), 129-141.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Tevîlâtü Ehlü's-Sunne thk. Mejdî Bâslüm*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 2005.
- Pekcan, Ali. “İslam Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 293-307.
- Topuz, Zuhâl Çalık. “Çatışma Çarkı Çözümlemesi Ekseninde Filistin-İsrail Sorunu”. *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 291-320.
- Tura, Saffet Murat. *Histerik bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Vâkidî, Muhammed bin Ömer. *el-Meğazî ed.Marsden Jones*. Beyrut: Darü'l-A'lemî, 1989.
- Yetim, Mustafa. “İran-Hizbullah İlişkileri (1980-1995): Ulus-Aşırılâşan Şiddet”. *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 10/18 (2018), 29-42.
- Yılmaz- Alagöz, Ayhan Nuri -Vahide. “Birleşmiş Milletler'in Filistin Politikası”. *Journal of Economics and Political Sciences* 3/2 (2023), 113-124.
- Yüksek, Muhammed İsa. “Tefsirde Sebeb-İ Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 407-438.

# Usulcülerin Hz. Peygamber'in Müspet Fiillerinin Umumiliği Konusundaki İhtilafı

Dr. Nihat Özdemir<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1481179

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 09.05.2024 | Kabul Tarihi: 13.09.2024

## Öz

Usulcüler, genel olarak hadis-i şeriflerde geçen âm lafızların umum ifade ettiği hususunda görüş birliğinde içindedir. Ancak müspet fiillerin umum ifade edip etmediği konusunda ihtilaf vardır. Usulcülerin çoğunluğu Hz. Peygambere ait müspet fiillerin umum ifade etmediğini savunurken bir grup usulcü aksi görüştedir. Burada fiilin umum ifade etmesi ile kastedilen; Hz. Peygamberin yaptığı ve birden fazla kısmı yahut veçhi bulunan müspet bir fiilin, sahâbe tarafından rivayet edilmesi halinde, söz konusu rivayetin ilgili fiilin bütün kısım ve vecihlerini kapsamaması, umum ifade etmemesi ise kapsamamasıdır. Bu meselenin, usulcülerin ihtilafına konu olan diğer bir yönü ise şudur: Hz. Peygamberin herhangi bir fiili, bir sahâbe tarafından zahiri umum ifade eden bir lafızla rivayet edildiğinde bu fiil, bazı usulcülere göre umum ifade eder. Zira onlara göre Arap dilini bilen âdil bir sahâbe, ilgili fiilin umum ifade ettiğine kani olduktan sonra onu bu lafızla aktarmıştır. Fakat buna mukabil, usul âlimlerinin çoğunluğuna göre mezkûr fiilin rivayet edildiği lafız umum ifade etmez. Çünkü onlara göre bir meseleyi açıklığa kavuşturup ispat etmek üzere delil getirmek, rivayet ile değil ancak rivayet edilen fiilin kendisi ile olur. Hz. Peygamberden sadır olan fiil de zorunlu olarak belirli bir zaman ve vasıf üzere olacağı için umum, rivayet edilen fiille değil rivayette olur.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Peygamber, Müspet Fiil, Sahâbe, Umum.

## The Dispute Among Theologians Regarding The Universality Of Prophetic Positive Acts In Narrations

### Summary

Theologians generally agree that the general terms (al-alfâz al-'âmmah) in the hadiths usu-ally imply a general meaning. However, there is a disagreement on whether the positive acts attributed to Prophet Muhammad imply universality (al-'umum). The majority argue that these acts do not convey a universal implication, while a group of theologians con-tends otherwise. Universality in this context means that when a positive act, performed by Prophet Muhammad and having multiple aspects or dimensions, is narrated by a compa-nion, the narration encompasses all aspects and dimensions of the said act. The absence of universality means it does not. Another point of contention among theologians is when any act of Prophet Muhammad is narrated by a companion of him using terms that osten-sibly imply a general meaning. According to some theologians, if a just companion, knowledgeable in Arabic, is convinced of the act's universality, then he would narrate it using those terms. However, the majority of scholars argue that the terms used in the nar-ration do not convey universality. They believe that proving and clarifying an issue thro-ugh evidence comes not merely by narration but through the act being narrated itself. Sin-ce an act performed by Prophet Muhammad necessarily occurs at a specific

<sup>1</sup> İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, nihatabey42@hotmail.com, Orcid No: 0000-0001-5153-4756.

time and with specific characteristics, its universality, if any, is related to the narration itself, not the nar-rated act.

**Keywords:** Companion, Prophet Muhammad *PbuH*, Positive Act, Universality.

## Giriş

Fıkhın temel delillerini teşkil eden kitap ve sünnetin metni Arapça olduğundan, Arap dilinde lafız-mana ilişkisi tüm boyutlarıyla bilinmeden ilgili metinleri doğru anlamak ve isabetli hüküm çıkarmak mümkün değildir. Nitekim doğası gereği muhtelif mana ve çıkarımlara kaynaklık eden dildeki lafız ve yapılar, pek çok fıkhî ihtilafın da temelini oluşturur. Bu nedenle usul âlimleri, kitap ve sünnetin maddesini teşkil eden lafızları; a. manaya vaz'ı, b. manasının açıklığı ve kapalılığı, c. manaya delâleti ve d. konulduğu manada kullanılıp kullanılmaması gibi cihetlerden incelemiş ve taksim etmişlerdir.

Öte yandan usulcülerin, Kur'ân-ı Kerîm gibi temel delillerden olan Hz. Peygamber'in sünnetinin incelenmesine de büyük önem verdikleri söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerini detaylı olarak ele alıp tasnif eden usulcüler ayrıca sünnetin Kur'ân'ı teyidi ve beyanı ile Kur'ân'da geçmeyen bazı meseleleri teşrî'de bulunması gibi konuları da incelemişlerdir. Bu çerçevede usulcülerin ele aldığı diğer bir husus ise, bu makalenin de konusunu teşkil eden; Hz. Peygamberden sadır olan çok yönlü müspet bir fiil rivayet edildiğinde, böyle bir fiilin umum ifade edip etmeyeceği meselesidir. Burada müspet fiilin rivayeti ile kastedilen, Hz. Peygamberden sadır olan bir fiilin, "Hz. Peygamber Kâbe'nin içinde namaz kıldır" örneğinde olduğu gibi aktarılmasıdır. Bu aktarımda lafız ve sığa sahâbeye, fiil ise Hz. Peygamber'e aittir. Konu bir başka örnek olarak, sahâbenin "Hz. Peygamber şafak kaybolunca namaz kıldır" aktarımı üzerinden kısaca şöyle açıklanabilir:

Bu örnekte geçen "şafak kelimesinin anlamı, güneş battıktan sonraki kızarıklık ile daha sonra oluşan beyazlığın kaybolması şeklinde iki kısımdır. Namazın kısımları akşam ve yatsı, vasıfları ise kızarıklık ile daha sonra oluşan beyazlıktır. İşte makalede cevabını aradığımız soru; Hz. Peygamber'den sadır olup yukarıda olduğu gibi birden fazla kısım ve ciheti/vasfı ihtiva eden müspet bir fiil rivayet edildiğinde, böyle bir fiilin umum ifade edip etmeyeceği meselesidir. Bu bağlamda mesele, karşıt görüş sahiplerince ileri sürülen deliller dikkate alınarak tartışılacak ve değerlendirilecektir.

2 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Râid b. Sabrî, (Riyad: Dâru'l-hadârat, 1436/2015), "Hacc", 52 (No. 1599); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Dâru'r-risâle el-'âlemiyye, 2009), "Kitâbu's-Sünne", 6, (No. 4607), 7 Cilt, "Salât" 92 (No. 2023).

3 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Ahmed Şâkir vd. 2. Basım (Kahire: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978), "Ebvâbü's-salât", 15 (No. 152).

# 1. Hz. Peygamberin Fiilinin Rivayetindeki Umumilik

## 1.1. Fiilin Tarifi

Sözlükte “hades, iş, eylem, insanın hareket etmesi<sup>4</sup> gibi anlamlara gelen fiil kelimesi, terim olarak çeşitli bilim zümreleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ancak biz burada sadece nahivciler ile mantıkçıların tanımı üzerinde duracağız. Fiil nahivciler tarafından “üç zamandan biriyle bağlantılı olarak kendi başına bir anlamı gösteren kelime” şeklinde tanımlanır.<sup>5</sup> *Lisânü'l-‘Arab* müellifi İbn Manzûr (ö. 1311/711) fiili, “geçişli ve geçişsiz her amelden kinayedir”<sup>6</sup> şeklinde tarif etmiştir. Mantıkçılara göre ise fiil; “Bir şeyin başka bir şey üzerinde etkili olması, bir varlık üzerinde görünen şeyin bazı durumlarının bir başka duruma dönüşmesidir.”<sup>7</sup> Örneğin bıçak vb. kesici bir cismin, bütün halindeki bir elmayı dilimlere ayırmak suretiyle onu bir halden başka bir hale dönüştürmesi böyledir. İbn Hazm ise fiili iki kısma ayırır. Birincisi; “Sona erdikten sonra etkisi devam eden fiil». İbn Hazm bu duruma, pulluk ile toprağı süren çiftçinin eylemini misal gösterir. İkincisi ise; “sona erdikten sonra etkisi kalmayan fiil». Müellif bu kısma örnek olarak ise yürüme, konuşma vb. fiilleri zikreder.<sup>8</sup> Makalede “müspet fiil” derken ölmek, yaşamak, siyahlaşmak, olmak vb. fiiller kapsam dışında bırakılmaktadır. Çünkü bunlar, her ne kadar dil bilimcilere göre fiil olsa da mantıkçı ve usulcülere göre fiil değildir. Çünkü bu tür fiillerin meydana gelmesinde kişinin herhangi bir etkisi yoktur.

## 1.2. Rivayetin Tanımı

“Hakeytu ‘anhu’l-kelâme hikâyeten “حکیت عنه الكلام حکایة” denildiğinde bununla “Ondan söz rivayet ettim” manası kastedilir. Hakeytu fi’lehu ve hâkeytehu “حکیت فعله” denildiğinde “onun yapmış olduğu fiilin benzerini yaptım” anlamına gelir. Nitekim Arapça’da “hakâ” “حکی” fiili “محاكاة” yani “müfâ‘ale” babında kullanıldığında benzeme anlamına gelir.<sup>9</sup>

4 Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî (ö. 395/1004), *Mücmelü’l-luga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, 2. Basım, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986/1406), 723; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmüsü’l-muhit*, thk. Mektebu’t-tahkîki’t-turâsî fi müessesetü’r-risâle, (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 2005/1426), 1043; Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü istilâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm* (ö. 1158/1745’ten sonra), thk. Ali Dahruc, 2 Cilt, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1280.

5 Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), *et-Tarîfât*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 172.

6 Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-‘Arab*, 3. Basım, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1419/1999), 10/292, 17 Cilt.

7 Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *et-Takrib li-haddi’l-mantık ve’l-medhal ileyhi bi’l-elfâzi’l-‘ammıyye ve’l-emsileti’l-fıkhiyye*, thk. thk. Abdülhak b. Molla et-Türkmânî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007/1428), 408.

8 İbn Hazm, *et-Takrib*, 408-409.

9 Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luğa*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, 2. Basım, (Beyrut:



Usulcülere göre ise fiilin rivayet edilmesi, onun dile getirilmesi ve aktarılmasıdır. Tıpkı sahâbenin Hz. Peygamber'den kendi özel durumuyla ilgili fetva istemek maksadıyla söylediği “Ben, on kadın ile evliyken Müslüman oldum” sözünde olduğu gibi. Bu sözüyle ilgili sahâbe, kendi durumunu rivayet etmiş yani aktarmıştır.<sup>10</sup> Nitekim Cürçânî (ö.816/1413) rivayeti: “Hareke ve sîga değişikliği yapmadan, kelimenin bir yerden bir başka yere nakledilmesinden ibarettir”<sup>11</sup> şeklinde tanımlamıştır. Nahivciler ise rivayetten “Nakleden kimsenin nakletmiş olduğu konuma göre sözü zikretmesi<sup>12</sup> manasını kastederler.

### 1.3. Usulcülere Göre Fiilin Rivayeti

Burada fiille kastedilen; dilbilimde incelenen ve bir kelime türü olarak isim ve harfin mukabili olan fiil değildir. Bilakis bu bağlamda fiil, kişinin iş ve eylemi manasında müspet fiildir ve Hz. Peygamber'e nispetle düşünüldüğünde “nebevî fiil” şeklinde ifade edilir. Fiilin rivayeti ise söz konusu iş ve eylemin belirli bir lafız ve sîga aracılığıyla aktarılmasıdır. Daha özel olarak ise sahâbenin, “Hz. Peygamber Kâbe'nin içinde namaz kıldı”<sup>13</sup> sözünde olduğu gibi, Hz. Peygamber'in fiilini nakletmesidir. Bu konu aşağıda tafsil edilecektir.

### 1.4. Usulcülere Göre Söz ve Fiilin Rivayeti

Bu bağlamda söz ve fiilin rivayeti ile kastedilen, sahâbenin Hz. Peygamber'in bir sözünü yahut davranışını görüp onu iyice kavradıktan sonra ilgili söz yahut fiile tanık olmayan diğer sahâbelere aktarmasıdır. Bu aktarım söz yahut fiil yoluyla iki şekilde gerçekleşir.

#### 1.4.1. Sözün Rivayeti

Sözün rivayeti iki yolla gerçekleşir. Birincisi lafzî rivayettir. Lafzî rivayet; bir lafzı aynıyla yani hiçbir değişikliğe mahal vermeksizin harfi harfine nakletmektir. Nitekim rivayette asıl olan da budur. İkincisi ise manevî rivayettir. Bu ise lafzı değiştirerek, diğer bir deyişle yerine aynı anlamı verecek başka bir lafzı koyarak nakletmek yahut konuyla alakasının olmadığını düşünerek, bazı lafızları zikretmeksizin başkalarına aktarmaktır. Bazı usulcüler sözün bu şekildeki rivayetini tamamen yasaklamışlardır.

Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1399/1979), 2317, 7 Cilt; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcül-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, (Kuveyt: Matba'atu Hükümet-i Kuveyt, 1385/1965), 37/458, 40 Cilt.

10 İbn Mâce, *Sünen*, “Zekât”, 40 (No. 1953).

11 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 89.

12 Ebü'l-Velid Zeynüddin Hâlid b. Abdillâh b. Ebi Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavzih*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000), 2/479, 2 Cilt; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1998), 3/229, 4 Cilt.

13 Buhârî, “Hacc”, 52 (No. 1599).

Bazıları ise fakih bir râvinin nakletmesini caiz görmüştür. Diğer bir kısım usulcüler ise mana ile rivayete belirli türdeki hadislerde cevaz vermiş, diğer türlerde ise yasaklamışlardır.<sup>14</sup>

## 1.4.2. Fiilin Rivayeti

Fillerin rivayetine gelince; ilk bakışta bir fiilin lafzen, harfi harfine nakledilmesi tasavvur edilemeyebilir. Ancak bize öyle geliyor ki bir fiilin şekil olarak benzeri ile nakledilmesi bir lafzın benzer lafız ile nakledilmesine benzemektedir. Diğer bir deyişle fiilin lafız ile nakledilmesi, bir lafzı manasıyla nakletmeye benzer. Hatta bu durum mana ile nakletmenin kendisidir de diyebiliriz. Çünkü âyet-i kerîme ve lafzî mütevâtir hadis-i şerîfler hariç, harfi harfine nakledilmiş hiçbir metin yoktur. İşte bu nedenle bu tür lafızları mana ile rivayet etmek birtakım tehlikeleri barındırmaktadır. Açıklamaya çalışacağımız nokta da burası olacaktır.

### 1.4.2.1. Fiilin Fiil İle Rivayeti

Bu duruma örnek olarak Abdullah b. Zeyd, Hz. Osman, Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs gibi sahâbelerin Hz. Peygamber'in abdest alma şeklini fiili olarak nakletmeleri verilebilir.<sup>15</sup> Kuşkusuz tâbiîn, sahâbeden gördükleri bu fiilleri dile getirebilmek için bazı lafızlara ihtiyaç duymuştur. Ancak bu meyanda şunu belirtmek gerekir ki, sahâbenin nakletmiş olduğu fiillerin bir kısmı, rivayeti bizzat amaçlanmamış olabilir. Zira fiilin ilgili kısmı, bizzat Hz. Peygamberden sadır olmamış ve fakat sahâbeye ait olabilir. Bir sonraki nesil tâbiîn ise bunu Hz. Peygamber'den nakledilen bir fiil olarak algılayıp yanılığa kapılmış olabilir. Hadis terminolojisiyle ifade edecek olursak, mevkûf bir rivayet merfû olarak anlaşılmış olabilir. Bu durumun örneği Ebû Hüreyre'nin (r.a) Hz. Peygamber'in abdest alma şeklini anlattığı hadistir.<sup>16</sup>

Söz konusu hadis-i şerifte (Ebû Hüreyre'nin) ellerini -pazuları da içine alacak şekilde- yıkadığı, ayaklarını da -baldırlar dahil olacak biçimde- yıkadığı ifade edilmektedir. Hadisin sonunda da Ebû Hüreyre: "Resûlullah'ı -sallallahu aleyhi ve sellem- böyle abdest alırken gördüm" demektedir. Burada Ebû Hüreyre'nin pazu ve baldırları kapsayacak şekilde abdest almasının, bizzat kendisinin başlattığı bir uygulama olması ihtimali vardır. Bu durumda "böyle gördüm" diyerek işaret ettiği

14 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, thk. Câsim en-Neşemî, 2. Basım, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994) 3/199, 4 Cilt; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Said Bektaş, (Medine: Dârü's-Sirâc, 1437/2016), 369; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/249, 2 Cilt; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İzzü İnâye, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 1/155-160, 2 Cilt; Süleyman Eşkar, *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, 1/481.

15 Buhârî, "Vudû", 38 (No. 185); Buhârî, "Sehv", 3 (No. 1227); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Riyad: Dârü's-Selâm, 1421/2000), Tahâret, 7 (No. 235).

16 Buhârî, "Vudû", 46 (No. 199); Müslim, "Tahâret", 12 (No. 246).

şey, bunların (yani pazı ve baldırların) dışında kalan kısımlardır. Dolayısıyla bu hadis, söz konusu uzuvları (pazı ve baldırları) abdeste dahil etmenin müstehap olduğunu gösteren bir delil sayılamaz.

Fiilin rivayetine bir diğer örnek, sahâbenin bir kimseyi bir fiili yaparken görmesi ve gördüğü fiili “Hz. Peygamber’i, bu kimsenin yaptığının aynısını yaparken gördüm” şeklinde nakletmesidir. Bu konuya örnek olarak İmrân b. Husayn, Hz. Ali’nin arkasında namaz kılması verilebilir: “O, secde ettiği zaman tekbir getirirdi. Başını secdeden kaldırıncı tekbir getirirdi. İki rekâtı kıldıktan sonra kalkarken tekbir getirirdi”. Namazı bitirdikten sonra İmrân b. Husayn “*Bu, bana Hz. Peygamber’in namazını hatırlattı*”<sup>17</sup> demiştir.

#### 1.4.2.2. Fiilin Sözle Rivayeti

Fiilin sözle rivayeti fiil şeklindeki rivayetinden genel olarak daha üstün bir dereceye sahiptir. Nitekim usulcüler, Hz. Peygamber’in fiillerini rivayet ederken, sahâbenin kullanmış olduğu lafızları zikretmiş ve derecelerine göre tasnif etmişler, ayrıca hadislerin kuvvet derecesine göre, bir kısmını diğer kısımdan ayırt eden yönlerini de ortaya koymuşlardır.<sup>18</sup> Aşağıda sahâbenin, Hz. Peygamber’in fiillerini naklederken kullandığı lafızların vezinlerini açıklayarak bunların kuvvetliden zayıfa doğru dört derece halinde tasnif edildiği üzerinde durmak istiyoruz.

#### Birinci Derece:

Sahâbenin “Hz. Peygamber’i şöyle yaparken gördüm” demesidir. Fiilin bu türden bir sözle rivayeti bahsi geçen derecelerin en güçlüsüdür. Nitekim bu rivayet türü, râvinin Hz. Peygamber’in fiilini hiçbir aracı olmaksızın doğrudan algıladığı konusunda açık bir veri teşkil eder. Diğer bir deyişle bu tür lafızlar, sahâbe ile Hz. Peygamber arasında hiç kimsenin olmadığını, sahâbenin doğrudan görmüş olduğu fiili vasıtasız biçimde naklettiğini gösterir.

#### İkinci Derece:

Sahâbenin; “Hz. Peygamber şöyle yaptı” demesidir. Bu tür rivayetler, sahâbenin ilgili fiili doğrudan Hz. Peygamber’den görmüş olduğunu garanti etmez. Bilakis rivayet formu, râvinin söz konusu fiili bir başka sahâbeden nakletmiş olma ihtimaline işaret ettiği gibi sahâbenin söz konusu fiili Hz. Peygamber’in birtakım uygulamalarından (âsâr) çıkarmış olması da mümkündür. Şu hâlde bu tür rivayette üç ihtimal söz konusudur. Sahâbe bahse konu fiili 1. ya doğrudan kendisi görmüş, 2. ya başka bir sahâbeden nakletmiş ve 3. ya da Hz. Peygamber’in uygulamalarından çıkarmıştır. Bu

17 Buhârî, “Ezân», 116 (No. 786); Müslim, “Salât», 10 (No. 393).

18 Âmidî, Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebi, el-İhkâm fi uşûli’l-ahkâm. thk. Abdürrezzak Afîfî, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslami, 1982/1402, 2/96-99; Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, 1/162-165; Ömer Süleyman Eşkar, Ef’âlü’r-Resûl ve Delâletüha ale’l-Ahkâmî’s-Şerîyye. 2 Cilt. 6. Basım. Beyrut: Darü’r-Risâle, 1424/2003, 1/484-485; Abdülkerim b. Ali en-Nemle, Abdülkerim en-Nemle, İthafu Zevî’l-Besâir bi Şerhi Ravzatu’n-Nâzir, 8 Cilt, 1. Basım, (Riyad, Dâru’l Âsime, 1996), 2/24-26.

nedene fiilin bu tür bir sözle rivayeti, bir öncekine göre daha zayıftır.

### Üçüncü Derece:

Sahâbenin, Hz. Peygamber'in döneminde yaşanmış şer'î bir meseleyi "Şöyle yapılmıştı" şeklinde nakletmesidir. Bazı sahâbelerin "Hz. Peygamber zamanında, sütunlar arasında saf teşkil etmekten men edilir, sütunların olduğu yerden uzaklaştırılırdık"<sup>19</sup> aktarımları bu kabildir. Üçüncü dereceden bir kuvvete sahip bu rivayet formu, yukarıda zikretmiş olduğumuz ihtimalleri taşıdığı gibi şöyle bir duruma da açık kapı bırakmaktadır: Buna göre uzaklaştırma işini yapan Hz. Peygamber'in dışında bir başkası da olabilir. Şayet bu uzaklaştırılma olayı Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde gerçekleştiyse bu durumda delil olma niteliği taşımaya devam eder. Çünkü bu durumda sünnetin takrir kısmına dahil olur. Ancak Hz. Peygamber'in bu olaydan haberi yoksa rivayetin delil teşkil etmesinden bahsedilemez.

### Dördüncü Derece:

Sahâbenin "Şu sünnettendir" demesidir. Bu tür rivayet formunda kastedilen, fiil yahut söz olabildiği gibi Hulefâ-yi Râşidîn'den birinin ameli de olabilir. Nitekim Cessâs (ö. 980/370) bu konuyu izah sadedinde şöyle demiştir: "Sahâbenin 'Şu sünnettendir' tarzındaki rivayetlerinde geçen sünnet lafzı sadece Hz. Peygamber'e ait fiilleri kapsamaz. Çünkü "sünnet" sözcüğü Hz. Peygamber'in "Benim sünnetime ve benden sonraki Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine uyunuz"<sup>20</sup> buyruğu gereğince Hulefâ-yi Râşidîn'e de ait olabilir.<sup>21</sup> Ancak ne olursa olsun "Şu sünnettendir" sözü yine de delil vasfı taşımaya devam eder. Çünkü sahâbenin sözünün zâhirinden anlaşılan, ilgili amelin Hz. Peygamber'in sünneti olmasıdır.<sup>22</sup> Sahâbenin Hz. Peygamber'in fiillerini naklederken kullandıkları lafız ve dilsel yapıların fikhî istidlâlde büyük etkisi vardır. Konu ile ilgili detaylı bilgi ileride verilecektir.

## 1.5. Birden Fazla Kısmı ve Vasfı Olan Müspet Bir Fiilin Rivayetinin Umumiliği Konusundaki İhtilaf

Daha önce de belirtildiği üzere, Hz. Peygamber'in her bir fiili münferit biçimde değerlendirilmeye elverişlidir. Bu filler haddi zatında umum ifade etmediği gibi herhangi bir fiile özgü belirli bir lafızdan bahsetmek de mümkün değildir. Ancak râvi, ilgili fiili nakletmek istediğinde zorunlu olarak bir lafız seçmeli ve fiili bu lafızla

19 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009/1430), "Salât", 53 (No. 1002), 5 Cilt; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Ahmed Şâkir vd., 2. Basım (Kahire: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978), "Salât" 169 (No. 229), 6 Cilt.

20 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd., (Beyrut: Dâru'r-risâle el-'âlemiyye, 2009), "Kitâbu's-Sünne", 6, (No. 4607), 7 Cilt.

21 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/197.

22 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *et-Tarîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huş, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985), 33.

dile getirmelidir. Bu sebeple usulcüler, sahâbenin Hz. Peygamber'in fiillerini dile getirirken kullandıkları belirli lafızları kayıt altına almış ve aktarmışlardır. Aktarılan bu lafızları şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 1.5.1. Birinci Tür Lafızlar

“Yaptı” “فعل” fiili. Burada “فعل”, Arapça kelimelerin özel olarak da fiillerin yapısal hallerinin tespit ve izahı için sarf âlimleri tarafından konulan sığa anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla “فعل” ile mutlak anlamda mazi fiil, tartışılan mesele bağlamında ise birden fazla veçhi bulunan müspet fiil kastedilmektedir. Sahâbe, zahiri umum ifade eden bu lafzı, Hz. Peygamber'in fiilini ve bu fiilin ona ait olduğunu kesin olarak ifade etmek için kullanmıştır. Buna örnek olarak İbn Abbâs'ın “Hz. Peygamber, korku ve yolculuk hali olmaksızın öğle ile ikindiye, akşam ile de yatsıyı birleştirerek kıldı”<sup>23</sup> sözü ile râvinin “Hz. Peygamber Kâbe'nin içinde namaz kıldı”<sup>24</sup> sözü gösterilebilir. Yukarıda ifade edildiği üzere burada namazın kısımları akşam ve yatsı, vasıfları ise kızarıklık ile daha sonra oluşan beyazlıktır.

### 1.5.2. İkinci Tür Lafızlar

“Emretti” “أمر”, “nehyetti” “نهی”, “hükmetti” “قضى” gibi fiillerdir. Bunlar sahâbenin, Hz. Peygamber'in fiillerini nakledeken kullanmış oldukları diğer lafızlardır. Bu lafızların kullanımına sahâbenin naklettiği şu hadis örnek verilebilir: “Hz. Peygamber garar<sup>25</sup> satışını yasakladı.”<sup>26</sup> Diğer bir örnek ise şudur: “Hz. Peygamber komşunun suf'a hakkı olduğuna hükmetti”<sup>27</sup>

Bu kısımda yer alan fiiller iki şekilde değerlendirilir:

a) Bu fiiller, Hz. Peygamber'den sadır olmuş fiil ve davranışlardan ibarettir. Diğer müspet fiillerde olduğu gibi, bu fiillere de bakarak umumilik iddia etmek doğru olmaz.

b) Emretmek, nehyetmek vb. fiiller esasen Hz. Peygamber'den sadır olmuştur. Ancak rivayet eden sahâbe bu fiilleri Hz. Peygamber'in ameli olarak idrak etmemiş ve fakat “sizlere şöyle emrediyorum “أمرکم بكذا” yahut “şöyle yapınız” “افعلوا كذا” yahut “sizleri şundan nehyediyorum” “أنها کم عن كذا” yahut “şöyle yapmayın” “لا تفعلوا” gibi bir söz olarak işitmiştir. Özetle sahâbe, gördüğünü değil işittiğini rivayet etmiştir. Buna rivayette “hikâye etme” denir. Usulcüler bu tür lafızların umuma delalet edip etmeyeceği konusunda ihtilaf edilmişlerdir. Genel görüşe göre bu çeşit

23 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Raid b. Sabri b. Ebi 'Alfe, 2. Basım (Riyad: Dâru'l-Hadârat, 1436/2010), “Mevâkitü's-salât”, 47 (No. 601).

24 Buhârî, “Hacc”, 52 (No. 1599). Namaz bölümü, Ebû Dâvud, “Menâsik” 92 (No. 2023).

25 Garar: Aldatma-sonu bilinmeyen satış. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marîfe, (Beyrut: Neşir Tarihi, 1993/1414), 13/92. 30 Cilt.

26 Müslim, “Büyü”, 2 (No. 1513); İbn Mâce, “Ticârât”, 23 (No. 2194).

27 Müslim, “Müsâkât” 28 (No. 1608).

sözler bizzat Hz. Peygamber'in fiili değildir. Dolayısıyla fiilin değil sözün rivayeti yahut hadisın mana olarak nakli kabilindedir.<sup>28</sup> Öte yandan usulcüler, müspet fiilin rivayet edilmesi halinde umum ifade edip etmediği konusunda da farklı görüşler ortaya koymuşlardır:

### 1.5.3. Fiil Rivayetinin Umum İfade Ettiği Görüşü

Bazı âlimler, ister "fe'ale" "فعل" isterse de "kadâ" "قضى" vb. lafızlarla olsun, fiil rivayetinin umum ifade ettiğini söylemişler ve bu çeşit rivayetleri hadislerin mâna ile rivayeti kabilinden görmüşlerdir. Bu görüşte olan isimlerden biri İbn Kudâme'dir (ö. 1223/620). Ona göre "قضى" ve "نهی" gibi fiiller Hz. Peygamber döneminde kişiler hakkında umum ifade etmekteydi. İbn Kudâme ilgili lafızların umum ifade ettiğini şu şekilde temellendirir:

a) Sahâbe kendi dönemlerinde bazı olaylar karşısında bu lafızları kullanmıştır. Örneğin sahâbeden biri müzâbene<sup>29</sup> yahut muhâkale<sup>30</sup> satışına şahit olmuş ve bu tür satışlara karşı çıkarak "Hz. Peygamber müzâbene ve muhâkale satışından nehyetti" demişlerdir.

b) Bu lafızların umum ifade ettiği kabul edilmezse o zaman ortaya başka bir problem çıkar. O da bu lafızların mücmel olmasıdır. Halbuki bu lafızlar âlimlerce mücmel kabul edilmemiştir. Çünkü mücmel, birkaç manaya gelen ve bu manalardan hiçbirinin diğerlerine karşı üstünlüğü olmayan lafızlardır. Bu durumda lafzın manası bilinmemiş olur.<sup>31</sup>

Bu görüşü savunanlardan isimlerden bir diğeri Şehâbeddin el-Karâfi'dir (ö. 684/1285). Ona göre sahâbe adil ve dili iyi bilen kişilerdi. Lafzın umumuna kani olduktan sonra, fiili umuma delalet eden lafızla naklederler. Karâfi bu konuyu, hadislerin mana ile rivayet edilmesinin caiz oluşu üzerine bina ederek şöyle devam eder:

"Şayet biz bunu men' edersek mana ile rivayeti de men' etmiş oluruz. Çünkü râvinin "kadâ" "قضى" yani "hükmetti sözü", hüküm koyma yetkisinin asıl sahibine ait bir lafız değildir. Bu sebeple âdil bir râvi, nakletmiş olduğu lafzı umum sığa ile

28 Sadrişşeria es-Sâni Ubeydullâh b. Mes'ud b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmud el-Mahbûbi el-Buhâri, *et-Tavzih fi halli gâvâmi'it-Tenkîh*, thk. Saïd Ebras, (Dimeşk: Mektebetü Merzûk, 1427/2006) 84.

29 Hurma ağacındaki taze mahsulün kuru hurma, asmasındaki yaş üzümün kuru üzüm ve başağındaki hububatın harmanlanmış kuru mahsul karşılığında aynı ölçüde satılması" demektir. Celal Yeniçeri, "Müzâbene», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/232.

30 "Ekinin henüz başağı kurumadan satılmasıdır». Yahut: "Tarladaki taze ekinin kendi cinsinden belli ölçüdeki kuru karşılığında götürü usulle satılması» anlamına gelmektedir. Cengiz Kallek, "Muhâkale», *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/394.

31 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâili el-Makdisi, *Ravzati'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh*, 8. Basım (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1994), 2/698-670.

naklederse “anlatılan şey» de umum ifade eder. Aksi takdirde umum ifade etmeyen bir şeyi umum ifadesiyle rivayet etmiş olur ki bu da kuşkusuz râvinin adaletine halel getirir. Netice olarak umuma ait olmayan bir lafzı umum sigası ile rivayet etmiş olur. Buna dayanarak denilebilir ki “hüccet, fiilin kendisidir, rivayet edilen/anlatılan şey değildir”. “فالحجة في الحكاية لا في المحكي”. Bu da mana ile rivayet etmenin uygun olduğu kaidesi gereğince dir.<sup>32</sup>

#### 1.5.4. Fiil Rivayetinde «فعل» Dışındaki Lafızların Umum İfade Etmediği Görüşü

Usulcülerin geneli ise “namaz kıldı” “صلى”, “emretti” “أمر”, “nehyeti” “نهي”, “hükmetti”, “قضى” ve benzeri lafızlarla nakledilen fiillerin umum ifade etmediğini söylemişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre bağlayıcı delil (hüccet), anlatan kişinin sözünde ve lafzında/rivayette değil anlatılan şeydedir/rivayet edilendedir. Buna göre bizim bağlayıcı delil kabul ettiğimiz şey sahabenin bir fiili naklederken kullandığı söz değil o fiilin içeriği olan davranıştır. Çünkü rivayet edilen bir fiil belirli sıfat ve ölçüler dâhilinde gerçekleştiği için fiilin rivayet edilmesi umum ifade etmez. İmam Gazzâlî’de (ö. ۱۱۱۱/۵۰۵) yukarıda geçen fiillerin umum ifade etmediği görüşünü benimsemekte ve ilgili fiillerin niçin umum ifade etmediği gerekçesini ise şöyle temellendirmektedir:

Fiilde umum iddiası mümkün değildir. Çünkü fiil belirli bir vecih üzere gerçekleşir ve tek tek gerçekleşmesi mümkün olan vecihlere uyarlanması caiz olmaz. Çünkü diğer vecihlerde fiilin muhtemellerine nispetle birbirine eşittirler. Umum ise lafzın kendisine delaletine nispetle eşit olan şeydir. Hz. Peygamberin fiilinin, fiilin durumuna nispetle umumu olmadığı gibi başkalarına nispetle de umumu yoktur. Aksine Hz. Peygamberin fiili onun tarafından ümmetine sizin hakkınızdaki şer’î hükmü açıklamadıkça kendisine özeldir.”<sup>33</sup> İmam Gazzâlî bu bağlamdaki fiiller hakkında ayrıca “Hz. Peygambere muayyen bir şey sorulmuş ve Hz. Peygamber de onu yasaklamış olabilir” diyerek bu tür rivayetlerin umum ifade etmeyeceğini belirtir.<sup>34</sup> Yukarıda geçen ifadelerin umuma delalet etmediğini savunanlardan biri de Fahreddin er-Râzî’dir (ö. ۱۲۱۰/۶۰۶). Râzî’ye göre de hüccet, anlatan kişinin sözünde/rivayette değil anlatılan şeydedir/rivayet edilendedir.<sup>35</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması için “Hz. Peygamber, Kâbe’nin içinde namaz kıldı” şeklinde daha önce geçen hadisi, fiilin nakledilmesine örnek verebiliriz. İslâm

32 İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 2/698; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 149; Ebü Abdillâh Bedrüd-dîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısırî el-Minhâci ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhit fi usûli'l-fih*, 2. Basım, (Gardaka/Mısır: Dâru's-Safve, 1413/1992), 3/169, 6 Cilt; Zerkeşi, *Teşnifü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'* thk. Seyyid Abdulaziz - Abdullah Rebi', (Kahire: Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmi. 1418/1998), 2/796-797, 4 Cilt.

33 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2/116-117.

34 Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2/116-117.

35 Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 2/393-394.

hukukçuları Kâbe'nin içinde kılınan bu namazın farz bir namaz mı yoksa nafile bir namaz mı olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. Hz. Peygamber Kâbe'nin içinde farz namaz kılmış olabileceği gibi nafile namaz da kılmış olabilir. İmam Şâfi, Kâbe içinde namaz kılındığı takdirde Kâbe'nin bir kısmı namaz kılınan arkasında kalacağı için ihtiyaten nafileye hamledilmesi görüşündedir. Hanefiler ise Kâbe içerisinde kılınan namazın farz yahut nafile olması arasında bir fark gözetmemekle birlikte Hz. Peygamber'in Kâbe içerisinde kılmış olduğu namazı hafif tutması kılınan namazın nafile bir namaz olduğunu gösterdiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca "Nafile namaz kılınırken Kâbe'nin bir bölümünün namaz kılınan arka kısmında kalması caiz oluyorsa farz namazda ona kıyasla caiz olur" şeklinde kıyas yapmışlardır.<sup>36</sup>

Bu meselede kıyas iddiası Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî'den (ö. ۱۰۳۹/۴۳۰) nakledilmiştir. O, şöyle demiştir: "Söz konusu rivayetin kıyas yoluyla umum ifade etmesi daha isabetlidir. Zira Hz. Peygamber'in hakkında hüküm verdiği belirli bir olay daha sonra bizim de başımıza geldiğinde, yaşanan bu olayı Hz. Peygamber'in ilgili olayına kıyas ederiz. Çünkü birbirine benzer iki şeyin (yani nafile ve farz) namazın hükmü de aynıdır."<sup>37</sup> İki ihtimalden biri Hz. Peygamber'in fiili ile sabit olunca farz ile nafile arasında eşitlik sabit olur. Bu durumda Hz. Peygamber'in hem nafile hem de farz namaz kılmış olabileceği aynı seviyede muhtemeldir. Nafile namaz kıldığını kabul ettiğimizde, diğer kısım olan farz namaz da -her iki fiilin namaz olması sebebiyle- nafileye kıyas edilerek kılınabilir.<sup>38</sup> Hanefi usulcülerden Sadrüşşeria, birden fazla veçhi bulunan olumlu bir fiilin rivayet edilmesinin umum ifade etmediği<sup>39</sup> görüşünde olsa da görünüşte umuma delâlet eden bir lafızla aktarıldığı takdirde umum ifade edeceği görüşündedir. Sadrüşşeria, bu meyanda Hz. Peygamber'den "komşu lehine şufaya hükmetti" "Garar" satışını yasakladı"<sup>40</sup> rivayetlerini aktarır ve şöyle yorumlar:

Hz. Peygamber "komşu lehine şufaya hükmetti" "قضى بالشفعة للجار" gibi aktarımlar fiilin rivayeti kapsamında değil, hadisleri mânâ ile aktarma kabilindedir. Bu ise sözün rivayeti demektir. Ayrıca bu tür aktarımların fiilin rivayeti kabilinden olduğunu kabul etsek dahi "câr" "الجار" âm bir lafızdır. Zira "el-câr" lafzındaki "lâm-ı ta'rif" istiğrak yani ilgili ismin kapsadığı bütün fertleri ihtiva etmektedir. Sanki Hz.

36 Sadrüşşeria *et-Tavzih*, 83.

37 Ebû'r-Rebi' Necmüddin Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Saîd et-Tûfi el-Hanbelî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 2. Basım (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987), 2/513. 3 Cilt; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3/170.

38 Veliyyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr, *Medârikü'l-hak*, (Dimeşk: Dâru'l-Ferfûr, 1419/1999), 101-102.

39 Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, 83.

40 Şuf'a: Komşuluk veya ortaklık sebebiyle satılan bir malı, aynı bedel ile almada öncelik hakkına sahip olma. Yani satılan ya da bir bedel karşılığında hibe edilen gayri menkulü müşteriye veya kendisine hibe edilen kişiye kaç mal olmuş ise müşteriden veya kendisine hibe yapılan kişiden zorla alıp mülk edinmektir. *et-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, 130.

41 «درغ لالعيب نع هل لالوس رىهن».



Peygamber bütün komşular lehine şuf'a'ya hükmetmiştir<sup>42</sup> demiştir.

Bizce de birden fazla veçhi bulunan olumlu bir fiilin rivayet edilmesi umum ifade etmemektedir. Bu kanaatimizin üç gerekçesi vardır:

a) Arap dilinde umum lafza ait bir vasıftır. Fiilin bir sığası olmadığı için umum ifade etmemektedir.

b) Sahâbenin “أمر”, “نهى”, “قضى” gibi aktarımları olaya tanıklık ettiklerini gösterdiği gibi böyle olmayıp bir başka sahâbeden duymuş olmaları da mümkündür. Hatta Hz. Peygamber belli bir olayı görüp daha sonra o olayı yasaklamış, râvi de bu olayı umum bir rivayetle aktarmış olabilir. Bu durum sahâbenin zaptına zarar vermez.

c) Ayrıca tartışma konusu olan fiiller çoğu kez “kazâya'l-a'yân<sup>43</sup> kabilinden olduğu rivayetlerde görülmektedir. Bazı usulcülere göre belirli olayların umum ifade etmesi -şuf'a hadisesinde olduğu üzere- hârici delillerden kaynaklanmıştır.

d) Bir fiil olumlu olarak aktarıldığında umum ifade etmez. Zira ispattan sonra gelen nekre kelime hükmündedir. Bu da tüm zamanları ve fiilin bütün kısımlarını kapsamadığı gibi fiilin farklı biçimlerde yapılmasını da içermez. Bilakis o fiil müşterek bir lafız gibi sayılıp tüm biçimleri düşünülür. Şayet biri tercih edilirse fiil ona yorumlanır, diğeri de ona kıyas edilir.<sup>44</sup>

### 1.5.5. Fiillerin Umum İfade Etmediği Görüşü

Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. ۱۰۸۳/۴۷۶) *el-Lüma'* adlı eserinde, belirli lafızların umum ifade ettiğini diğer bir ifadeyle umum manasının sadece lafızla elde edilebileceği görüşündedir. Hz. Peygamberin fiillerinin ise umum ifade etmediğini bildirir.<sup>45</sup> Bu görüşünü ise şu şekilde temellendirir:

“Hz. Peygamberin bazı fiilleri her ne kadar hâs ve âm olmak gibi birden fazla vasfı barındırsa da ya hâs veya âm olarak belli bir vasıf belli bir vasıf üzere gerçekleşir. Dolayısıyla hangi vasıf üzere gerçekleştirildiyse o vasma has olur. Şayet hâs veya âm olduğu vasfı biliniyorsa ilgili hüküm o vasma has olur. Bilinmiyorsa mücmel hükmünde olur. Mücmel lafız nasıl ki bütün fertlerine muhtemel ise o fiil de kapsadığı bütün vasıflara muhtemeldir”.<sup>46</sup>

42 Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, 83-84.

43 İster sözlü ister fiili olsun, hüküm ve hadiselerin belirli kişilere özgü olmasıdır.

44 İbn'ül-Emin Mahmut Esad, *Telhis-i Usûl-i Fıkıh*, haz. Talha Alp vd., 1. Basım (İstanbul: Yasin Yayınları, 2002).90.

45 Bu bağlamda şunu söylememiz gerekir ki umum iddiası râvinin Hz. Peygamberin fiilini birden fazla ihtimale elverişli bir lafızla aktarmasından kaynaklanmıştır. Örneğin râvi “Hz. Peygamber Ka'be içerisinde namaz kıldı” aktarımında geçen “namaz kıldı” lafzı hem farz hem de nafi namazı kapsamaktadır.

46 Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Lüma'*, 118.

Şîrâzî daha sonra “kadâya a’yân” diye tabir edilen özel uygulamaların da umum ifade etmediğini şu şekilde izah eder: Râvinin ‘Hz. Peygamber komşu lehine şuf’a hakkına hükmetti’ “قضى بالشفعة للجار” sözü her komşunun şuf’a hakkına sahip olduğuna delâlet etmez. Aksine umum iddiasında tevakkuf etmek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, ortakların birinde bulunan bir özellik sebebiyle onun lehine hükmetmiş olabilir.<sup>47</sup>

Aynı şekilde “Hz. Peygamber ramazan ayında oruç bozanlara kefaretilerle hükmetti” “قضى في الإفطار بالكفارة” hadisi de bütün iftar çeşitlerini kapsamaz. Bu hususta tevakkuf edilmelidir. Çünkü Ramazan ayında orucunu bozan kişi onu ya cinsel ilişki ile yahut kasten yeme ve içme ile bozmuş olabilir. Fakat her iki veçhe birden hamledilemez. Mutlaka bu gerekçelerden birine hamledilmesi gerekir. Çünkü ilgili olay lafız olmadığından umum iddiası ileri sürülemez. Dolayısıyla harici delillere bakılarak ilgili iki manadan biri tercih edilmelidir.<sup>48</sup>

Şîrâzî, Hz. Peygamberin olumlu fiillerinin umum etmediğini belirttiğinden sonra bazı Şâfiî fakihlerin Hz. Peygamberin fiillerinin umum ifade edip etmediği hakkında farklı bir yöntem takip ettiklerini aktarır. Ona göre, Şâfiî mezhebine ait bazı fakihler: “قضى بالكفارة في الإفطار” örneğinde olduğu gibi “ba” “ب” harf-i cerrinin isme bitişmesi halinde ilgili fiilin umum ifade edeceği gibi “قضى بأن الكفارة في الإفطار” örneğinde olduğu üzere “enne” edatının fiile bitişmesi halinde de o fiilin umum ifade edeceği görüşünde olduklarını aktarır. Şîrâzî’nin aktardığı ifadeye göre bu fakihler, fiile ve isme bitişen lafızlar sebebiyle ilgili cümleleri ‘sözün rivayeti kabilinden’ saymışlardır. Şîrâzî bu yaklaşımı kabul etmemekte ve ister “ب” “ba” harfi ziyadesi ile ister “أن” “enne” ziyadesiyle olsun umum elde edilemez. Çünkü ilgili ziyadeler râvinin tasarrufudur.<sup>49</sup>

Diğer bazı Şâfiî’ler de Hz. Peygamber “كان يقضى” “şu şekilde hüküm veriyordu” ifadesinin umum ifade ettiği görünüşü kabul etmişlerdir. Zira bu ifade devam manasına gelmektedir. Tıbbî arapların “فلان يقري ويصنع المعروف” “Falanca kişi misafire ikramda bulunur ve iyilik yapar” sözleriyle deydamlılığı kastettikleri gibi. Bu fakihler görüşlerini şu ayetle desteklemişlerdir: “وكان يأمر أهله بالصلوة” “Halkına namazı ve zekâtı emrederdi”<sup>50</sup>. Şîrâzî bu yaklaşımı kabul etmemekte ve şu şekilde reddetmektedir:

Doğrusu şu ki; ister “كان يقضى” “şu şekilde hüküm veriyordu” ister “enne” ve “ب” “ba” ziyadesi ile olsun umum ifade etmemektedir.<sup>51</sup> Çünkü belli bir lafız tekrar edebileceği gibi tekit de edilebilir. Bu durum, söz konusu lafızların umum ifade

47 Konuyu biraz açacak olursak “komşu” lafzı ev, tarla gibi gayrimenkul bir mala ortak olan kişiye denildiği gibi gayrimenkule bitişik evi/tarlası olan kişiye de denilir. Bu hadisede ortaklardan birindeki özellik gayrimenkul bir mala ortaklıktır. Bu sebeple onun lehine şuf’a hakkına hükmedilmiştir.

48 Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma’*, 118-119; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhît*, 3/169.

49 Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma’*, 119.

50 Meryem/ 19/55.

51 Bu konu aşağıda özel olarak ele alınacaktır.

edeceği anlamına gelmez.<sup>52</sup> Kanaatimizce buradaki asıl problem, ister “كان يقضي” ister “بأن” isterse de “ba” harfi veya “-enne” şeklinde aktarılmış olsun, bu şekliyle doğrudan Hz. Peygamberin ifadeleri olmayıp râvinin şahit olduğu hadiseyi kendi ifadeleriyle aktarmasıdır. Halbuki hadise belli bir şahsa ait olup ona özgü bir hüküm içeriyor olabilir.

### 1.5.6. “Kâne Yef‘alü” Sigasının Umum İfade Edip Etmemesi Meselesi

Fiil rivayetinde kullanılan lafızlar içerisinde “Yapıyordu” “كان يفعل” şeklinde bir sığa da bulunmaktadır. Bu bağlamda soru şudur: Şayet sahâbe, bu ve benzeri sığalar ile Hz. Peygamber’in herhangi bir fiilini aktarırsa, bu sığa ilgili fiilin sadece vukû bulduğuna mı delâlet eder yoksa umum, devamlılık ve tekrar edildiğine de delalet eder mi?

Usulcüler bu çeşit bir sığanın umum ifade edip etmediği konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu görüşlere geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki “كان يفعل” terkinin umuma delalet edip etmemesi ile aynı terkinin devamlılığa ve tekrara delalet edip etmemesi birbirinden farklıdır. Zira muvâzebe yani devamlılık çeşitli münasebetlerin tekrarıyla fiilin de tekrar edilmesidir. Umum ise bir anda bütün kısım ve fertlerini kapsamaz. Usulcüler arasında “كان يفعل” sigasının ifade ettiği anlam hakkında da iki farklı yaklaşım bulunmaktadır:

#### 1.5.6.1. “Kâne Yef‘alü” Sigasının Umum İfade Ettiği Görüşü

“Yapıyordu” “كان يفعل” terkinin umum ifade ettiğini savunanların başında Seyfüddin el-Âmidî (ö. ۱۲۳۳/۶۳۱) gelmektedir. Âmidî “*el-İhkâm*” isimli eserinde “Hz. Peygamber yolculukta namazlarını cem’ ediyordu” “كان يجمع” şeklindeki kullanımın, râvinin kendi aktarımı olduğunu bildirdikten sonra görüşünü şu şekilde izah eder:

“Hz. Peygamber yolculukta namazlarını cem’ ediyordu sözü râvinin kendi aktarımıdır. Yolculukta kıldığı namazın vaktin başında gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi vaktin sonunda gerçekleşmiş olması da mümkündür. Ancak fiilin bizatihi kendisinde, söz konusu uygulamanın her vakitte gerçekleştiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Aksine bir vakitte olduğunu gösterir. Hangi vakitte vuku bulduğunun belirlenmesi ise harici delile bağlıdır. Hz. Peygamber’in namazları hem ibadet maksatlı yolculuklar hem de diğer yolculukları da içerecek şekilde cem’ yapması umuma delalet etmez. Aksine umum; râvinin ‘iki namazı birleştiriyordu’ sözünden istifade edilerek elde edilmiştir”.<sup>53</sup> Âmidî’den aktardığımız bu bilgi ışığında denilebilir ki umum, Hz. Peygamberin fiillerinden değil, “كان يفعل” terkininden elde edilmiştir.

52 Ebü İshâk eş-Şirâzi, *el-Lüma’*, 119; Şirâzi, *Şerhu’l-Lüma’*, 336; Zerkeşi, *el-Bahru’l-muhit*, 3/169.

53 Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifi, 2. Basım, (Beyrut, el-Mektebü’l-İslami, 1982/1402), 2/253, 4 Cilt.

### 1.5.6.2. “Kâne Yef‘alü” Sigasının Umum İfade Etmediği Görüşü

Cumhur ulemânın benimsediği görüş budur. İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. ۱۰۸۶/۹۹۴) *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Varakât*’ta bu görüşü şu şekilde izah etmektedir: “Yapıyordu” “كان يفعل” terkihi her ne kadar bir şeyin tekrarlandığını gösterse de umum ifade ettiği anlamına gelmez. Çünkü râvinin “iki namazı cem’ ediyordu” sözünde geçen cem’, ilk bakışta uzun ve kısa yolculuğu kapsasa da harici delillerden anlaşılacağı üzere sadece uzun yolculuk yani kişinin seferlilik hükmüne tâbî olduğu yolculuk kastedilmektedir. Böylelikle sefer, belirli olup tek bir vasıf üzere yapılmıştır. Tek bir vasıf üzere yapılan cem’ ise umuma değil tekrara hamledilir. Sonuç olarak belirli tek bir vasıf üzere tekrarlanan fiilin her birinin bir araya getirilmesi de umum ifade etmez.<sup>54</sup>

Bu meselenin bir benzerini teşkil eden Âmir b. Rebîa’nın (ö. ۶۵۶/۳۵) rivayet ettiği “عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، عن أبيه، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لا «Ben Hz. Peygamber’i oruçlu iken misvak kullandığını sayamayacağım kadar çok gördüm»<sup>55</sup> rivayeti hakkında Şevkânî (ö. ۱۸۳۴/۱۲۵۰) şöyle demiştir: “Bu rivayet herhangi bir vakit ile sınırlı olmaksızın misvak kullanmanın oruçlu için müstehap olduğuna delalet etmektedir.”<sup>56</sup> Şevkânî, oruçlu kimsenin zeval vaktinden sonra misvak kullanması mekruhtur diyen İmam Şâfi’yi reddetmekte ve bu hususta “... oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir”<sup>57</sup> hadisini delil göstermektedir.

Şevkânî’in ortaya koyduğu görüş kabul görmemiştir. Çünkü Âmir b. Rebîa’dan gelen rivayet, Hz. Peygamber’in oruç esnasında birçok kere misvak kullandığına delalet etmektedir. Ancak bununla vakit bakımından bir umum anlaşılmamalıdır. Çünkü Hz. Peygamber’in misvak kullanmasının çoğu kez zeval vaktinden önce olması da muhtemeldir. O halde bu hadisin İmam Şâfi’ye reddiye olması isabetli görülmemektedir.<sup>58</sup>

## Sonuç

Makalede “Hz. Peygamber’in müspet bir fiilinin rivayet edilmesi” konusunu teorik ve pratik açıdan ele almaya çalıştık. Çalışma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

54 Şihâbüddin Ahmed b. Kâsım es-Sabbâğ el-Abbâdî el-Mısrî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Varakât / eş-Şerhu’l-Kebîr*, thk. Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut, Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1424/2002), 245.

55 Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, el-Müsned, thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1419/1998), (No. 15678), 24/447 50 Cilt; Tirmizî, “Savm”, 29 (No. 725).

56 Şevkânî, *Neylü’l-evşâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1427/2006, 1/408, 16 Cilt).

57 Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebi Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, (Ebüzabî (Abudabî): Müessesetü Zayad b. Sultan, 1425/2004), “Siyâm”, 1097 (No. 1100) 8 Cilt; Buhârî, “Savm”, 2 (No. 1894); Müslim, “Siyâm”, 30 (No. 1151).

58 Süleyman Eşkar, *Ef’âlü’r-rasûl*, 1/493.

- 1) Usulcülerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in müspet fiilinin rivayet edilmesi umum ifade etmemektedir.
- 2) Bu konu bir usul konusu olup Kâbe içerisinde farz namaz kılınması, yolculukta kılınan namazın mesafesinin miktarını belirleme gibi şer'î açıdan güncel meselelerin ispatı bakımından muteber bir delildir.
- 3) Peygamberimizin fiillerinin naklinde kullanılan ifade kalıpları olan gördüm (raeytü), peygamberimiz şöyle yapardı (kâne yef'alü), peygamberimiz şu şekilde emretti, nehyetti, hükmetti, şu iş sünnettendir, ifadelerinin umum veya husus ifade etmesi hususu örnek olaylar üzerinden anlatılmış ve genel kanaatin umum ifade etmediğidir.
- 4) Usulcülerin çoğu bu meseleyi umum ve husus başlığı altında ele alıp incelemiştir.
- 5) Bu kuralı dört mezhep fakihlerinin birçoğu fıkhnın farklı babları altında çeşitli meseleler hakkında delil olarak kullanmıştır.
- 6) Mesele fıkhnın temel delillerinden sünnet ile yakın alakası sebebiyle tüm araştırmacılar ve ilim talebeleri için büyük bir önemi haizdir. Ayrıca özellikle fetva ehlinin her zaman müracaat edecekleri kurallardan biridir.
- 7) Usulcülerin bu konudaki görüş farklılığı, komşunun şuf'a hakkı, yolculukta iki namazı birleştirme gibi çok sayıda fer'î hükmü etkilemiş ve farklı sonuçlar doğurmuştur.

## Kaynakça

- Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427/2006.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afifi, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1982/1402.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Râid b. Sabrî. Riyad: Dâru'l-hadârat, 1436/2015.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. No. 15678, 24/447. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.
- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. 8 Cilt. Ebûzabî (Abudabi): Müessesetü Zayad b. Sultan, 1425/2004.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İzzû İnâye, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Râid b. Sabrî. Riyad: Dâru'l-hadârat, 1436/2015.
- Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî. *es-Sünen*. thk. Raid b. Sabrî b. Ebi 'Alfe, 2. Basım. Riyad: Dâru'l-Hadârat, 1436/2010.
- Ebû Amr, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Münteha's-sûl (su'âl) ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamâdü. 2/747. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Ebû Bekr, Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. *el-Fuşûl fi'l-usûl*. thk. Câsim en-Neşemî. 3/199. 2. Basım. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-risâle el-'âlemiyye, 2009.
- Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Ahmed Şâkir vd. 6 Cilt. 2. Basım (Kahire: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978).
- Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Ahmed

Şâkir vd. 2. Basım. Kahire: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978.

Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulkadir el-Hatib el-Hasenî. Bahreyn: Dâru'l-hadîsi'l-Kettâniyye, 1434/2013.

Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *et-Takrib li-haddî'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-'âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye*. thk. Abdülhak b. Molla et-Türkmânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007/1428.

Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh*. 2/698-670. 2 Cilt. 8. Basım. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1415/1994.

Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1399/1979.

Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *et-Tarîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezir*. thk. Muhammed Osmân el-Huşt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî. *Şerhu Tenkihi'l-fuşûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddîn. 3/229, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1998.

Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 10/292, 17 Cilt. 3. Basım, Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1419/1999.

Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. 37/458, 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hükümet-i Kuveyt, 1385/1965.

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazile, t.y.

Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm

Pezdevî. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Said Bektaş. Medine: Dârü's-Sirâc, 1437/2016.

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986/1406.

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri. *el-Câmi'u's-sahih*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1421/2000.

Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî. *Şerhu't-Tasrih ale't-Tavzih*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2/479. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmıyye, 1421/2000.

Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî. *Şerhu Muhtaşari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1987.

Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muhit*. thk. Mektebu't-tahkiki't-turâsî fi müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2005/1426.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri. *et-Telhis*. 2/51, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.

Kallek, Cengiz. "Muhâkale". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/394. 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Muhammed b. Ferâmuz (Ferâmerz) b. Ali er-Rûmî. *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. Beyrut: Daru Sâdır, 1432/2011.

Ömer Süleyman Eşkar. *Efâlü'r-Resûl ve Delâletüha ale'l-Ahkâmi's-Şerıyye*. 2 Cilt. 6. Basım. Beyrut: Darü'r-Risâle, 1424/2003.



Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavzîh fî halli ğavâmiẓi't-Tenkîh*. thk. Saïd Ebraş. Dimeşk: Mektebetü Merzûk, 1427/2006.

Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım es-Sabbâĝ el-Abbâdî el-Mısırî. *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Varaât / eş-Şerhu'l-Kebîr*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2002.

Veliyyüddin Muhammed Salih el-Ferfûr. *Medârikü'l-hak*. Dimeşk: Dâru'l-Ferfûr, 1419/1999.

Yeniçeri, Celal. "Müzâbene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/232. 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fih*. 6 Cilt. Gardaka/Mısır: Dâru's-Safve, 1413/1992.

Zerkeşî. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Seyyid Abdulazîz - Abdullah Rebî. 2/796-797, 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî. 1418/1998.

# Bölgesel Olayların ve Ülkelerin Türkiye-Lübnan İlişkilerine Etkisinin Değerlendirmesi

Yusuf Sayın<sup>1</sup>, Abed Allah Jahjah<sup>2</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1486197

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 18.05.2024 | Kabul Tarihi: 14.10.2024

## Öz

Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkiler, derin tarihsel köklere sahip olup çeşitli alanlarda etkili olmuştur. Ticari, kültürel ve dil bağları, bu ilişkilerin temelini oluştururken, Osmanlı dönemindeki kurumsal bağlar da günümüze miras kalmıştır. Lübnan'ın 1943'te bağımsızlığını ilan etmesinin ardından, Türkiye ile ekonomik, siyasi ve askeri iş birliği, bazı tarihi ve güvenlik engellerine rağmen artmıştır. Türkiye, iç çatışmalarda Lübnan'a destek sağlamış ve bu süreçte çeşitli anlaşmalar imzalamıştır. Özellikle sanayi, tarım, gıda ve elektronik gibi alanlarda yapılan ticaret, ekonomik ilişkilerin güçlenmesine katkı sağlamıştır. Terörle mücadele, kültürel ve eğitim alanlarında iş birlikleri de önemli bir rol oynamıştır. Türkiye, AK Parti döneminde dış politikasını Orta Doğu ve Arap dünyasına odaklamış ve bu doğrultuda Lübnan ile ilişkilerini geliştirmiştir. Ancak, bölgedeki krizler genellikle ikili ilişkileri etkilemiştir. Bu çalışma, 2002'den sonra Türkiye-Lübnan ilişkilerine odaklanarak, tarihsel bir bakış açısıyla incelenmiştir, Osmanlı döneminden itibaren kronolojik bir yaklaşım benimsenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Lübnan, Ortadoğu Bölgesi, Osmanlı, Suriye, Türkiye

## Evaluation of the Impact of Regional Events and Countries on Türkiye-Lebanon Relations

### Summary

The relations between Türkiye and Lebanon have deep historical roots and have been influential in various areas. While commercial, cultural, and linguistic ties form the basis of these relations, the institutional ties from the Ottoman period have also remained as heritage to this day. After Lebanon declared its independence in 1943, economic, political, and military cooperation with Türkiye increased despite some historical and security obstacles. Türkiye has provided support to Lebanon in internal conflicts and has signed various agreements during this process. Trade in industries such as industry, agriculture, food, and electronics has contributed to strengthening economic relations. Collaboration in counterterrorism, cultural, and educational fields has also played an important role. During the AK Party era, Türkiye focused its foreign policy on the Middle East and the Arab world, and in this context, it developed its relations with Lebanon. However, crises in the region have generally affected bilateral relations. This study focuses on Türkiye- Lebanon relations after 2002, adopting a historical perspective, starting from the Ottoman period with a chronological approach.

**Keywords:** Lebanon, Middle East Region, Ottoman, Syria, Türkiye

1 Doç.Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, ysayin@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4246-9416

2 Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Doktora Öğrencisi, Abed\_jahjah@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6525-9641.

## Giriş

Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkiler, tarihi derinliklere sahip olup, siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda çok yönlü etkileşimlerle şekillenmiştir. Bu ilişkilerin tarihi arka planı, Osmanlı İmparatorluğu dönemine kadar uzanmakta olup, o zamandan bu yana iki ülke arasındaki bağlar çeşitli dinamiklerle evrilmiştir. Günümüzde bu ilişkiler hem bölgesel hem de küresel düzeyde yaşanan gelişmelerin ışığında sürekli bir değişim göstermektedir. Bölgesel olaylar ve diğer ülkelerin durumu, Türkiye-Lübnan ilişkilerini doğrudan veya dolaylı olarak etkileyebilmekte; bu etkiler, özellikle siyasi, ekonomik, güvenlik ve askeri alanlarda farklı boyutlarda kendini göstermektedir.

Son yıllarda, Türkiye-Lübnan ilişkileri özellikle Arap Baharı ile ortaya çıkan bölgesel dinamikler ve Ortadoğu'da yaşanan demokratikleşme hareketlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu süreç, birçok ülkenin siyasi yapısında köklü değişikliklere yol açmış ve bölgedeki güç dengelerinin yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Türkiye, bu dönemde hem kendi bölgesel politikalarını yeniden tanımlamış hem de komşu ülkelerle olan ilişkilerini bu yeni siyasi ortama göre uyarlamaya çalışmıştır. Lübnan da bu süreçte, iç siyasetindeki dengeler ve bölgedeki gelişmeler doğrultusunda, Türkiye ile ilişkilerini yeniden değerlendirme ihtiyacı duymuştur.

Bu bağlamda, Hizbullah gibi bölgede önemli bir aktör olarak faaliyet gösteren silahlı güçlerin de Türkiye-Lübnan ilişkileri üzerindeki etkisi dikkate değerdir. Hizbullah'ın Lübnan'daki siyasi ve askeri varlığı, sadece iç dinamikler üzerinde değil, aynı zamanda Türkiye gibi bölgesel aktörlerle olan ilişkilerde de belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu çalışmada, Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkilerin Arap Baharı ile başlayan bölgesel değişimlere ve Hizbullah'ın etkisine nasıl yanıt verdiği incelenecek ve bu unsurların iki ülke arasındaki ilişkilere nasıl yansıdığı tartışılacaktır.

## 1.Suriye Krizinin İkili İlişkilere Etkisi

Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkiler, iki ülkenin tarihsel bağları ve kültürel yakınlığına dayanmaktadır. İki ülke, diplomatik ve ekonomik alanda iş birliği yapmış ve karşılıklı çıkarları gözeterek ortak projeler üzerinde çalışmışlardır. Ekonomik iş birliği, sınır ötesi ticaret, enerji projeleri ve turizm, Türkiye ile Lübnan arasındaki ilişkilerin önemli boyutlarını oluşturmaktadır. Ancak Suriye iç savaşının sona ermesi ve bu süreç sonrasında bölgedeki güvenlik durumunun nasıl şekilleneceği, Türkiye-Lübnan ilişkileri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Savaşın sona ermesiyle iki ülke de Suriye'den gelen göçmenlere ev sahipliği yapmış ve bu durumun ilişkilerine yansımaları olmuştur. Ayrıca, Suriye iç savaşı sonrasında bölgedeki siyasi ve ekonomik istikrarsızlık, terör tehditleri ve sınır güvenliği gibi konular, Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkileri de etkileyebilecek faktörlerdir. Bu tür gelişmeler, iki ülkenin birlikte çalışma ve güvenlik konusundaki koordinasyonunu daha da önemli hale getirmektedir. Suriye iç savaşı sonrasında Türkiye-Lübnan ilişkileri zorlu bir seyir izlemiştir. Arap Baharının ardından her iki ülkenin de yaşanan olaylardan ve bölgedeki istikrarsızlıktan etkilenmesi, ilişkilerde gerilimlere yol açmıştır. Lübnan'ın çok aktörlü siyasi yapısında yer alan Hizbullah, Suriye krizinde hükümeti desteklemişken Türkiye, Suriye hükümetine karşı muhalefete destek vermiştir. Bu farklı yaklaşımlar iki ülke arasında gerilimlere yol açmıştır. Örneğin, 2013 yılında

İstanbul-Beyrut seferini yapan THY'nin iki pilotunun Lübnan'da kaçırılması ve rehin alınması gibi olaylar, ilişkilerde ciddi bir krize neden olmuştur. Ancak her iki ülkenin yetkilileri bu durumu çözmek için iş birliği yapmış ve rehinelere serbest bırakılması konusunda çaba göstermiştir (Dışişleri Bakanlığı, 2019). Bu tür siyasi krizlerin yanı sıra ticari ve ekonomik ilişkiler de olumsuz etkilenmiştir. İki ülke arasındaki ticaret hacmi, daha önce de ifade edildiği üzere, belirli bir düzeyde olsa da yaşanan istikrarsızlık ve krizler nedeniyle ekonomik iş birliği ve yatırımlar olumsuz yönde etkilenmiştir. Buna rağmen iki ülke arasında resmi ziyaretler ve iş birliği mekanizmaları gibi girişimler de devam etmiştir. Her iki ülke siyasetçileri, ilişkileri geliştirmek ve olumsuz etkileri en aza indirmek için çaba göstermeye devam etmişlerdir. Ancak bölgedeki devam eden istikrarsızlık ve siyasi karmaşıklık, Türkiye-Lübnan ilişkilerini durağan bir seyirden uzak tutmaktadır (Dışişleri Bakanlığı, 2021).

Türkiye, Lübnan ile devlet düzeyinde ilişkilerini güçlendirmenin yanı sıra Lübnanlılarla da iletişime geçmek için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerin bir örneği, Erdoğan'ın Lübnan'ın önemli gazetelerinden es-Safir'e verdiği mülakattır. Bu mülakatta, Türkiye ve Lübnan arasındaki tarihi bağlara vurgu yapılarak Lübnan'da olası bir iç savaşı önlemek ve barış ortamını korumak için Türkiye'nin çaba sarf edeceği ifade edilmiştir. Ayrıca, Lübnanlılar için büyük önem taşıyan Hariri suikastının aydınlatılması için BMGK kararıyla kurulan Lübnan Özel Mahkemesi'ne Türkiye'nin maddi destek sağlaması da Lübnan'ın istikrar ve güvenliğine verdiği desteği göstermektedir (Dışişleri Bakanlığı, 2021).

Suriyeli sığınmacıların ülkelerine geri dönüşleri konusunda Türkiye'nin öncülüğünde başlatılan Dörtlü Girişime; Ürdün, Irak ve Lübnan'ın da katılması bölgedeki ortak tutum ve iş birliğini gösteren önemli bir adımdır. Beyrut Limanında meydana gelen patlamadan hemen sonra, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Yardımcısı ve Dışişleri Bakanı'nın Lübnan'ı ziyaret etmesi, Lübnanlılarla dayanışma içerisinde olduğunu göstermektedir. Askeri ilişkilerde de iki ülke arasında iş birliği mevcuttur. 2010 yılında imzalanan Askeri Çerçeve Anlaşması ile belirlenen çerçeve dâhilinde Türk Silahlı Kuvvetleri, Beyrut Limanı patlaması sonrasında Lübnan Ordusuna gıda, temizlik ve sağlık malzemelerini hibe etmiştir. Ayrıca, iki ülke Silahlı Kuvvetleri arasında teknik konular, eğitim iş birliği ve hibe kapsamında yapılan anlaşmalar sayesinde askeri ilişkiler de geliştirilmektedir (Beyrut Büyükelçiliği, 2021). Tüm bu girişimler, Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesine, karşılıklı destek ve dayanışmanın artırılmasına ve bölgedeki istikrara katkı sağlamaya yönelik çabaları yansıtmaktadır.

Türkiye, 2002-2012 döneminde Orta Doğu ve İslam dünyası için sıklıkla bir model ülke olarak sunulmuştur. Bu durum, özellikle AK Parti gibi muhafazakâr arka plana sahip bir siyasi partinin çoğulcu ve demokratik bir sistem içinde laik gruplarla bir arada bulunabilmesi ve neoliberal ekonomik politikaların uygulanması ile ilişkilendirilmiştir. Arap Baharı sonrasında, Türkiye'nin model ülke olma etkisi gözden geçirilmeye başlanmıştır. Tunus'taki Nahda Hareketi lideri Raşid el-Gannuşî'nin Türkiye'yi model olarak görmesi gibi örnekler, başlangıçta Türkiye'nin hâlâ örnek ülke olarak kabul edildiğini göstermiştir. Ancak Mısır'daki olaylar, Türkiye'nin model ülke olarak ele alınmasında bazı çekincelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mısır'da Hüsnü Mübarek sonrasında iktidara gelen ve Türkiye'nin desteklediği Muhammed

Mursi'nin Türkiye'nin laikliği uygulama tavsiyesine karşı, tepkilerle karşılaşmıştır. Bu durum, Türkiye'nin İslami söylemlere sahip olan Müslüman Kardeşler Hareketi tarafından dahi örnek olarak dayatılmasının istenmediğini göstermiştir. Türkiye, Lübnan'da gerçekleştirdiği toplumsal muhafazakâr ve siyasi yönden laik yapısıyla eğitim ve kültürel faaliyetlerle iki ülke arasındaki ilişkileri güçlendirmeyi ve dostane bağları pekiştirmeyi sürdürmektedir. Bu tür çabalar, insanlar arasında hoşgörü ve iş birliğini teşvik ederek Türkiye ve Lübnan arasında karşılıklı faydaya dayanan sağlam ve durağan ilişkilerin temellerini oluşturmaktadır (Telci, 2017).

Türkiye'nin Lübnan ile ilişkileri üzerinde en çok etki eden faktörler arasında Türkiye'nin Arap Baharı süreciyle beraber Orta Doğu politikasında Suriye'deki ayaklanmaların önemli bir rol oynamasıdır. Arap Baharı döneminde Türkiye, genel olarak Suriyeli göstericilerin lehine tavır almış ve demokrasi taleplerini desteklemiştir. Bu süreçte Suriye'deki ayaklanmalar, Türkiye'nin dış politikasını doğrudan etkileyen önemli bir olay olmuştur. Türkiye, Suriye'deki ayaklanmaların başlangıcında protestocuların taleplerini ve değişim isteklerini destekleyen bir tutum sergilemiştir. Türkiye'nin Arap Baharı ayaklanmalarındaki bu duruşu Türkiye'nin bölgedeki liderlik rolüne vurgu yapmış ve dikkatleri üzerine çekmiştir (Duran ve Özdemir, 2012:181).

Suriye'deki ayaklanmaların uzun süre devam etmesi ve iç savaşa dönüşmesi, Türkiye'nin bölgedeki politikalarını zorlamış ve karmaşıklaştırmıştır. Suriye iç savaşı, Türkiye'nin güvenlik ve insani boyutları da dahil olmak üzere bir dizi zorlu sorunla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Türkiye, Suriye iç savaşının etkisiyle sınır güvenliği, terör tehditleri ve göçmen krizi gibi zorluklarla başa çıkmak zorunda kalmıştır. Bu durum, Türkiye'nin bölgedeki politikalarını yeniden değerlendirmesine ve bölgedeki diğer ülkelerle ilişkilerinde değişiklikler yapmasına yol açmıştır (Duran ve Özdemir, 2012:186).

Bu dönemde, Türkiye'nin Hizbullah'a yönelik politikası, Lübnan'daki siyasi liderlerle diyalog kurma ve iç savaş riskini en aza indirme hedefine odaklanmıştır. Bu çerçevede, Türkiye'nin Hizbullah lideri Hasan Nasrallah'ı Ankara'ya davet ettiği de basında yer almıştır. Ancak, Suriye iç savaşının derinleşmesi ve bölgedeki siyasi durum, Türkiye'nin ve Lübnan'ın Hizbullah ile ilişkilerini karmaşık hale getirmiştir. Her iki ülke de Suriye'deki iç savaşın etkileriyle mücadele etmekte ve bölgesel güvenlik konularında farklı perspektiflerle karşı karşıya gelmektedirler (Arabnews, 2010).

Suriye iç savaşının Türkiye ile Lübnan ilişkilerini etkilemesi, Hizbullah'ın aktif olarak Suriye'ye müdahil olması ve Esad rejimi yanında muhalif güçlere karşı savaşılmaya başlamasıyla başlamıştır. Bu durum, Türkiye'nin önceden haktan yana bir tavır sergilediği Hizbullah'a olan yaklaşımını değiştirmesine neden olmuştur. Hizbullah'ın Suriye iç savaşına katılması, rejimin lehine dönüşmesine katkıda bulunmuş ve muhaliflerden bazı bölgelerin temizlenmesinde etkili olmuştur. Hizbullah, Suriye'de askeri yeteneklerini geliştirmek için fırsatlar bulmuş ve bu desteği açıkça dile getirmiştir.

Bu süreçte Hizbullah'ın siyasi kolu aracılığıyla da Lübnan'da siyasal güç kazanmaya başlamıştır. 2018'de yapılan parlamento seçimleri, Hizbullah ile aynı ittifak

bloğunda yer alan Suriye yanlısı Maruni ve Dürzilerin de desteğiyle Hizbullah'ın güçlendiği bir dönem olmuştur. Hizbullah ve müttelikleri, 120 sandalyeli meclisin 70 sandalyesine sahip olmuştur. Suriye karşıtlığı ile bilinen grup ise diğer partilerle birlikte 50 sandalye elde etmiştir (Pollack, 2019). Suriye yanlısı bloktaki liderlerin, Suriye rejimi ile ilişkilerin sürdürülmesi gerektiği ve Suriyeli göçmenlerin ülkenin ekonomisine zarar verdiği konusundaki açık tavırları, Lübnan'da göçmenlere karşı bir ayrışmaya yol açmıştır. Başbakan Saad Hariri ise göçmenlerin Suriye'ye geri gönderilmesine uluslararası güvence olmadan karşı çıkmıştır. Bu durum, Suriye iç savaşının Lübnan'daki siyasi gerilimlere neden olmasına yol açmıştır. Bu süreçte Türkiye'nin Suriye politikasının Suriye yanlısı *8 Mart Bloğu* tarafından olumlu karşılanmadığı bilinmektedir. Hariri'nin Türkiye ile yakın ilişkiler kurma isteği, Türkiye'nin Suriye iç savaşında aldığı pozisyon nedeniyle bazı çekincelere neden olmuştur (Lebanon24, 2019).

Suriye'deki Arap Baharının başlangıcında Lübnan'da olumlu bir şekilde karşılandığı ve hatta bazı uzmanların Arap Baharının ilham kaynağının Suriye'nin 2005'teki "Bağımsızlık İntifadası" ile sona eren 30 yıllık Lübnan işgalini sonlandırmasına atıfta bulunarak Lübnan'da bir hareketlenmeye yol açtığı görülmüştür. Ancak, zamanla Suriye'deki ayaklanmaların uzaması ve Lübnanlıların endişelerinin artmasıyla bu olumlu tutum değişmiştir. Özellikle azınlık grupları, Suriye'deki ayaklanmaların ülkelerine sıçrayabileceği kaygısını taşımışlardır.

Lübnan'da siyasi kamplaşmanın mezhepsel kimlik ve güvenlik endişesinin iç içe geçmesi sebebiyle Suriye yanlısı ve Suriye karşıtı gruplar arasında kutuplaşma yaşanmıştır. Bu süreçte Suriye yanlısı blok güç kazanmış ancak ülkedeki siyasi liderler ve gruplar Suriye'ye olan tutumları üzerinden ayrılmıştır. Özellikle Hizbullah'ın Suriye iç savaşına müdahil olması, Lübnan içindeki siyasi ve mezhepsel dinamikleri etkilemiş ve birçok grup arasında kutuplaşma ve güvenlik endişelerini artırmıştır. Bu dönemde Türkiye'nin Suriye politikasının Lübnan'daki Suriye yanlısı grupların tepkisine neden olduğu gözlenmiştir. Suriye'deki olaylar, Türkiye ile Lübnan arasındaki ilişkileri de etkilemiş ve bazı gerginliklere yol açmıştır. Ancak Türkiye Lübnan ile ilişkilerini sürdürmüş ve diyalog yoluyla sorunları çözmeye çalışmıştır. Örneğin, Türk pilotların kaçırılması olayında Türkiye ve Lübnan arasında diplomatik çabalarla sorunun çözülmesi için çaba harcanmıştır. İlave olarak, Lübnan'daki Ermeni diasporasının Suriye'deki olaylar nedeniyle Türkiye ile ilişkileri olumsuz etkilediği de gözlenmiştir. Bu durum, Lübnan'daki bazı grupların Türk malı ithalatını kısıtlama ve Türkiye'ye karşı düşmanca eylemler yapma çağrılarına yol açmıştır. Ancak Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkiler çeşitli zorluklara rağmen devam etmiş, iki ülke arasında diyalogun sürdürülmesi önemli bir adım olarak kabul edilmiştir (Hamdan, 2013).

Türkiye ile Lübnan arasındaki ilişkilerde Suriye meselesi ve Suriyeli göçmenler konusu ortak bir sorun olarak öne çıkmıştır. Türkiye'ye sığınan Suriyeli göçmenlere kıyasla Lübnan'daki göçmenler Hizbullah tarafından yürütülen göçmen karşıtlığı nedeniyle zorluklar yaşamışlardır. Mezhepsel sisteme dayalı yapıları nedeniyle Lübnan, artan göçmen sayısı ve ekonomik sorunlar gibi nedenlerle göçmen varlığını bir tehdit olarak algılamıştır. Sünni çoğunluğa sahip olan Suriyeli göçmenlerin bir an önce geri dönmeleri gerektiğini düşünen siyasi ve toplumsal gruplar oluşmuştur (Yüzbaşıoğlu, 2019). Lübnan'daki Suriye yanlısı blokun Suriye ile normalleşme

çabaları, Suriye karşıtı bloğun tepkisiyle karşılaşmış ve ilişkilerde gerginlik yaratmıştır. Cumhurbaşkanı Mişel Avn ve Dışişleri Bakanı Cibran Basil'in Suriye rejimi ile yakın ilişkileri göç/men/ler konusunda da farklı bakış açıları oluşturmuştur. Lübnan'ın Macron'un ziyaretine verdiği tepki ve Fransa'nın Lübnan üzerindeki etkisi konusunda bazı tartışmalar yaşanmıştır. Bu süreçte Türkiye'nin Doğu Akdeniz ve Suriye politikalarının da ilişkilerde soğukluğa yol açtığı görülmüştür. Ancak tüm bu gerginliklere rağmen kriz düzeyinde bir çatışma yaşanmamış ve ilişkilerde genel olarak karşılıklı diyalog sürmüştür.

## 1.2. Arap Baharının Ortaya Çıkışı ve Yansımaları ile İslami Hareketlerin Yükselişi

Türkiye'nin Arap Baharı sürecindeki politikaları özellikle Suriye'deki ayaklanmaların patlak vermesiyle çeşitli yönlerden etkilenmiştir. Arap Baharının başlamasıyla Türkiye öncelikle halkların demokratik taleplerine destek verme ve değişim isteyen protestocuların yanında yer alma eğiliminde olmuştur. Türkiye, demokratikleşme ve insan haklarına vurgu yaparak halkların meşru taleplerine kulak veren bir model olarak görülmüştür. Ancak Suriye'deki durum, Türkiye'nin politikalarını ve bölgesel rolünü derinden etkilemiştir. Suriye'de başlayan iç savaş, Türkiye'nin bölgedeki politikalarını şekillendiren en önemli faktörlerden biri haline gelmiştir. Türkiye, Suriye'deki ayaklanmaları başlangıçta destekleyen ve Beşşar El-Esad rejimine karşı muhaliflere yardım eden ülkelerden biri olmuştur. Ancak zamanla Suriye'deki iç savaş karmaşıklaşmış, bölgede terör örgütlerinin yükselişi ve cihatçı grupların etkisi artmıştır. Bu durum Türkiye'nin güvenlik endişelerini ve terörle mücadele politikalarını şekillendiren önemli bir faktör haline gelmiştir. Suriye'deki karmaşık durum, Türkiye'yi politikalarını dikkatli bir şekilde gözden geçirmeye ve bölgedeki çıkarlarını dengelemeye yönlendirmiştir (Telci, 2017)

Suriye'deki iç savaşın etkisiyle Türkiye, terörle mücadelede uluslararası toplumun önde gelen aktörlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle IŞİD/DAEŞ ve diğer terör örgütlerine karşı verdiği mücadele Türkiye'nin uluslararası arenada önemli bir aktör olarak tanınmasını sağlamıştır. Suriye'deki ayaklanmaların etkisiyle Türkiye bölgedeki politikalarını şekillendirmede daha aktif ve proaktif bir rol oynamaya başlamıştır. Bölgedeki çeşitli aktörlerle ilişkilerini güçlendirerek bölgede etkinliğini artırmaya çalışmıştır. Ancak bu süreçte Türkiye'nin Suriye politikasının bazı eleştirilere maruz kaldığı ve bölgedeki bazı aktörlerle çıkar çatışmalarının yaşandığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Suriye'de çeşitli gruplar arasında belirsizlik ve güvenlik riskleri nedeniyle Türkiye'nin politikalarını dengeleme çabaları sürmüştür (Torelli, 2018).

Arap Baharı, 2010 ve 2011 yıllarında Arap dünyasında başlayan kitlesel protesto dalgası ve siyasi değişim hareketidir. Bu süreçte Tunus, Mısır, Libya, Yemen, Suriye, Bahreyn ve diğer bazı ülkelerde halklar, otoriter yönetimlere karşı çıkararak demokratik reformlar talep etmiş ve sosyal ve politik değişimler için mücadele etmiştir. Arap Baharının ortaya çıkışı, bölgedeki siyasi ve sosyal yapıları derinden etkilemiş ve aynı zamanda İslami hareketler için de yeni fırsatlar sunmuştur (Sağsen, 2011: 58). Arap Baharının temelinde bölgedeki toplumsal ve ekonomik sorunlar yatmaktadır. Yıllar boyunca, halklar adaletsizlik, yolsuzluk, işsizlik, ekonomik eşitsizlik ve temel insan haklarının ihlali gibi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Genç nüfusun

artmasıyla işsizlik oranları yükselmiş ve özellikle gençler arasında umutsuzluk hissi yaygınlaşmıştır. Bu koşullar altında insanlar daha adil ve demokratik bir gelecek talep etmeye başlamıştır (Oğuzlu, 2011: 9- 10). Arap Baharının bir başka açıdan, bölgedeki otoriter yönetimlerin baskıcı politikaları ve siyasi muhalefete yönelik baskılar şeklinde gelişmiştir. Özgürlüklerin kısıtlanması, ifade özgürlüğünün engellenmesi ve muhalefetin sindirilmesi, halkta büyük bir hoşnutsuzluklara yol açmıştır. Bu dönemde, halklar siyasi katılımın artırılmasını ve adaletin sağlanmasını talep ederek mevcut yönetimlere karşı çıkmıştır (Duran ve Özdemir, 2012:186).

Arap Baharının ilk patlak verdiği ülkelerden biri Tunus olmuştur. 2010 yılında Tunuslu genç Muhammed Bouazizi, ekonomik sıkıntılar nedeniyle kendini yakarak intihar etmiştir. Bu olay halkın öfkesini ateşlemiş ve ülkede geniş çaplı protestolar başlamıştır. Sonuç olarak, 23 yıllık otoriter lider Zeynel Abidin bin Ali, 2011 yılında iktidardan uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Tunus'taki devrim, diğer Arap ülkelerine de ilham kaynağı olmuştur (Akıllı, 2012: 40-41). Mısır ise Arap Baharının ikinci önemli sahnesi olmuştur. 2011 yılında Mısır'da da halk, uzun süredir iktidarda olan Hüsnü Mübarek'in istifasını talep etmek için kitleler halinde meydanları doldurmuşlardır. Kitlesele protestolar sonucunda Mübarek, görevini bırakmak zorunda kalmıştır. Ancak siyasi istikrarsızlık ve farklı siyasi gruplar arasındaki çekişmeler Mısır'ın demokratik bir geçiş süreci yaşamasını engelleyici faktör olmuştur (Balci, 2018).

Arap Baharı Libya, Yemen ve Suriye gibi ülkelerde de ciddi iç savaşların patlak vermesine neden olmuştur. Libya'da Kaddafi'nin devrilmesi, ülkeyi uzun süren bir iç savaşın içine sürüklemiştir. Yemen'de de halk, Ali Abdullah Salih rejimine karşı protestolar düzenlemiş ve ülke çatışmaların içine sürüklenmiştir. Suriye'de ise, halk Esad rejimine karşı ayaklanmış ve bu süreç ülkenin iç savaşa sürüklenmesine yol açmıştır. Bu ülkelerdeki iç savaşlar, toplumları parçalamış ve uzun süreli insani krizlere neden olmuştur (Cicioğlu ve Niş, 2012: 1-4).

### 1.2.1. İslami Hareketlerin Yükselişi

İslami hareketlerin yükselişi Arap Baharı sürecinde ve sonrasında Arap dünyasında dikkat çeken bir gelişmedir. Bu dönemde İslami hareketler, siyasi arenada etkin bir rol oynamış ve bazı ülkelerde iktidara gelmiştir. İslami hareketlerin yükselişini anlamak için bazı önemli noktalara değinmek gerekmektedir:

- Toplumsal Destek ve Sosyal Yardımlar: Arap dünyasında, bazı İslami hareketler toplumsal yardımlar ve sosyal hizmetler sunarak geniş kesimlerin desteğini kazanmıştır. Özellikle fakir ve dezavantajlı bölgelerde, hükümetlerin eksik kaldığı sosyal hizmetlerin İslami hareketler tarafından sağlanması, onların popülerliğini artırmıştır.
- Siyasi Boşluklar: Arap Baharı sürecinde bazı ülkelerde otoriter yönetimlerin çöküşü veya istikrarsızlık, siyasi boşluklar ortaya çıkarmıştır. İslami hareketler, bu boşluktan faydalanarak siyasi arenada etkinliklerini artırmış ve iktidar mücadelesine girişmiştir.
- İslami Kimlik ve Değerler: Arap dünyasında birçok insan, geleneksel İslami değerlere önem vermekte ve İslami kimlikleriyle özdeşleşmektedir. İslami hareketler, bu kimlik ve değerleri vurgulayarak halklar arasında destek



- toplamıştır.
- Eğitim ve Sosyal Hareketlilik: Bazı İslami hareketler, üyelerine eğitim fırsatları ve sosyal hareketlilik sağlayarak onların toplumda yükselmelerine ve etkin siyasi aktörler olmalarına katkıda bulunmuştur.
  - Barışçıl Siyasi Katılım: Birçok İslami hareket, barışçıl ve demokratik siyasi katılımı benimsemiş ve siyasi hedeflerini meşru yollarla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu yaklaşım, bazı İslami hareketleri diğerlerinden ayırtmaktadır.
  - İdeolojik ve Taktiksel Farklılıklar: Arap dünyasındaki İslami hareketler arasında önemli ideolojik ve taktiksel farklılıklar vardır. Kimi İslami gruplar daha ılımlı ve siyasi sistemle uzlaşmacı bir tutum sergilerken diğerleri daha radikal ve şiddet eğilimlidir.
  - Bu noktada Ortadoğu bölgesinde İslami hareketlerin bazılarına örnek vermek gerekirse, aşağıda kısaca özetlenebilir:
  - Mısır'da Müslüman Kardeşler: Arap Baharı sürecinde Mısır'da iktidar mücadelesinde etkin rol oynamışlardır. Seçimlerle iktidara gelerek Mısır'ın ilk demokratik seçimle işbaşına gelen Cumhurbaşkanı olan Muhammed Mursi, Müslüman Kardeşler'in bir üyesiydi. Ancak, Mısır'daki siyasi kutuplaşma ve ekonomik zorluklar, Mursi'nin görevden uzaklaştırılmasına yol açmıştır.
  - Tunus'ta Nahda Hareketi: Arap Baharı sürecinde Tunus'ta etkin bir siyasi rol oynamıştır. Nahda Hareketi, Tunus'ta 2011 seçimlerinden zaferle çıkmış ve iktidara gelmiştir. Nahda Hareketi, Tunus'taki laik ve İslami kesimler arasında bir denge kurma çabasında olmuştur.
  - Suriye'de Cihatçı Gruplar: Suriye'deki iç savaşta, bazı cihatçı gruplar etkin bir şekilde yer almıştır. El Kaide bağlantılı Nusra Cephesi (şu anki adıyla Fetih el Şam) gibi gruplar, savaşın içinde siyasi ve askeri güç elde etmeye çalışmıştır. Bu gruplar, diğer İslami gruplarla ve halkın büyük bir bölümüyle de rekabet halindedir.

Arap Baharı sürecinde İslami hareketler, bölgedeki siyasi ve sosyal dengeleri etkilemiş ve önemli bir rol oynamıştır. Ancak, bu hareketlerin çeşitli ideolojik, taktiksel ve siyasi farklılıkları nedeniyle sonuçları ve etkileri ülkeden ülkeye değişmiştir. Ayrıca, İslami hareketlerin yükselişi, bölgedeki siyasi ve güvenlik durumunu da karmaşık hale getirmiştir. Arap Baharı süreci boyunca, İslami hareketlerin farklılıkları ve çatışmaları da ortaya çıkmış; özellikle Suriye'deki iç savaşta, İslami gruplar arasındaki rekabet ve çatışmalar, ülkenin istikrarsızlaşmasına katkıda bulunduğundan, bölgede güvenlik risklerini artırmıştır. Aynı zamanda İslami gruplar arasında siyasi hedefler ve ideolojik farklılıkların olduğu gözlemlenmiştir. Bazı gruplar, barışçıl siyasi katılımı savunurken, diğerleri şiddet eğilimli yöntemlere başvurmuştur (Turhan, 2012).

Sonuç olarak, Arap Baharı olayları ve sonrasındaki süreç, bölgede derin etkileri olan bir dönemdir. Siyasi değişimler, iç savaşlar ve toplumsal çalkantılar, Arap dünyasının politik, sosyal ve ekonomik yapısını temelden değiştirmiştir. Bu süreçte İslami hareketler de önemli bir rol oynamış ve siyasi etkinliklerini artırmıştır. Ancak, Arap Baharının sonuçları karmaşıklaşmış, vuku bulan ülkelerde farklılık göstermiştir. İlerleyen dönemlerde bölgedeki siyasi istikrarsızlığın ve çatışmaların çözümü için daha fazla çalışma ve iş birliği gerektirmiştir.

Nihayetinde Türkiye ile Lübnan arasındaki ilişkilere de önemli bir etki yapmıştır. Bu dönemde, Orta Doğu'da yaşanan siyasi değişimler, Türkiye'nin bölgede etkin bir rol oynamasını sağlamıştır. Türkiye, Arap Baharının patlak verdiği ülkelerdeki demokratik talepleri desteklemiş ve bu ülkelerdeki halkın yanında yer almıştır. Bu durum, Türkiye'nin bölgedeki popülerliğini artırmış ve Lübnan dahil olmak üzere çeşitli Arap ülkeleriyle ilişkilerini güçlendirmiştir. Türkiye'nin bu tutumu, Lübnan'da da olumlu bir şekilde karşılanmış ve Türkiye ile Lübnan arasındaki iş birliğini teşvik etmiştir. Ayrıca, Arap Baharı olayları sonucunda bölgede yaşanan istikrarsızlık ve güvenlik sorunları, Türkiye ve Lübnan'ın bölgesel iş birliğini daha da önemli hale getirmiştir. Bu dönemde Türkiye, Lübnan'ın istikrarı ve güvenliği için çeşitli inisiyatiflerde bulunmuş ve Arap Baharı sonrası dönemde Lübnan ile olan ilişkilerini daha da derinleştirmiştir.

### 1.3. Türkiye-Lübnan İlişkilerinde İran Etkisi

Türkiye-Lübnan ilişkileri ve İran etkisi, Orta Doğu'daki siyasi ve jeopolitik dinamikler açısından önemli bir konudur. Türkiye ve Lübnan, bölgede farklı nedenlerle birbirleriyle ilişkili olmuşlardır ve bu ilişkilerde İran'ın etkisi de dikkate değer bir faktördür (Turhan, 2012: 14). Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkiler tarihsel olarak derin köklere sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgede egemen olduğu dönemde Türk nüfusunun Lübnan'da varlığı söz konusuydu. Osmanlı döneminde ticaret ve kültürel bağlantılar da bu ilişkilerin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Lübnan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra da Türkiye-Lübnan ilişkileri devam etmiştir. İki ülke arasındaki diplomatik ilişkiler 1948 yılında kurulmuş ve o zamandan beri karşılıklı iş birliği ve diyalog devam etmiştir (Sağsen, 2011: 18). Türkiye ve Lübnan arasında ekonomik ilişkiler de önemli bir boyuttur. Ticaret hacmi ve yatırımlar her geçen yıl artış kaydetmiştir. Türk şirketleri Lübnan'da inşaat, turizm, telekomünikasyon ve enerji gibi sektörlerde önemli projeler gerçekleştirmiştir. Ayrıca, Lübnan, Türk ürünlerinin Orta Doğu pazarına ulaşması için önemli bir kapı işlevi görmüştür (Yılmaz, 2016: 100-101).

İran, Lübnan'da özellikle Hizbullah adlı Şii İslami hareketinin güçlü bir destekçisidir. Hizbullah, İran'ın politik ve finansal desteği sayesinde Lübnan'daki siyasi ve güvenlik alanında etkin bir rol oynamaktadır. Hizbullah, İran'a yakın bir ideolojiye sahip olduğundan İran ve Lübnan arasındaki ilişkiler güçlüdür ve İran, Hizbullah aracılığıyla Lübnan'da güçlü bir etki kurmuştur. Bu durum, Türkiye-Lübnan ilişkilerinde de bazı zorluklara neden olabilmektedir. Türkiye, Lübnan'da etkin bir siyasi aktör olmak istediğinde Hizbullah'ın İran bağlantısının etkisiyle rekabet edebilmek zorunda kalabilme durumu oluşmaktadır. Aynı zamanda Türkiye ve İran arasındaki bölgesel rekabet, Lübnan'daki iç siyasi dengeleri etkilemekte ve Türkiye-Lübnan ilişkilerini karmaşıklatabilmektedir (Kardaş, 2013: 72-73).

Suriye iç savaşı, Türkiye, Lübnan ve İran arasındaki ilişkileri de etkilemiştir. Bu savaş, bölgesel güçlerin müdahalesine yol açmış ve Türkiye ile İran, Suriye'deki iç savaşta farklı tarafları desteklemiştir. Türkiye, muhalif grupları destekleyerek Esad rejiminin devrilmesini hedeflemiştir. Amaçlamıştır. Türkiye, savaşın başından beri Suriye muhalefetine ev sahipliği yapmış ve muhaliflere lojistik ve askeri destek sağlamıştır. İran ise Suriye'deki Esad rejimini desteklemiş ve rejime askeri, mali ve

siyasi yardımda bulunmuştur. İran, Suriye'deki iç savaşta Rusya ile birlikte Esad rejimini ayakta tutmaya çalışmıştır. Bu çatışmada Lübnan da etkilenmiştir. Suriye iç savaşı, Lübnan'a yüz binlerce göçmen akınına neden olmuş ve iç siyasi dengeleri olumsuz etkilemiştir. Aynı zamanda, Suriye iç savaşı Lübnan'daki siyasi gruplar arasındaki gerilimi artırmıştır (Duran ve Özdemir, 2012).

Sonuç olarak, Türkiye-Lübnan ilişkilerinde İran etkisi, bölgedeki siyasi ve güvenlik dinamiklerinin bir parçasıdır. İran'ın Lübnan'daki Hizbullah ile yakın ilişkisi, Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkileri karmaşıklştırmaktadır. Ayrıca, Suriye iç savaşı da Türkiye, Lübnan ve İran arasındaki rekabeti artırmış ve bölgesel dengeyi etkilemiştir. Türkiye ve Lübnan, İran faktörünü göz önünde bulundurarak, bölgede istikrarın ve barışın sağlanması için iş birliği yapmaya önem verme niyeti içinde olunması bölgesel ve küresel istikrar için yerinde olacaktır. Türkiye-Lübnan ilişkilerinde Suudi Arabistan Etkisi

Suudi Arabistan, Orta Doğu'nun önemli ve etkili ülkelerinden biridir. Hem coğrafi hem de siyasi açıdan bölgede stratejik bir konuma sahiptir. Bu nedenle Suudi Arabistan'ın politikaları, bölge ülkeleri ve uluslararası aktörler tarafından yakından takip edilmektedir. Suudi Arabistan, İslam'ın kutsal yerlerine ev sahipliği yapması ve İslam'ın en kutsal şehri Mekke'yi içermesi nedeniyle İslam dünyasında büyük bir öneme sahiptir. Bu durum, ülkeyi İslam'ın koruyucusu ve savunucusu olarak görmesine ve İslam dünyasında liderlik iddiasında bulunmasına yol açmaktadır. Bu sebeple Suudi Arabistan, İslam dünyasının iç işlerine ve dini meselelere etki etmeye çalışmaktadır. Suudi Arabistan'ın enerji rezervlerinin büyüklüğü ve petrol ihracatındaki rolü, dünya ekonomisinde ve enerji piyasasında belirleyici bir aktör olmasını sağlamaktadır. Petrol gelirleri, Suudi Arabistan'ın ekonomisini desteklemekte ve siyasi etkisini artırmaktadır. Ancak aynı zamanda ekonominin aşırı bir şekilde petrol bağımlılığı, ülkeyi ekonomik zorluklara karşı savunmasız hale getirebilmektedir.

Türkiye-Lübnan ilişkilerinde Suudi Arabistan'ın etkisi, bölgesel ve tarihsel bağlamda oldukça önemli bir rol oynamıştır. Bu ilişkiler, özellikle son yıllarda Suudi Arabistan'ın artan nüfuzunu ve bölgesel politikalarını dikkate alarak bir dizi değişim ve gelişim yaşamıştır (Kurt, 2019: 23-25). Son yıllarda Suudi Arabistan, Orta Doğu ve Körfez bölgesindeki etkisini artırmıştır. Petrol zenginlikleri ve güçlü askeri kapasitesi, Suudi Arabistan'ın bölgede güç dengelerine etki etmesine olanak tanımaktadır. Bu durum, Türkiye-Lübnan ilişkilerine de yansımıştır. Suudi Arabistan'ın ekonomik gücü ve bölgesel liderliği, Türkiye-Lübnan ticari ilişkilerine etki etmiştir. Suudi Arabistan, bölgeye yaptığı yatırımlar ve ticaret anlaşmaları aracılığıyla Lübnan'ın ekonomik kalkınmasına katkıda bulunmuştur. Türkiye de Lübnan ile ekonomik iş birliğini artırmak için çeşitli adımlar atmıştır (Özdemirci, 2014).

Suudi Arabistan, Lübnan'daki siyasi aktörlerle güçlü bağlar kurmuştur. Bu bağlar, Lübnan iç siyasetine dolaylı olarak etki edebilme ve Türkiye-Lübnan ilişkilerini etkileyebilme potansiyeli oluşturmaktadır. Dolayısıyla Lübnan'daki siyasi krizler ve istikrarsızlık, Türkiye'nin bölgedeki rolünü etkilemektedir (Torelli, 2018: 53). Suriye iç savaşı, bölgedeki dengeleri önemli ölçüde değiştirmiştir. Hem Türkiye hem de Lübnan, Suriye'den gelen milyonlarca göçmene ev sahipliği yapmıştır. Bu durum,

Türkiye-Lübnan ilişkilerini şekillendiren faktörlerden biridir. Suudi Arabistan'ın bölgedeki politikaları ve Suriye iç savaşına bakış açısı, Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkilerde belirleyici olabilir. Türkiye-Lübnan ilişkilerinde Suudi Arabistan'ın etkisi, bölgesel politikaların dinamiklerine ve değişen güç dengelerine bağlı olarak değişebilen bir durumdur. Suudi Arabistan'ın bölgedeki liderliği ve ekonomik gücü, Türkiye ve Lübnan'ın politikalarını etkileme potansiyeline sahiptir. Ancak aynı zamanda, Türkiye ve Lübnan'ın kendi milli çıkarları ve tarihsel bağları, ilişkilerini şekillendiren önemli unsurlardır. Bu nedenle, Türkiye-Lübnan ilişkilerinde Suudi etkisinin net bir şekilde tanımlanması ve ölçülmesi oldukça zor bir konudur (Zencirli, 2012).

Lübnan, farklı siyasi ve dini grupların bir arada yaşadığı bir ülkedir. Suudi Arabistan, Lübnan'daki Sünni Müslümanlara ve bazı Hristiyan gruplara yakın ilişkilere sahiptir. Bu durum, Türkiye'nin Lübnan ile ilişkilerini etkileyebilir ve bölgedeki dini ve siyasi dinamikler üzerinde etkiler oluşturabilir. Suudi Arabistan, bölgedeki ülkelere yumuşak güç enstrümanlarıyla insani yardım ve destek sağlamakta aktif rol oynamaktadır. Yardım ve kalkınma projeleri yoluyla destek sağlamaktadır. Lübnan, bu yardımlardan faydalanarak ekonomik ve sosyal alanlarda destek almaktadır. Türkiye de kendi insani yardım projeleri aracılığıyla Lübnan'a yardım eli uzatmaktadır. Bu insani yardımlar ve kalkınma projeleri, Türkiye ve Suudi Arabistan'ın Lübnan ile ilişkilerini şekillendiren unsurlar arasındadır.

Suudi Arabistan, Orta Doğu'daki çeşitli ülkelerde etkin bir şekilde rol oynamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, Suudi Arabistan'ın bölgedeki stratejik çıkarları, Türkiye-Lübnan ilişkilerinde belirleyici olabilir. Suudi Arabistan'ın bölgedeki politikaları ve eylemleri, Türkiye ve Lübnan ile ilişkileri etkileyebilir ve bazen de gerilimlere yol açabilmektedir. Bölgedeki krizler ve çatışmalar, Türkiye-Lübnan ilişkilerine yansır. Özellikle Suriye iç savaşı, Yemen'deki çatışma ve bölgedeki diğer güvenlik tehditleri, Türkiye ve Lübnan'ın bölgesel politikalarındaki adımlarını etkilemiştir. Suudi Arabistan'ın bölgedeki politikaları ve tutumu, bu krizlerin çözümünde veya çatışmaların artmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Sonuç olarak, Türkiye-Lübnan ilişkilerinde Suudi Arabistan'ın etkisi, çok boyutlu bir konudur. Suudi Arabistan'ın bölgedeki liderliği, ekonomik gücü, siyasi ve dini bağları, Lübnan'daki siyasi dengeler ve bölgedeki krizler, iki ülke arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Ancak unutulmamalıdır ki, her ülke kendi milli çıkarlarına ve dış politika hedeflerine göre hareket eder ve ilişkilerin doğası zamanla değişebilir. Bu nedenle, Türkiye-Lübnan ilişkilerinde Suudi etkisinin sürekli olarak değerlendirilmesi ve anlaşılması gereklidir.

#### **1.4. Lübnan'ın Türkiye Politikasını Etkileyen Siyasal Sistem**

Arap Ayaklanmalarının özellikle Suriye'deki ayağı dolaylı olarak Lübnan'ı etkilemiştir. Lübnan'da etkili bir güç olan ve Hizbullah'ın da içinde yer aldığı 8 Mart Bloğu, Suriye yanlısı olarak tanımlanmıştır. Suriye'de yaşanan olaylar, Lübnan'ın zaten hassas ve sorunlu olan siyasi Lübnan, Arap Baharı ve Suriye'deki iç savaşın etkisiyle demografik ve siyasi bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönüşüm, ekonomik ve insani kalkınma ile sosyal ve demografik göstergelerin değişimiyle başlamıştır. Lübnan'ın mezhepsel demografik yapısı, bu süreçte önemli bir rol

oynamaktadır. Siyasi sistemi, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında dengeli bir şekilde bölünmüştür. Ancak demografik değişimler nedeniyle bu denge zamanla değişmiş ve resmi demografik veriler açıklanmamıştır, çünkü bu verilerin siyasi sistem üzerindeki hassas dengeyi etkileyebileceği düşünülmüştür (Zencirli, 2012).

Lübnan, ekonomik ve sosyal alanlarda da değişim yaşamıştır. Ülkenin kültürel yapısı, liberal ekonominin hakimiyeti ve çok kültürlü yapısı, hizmet sektörü, bankacılık ve sağlık hizmetleri alanlarında bireysel teşvikler ve kadının iş hayatına katılımını kolaylaştıran faktörler olarak öne çıkmaktadır. Kadınların eğitimine verilen önem, evlilik yaşının yükselmesine ve doğum hızının düşmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Arap Baharı ve Suriye iç savaşı, Lübnan'da zaten kırılğan olan siyasi sistemi daha da zorlamıştır. Lübnan, Suriye'nin iç savaşının yarattığı göç dalgası ve etnik-mezhepsel gerilimlerle karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca 8 Mart Bloğunun Suriye yanlısı duruşu, Lübnan'da çatışmalı politik atmosferin güçlenmesine neden olmuştur (Faour, 2007).

Lübnan, toplumsal yapısının mezhep temelli ve çok kimlikli olması nedeniyle, modern ulus devlet inşa sürecinde diğer ülkelere kıyasla daha sancılı bir süreç geçirmiştir. Lübnan'da farklı dinsel kimliklerin yanı sıra güçlü ailevi ilişkiler de mevcuttur ve bu aileler kendi nüfuzlarını ve bölgeler üzerindeki hakimiyetlerini korumak istemişlerdir. Bu durum, çatışmaların beslendiği bir unsur olmuştur. Ayrıca, Batılı güçler de Lübnan'daki bu kimlikleri kullanarak güçlerini koruma amacıyla etkili olmuştur (Şöhret, 2014). Ancak, Lübnan'ın ulus devlet inşa sürecinde yaşadığı bu sancılararagmen ülkeyi bir arada tutabilecek bazı ortak değerler de tamamen yok değildir. Ortak dil olan Arapça, ortak gelenek ve görenekler, ortak coğrafya ve ortak ekonomik ilişkiler gibi unsurlar, farklı mezhepsel veya etnik grupların üzerinde uzlaşabileceği noktalardan bazılarıdır. Bu ortak değerler, Lübnan'ın farklı kimliklere sahip topluluklarının bir arada yaşamasını sağlamada önemli bir rol oynamıştır (Andırırbu, 2020:192).

Öte yandan, Lübnan'ın içsel ve dışsal sebeplerle yaşadığı sancılı süreçler, ülkedeki çatışmaların temel nedenlerinden biridir. Tarihsel olarak, farklı dinsel ve etnik grupların arasında güç mücadeleleri ve çatışmalar yaşanmıştır. Bu çatışmalar, siyasi istikrarsızlığa ve güç mücadelelerine yol açmıştır. Lübnan'ın ulus devlet olma sürecinde yaşadığı zorluklar, ülkenin hassas yapısının bir sonucudur. Farklı kimliklere ve mezheplere sahip bu toplulukların uzlaşması ve ortak bir ulusal kimlik oluşturması, ülkenin istikrar ve birlik içinde ilerlemesi için önemli bir hedef olmuştur. Ancak bu sürecin, iç ve dış aktörlerin etkileri ve çıkarları ile şekillendiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Lübnan'ın gelecekteki ulusal kimlik ve birlik mücadelesi, ülkenin içsel dinamikleri ve bölgesel etkiler arasındaki hassas dengeyi gözeterek şekillenecektir (Şöhret, 2014).

Lübnan, toplumsal yapısının mezhep temelli ve çok kimlikli olması nedeniyle modern bir ulus devlete geçişte "Ortaklaşmacı Sistem Modeli" olarak adlandırılan siyasal rejimi benimsemiştir. Ancak bu modelin başarıya ulaşması için gereken ön koşullar olan geniş çaplı uzlaşma, üst temsiliyette eşitlik, parçalı otonomi ve azınlıklara tanınacak veto hakkı gibi unsurlar zamanla eksik veya etkisiz kalmıştır. Lübnan'daki siyasi sistemin temel çıktıları arasında koalisyon hükümetleri, yürütme ile meclis arasındaki güçler ayrılığı, çift meclis sistemi, çok partili sistem ve nisbi

temsil yer alır (Andırırbu, 2020:190).

Lübnan, iç ve dış müdahalelerle mücadele ederek siyasal uzlaşmayı sağlamaya çalışmıştır. 1943'te imzalanan "Ulusal Pakt" adlı anlaşma, Lübnan'ın demokratik yapısına katkı sağlamış ve siyasal pozisyonların dinsel ve etnik gruplar arasında dengeli dağılımını öngörmüştür. Ancak zamanla bu denge zedelenmiş ve siyasal krizler yaşanmıştır. 2018'deki parlamento seçimleri, eski seçim yasasının değiştirilmesiyle gerçekleşmiştir. Yeni seçim yasası, yurtdışında yaşayan göçmenlerin oy kullanma hakkı tanımış ve oy kullanma sistemi yenilenmiştir. Ancak bazı sorunlar ve parti ittifakları, siyasal yapıdaki zorlukları aşmakta yetersiz kalmıştır. Lübnan'da siyasal uzlaşma ve temsiliyet konusundaki çabalar, ülkenin demografik yapısı ve siyasi güç dengeleri nedeniyle zaman zaman yetersiz kalmıştır. Bu durum, siyasal krizlerin ve güç mücadelelerinin devam etmesine ve ülkenin iç ve dış güçler tarafından etkilenmesine yol açmıştır (The Associated Press, 2020).

Türkiye'nin Lübnan'daki siyasi gruplar ve toplumsal gruplar üzerinde yeterince etkili olamaması hem Türkiye'nin dış politikasıyla hem de Lübnan'daki mezhepsel ve dinsel bloklaşmaların etkisiyle ilgili bir durumdur. Türkiye, cumhuriyetin kuruluşundan bu yana sınırlı hedef ve özlemlerle temkinli bir dış politika izlemiştir. Laik ve Batılılaşma hedeflerine odaklanan Türkiye, Avrupa Birliği üyeliği için çaba gösterirken, Orta Doğu'daki sürekli krizler ve çatışmalardan kendini korumak ve Osmanlı geçmişiyle bağlantılı bir söylemden kaçınmak istemiştir (Hammoura, 2017).

Lübnan'daki grupların Türkiye'ye bakışı, tarihsel, dinsel ve mezhepsel nedenlerle çeşitlilik gösterir ve bu durum zaman zaman üst düzey yetkililerin söylemlerine yansır. Özellikle Lübnan Cumhurbaşkanı Michel Aoun'un Osmanlı'yı "terör devleti" olarak tanımlaması gibi olaylar, iki ülke ilişkilerinde gerginliklere neden olmuştur (Kürkçüoğlu, 1972). Türkiye'nin dış politika yaklaşımında AK Parti'nin iktidara gelmesiyle, Ahmet Davutoğlu'nun "tarihsel, dinsel ve bölgesel kimlikler" odaklı yaklaşımı, özellikle Lübnan'da bazı grupları rahatsız etmiştir. Osmanlı geçmişi, bazı Lübnanlı gruplar arasında olumsuz bir iz bırakmış olup, Arap milliyetçiliği Lübnan'da gizli örgütlenmeye yönelmiştir. Osmanlı'nın Levant/Akdeniz bölgesindeki komutanı Cemal Paşa'nın Lübnan'daki olayları ve idam kararlarını hatırlatan anıtlar ve anma törenleri, Lübnan'da Osmanlı'nın işgalci olarak görülmesine neden olmuştur (Atay, 2013). Bu farklı bakış açıları ve geçmişte yaşanan olaylar, Lübnan'da Türkiye'nin etkisini sınırlayabilir ve ilişkilerde zaman zaman gerginliklere yol açabilir. Türkiye ve Lübnan arasındaki ilişkilerin daha sağlam ve karşılıklı anlayışa dayalı bir zemine oturabilmesi için tarihsel ve dini hassasiyetlerin dikkate alınması ve diyalogun güçlendirilmesi önemli olacaktır.

### **1.5. Hizbullah'ın İç ve Bölgesel Rolünün Türkiye-Lübnan İlişkilerine Etkisi**

Hizbullah Hareketi'nin tanımlanması, hem içinden çıktığı Lübnan'ın parçalı ve kırılğan siyasal ve toplumsal yapısının getirdiği zorluklar hem de Hizbullah'ın dinamik değişim sürecinin devam etmesinden kaynaklanmaktadır. ABD tarafından 1997 yılında terör örgütleri listesine alınmasına rağmen, Lübnan devleti tarafından "meşru direniş" hareketi olarak görüldüğü için bazı Avrupa ülkeleri de dâhil olmak

üzere birçok devlet hala Hizbullah'ın siyasi kanadını terör listesine almamıştır. Hizbullah'ın siyasi ve askeri faaliyetlerini birbirinden ayırmak, birçok ülke için Lübnan Devleti ile ilişkilerini korumak, Suudi Arabistan için bir zorunluluktur. Çünkü Hizbullah, Lübnan siyasetinde etkili bir konuma sahip olup, zaman zaman hükümette ortaklık da yapmaktadır. Yapmıştır. Uluslararası Kriz Grubu raporları da Hizbullah'ı "ulusal statüsü ile direniş hareketi kimliği arasında parçalanmış bir örgüt" olarak tanımlamıştır. Hizbullah'ı tanımlama zorluğu, sadece Lübnan siyasal sistemiyle bağlantılı olması değil, aynı zamanda sosyolojik olarak Lübnan Şii toplumunun geniş kabul ve rızasıyla ilgili bir durumdur. Hizbullah Hareketi'nin dış ilişkiler direktörü Navaf el Musavi, Hizbullah'ın Lübnan için ne kadar önemli olduğunu vurgulayarak "Eğer Hizbullah olmasaydı, kurulması gerekecekti" şeklinde ifade etmektedir. Hizbullah, Lübnan'daki siyasi ve toplumsal yapı içinde öne çıkan bir aktör olarak kabul edilmektedir. Hem terör örgütü olarak tanımlayan ülkeler hem de Lübnan'da siyasi ve toplumsal açıdan meşru bir aktör olarak görenler arasındaki bu farklı bakış açıları, Hizbullah'ın uluslararası alanda ve bölgedeki siyasi etkisini anlamak ve değerlendirmek için önemli bir noktadır (Crisis Group, 2003).

Hizbullah Hareketi, Lübnan'da 1980'lerin başında İran destekli bir Şii İslam direniş hareketi olarak doğdu. 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarında Lübnan iç savaşı döneminde, Lübnan'daki Şii Müslüman topluluğu, politik ve sosyal açıdan marjinalleşmiş ve ekonomik olarak da zayıflamış durumdaydı. Hizbullah, İran İslam Devrimi'nin başarısından sonra, özellikle İran İslam Cumhuriyeti'nin Lübnan'daki Şii topluluğuna ideolojik ve maddi destek sağlamasıyla güçlenmiştir. Lübnan'da Şii toplumunun sosyoekonomik koşullarını iyileştirmeyi ve siyasi katılımını artırmayı hedefleyen bir direniş hareketi olarak ortaya çıktı (Alagha, 2007).

Hizbullah'ın ana hedefleri, İsrail'in Lübnan'a karşı işgaline karşı direnmek, Lübnan'daki Şii Müslümanları güçlendirmek ve Şii toplumunun politik, sosyal ve ekonomik haklarını savunmaktır. İlk olarak, İsrail'in Lübnan'ı işgal ettiği 1982 yılında, Hizbullah direnişini başlatarak Lübnan topraklarını İsrail'den kurtarmayı amaçlamış ve İsrail'e karşı askeri saldırılar gerçekleştirmiştir (Alagha, 2007). Zamanla Hizbullah, Lübnan'da etkili bir siyasi ve askeri güç haline gelmiştir. Lübnan'daki Şii toplumunun önemli bir aktörü olarak, siyasi süreçlere katılmış ve parlamentoda temsil edilmiştir. Aynı zamanda sosyal hizmetler sağlama, eğitim ve sağlık alanlarında aktif bir rol oynamıştır. Ancak Hizbullah'ın uluslararası alandaki durumu tartışmalıdır. Birçok Batılı ülke ve İsrail, Hizbullah'ı terör örgütü olarak tanımlamaktadır. Diğer yandan, Lübnan hükümeti ve bazı Arap ülkeleri, Hizbullah'ı meşru bir direniş hareketi olarak görmekte ve Lübnan'ın savunma gücü olarak tanımaktadır (Ayhan ve Tür, 2009).

Hizbullah'ın varlığı, Lübnan'daki siyasi ve toplumsal yapı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir ve bölgedeki siyasi dengeleri etkileyen önemli bir aktördür. Bu nedenle Hizbullah, bölgede ve uluslararası alanda sürekli olarak tartışılan bir konu olmuştur. Hizbullah'ın 1980'li yıllardaki dönemi, Lübnan hükümetine karşı sert bir tutum içinde olduğu ve siyasetten uzak durma eğiliminde olduğu bir dönem olarak nitelendirilebilir. Hizbullah, kendini askeri ve sosyal bir hareket olarak tanımlamış ve Lübnan devletini Batı emperyalizminin bir aracı olarak görmüştür. Bu nedenle Lübnan hükümeti ile uzlaşmaz bir tutum sergilemiş ve siyasal faaliyetlerle ilgilenmekten kaçınmıştır. Hizbullah, siyasal faaliyetlerin silahlı direnişi

zayıflatabileceği endişesiyle siyasetten uzak durmayı tercih etmiştir. Hizbullah'ın siyasete soğuk bakışının nedenlerinden biri, Lübnan seçim sisteminin Müslümanlara nüfuslarıyla orantılı bir temsiliyet hakkı vermemesi ve siyasi mezhepçilik ilkesine dayalı olmasıdır. Hizbullah, siyasi sistemin Şii cemaatini yeterince temsil etmediğini düşünmüş ve sistemin Marunilere sunduğu “mezhepsel ayrıcalıklar”ı reddetmiştir (Alagha, 2007).

Ancak 1989'da Taif Anlaşması'nın imzalanmasıyla Lübnan için yeni bir dönem başlamıştır. Bu anlaşma, Lübnan'ın çok mezhepli siyasal gruplarının temsiliyetinin daha adil bir şekilde düzenlenmesini öngörmüştür. Anlaşmaya göre parlamentodaki sandalye sayısı Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında eşit olarak paylaşılacak ve silahlı milis gruplar silah bırakacaktır. Ancak Hizbullah'ın silahlı kanadı bu anlaşmadan muaf tutulmuş ve silahsızlandırma sürecine dahil edilmemiştir. Taif Anlaşması, Hizbullah'ın silahlı kanadına meşruiyet kazandırmış ve silahlarını korumasına olanak sağlamıştır. Ayrıca anlaşma ile seçim sistemindeki denge Müslümanlar lehine bozulmuştur. Bu nedenle Hizbullah, anlaşmayı kabul etmiş ve silahlı direnişi sürdürmeye devam etmiştir. Bu dönemde Hizbullah, Lübnan'daki siyasi sisteme daha fazla dâhil olma eğilimine girmiştir. Kendi siyasi kanadını oluşturarak parlamentoda temsil edilmeye başlamış ve siyasi gücünü artırmıştır. Ancak bu süreçte Hizbullah, dini kimliği ve direniş hareketi olarak algılanma konusunda hassas davranmış ve dengeli bir siyasi strateji izlemiştir.

Hizbullah, Lübnan'daki siyasi ve sosyal yapı içinde etkili bir rol oynamaktadır. Özellikle Lübnan'ın Şii Müslüman nüfusunun büyük bir kısmını temsil etmektedir. Nitekim bu topluluğun siyasi ve sosyal taleplerini savunma amacıyla kurulmuştur. İç politikada, Hizbullah Lübnan'ın siyasi sistemine bütünleşmiş olmuş ve parlamentoda temsil edilmiştir. Hareket, siyasi süreçlere katılarak ve hükümette yer alarak Şii toplumunun çıkarlarını korumaya ve savunmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda Hizbullah, sosyal hizmetler ve sosyal adalet alanında aktif bir rol oynayarak; eğitim, sağlık, sosyal yardım ve altyapı gibi alanlarda Şii topluma hizmetler sağlayarak bu topluluğun günlük yaşamını iyileştirmeye çalışmaktadır. Zira bu sosyal yardımlar ve hizmetler, Hizbullah'ın Şii toplumu arasında geniş bir taban desteği kazanmasına katkı sağlamaktadır. Hizbullah, Lübnan içindeki etkili konumu nedeniyle siyasi krizler ve hükümet oluşum süreçlerinde de önemli bir rol oynar. Hükümet oluşumlarında Şii cemaatinin taleplerini ve çıkarlarını dikkate almak, Lübnan'daki siyasi istikrarın sağlanması açısından önemli bir faktördür (Bayat, 2006).

Hizbullah, sadece Lübnan'daki iç politikada değil, aynı zamanda bölgesel düzeyde de önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle İran ile güçlü bağları vardır ve İran'ın bölgedeki önemli bir vekil gücü olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Hizbullah, bölgesel politika ve çatışmalarda İran'ın çıkarlarını temsil etme ve savunma rolünü üstlenir (Gündoğan, 2012: 14-15). Hizbullah, İsrail ile çatışma ve mücadelede de önemli bir aktördür. Lübnan ve İsrail arasındaki uzun süredir devam eden çatışmada, Hizbullah, İsrail'e karşı askeri saldırılar gerçekleştirir ve Lübnan topraklarını İsrail işgalinden kurtarmak için direniş hareketini sürdürmektedir. Bu nedenle Hizbullah, İsrail ile sürekli bir gerilim içindedir ve bölgedeki güvenlik dinamiklerini etkilemektedir. Ayrıca Suriye'deki iç savaşta da Hizbullah'ın etkisi büyüktür. Suriye'deki iç savaşta Beşşar El-Esad yönetimini destekleyen ve Suriye'de çatışmalara müdahil olan Hizbullah, bölgedeki siyasi dengeleri etkilemektedir. Bu



durum, Hizbullah'ın bölgesel düzeydeki aktif rolünü ve etkisini göstermektedir (Demir, 2018: 12- 13). Özetle, Hizbullah, Lübnan'da iç politikada etkili bir aktör olarak hareket ederken, bölgesel düzeyde de İran'a yakınlığı ve İsrail ile çatışmadaki rolü nedeniyle önemli bir aktör olarak kabul edilmektedir.

Hizbullah'ın Türkiye-Lübnan ilişkilerine etkisi çok yönlü bir konudur. Bu etki, hem Türkiye'nin bölgesel politikaları hem de Hizbullah'ın bölgedeki gücü ve ideolojisi ile ilgili bir dizi faktörden kaynaklanmaktadır. Aşağıda, Hizbullah'ın Türkiye-Lübnan ilişkilerine etkisinin bazı ana yönleri belirtilmektedir.

- Hizbullah, Lübnan'daki siyasi süreçlerde etkin bir rol oynamakta ve Lübnan hükümetlerinde temsil edilmektedir. Türkiye, Lübnan'la olan ilişkilerinde Lübnan hükümetiyle iş birliği yapmak durumundadır. Dolayısıyla, Hizbullah'ın Lübnan hükümetindeki etkinliği ve politikaları, Türkiye'nin Lübnan ile ilişkilerini etkileyebilir.
- Hizbullah'ın, Lübnan'daki politik ve sosyal yapının bir parçası olarak Türkiye- Lübnan ilişkilerine dolaylı bir şekilde etkisi olabilir. Hizbullah'ın tutumları, Lübnan'ın iç politikasını etkileyerek Türkiye ile olan ilişkileri de etkileyebilir.
- Hizbullah, İran destekli bir Şii direniş hareketi olarak bölgesel güç dengesinde önemli bir rol oynamaktadır. Türkiye ve İran arasındaki ilişkilerde, Hizbullah'ın etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Hizbullah, İran'ın bölgedeki politikalarını desteklemekte ve bölgedeki dengeleri etkilemektedir. Bu nedenle, Hizbullah'ın bölgesel güç dengesi üzerindeki etkisi, Türkiye'nin Lübnan ile ilişkilerini ve bölgedeki politikalarını da etkileyebilir. Türkiye, Hizbullah'ın bölgedeki faaliyetlerini göz önünde bulundurarak Lübnan politikalarını şekillendirmeye çalışabilir.
- Hizbullah, bazı Batılı ülkeler tarafından terör örgütü olarak tanımlanırken, Lübnan'da meşru bir direniş hareketi olarak kabul edilmektedir. Türkiye'nin terörizm ve güvenlikle ilgili politikaları, Hizbullah'ın terör örgütü olarak tanımlanmasıyla etkilenebilir.
- Türkiye ve Lübnan arasındaki güvenlik iş birliği, Hizbullah'ın terörle mücadeledeki rolü ve varlığı göz önünde bulundurularak şekillenebilir. Türkiye'nin Lübnan ile güvenlik konularında iş birliği yaparken Hizbullah'ın etkinliği ve faaliyetleri dikkate alınmalıdır.
- Hizbullah, Filistin meselesinde İsrail'e karşı direniş hareketi olarak da bilinir ve Filistin halkının haklarını savunur. Türkiye, Filistin meselesine büyük önem veren bir ülke olarak, Hizbullah'ın bu konudaki duruşunu göz önünde bulundurarak Lübnan ile ilişkilerini şekillendirebilir.
- Hizbullah'ın Filistin meselesindeki tutumu, Türkiye'nin Lübnan ile olan iş birliğini etkileyen önemli bir faktördür. Türkiye ve Hizbullah'ın Filistin'e yönelik tutumları, Türkiye-Lübnan ilişkilerine yansıyan önemli bir konudur.

Sonuç olarak, Hizbullah'ın Türkiye-Lübnan ilişkilerine etkisi çok faktörlü gerçekleştiği söylenebilir. Hizbullah, Lübnan iç politikasında etkin bir rol oynamakta

ve bölgesel güç dengesinde önemli bir aktördür. Ayrıca terörizm ve güvenlik konularındaki tutumu ile Filistin meselesindeki duruşu da ilişkileri etkileyen faktörler arasındadır. Türkiye, Lübnan politikalarını şekillendirirken Hizbullah'ın bu etkilerini göz önünde bulundurmalı ve dengeli bir politika izlemeye çalışmalıdır. Hizbullah'ın Lübnan'daki güç ve etkisi nedeniyle Türkiye, Lübnan ile ilişkilerini yönetirken Hizbullah ile de etkileşim içinde olmak durumunda kalabilir. Ancak aynı zamanda Türkiye, bölgesel güvenlik ve istikrarı gözeterek uluslararası ortaklarının kaygılarını da dikkate almalıdır. Türkiye'nin Lübnan ile olan ilişkileri, bölgesel dinamikleri ve çıkarları dikkate alarak dengeli bir şekilde yönetilmelidir. Bu sayede her iki ülkenin çıkarlarına hizmet edilebilir ve bölgedeki istikrar ve barışa katkıda bulunulabilir. Türkiye'nin Lübnan politikaları, çeşitli faktörleri ve aktörleri göz önünde bulunduran kapsamlı bir strateji ile belirlenmelidir.

## Kaynakça

- A. Kardaş ve Şeyh (Editörler), 2013 *İsrail-Lübnan Savaşından Sonra: Sorunlar ve Çıkarımlar İçinde* (S. 165-186). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi.
- Akıllı, E. (2012). "Türk Dış Politikası Zemininde Arap Baharı". *Ortadoğu Analiz Dergisi* 4(37), 39-45.
- Alagha, J. (2007). *Silahlı Mücadeleden İktidar Partisine Hizbullah*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Andırırbu, R. (2020). "Bütünleşemeyen Lübnan'da Temel Siyasi Aktör Olarak Dini Gruplar". *Bellek Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2.
- Arabnews, 2010. *Arabnews*, (2010). <https://www.arabnews.com/node/348910>.
- Araştırması". *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 18 (37) , 629-656 . DOI: 10.35408/Comuybd.654876.
- Associated Press (2020). <https://apnews.com/article/middle-east-religion-elections-lebanon-voting-a57bbaa31d7fe3a2010bbe51b31955c1> (Erişim Tarihi: 15.05.2023).
- Atay, F. R. (2013). *Zeytin Dağı*. Pozitif Yayınları. İstanbul, 2023.
- Ayhan, V. ve Tür, Ö. (2009). *Lübnan: Savaş, Barış, Direniş ve Türkiye İle İlişkiler*. Bursa: Dora Yayınları.
- Balcı, A. (2018). *Türkiye Dış Politikası İlkeler, Aktörler ve Uygulamalar*. İstanbul: Alfa Y ayınları. Bayat, A. (2006). *Orta Doğu'da Maduniyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BeyrutBüyükelçiliği.(2021).*BilgiNotları. Askeriİlişkiler*.
- Cicioğlu, F. & Miş, N. (2012). "Arap Baharı ve Yeni Ortadoğu". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 1-4. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilgisosyal/issue/29137/311656> (Erişim Tarihi: 05.09.2023).
- Crisis Group (2005). "Syria After Lebanon, Lebanon After Syria". *Middle East Report* 3. <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/eastern-mediterranean/syria/syria-after-lebanon-lebanon-after-syria> (Erişim Tarihi: 07.07.2023).
- Demir, H. (2018). "Şii İlim Havzalarının Tarihi Seyri: Kum ve Necef". İRAM Center/ İnan Araştırmaları Merkezi. <https://iramcenter.org/sii-ilim-havzalarinin-tarih%C3%AE-seyri-kum-ve- necef-1181> (Erişim Tarihi: 14.03.2023).
- Dışişleri Bakanlığı. (2021'a). "Beyrut Büyükelçiliği". <http://beyrut.be.mfa.gov.tr/>

mission/about (Erişim Tarihi: 14.09.2023).

Dışişleri Bakanlığı. (2021b). “Türkiye-Lübnan Siyasi İlişkileri”. <https://www.mfa.gov.tr/turkiye-lubnan-siyasi-iliskileri.tr.mfa> (Erişim Tarihi: 03.05.2023).

Duran, H. & Özdemir, Ç. (2012). “Türk Dış Politikasına Yansımalarıyla Arap Baharı”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 7(2), 181-198.

Faour, M. A. (2007). “Religion, Demography, And Politics in Lebanon”. *Middle Eastern Studies*, 43(6), 909-921. Doi:10.1080/00263200701568279.

Gündoğan, Ü. (2012). *İran ve Ortadoğu*, Ankara: Adres Yayınları.

Hamdan, 2013. Hamdanin Dahman, Hafidha. (2013). *Birinci Dünya Savaşı Sırasında Arap*

Hammoura, J. (2017). “Turkish Foreign Policy Under The AKP Rule : The Limited Role of Türkiye in Lebanon (April)”. [https://www.academia.edu/32369900/Turkish\\_Foreign\\_Policy\\_Under\\_the\\_AKP\\_Rule\\_The\\_Limited\\_Role\\_of\\_Türkiye\\_in\\_Lebanon](https://www.academia.edu/32369900/Turkish_Foreign_Policy_Under_the_AKP_Rule_The_Limited_Role_of_Türkiye_in_Lebanon) (Erişim Tarihi: 04.05.2023).

<http://beyrut.be.mfa.gov.tr/mission/showinfonote/254149> (Erişim Tarihi: 05.06.2023).

Kurt, V. (2019). *ABD Ve Suriye Krizinin Dönüşümü*. Ankara: Kadim Yayınları. Lebanon24 (2019). <https://www.lebanon24.com/news/lebanon/541110/lebanon24-article>.

Kürkçüoğlu, Ö. (1972). “Türkiye’nin Arap Orta Doğu’suna Karşı Politikası (1945-1970)”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 27.

Liderlerin Cemal Paşa’nın Emriyle idam edilmesi بأمر حفيفةدان، إعدام القادة العرب بأمر جمال باشا على الحركات العربية.

Oğuzlu, T. (2011). “Soft Power In Turkish Foreign Policy”. *Dış Politika*, (1-2). Özdemirci, A. (2014). “Türkiye’deki Suriyeli Göçmen Girişimciler Üzerine Bir Alan

Pollack, D. (2019). “New Lebanon Poll: Despite Protests, Most Shiites Still Back Hezbollah And Iran”. The Washington Institute For Near East Policy. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/new-lebanon-poll-despite-protests-most-shiites-still-back-hezbollah-while-sunnis> (Erişim Tarihi: 05.05.2023).

Sağsen, İ. (2011). “Arap Baharı, Türk Dış Politikası ve Dış Algılaması”. *Orta Doğu Analiz*, 3, 31- 32.

Şöhret, M. (2014). Ulus devletler ve devlet sistemi: Lübnan modeli. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(1), 85-108. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/>

hititsosbil/issue/7712/100998

- Telci, İ. N. (2017). “Türkiye’nin Mısır Politikası”. *Türk Dış Politikası Yıllığı Dergisi*, Erişim Adresi: <https://tdpyilligi.setav.org/tdp/turk-dis-politikasiyilligi-2017.pdf> (Erişim Tarihi: 09.04.2023).
- Torelli, S. M. (2018). “The Rise And Fall Of The Turkish Model For The Middle East”. O. Işıksal, Hüseyin, Göksel (Ed.), *Türkiye’s Relations With The Middle East* İçinde (S. 53). Switzerland.
- Turhan, T. (2012). *Küresel İhanetin İç Yüzü ve Arap Baharı*. İstanbul: Destek Yayınevi.
- Türk Ekonomi Bakanlığı (2012). İhracat Bilgi Platformu. <https://ticaret.gov.tr/haberler/tasucu-gumruk-muhafaza-personeline-basari-odulu> (Erişim Tarihi: 11.01.2023).
- Yılmaz, K.G. (2016). “Uluslararası Ticaret ve Yatırım Teorisi Olarak Eklektik Paradigma: Geçmişten Günümüze Bir Bakış/Eclectic Paradigm As An International Trade And Investment. Theory: A View From Past To Present”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/26967/283440> (Erişim Tarihi: 04.05.2023).
- Yüzbaşıoğlu, N. (2019). “Lübnan Cumhurbaşkanı Avn’ın Osmanlı Dönemi İfadelerine Sert Tepki”. Anadolu Ajansı, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/lubnancumhurbaskani-avnin-osmanli-donemi-ifadelerine-sert-tepki/1570380> (Erişim Tarihi: 09.03.2023).
- Zencirli, M. (2012). “Arap Baharı’nın Lübnan’daki Siyasi Ve Ekonomik Etkileri”. Orsam Orta Doğu Araştırmaları Merkezi. <https://orsam.org.tr/tr/anasayfa> (Erişim Tarihi: )18.10.2023

# Ms. 13.-19. Yüzyıl Derbend Şehrinin Rus Mezarlığında Dağıstan Mezar Taşlarının Yazılı Yazıt ve Dekoratif Unsurlarının Oluşumunda Görsel Boyutun Etkisi

Muhammad Naser Aboelkher<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1487257

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 20.05.2024 | Kabul Tarihi: 24.06.2024

## Öz

İslami mezar taşlarının görsel boyutunun ve yazılı yazıt içeriğinin ve dekoratif unsurlarının oluşumuna etkisinin incelenmesi, birçok tarihi ve dini olaya çağdaş olması ve ekonomik durumu çıkarması nedeniyle büyük önem taşımaktadır. Ayrıca içeriği sorgulanması zor olan önemli bir arkeolojik kaynak olarak kabul edilir. Yazılı yazıtların ve piktogramların içeriği, insanların ölümden önceki işlevlerini gösterir ve dini, günah çıkarma dogmalarını, siyasi ve idari konumlarını yansıtır. Mezar taşı imalatında el sanatları otoritesi, oymacı, kazıcı, hattat ve hamal ile dekoratör, renkçi, kopyacı ve fotoğrafçı arasında değişiyordu; bu, özellikle askeri olmak üzere ikonik logoları seçmekten ve siyasi ve sosyal boyutlara göre tasarlamaktan sorumludur. Tasarımcılar ayrıca mezar taşı stillerinin görsel boyutlarını, mezar taşının dört satırındaki yazılı yazıtların birleşimini ve mekansal boyutlarını da dikkate almaya özen göstermektedirler. Bu yazıda görsel boyutun mezar taşı üslupları ve mezar mekanlarının tasarımı üzerindeki etkisine ışık tutarken, yazım üslubunu, kaligrafi ve gravür üslubunun kalitesini ziyaretçilerin gözüyle okumak için uygun boyuta uyacak şekilde seçmenin yanı sıra diğer birçok yardımcı unsur da kullanıldı. Yazıtların dağılımı ve yeniden düzenlenmiş dilleri, miktarı, yazıtlarının içeriği, dekoratif unsurları ve grafik logolar çalışmada ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Derbend Şehir Mezarlığı, Görsel Boyut, İkonografi, Mezar Taşları, Resimli Logolar

## The Influence of Visual Dimension in the Formation of Dagestan Tombstones Written Inscriptions and Decorative Elements in the Russian Cemetery of Derbend City During the 13th-19th Ad Summary

The study of the visual dimension and its impact on the formation of written inscriptions contents and decorative elements of Islamic tombstones is of great importance because it is contemporary to many historical and religious events, as well as infers the economic situation. Also considered an important archaeological source whose content is difficult to question. The content of written inscriptions and pictograms indicates people's functions before death and reflects their religious, confessional dogmas and political and administrative positions. Crafts authority in tombstone manufacturing varied between engraver, digger, calligrapher and porter, as well as the decorator, colorist, copyist, and photographer, who is primarily responsible for choosing iconic logos, specifically military, and designing according to political and social dimensions, to ensure that the public does not

<sup>1</sup> Fayoum Üniversitesi, Arkeoloji Fakültesi, İslami Eski Eserler Bölümü, Arkeolojik Yazılar Bölümü Öğretim Görevlisi Yardımcısı, mni11@fayoum.edu.eg, ORCID: 0000-0001-8037-0287

falsify them. Designers also took care to consider the visual dimension of tombstone styles, their sizes, the content of written inscriptions on the tombstone's four lines and the spatial dimensions. In this paper, I shed light on the influence of visual dimension on the design of tombstone styles and burial spaces, in addition to choosing the writing style, the quality of calligraphy and engraving style to suit the appropriate dimension to read them with visitors' eyes, while employing many other auxiliary elements such as the distribution of written inscriptions and their recorded languages, quantity, the content of their inscriptions, decorative elements and graphic logos.

**Keywords:** Derbend City Cemetery, Iconography, Illustrated Logos, Tombstones, Visual Dimension.

## البعء البصري وأثره في تشكيل النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية على شواهد القبور الداغستانية بمقبرة مدينة دربند الروسية خلال

ق ١٩١٠/٥٣١ م

محمد ناصر إسماعيل أبوالخير

### ملخص

تعد دراسة البعد البصري وأثره في تشكيل مضامين النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية على شواهد القبور الإسلامية على جانب كبير من الأهمية، نظراً لكونها معاصرة لكثير من الأحداث التاريخية والدينية، ويستدل منها كذلك على الحالة الاقتصادية، وأيضاً تعتبر مصدراً أثرياً مهماً من الصعب التشكيك في محتواه. وتُشير محتوى نقوشها الكتابية ورسوم شعاراتها المصورة إلى الوظائف التي تقلدها الأشخاص قبيل وفاتهم، وتعكس عقائدهم الدينية والمذهبية ومكانتهم السياسية والإدارية. وقد تنوعت وظائف الهيئة الحرفية العاملة في صناعة وزخرفة شواهد القبور بين النقاش والحفار والنحات والحمال، فضلاً عن المزخرف والملون والنساج، والمصور وهو المسؤول الأول عن اختيار الشعارات الأيقونية وخاصة العسكرية وتصميمها وفق أبعاد سياسية واجتماعية، حرصاً منه على عدم تقليدها من عامة الناس أو تزيفها. ولم يتوقف دور الطائفة الحرفية عند هذا فقط، بل تعداه إلى مراعاة البعد الإنساني في اختيار مساحات الدفن، كذلك حرص المصممون على مراعاة البعد البصري في تصميم هياكل شواهد القبور ومقاساتها العامة، ومحتوي نقوشها الكتابية وأساليب توزيعها على الواجهات الأربع وفي الأبعاد الفراغية لشواهد القبور. وفي هذا البحث أوضح دراسة تأثير البعد البصري ودوره في تصميم أشكال شواهد القبور ومساحات الدفن الخاصة بها، بالإضافة إلى دوره في اختيار أساليب الكتابة وتنوع الخط وأسلوب الحفر الذي يلائم مع البعد المناسب لقراءتها من قبل عيون زوار الجبانة، مع توظيف عناصر متعددة أخرى مساعدة مثل طريقة توزيع النقوش الكتابية ولغاتها المسجلة بها، وكميتها، ومحتوي نقوشها، بجانب العناصر الزخرفية ورسوم الشعارات المصورة. الكلمات المفتاحية: شواهد القبور، مقبرة مدينة دربند، الشعارات المصورة، الرسوم الأيقونية، البعد البصري.

### (أ) فرضيات البحث:

يُعالج هذا البحث الأبعاد البصرية لدراسة النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية وأساليب توزيعها على شواهد القبور الإسلامية بمقبرة مدينة دربند الروسية بإقليم داغستان في إطار بحث ميداني شامل للمقبرة. وذلك لإلقاء الضوء على الكثير من الجوانب الحضارية لمجتمع الصناع والحرفيين العاملين في صناعة وزخرفة شواهد القبور منذ إعلان الوفاة وحتى تثبيت شاهد القبر على رأس المتوفي. حيث تمر هذه العملية باختيار تصميم معين يلائم وضع المتوفي السياسي والاجتماعي ويعبر عن عقيدته الدينية ومكانته في المجتمع

الإسلامي، بلغات تنوعت بين العربية والفارسية والتركية، بجانب اشتغالها على بعض الرسوم الحربية المصورة. إذاً كيف أثرت السياسة العامة للحرفيين في إقليم داغستان على مراعاة أبعاد بصرية في توزيع النقوش الكلاسيكية والعناصر الزخرفية على مساحة شواهد القبور في الأبعاد الفراغية الأربعة؟ أيضاً ما هو مدى مراعاة الحرفيين لمقاسات وأبعاد ألواح شواهد قبور المتوفين والتنوع بين أجناسهم وثقافتهم؟ وهل تغير الشكل العام ومحتوي نقوش شواهد القبور ولغاتها المسجلة حسب درجة ثقافة المتوفي ومكانته الاجتماعية والسياسية؟

## (ب) إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في تحليل أهمية البعد البصري في تحقيق رؤية متزنة بين كل زوار الجبانة من الرجال والسيدات، والشيوخ والأطفال، والمتعلمين والمثقفين، والمهنيين وغير الموظفين. كل هؤلاء تم اختيار عناصر تصميمية مناسبة للتلائم كل نوع، وجنسه، ودرجه ثقافته، وعقيدته، ومكانته الاجتماعية ووضعه السياسي والعسكري. إذاً السؤال هنا: هل وضعت الهيئة الحرفية تصميمات معينة لأنماط شواهد القبور ونوعياتها ومقاساتها وأبعادها ولغاتها المسجلة؟ وهل كان الدافع شخصي من قبل أهل المتوفين، أم هي اجراءات اتبعتها الهيئة الحرفية بإيعاز من رعاة الفن في تلك المرحلة؟ وهل كان هناك وسيط بين الهيئة الحرفية والمتوفي في اختيار طبيعة ونوعية العبارات التي ستُسجل على شواهد القبور لاسيما مع قلة شواهد القبور المسجلة باللغات غير العربية؟ وهل كان هذا التعبير ملائماً لكل زوار المقبرة فيما بعد الوفاة؟ أو خصص تلك العبارات للتلائم مع مستوى ثقافة المتعلمين أو المثقفين، في حين خصص رموز أخرى وشعارات رمزية للتلائم مع مستوى ثقافة عامة الناس أو زوار المقبرة عموماً بشكل يجعلهم ملتفتين لرؤية وقراءة النقوش والترحم على المتوفي؟

## (ج) منهج البحث:

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي المتبوع بالدراسة الميدانية التحليلية المقارنة مع التفسير التاريخي لأسباب اختيار تلك الطرز مقارنة بباقي طرز شواهد القبور في الجبانة.

### مقدمة تاريخية: 1.

تعاقب على حكم داغستان دول إسلامية متعددة، بدأت بالفتح العربي في عهد الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب، حيث وجه إليهم حملة عسكرية تحت قيادة سراقفة بن عمرو في عام ٥٢٢/٣٤٦م<sup>[٢]</sup>، وتوالت الفتوح العسكرية في عصر الخليفة عثمان بن عفان حينما قام بتعيين القائد عبد الرحمن بن ربيعة حاكماً للمدينة ضد حملات الخزر عام ٥١٣/٢٥٦م، وفي عهد الخليفة

2 ابن الأثير (ابن الأثير علي بن أحمد د ٥٠٣٦/٢٣٢١م): الكامل في التاريخ، بيروت ٣٠٠٢، ٣٣٤.



الرابع علي بن أبي طالب تم تعيين القائد حبيب بن مسلمة قائد عسكري عام ٢٦٦/٥١٤م<sup>[٤]</sup>. وقد ذاع صيت المدينة في عهد الخليفة الأموي الخامس عبد الملك بن مروان عندما عين القائد الجراح بن عبد الله قائداً عسكرياً للمدينة واستطاع طرد الخزر نحو مدينة إتل (عاصمة الخزر) في الشمال في حوادث عام ٢٢٧/٥٣٠م<sup>[٥]</sup>، وفي العصر العباسي برز أسماء الخلفاء محمد الأمين ووالده هارون الرشيد في المدينة عندما قاما بتحصينها<sup>[٦]</sup>، ودفن الخليفة الرشيد أولاده في مقبرتها<sup>[٧]</sup>. هذا وقد امتدت السيطرة السلجوقية على المدينة في عهد القائد ألب أرسلان بعد معركة مانزكرد ١٧٠١/٥٣٦م<sup>[٨]</sup>، وظلت المدينة في حوزة الأمراء المحليين حتى الغزو المغولي عام ٤٣٢١/٥١٣٦م<sup>[٩]</sup>، ومنذ ذلك الحين امتد التأثير الإيلخاني وأمرائها المحليين على المدينة حتى الغزو التيموري عام ٦٩٣١/٥٨٩٧م<sup>[١٠]</sup>. وبعد انتهاء السيطرة التيمورية الفعلية خضعت المدينة لسيطرة أمراء أسر الشروانشاه والتي ظلت في الحكم حتى الغزو الصفوي بسيطرة الشاه إسماعيل علي المدينة وتعيين حاكم تابع له فيها عام ١٠٥١/٥٥٠٩م<sup>[١١]</sup>. وظلت المدينة في قبضة الدولة الصفوية حتى المد الروسي بسيطرة بطرس الأكبر عام ٢٢٧١/٥٤٣١١م على مدينة دربند<sup>[١٢]</sup>، هذا وقد بقيت المدينة تابعة للقيصرية الروسية حتى استطاع نادر شاه أفسار ضمها إلي الدولة الإفشارية مرة أخرى عام ٥٣٧١/٥٨٤١١م<sup>[١٣]</sup>، ولكن بعدها بفترة وجيزة استطاع الروس ضم المدينة لتبقي في أيديهم حتى عصرنا هذا<sup>[١٤]</sup>.

3 H. (Üyesi): *Ahlatın Fethi Ve Ahlatlı Alimler*, Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, CİLT 7 SAYI 5, (2020) , 423. (Turkish).

4 ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ١٦٣.

5 خليل (وليد)، دراسة تحليلية لنقش كجاي من أسوار «داغ باري» بداغستان باسم الخليفة هارون الرشيد وولي عهده مؤرخ بعام ٦٧١هـ: دراسة آثارية فنية مقارنة، مجلة كلية الآثار جامعة القاهرة، مج ١٤، العدد ٥٢ (٢٠٢٠)، ٣٤٣.

6 Khalil. (Walid): *Islam and Islamic Traditions in The Spiritual and Material Culture of The Population of Medieval Derbent (VII –XIII Century)*.” PH.D. diss., Southern Federal University, Rostov-on-Don, 2009, 9. (Russian).

7 M. (Bayramov): *Caucasian Politics of the Seljuk State in Turkish Historiography*, Historical Sciences, Scientific journal “GLOBUS”, Vol. 7 (2021) , 9-12. (Russian).

8 Y. (Bedirhan): *Selçuklu Türkmenlerinin Kafkasya Ve Kafkas Elleriyle Münasebetleri*, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Vol. 9 (2014) , 165-86. (Turkish).

9 الداغستاني (الداغستاني، نجم الدين محمد بن دونغون ت. ٥٤٣١/٦٢٩١م): أشواق داغستان إلى الحرم الشريف مع دراسة تاريخية للكفاح الإسلامي في داغستان، سوريا ٥٠٠٢، ٧١. - محمد ناصر العبودي: بلاد الداغستان: سلسلة زيارات المسلمين في الاتحاد السوفيتي، السعودية - الرياض ٢٩٩١، ١١.

10 *Encyclopedia Britannica*, Savory, R.M. & Gandjei, T. Ismā'il I. Retrieved online on 08 February 2022 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912-islam\\_COM\\_0389](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912-islam_COM_0389)

11 *Encyclopedia Britannica*, Nikiforov, L. Alekseyevich. Peter I. Retrieved February 6, 2022, from <https://www.britannica.com/biography/Peter-the-Great>

12 عناية الله (رحمة الله): أذربيجان المسلمة بين روسيا وأرمينيا، باكو ٠٩٩١، ٩.

13 محمد (طقوش): تاريخ الدولة الصفوية في إيران: ٧٠٩-١٠٥١/٨٤١١-٦٣٧١، بيروت ٩٠٠٢، ٧٣٣.

## تاريخ الدفن الإسلامي في الجبانة: 2.

برزت جبانة مدينة دربند كأشهر مقبرة للدفن الإسلامي في بلاد القوقاز منذ العصر الراشدي المبكر إبان الفتوح العربية ضد قبائل الخزر، حيث سقط الشهداء المسلمين الأربعة دفاعاً عن المدينة من هجمات الأعداء<sup>[14]</sup>. تعرف جبانة دربند في اللغة التركية بمسمى «كيرخليار» والتي تعني مقبرة الأربعة شهيد<sup>[15]</sup> حيث تتكون الكلمة من مقطعين (كيرك/ أو كيرخ بمعنى الأربعة - إشارة إلى الأربعة شهيد من المسلمين + «لار» بمعنى صيغة الجمع في اللغة التركية)<sup>[16]</sup>، ومنذ ذلك الحين عُرفت الجبانة بهذه التسمية كتعبير تخليدي لذكري الشهداء المسلمين الأوائل من صحابة النبي ﷺ، والذين سقطوا دفاعاً عن حدود بلاد المسلمين تحت لواء القائد سلمان بن ربيعة<sup>[17]</sup> في عام 827/590 م<sup>[18]</sup>. ومنذ الفتح العربي للمدينة نالت الجبانة قدسية وشهرة واسعة النطاق ليس في القوقاز وحدها بل في كل أرجاء العالم الإسلامي، لما نالت من اهتمام واسع من قبل الخلفاء المسلمين والأمراء بتخليد ذكري وفاة المسلمين الأوائل في تلك البقعة المقدسة<sup>[19]</sup>.

## أهمية الدراسة البصرية: 3.

### ماهية البعد البصري؟

الدراسة البصرية من ضمن الدراسات الحديثة التي تتناول استقراء الجوانب الفنية التي أثرت على الهيئة الحرفية في اختيار نوعية النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية بأسلوب منسق ومتزن في الأبعاد الفراغية لشواهد القبور، بهدف الإرشاد والتوجيه للزائر في الجبانة باستخدام العبارات والكلمات والأشكال والرموز والزخارف، بل وحتى في طبيعة استخدام الكتابات المنقوشة ولغتها وانحط المناسب للرؤية والقراءة. وتبيان المسافة البصرية المناسبة لقراءة للنقوش الكتابية وعلاقتها بالتشكيل الفراغي على شواهد القبور، مع دراسة الإيقاع الفني للنقوش الكتابية والعناصر الزخرفية سواء كانت نباتية أو هندسية، على مسافات

14 Aboelkhier, (Muhammad): *Islamic Gravestones in the Cemetery of Derbend City, in Dagestan Region, Southern Russia during the twelfth century AH/ Eighteenth century AD: "A Study of Form and Content."* MA. diss., University of Fayoum, 2022, 265-269.

15 خليل (وليد)، الدلالات الرمزية والشكلية والوظيفية لمجموعة شواهد قبور من القرن 411هـ/1020 م من جبانة كيرخليار بشرق القوقاز: دراسة ونشر لأول مرة، مجلة العمارة والفنون الإسلامية، المجلد 8، العدد 04 (2020)، 287-108.

16 Khalil, (Walid): *Islam and Islamic Traditions*, 94.

17 Gadzhiev (Murtazali): The title "shamkhal" in the light of historical tradition and historical reality. (Dagestan), *Bulletin of Islamic Studies*, Dagestan State University, Vol. 3 (2012), 180. (Russian).

18 *Encyclopedia Britannica*, Gadzhiev, M. Darband Epigraphy II: Dar-E Qiāmat Shrine. Retrieved online on 16 January 2012, from <https://iranicaonline.org/articles/darband-epigraphy-02#prettyPhoto>

19 ICOMOS: *Evaluations Of Cultural Properties: world heritage convention world heritage committee. Derbent (Russian Federation)*, online edition, 2003, No 1070. 83-85. file:///C:/Users/Mohamed%20Nasser/Downloads/1070-ICOMOS-1247-en.pdf

زمنية ومكانية، وطولية وعرضية متساوية بالتدرج على المستويين الأفقي والرأسي على شواهد القبور [٢٠].

هذا وتعدد الأهمية البصرية على شواهد القبور بين الجانب الزخرفي والفني والتصميمي، فالقسم الأول تنوعت هيئات زخارفه بين الزخارف النباتية والهندسية والعناصر المعمارية. فيما يخص الأشكال الهندسية تم تقسيمها على المحيط الفراغي لشواهد القبور إلى أجزاء طولية وعرضية متساوية على الأبعاد الفراغية الأربعة [٢١]، وهو النوع الذي اتخذ النصب الأكبر من المساحات الفراغية المتبقية على أسطح شواهد القبور.

وحاول المصممون أيضاً التنوع في هيئات الشطوب الكلاسيكية الخارجية لأبعاد بصرية تؤدي إلى توزيع أنظار الزائر على المساحات الكلية لأسطح شواهد القبور، بجانب تخفيف ثقل تراص النقوش الكلاسيكية والحرص على عدم تزامنها، مع ملائمة الحيز الفراغي المتاح لكمية وعدد ومساحات النقوش الكلاسيكية والعناصر الزخرفية. وتمتاز الأشكال الهندسية بصفة تكرار العناصر الزخرفية التي تتسم بالجمال في ارتباطها بمبادئ رياضية تعبر عن قدرة الفنان المسلم على تطويعها [٢٢].

في حين تميزت الزخارف النباتية بتناسبها للغرض الوظيفي والجمالي المرجو منها، ووردت أشكالها في هيئات أطر وفواصل خارجية [٢٣]، تم تنفيذها لتناسب الموضوع المخصص لها على شواهد القبور في هيئات متكررة بنسق زخرفي ثابت. أما العناصر المعمارية أمثال العقود متعددة الهيئات؛ فكان يُهدف من استعمالها تحقيق نسبة من الظل والنور، والتحكم في تشخيص النقوش الكلاسيكية وقت الظهيرة وتخفيف الأحمال [٢٤].

وفيما يتعلق بالجانب الفني؛ فقد حرص الفنان على التعبير عن بعض الفنون التطبيقية المصورة والدالة على وظيفة وأجناس المتوفين قبيل موتهم بفترة وجيزة للنساء والرجال على السواء، وقد لعب التشكيل البصري الذي نفذه المصممون هنا دوراً صامتاً مصوراً تم اختصار رمزيته في العديد من النقوش والرموز والشعارات، وأن استعمال مثل تلك الإشارات، يعكس بوضوح الأهمية وغياب النظام اللفظي، أي يتم استعماله بجانب وسائل الاتصال باللغة المكتوبة والخطوط [٢٥]. ولا شك أن قوة المحتوى المرئي والمصور أقوى من النص المكتوب، وأن استعمال الرسوم التوضيحية (الصور والأشكال) تصل سريعاً بدماغ الفرد بطريقة أسرع

20 محمد (أبو الخير): النقوش الجنائزية على شواهد القبور الإسلامية بمقبرة مدينة باب الابواب بإقليم داغستان خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، دبي ٢٠٠٢، ٤٤١.

21 شبل (عبيد): التكريات الخرفية على العماثر المدنية بمدينة خيوة في الفترة الممتدة من القرن ٥٣١/٩١م، وحتى الربع الأول من القرن ٥٤١/١٠٠٢م: دراسة أثرية فنية، الأردن ٢٠١٢، ٤٢١.

22 شبل (عبيد): التكريات الخرفية، ٦٢١.

23 شبل (عبيد): التكريات الخرفية، ١١١.

24 سلوى (عبدالباري): دور البلاطات الخرفية والظلال في المعالجات الحرارية والجمالية للواجهات والفراغات الداخلية، مجلة العمارة والفنون الإسلامية، المجلد ٨، العدد ٤١ (٩١٠٢)، ٥٣٢.

25 Ahmed (Ameen): Mamlük Ranks: Motives of usage and their visual impact, Abydos journal, Vol. 1 (2019) , 12.

وأكثر قابلية للفهم من النص (النظام اللفظي المكتوب). وبعبارة أخرى هو أمر مفيد بالنظر إلى أن ٠٩ في المائة من جميع المعلومات التي تأتي إلى الدماغ هي معلومات بصرية [٢٦]. أما القسم الأخير (التصميمي) فهذا خضع لمقاييس فنية وتقاليد صناعية واجتماعية مُتعارف عليها في تحديد أحواش الدفن، وهيئات شواهد القبور ومقاساتها العامة، ونوعيات مواد صناعتها، وأماكن لحودها، بجانب تحديد المسافات الفاصلة بين القبور وبعضها، وتوزيع النقوش الكتابية على الأسطح الخالية والتنوع في أسلوب الخط ولغة الكتابة ومحتوي نقوشها.

#### ٤. تأثير البعد البصري في تشكيل هيئات ومضامين شواهد القبور:

للخط العربي دور حيوي في دراسة التنوع البصري للنقوش العربية على شواهد القبور، والتي لم تتوقف وظيفة استعمالها على الغرض التسجيلي فقط، بل تعداه إلى التطوع على معطيات استعمالها من خلال المنطلقات الفكرية والاجتماعية، بجانب دراسة الأبعاد السياسية المرجوة منها، علاوة على معرفة أواصر علاقتها بالفكر الإسلامي والثقافة العربية [٢٧]. ولا يخفي كذلك أهميتها من الناحية الزخرفية والجمالية النابعة من منطلق التصميم البنائي لشواهد القبور في ورش الصناعة، والمُعد من قبل الهيئة الحرفية العاملة في هذا المجال. وللبعد البصري أهمية قصوى في تصميم لوحات الإرشاد والتوجيه المُتبع على شواهد القبور في لفت نظر زوار الجبانة نحو النقوش الكتابية ومضمونها بغاية الترحم على المتوفي، والتذكير بالآخرة والحساب. ومن هذا المنطلق يُوضح البحث النظرية الفلسفية التي انتهجها الخطاطون والمصممون في اتباع تصميمات جديدة على شواهد القبور، نظراً لما تميزت به حروفه من الجمع بين القيم الفنية والجمالية التي جعلته يشغل حيزاً زخرفياً إلى جانب الوظيفة التسجيلية.

وأن الخطاط لم يعد دوره مُقتصراً على الخطاطة ومتعلقاتها من دراسة نسب الحروف، بل تعداه إلى دراسة النسب الإحصائية للزخارف وعددها وكميتها وأسلوب توزيعها بما لا يطغى على مضمون النقوش ومحتوي كتاباتها، وبما لا يُشتت ذهن القارئ عن عبارات الترحم والدعاء، وهذا دليل واضح على تداخل وظائف الحرفيين في ورش الصناعة من جهة، ووجود هيكل حرفي مسؤول عن ابتكار تلك التصميمات ومراجعتها من منظور اجتماعي فكري من جهة أخرى.

ويُستدل من هذا أيضاً على وجود مُصممين من ذوي المهام العالية حرصوا على التعددية في تصميم هيئات ومضامين شواهد القبور بما لا يدع فارقاً بين المتعلم والأُمّي في قراءة النقوش أو فهم مضمون رموزها عند زيارته إلى المقبرة؛ فاختار تصميمات تُناسب كليهما وأعمارهما وأجناسهما، فالمتعلم خصص له تصميمات تُناسب كيانه ومستوي تعليمه، بشكل يختلف قليلاً عن المُتقف والذي اختار له تصميمات تناسب مستوي ثقافته، ويختلفا كليهما كذلك عن الشخص الأُمّي الذي لا

26 Ahmed (Ameen): *Mamlūk Ranks*, 12.

27 فتحي (سعد): استخدامات الخط العربي التطبيقية، مجلة العمارة والفنون الإسلامية العدد ٢ (٨١٠٢)، ٧٢١.

يقراً ولا يكتب والذي اختار له بطبيعة الحال بعض الرموز والأشكال التي تُناسب مستوي فكره.

فتلك القبور وإن كان يجمع بينها حيز جغرافي، ويوحد بين سكانها ديانة واحدة، إلا أنها ذات طرز متعددة بناءً على مُعطيات ثقافية واجتماعية ودينية ورمزية، وتحمل في سياقها بيانات هامة للقارئ والرأي على حد سواء، والذين قد يختلف مستوي ثقافتهم، كذلك يؤثر في محتواها ثقافة المسلمين المحليين الذين اختصهم مُصممي شواهد القبور ببعض العبارات والرموز التي تُبين ملامح البيئة المحلية في تكوين هياكل شواهد القبور. فالسؤال هنا: هل تُناسب النقوش الكتابية والرموز الخاصة كل فئات السكان ومستوي ثقافتهم، وهل كانت تلك الرموز موحدة بين جنس السكان؛ أم مختلفة حسب الوظائف؟

### المرحلة الأولى:

أسفرت الدراسة الميدانية [٢٨] لنطاق جبانة مدينة باب الأبواب (دربند) عن وجود تمايز ثقافي في هياكل ومضامين شواهد القبور كان نابعاً من أسباب اجتماعية، وفكرية وثقافية، ومتأثراً بأمور الإدارة ومستوي ثقافة السكان وانفتاحهم على الخارج، ومُرتبطاً بأحوال المجتمع السياسية والحربية التي شهدتها القوقاز في القرن ١٩/٢١م، والتي نبع عنها تعدد في هياكل شواهد القبور، وتنوع مضامينها فكري النقاش يُميز بين جنس المتوفي (رجل كان أو سيدة)، من خلال والأسماء والألقاب وأيضاً من خلال الرموز

### المرحلة الرابعة:

مرحلة التمايز النوعي والوظيفي بين جنس المتوفي؛ على سبيل المثال شاهد قبر رجل محارب يختلف شكلاً ومضموناً عن نقوش ورموز شاهد قبر رجل آخر غير مُوضح على قبره مهنته الأساسية، أو ربما كان يعمل مهنة بسيطة ضمن المهن المنتشرة في المجتمع آنذاك كما يتضح في النماذج التالية (شكل ٤-٥-٦ / لوحة ٣-٤-٦).

### المرحلة الخامسة:

يُلاحظ فيها أنماط شواهد القبور المتطورة والتي تجمع بين أكثر من لغة كدليل على المعرفة العلمية والعلو الثقافي الذي يُميز أجناس المتوفين ودرجة تعليمهم، ويكون غالباً في هيئة عبارات رثاء مدوناً بالخط الفارسي

### المرحلة الرابعة:

مرحلة التمايز النوعي والوظيفي بين جنس المتوفي؛ على سبيل المثال شاهد قبر رجل محارب يختلف شكلاً ومضموناً عن نقوش ورموز شاهد قبر رجل آخر غير مُوضح على قبره مهنته الأساسية، أو ربما كان يعمل مهنة بسيطة ضمن المهن المنتشرة في المجتمع آنذاك كما يتضح في النماذج التالية (شكل ٤-٥-٦ / لوحة

28 الزيارة الميدانية التي أجراها الباحث / محمد ناصر أبو الخير بمرافقة أستاذه الدكتور/ وليد علي خليل في دراسته لشواهد القبور في داغستان بمرحلي الماجستير والتحضير للدكتوراة؛ والتي تطرق فيها لدراسة النقوش الكتابية وفتح المجال أمام الباحثين للنظر في مثل تلك الأفكار الجديدة وتطبيق أساليبها في دراسة منجزات الحضارة الإسلامية في العالم.

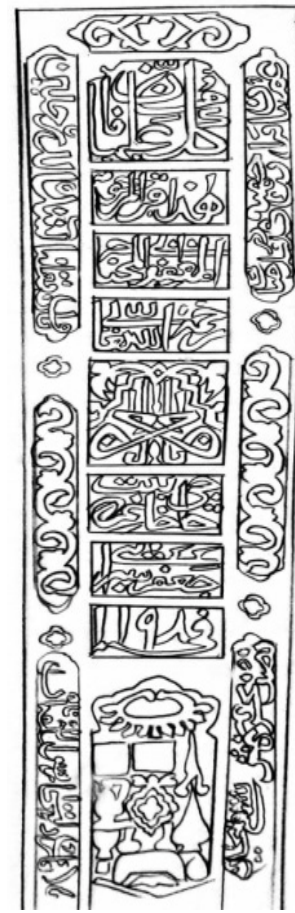
## المرحلة التالية:

هي مرحلة التمايز اللغوي في محتوى النقوش والتي اختص فيها الرجال بعبارات وألقاب وأسماء تُنسب جنسهم، كذلك الأمر بالنسبة للسيدات، كما نرى ألقاب «خانم» خاصة بالنساء، ولقب «خان» خاص بالرجال؛ مثال: (شكل ١ / لوحة ١).



لوحة (١)

يُوضَح التمايز اللغوي في محتوى النقوش.  
تصوير الباحث، مقبرة دربند، نوفمبر  
٠١٢٠٢

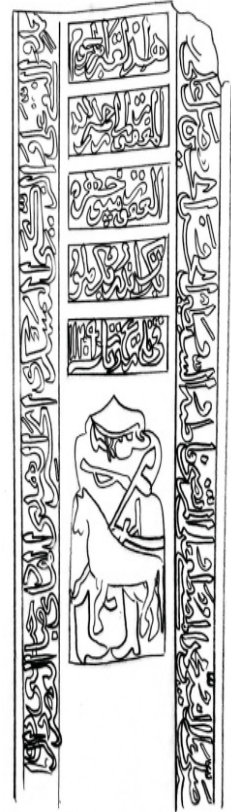


شكل (١)

يُوضَح التمايز اللغوي في محتوى النقوش.  
تصوير الباحث، مقبرة دربند، نوفمبر  
٠١٢٠٢

## المرحلة الثالثة:

مرحلة التمايز الإداري والسياسي بين من الرجال والسيدات من خلال رسوم الشعارات والنقوش المصورة الدالة على وظيفة المتوفي قبيل وفاته، فنرى شعارات النساء عبارة عن رسوم الاكسسوارات وأدوات الزينة، في حين خصص بعض الشعارات الحربية لتدل على من الرجال في الحرب القوقازية (الروسية والإفشارية) كما نرى في مثال؛ (شكل ٣-٢ / لوحة ٣-٢).



لوحة (٣)

يُوضَّح الشعارات الحربية  
الدالة على الموقف  
الجهادي، مقبرة دربند،  
نوفمبر ٢٠١٢.

شكل (٣)

يُوضَّح التمايز الإداري  
والسياسي في محتوى  
النقوش. تصوير  
الباحث، نوفمبر  
٢٠١٢.

لوحة (٢)

يُوضَّح الشعارات المصورة  
الدالة على الوظيفة  
الإدارية، مقبرة دربند،  
نوفمبر ٢٠١٢.

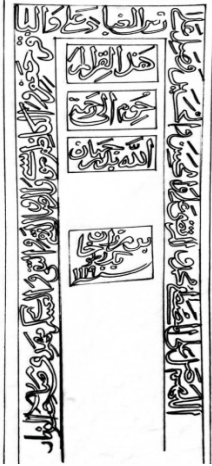
شكل (٢)

يُوضَّح التمايز الإداري  
والسياسي في محتوى  
النقوش. تصوير الباحث،  
نوفمبر ٢٠١٢.

۰(۶-۵-۴-۳)

### المرحلة الخامسة:

يُلاحظ فيها أنماط شواهد القبور المتطورة والتي تجمع بين أكثر من لغة كدليل على المعرفة العلمية والعلو الثقافي الذي يميز أجناس المتوفين ودرجة تعليمهم، ويكون غالباً في هيئة عبارات رثاء مدوناً بالخط الفارسي أو خط نستعلقة، وأحياناً يكون التطور في الحجم: أكثر من خط تسجيلي منخفض، في آن واحد.



شكل (٦)

شكل آخر يوضح التمايز النوعي في جنس الرجال. تصوير الباحث، نوفمبر ١٢٠٢.



شكل (٥)

شكل آخر يوضح التمايز النوعي في جنس الرجال المتوفين. تصوير الباحث، نوفمبر ١٢٠٢.



شكل (٤)

يوضح التمايز النوعي في جنس السيدات المتوفيات. تصوير الباحث، نوفمبر ١٢٠٢.



لوحة (٦)

تُوضِّح شاهد قبر بدر جهان، مقبرة دربند، نوفمبر ١٢٠٢.



لوحة (٥)

تُوضِّح شاهد قبر مرتضى قلي، مقبرة دربند، نوفمبر ١٢٠٢.



لوحة (٤)

تُوضِّح شاهد قبر دقر نسون، مقبرة دربند، نوفمبر ١٢٠٢.



وهنا سؤال آخر يطرح نفسه: هل كانت تلك الرسوم والشعارات والنقوش الكتابية تخضع لتصميم معين ولأبعاد نسبية بصرية تُلائم المحيط الفراغي، وتوزع على الخطوط الرئيسية واتجاهات محاورها وزوايا شواهد القبور الفرعية؟

وبعمل التحليل الوظيفي لهيئات شواهد القبور، يتضح التنوع في الشكل العام وتباين محتوى النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية. وفي بعض الأحيان خصص النقاش المحاور الخارجية حول بدن شاهد القبر، لتكون نقطة انطلاق جولة الزائر البصرية، وخصصها لأهم نقوش شاهد القبر وهي الاقتباس القرآني من سورة البقرة (آية ٥٥٢). وفي بعض نماذج شواهد قبور الشيعة احتوت على عبارات التوسل بالصلاة على النبي ﷺ وأسماء أئمة الشيعة الإثنا عشرية، وذلك حتى تستوعب كمية النقوش وطريقة توزيعها بما لا يخل من الشكل البنائي لشاهد القبر، والتي خصصها للعبارات الدعائية واسم المتوفي ونسبه، بالإضافة إلى تاريخ الوفاة كما يتضح في الأشكال التالية (شكل ٧-٨ / لوحة ٧-٨).

إلا أن ذلك لم يمنع من وجود بعض الحالات التي لم تدرج أسفل الطراز العام، وتميزت بخلوها من نقوش الاقتباسات القرآنية، فهي خضعت لتصميم خاص، وهي ابتدائها بتحديد موضع القبر مباشرةً بصيغة «هذا القبر»، متبوعة باسم المتوفي ونسبه وعبارة دعائية مختصرة وتاريخ الوفاة موزعة بين ثلاثة وخمسة شطوب كتابية كما يتضح في النماذج التالية (شكل ٩-١٠ / لوحة ٩-١٠).

وبعد أن تنتهي جولة الزائر البصرية على النقوش المقتبسة من آيات القرآن الكريم، سيسأل نفسه لماذا اختار الخطاط والنقاش تلك الآيات خصوصاً، ويتضح أنها من أكثر آيات القرآن الكريم ارتباطاً بالموت والفناء، وهي في ذاتها تُبين قوة الله على خلقه الذين صاروا بين التراب، فالتوفيءة يستجد ببعض أسماء الله الواردة في (سورة البقرة - آية الكرسي) بنيل الشفاعة من الله الحي القيوم، من له الدوام وللبر سبيل الفناء. وبعد انتهاء تلك الجولة يبدأ الزائر جولته البصرية التالية؛ وهنا نتحدث بخصوص زوار المقبرة من المتعلمين والمثقفين على السواء، يكون لهم جولة بصرية إضافية، تبدأ عندما يُمر الزائر بصره على النقوش الكتابية ذات المغزى الديني للتعرف على أسرار المضامين المسجلة على قبور المتوفين، والتي يُشار إليها في بداية النص التسجيلي بعبارات عدة مثل (مرقد، قبر، مرقد، قربات، باب)، وكان المصمم حريص على جعل موقعها تابع لمواقع تسجيل الآيات القرآنية؛ وأحياناً تُسجل في الشطب الأول الخالي من آيات القرآن الكريم كما يتضح في (شكل ٩-١٠ / لوحة ٩-١٠).

وقد تنوعت مضامين العبارات الدالة على موضع القبر لغوياً، ولكنها اتفقت من حيث المعنى على الموضع المحدد تركيبة قبر المتوفي، ولكن في بعض شواهد القبور الشيعية أُشير إلى بعض العبارات الدالة على عتبات الأولياء أو العتبات المقدسة بصيغة «باب أو قربات» كدليل مذهبي كما ذكرنا أثر في تكوين مضمون ألواح شواهد القبور.

ثم يعقب تلك المرحلة الإشارة إلى جنس المتوفي (رجل كان أو سيدة) من خلال تنوع الألقاب، والأسماء، بجانب العبارات الدعائية والتي تنوعت بين صيغتي (المرحوم، المرحومة). ثم يتلوها نوعيات عدة من العبارات الدعائية التي تستوقف الزائر حيناً من الوقت كإشارة إلى التفكير في أحوال من سبق واختصاصهم بعبارات دعائية يُناجون بها ربهم (المتوفين) وتُعبّر عن احتياجهم إلى رحمة الله تعالى بصيغة «المتحاج/ة إلى رحمة الله تعالى»، ثم يعقبها عبارات دعائية أُخري تسأل الرحمة من زوار المقبرة بصيغة «المرحوم/ة، المغفور/ة»، وتطلب الدعاء لهم بنيل الغفران وتطيبب الثري وسكن الجنة، بصيغة «أطاب الله ثراهم، طاب ثراهما، جعل الجنة مثوالمهم».

وبلسة فنية من النقاش قام بالفصل سريعاً بين النقوش العلوية والسفلية لبعض شواهد القبور، من خلال بعض الكتابات المُعكسة والتي تحمل دلالات فلسفية وجودية، وذات معاني صوفية قد لا يعرف معناها سوي القليل، حتى أن المتعلمين والمثقفين ليسوا على اطلاع بها، لأنها من ضمن أسرار مهنة الخطاطة ولا يعرف بها سوي الخطاطين أنفسهم، وهي غير موجودة في مجمل شواهد قبور الدراسة وهي مُحددة في



لوحة (٨)

تُوضّح شاهد قبر ناهي خاتم، مقبرة دربند، نوفمبر ٢٠٢٠.



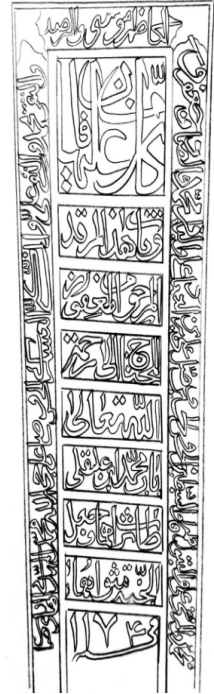
شكل (٨)

شكل آخر يوضّح التمايز المعرفي في جنس الرجال. تصوير الباحث، نوفمبر ٢٠٢٠.



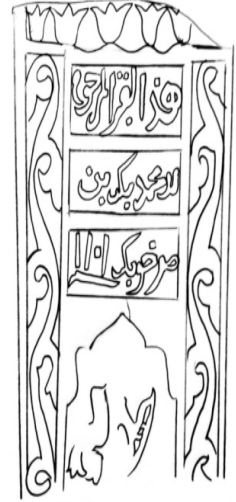
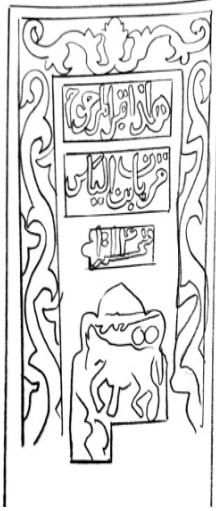
لوحة (٧)

تُوضّح شاهد قبر باب محمد علبقلي، مقبرة دربند، نوفمبر ٢٠٢٠.



شكل (٧)

شكل آخر يوضّح التمايز اللغوي في محتوى النقوش. تصوير الباحث، نوفمبر ٢٠٢٠.



لوحة (٠١)

تُوضِّح شاهد قبر قربان  
إلياس، مقبرة دربند،  
نوفمبر ٠١٢٠٢.

شكل (٠١)

شكل آخر يوضح خلوها  
من الاقتباسات القرآنية.  
تصوير الباحث، نوفمبر  
٠١٢٠٢.

لوحة (٩)

تُوضِّح شاهد قبر بن محمد  
بك بن صرخو بك، مقبرة  
دربند، نوفمبر ٠١٢٠٢.

شكل (٩)

شكل آخر يوضح خلوها  
من العبارات الدينية.  
تصوير الباحث، نوفمبر  
٠١٢٠٢.

بعض النماذج التي تحمل طابع البهاء والعظمة. كما يتضح في (شكل ١١-٢١ / لوحة ١١-٢١).

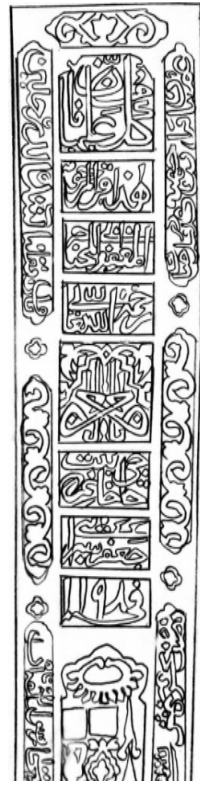
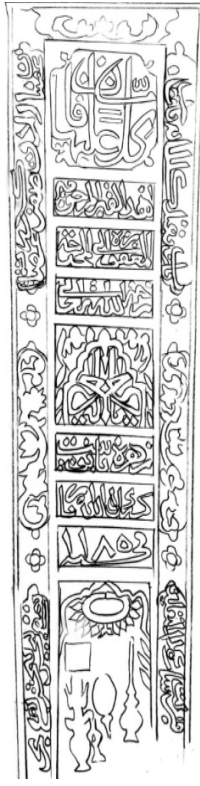
وهي تحمل دلالات رمزية ومعاني جمالية وزخرفية في كونها فاصلاً بين النقوش الكتابية على الأسطح المتسعة نسبياً، وتخلق أيضاً جواً من عدم التكرار والرتابة بما لا يجعل الزائر يمل من القراءة، حتى وإن كان لا يفهم معناها أو على دراية بالغرض منها أو حتى لا يستطيع قراءتها، كما أنها لا تساهم في خلخلة التراكب البنائي في مضمون النقوش الكتابية على أسطح شواهد القبور، وتحمل في سياقها كلمة مكررة «أبا الحسن» كإشارة مثلاً إلى اسم شيخ الطائفة الحرفية، أو ربما تعود إلى اسم النقاش أو الحفار، أو أنها كنية أحد أشرف النسب النبوي ويُكنى بـ«أبا الحسن».

وما زلنا أيضاً بخصوص المتعلمين على السواء عندما ينتقل بصر الزائر إلى أسماء المتوفين والذين حدد النقاش بين أجناسهم وأنواعهم من خلال الأسماء نفسها، وإن حدث اختلاط في تحديد أسماء الرجال والسيدات فيمكننا التعرف عليه من لقب النسبة (بن أو بنت)، ثم الإشارة إلى ألقاب كليهما، أو اسم ولقب بعض المتوفين مع توضيح النسب العائلي وينتهي النقش بتاريخ الوفاة. فهذا الترتيب أيضاً على درجة من الأهمية على اعتبار أنه يُقدم معلومات مفصلة حول أسماء المتوفين الذين لم يرد لهم ذكر في كتب التراجم والسير الذاتية وكتب أعلام المشاهير، والإشارة إلى ألقابهم ووظائفهم وشعاراتهم، مساهمة من النقاش في

تكون سجل تاريخي لا يقل أهمية عن كتب المصادر التاريخية. وهذا الجزء أيضاً على قدر عالي من الأهمية لأن النقاش أو الخطاط كان علي علم بالأنساب العائلية أو الانتماءات القبلية للعائلات القاطنة في المدينة أو في محيطها. بالإضافة إلى معرفة نسب السكان الوافدين والإشارة إليه في نهاية اسم المتوفي/ة كإشارة إلى أصل النسب العائلي، والذي تم تحديده من خلال المصادر التاريخية وموسوعة تاريخ الإسلام العسكري، والذي يسجل أحداث الحرب السجال التي دار رحاها بين الروس والفرس (الإفشاريين)، والتي أشارت بتوطين إيران الإفشارية للعائلات ذات النسب التركي والإيراني (الفارسي) المنسوب إلى مدينة كربلاء في إقليم داغستان.

وانفرد النقاش أيضاً باستعمال لغات محلية كالتركية الداغستانية، بالإضافة إلى بعض اللغات الأخرى مثل (العربية، والفارسية، والتركية العثمانية) في تسجيل أسماء المتوفين وذويهم، وهذا الجزء خاص بالمتقنين أكثر من المتعلمين، أصحاب الدراية باللغات المنتشرة في نطاقات متعددة في العالم الإسلامي، لأنه يوثق حالة الاتصال الحضاري والفكري الممتد بين إيران الفارسية وتركيا العثمانية إبان سيطرتهم على القوقاز، وتلك القراءة لا يمكن لغير المطلعين على قواعدها من معرفة مغزاها الاجتماعي والثقافي.

ثم يعود النقاش مرة أخرى إلى تحديد تاريخ الوفاة، وهذا القسم يفهمه علي سواء المتعلمين وغير المتعلمين لأنه مُحَدَد بالأرقام الفارسية، وكل السكان علي دراية بتلك الأرقام، ولكن يبقي الزائر غير المتعلم علي عدم دراية بأسماء المتوفين أو جنسهم، ولذا فقد رافقت رحلتي الميدانية أحد سكان المدينة والذي أشار عليّ بأن الجبانة كان يقوم علي حراستها بعض الأشخاص المتعلمين، كانت وظيفتهم الأساسية تتركز



لوحة (۱۱)

تُوضَّح شاهد قبر زهرة  
كربلاي، مقبرة دربند،  
نوفمبر ۰۱۲۰۲.

شكل (۱۱)

شكل آخر يوضح استعمال  
الكتابة المعكوسة في  
الفصل بين بدن شاهد  
القبر. تصوير الباحث،  
نوفمبر ۰۱۲۰۲.

لوحة (۰۱)

تُوضَّح شاهد قبر بن محمد  
بك بن صرخو بك، مقبرة  
دربند، نوفمبر ۰۱۲۰۲.

شكل (۰۱)

شكل يوضح استعمال  
الكتابة المعكوسة في  
الفصل بين بدن شاهد  
القبر. تصوير الباحث،  
نوفمبر ۰۱۲۰۲.

في مساعدة الزوار والأقارب في الوصول إلي مراقد ذويهم، بل حتي قراءة النقوش المسجلة علي ألواح شواهد القبور في حال طلبهم ذلك، وهو ما تم توثيقه من خلال الزيارة الميدانية للجبانة مع الاستعانة بصور مخطوطات عتيقة دلت علي وجود حراس للجبانة كما أشارت استطلاعات الرأي في المدينة (لوحة ۲۱).



المدينة (لوحة ٢١)، لوحة (٢١) تخطيط مقبرة مدينة دربند وموقعها من المحيط السكاني، نقلاً عن

Aboelkhier, (Muhammad): Shiite Inscriptions of Derbent Tombstones During the Safavid Era Until the Ifsharid Era. Eliva Press (November 9, 2023), p. 68.

ولكن يبقى سؤال قائم في هذا الصدد: لماذا لم يُحدد الصانع يوم الموت، أو شهر الوفاة حتى بالحروف أو الأرقام العربية، على الرغم من توفر مساحات على أسطح شواهد القبور؟ ويمكن حصر تلك الأسباب في المعطيات التالية:

- القائمين على تصميم الطراز العام لشواهد القبور وشيوخ الصنعة تعارف فيما بينهم على استعمال هذا النمط من التدوين، أي بدون تفصيل تاريخ الوفاة من خلال اليوم والشهر.
- ربما تكون بعض الحالات دُفنت على وجه السرعة، ولم يعتني أهل المتوفي بتسجيل يوم الوفاة أو الشهر الذي دُفن فيه ذويهم.
- أو ربما كان الدفن كان يتطلب مراسم معينة يتم فيها دفن المتوفي على وجه السرعة ثم يُوضع تركيبة حجرية على قبر المتوفي، عند إتمام الدفن يُعهد إلى أهل الصنعة بعمل شاهد قبر على رأسه/ها يوضع في فترة لاحقة غير معلومة، ولهذا خلت شواهد القبور من تسجيل يوم وشهر الوفاة، تجنباً لمنع حدوث خطأ في تاريخ الوفاة.
- أو أن تلك الألواح الشاهدية كانت تصميماتها مُعدة مسبقاً من قبل الحرفيين، وعند موت الشخص أو قبيل الوفاة يذهب أهله إلى ورش الصنعة ويختاروا لوح القبر المناسب حتى يحدد موعد الوفاة، فعند تجهيز مراسم الدفن وإنهاء إجراءات الغسل يتم نحت مضمون النقوش الكتابية.

- أن الفترة الزمنية الفاصلة بين مراسم الدفن وإنهاء إجراءات الغسل ونقل المتوفي للجبانة كانت تستغرق وقتاً من أهل المتوفي، مما حال بين تسجيل يوم الوفاة تجنباً للوقوع في خطأ التسجيل، ودفعهم إلى اختيار تصميم بسيط.

- ويمكن أن يكون حدث خطأ ناتج عن التأخير من كلا الطرفين في وضع الجثة في مرقدتها، أو تأخير الصانع في تثبيت شواهد القبور مما جعل أهل الصنعة يختاروا تصميم بسيط في تسجيل سنة الوفاة وبصيغة موحدة يمكن أن تُنحت حتى بعد الوفاة وتثبيت اللوح على قبر المتوفي.

وعلى الرغم من حرص النقاش على تنفيذ رغبات أهل المتوفين بتحديد نوعية المادة المصنوع منها تركيبة وشاهد القبر، واختيار موضع الدفن، بالإضافة إلى اختيار الشكل العام للقبر، وتوضيح مميزات شواهد القبور الخاصة بجنس المتوفي، وإملاء الاسم واللقب العائلي، إلا أن النقاشين أو أهل الصنعة لم يغفلوا الإشارة إلى مختصر أسمائهم أو القابهم المتعارف عليها في أوساط أهل الصنعة، بالإضافة إلى عمل دعاية إعلامية من خلال ألواح قبور المتوفين، ويتضح لنا بعض مختصر أسماء الحرفيين؛ علي سبيل المثال (خاص، قشقر شاه، عنان، شيخ التار (الناي)، كريم بن ياسر، نانا (بابا)، قلي، خان، علي).

ولم يغفل النقاش أيضاً الجزء الجمالي المتمثل في زخرفة الأبعاد الفراغية على أسطح شواهد القبور، والمساحات التي قسّمها إلى أجزاء هندسية بالتبادل مع أشرطة نباتية في الهوامش الخارجية لأسطح شواهد القبور والتي نراها في غالبية نماذج الدراسة.

وليس إلى هذا الحد فقط بل حرص المصممون على اختيار موضع الرسوم المصورة في الجزء السفلي لأنها ليست الغاية من تشييد شاهد القبر، وإنما هي وسيلة تكميلية لمساعدة الزوار البسطاء في التعرف على مهنة الشخص/ية المتوفي/ة وجنسهم، بالإضافة إلى معرفة أدواتهم الحرفية وشعاراتهم المتداولة في العصر آنذاك، كما يُستدل منها في إيصال الفكرة إلى زوار الجبانة حتى من غير القراءة، وهو ما اختص به غير المتعلمين كمساعدة من النقاش إليهم في معرفة الحرف المنتشرة، الأدوات الصناعية، والفنون التطبيقية.

ويُستدل مما سبق أن الدراسة البصرية هدفت في المقام الأول إلى نظام الإرشاد والتوجيه للزائر في الجبانة، والحرص على اختيار موضوعات تلائم كافة الأطياف المجتمعية وأجناسهم ومستوي ثقافتهم، والحرص على الدمج بين النقوش والعناصر الزخرفية والرسوم المصورة بشكل لا يُعطي رتابة أو جمود في لوح شاهد القبر، وحتى يتسنى للزائر التوجه في منطقة الدفن ومعرفة الشخص المدفون ووظائفه ومهامه وأعماله وألقابه وأنسابه العائلية، وأن الغاية من استعمال النقوش الدينية والعبارات الدعائية كانت بغاية إيصال معانٍ دينية وفقهية تهدف للتذكير والنصح والإرشاد والتبصرة، كما حرص على التعددية في مقاسات وارتفاعات

شواهد القبور حتى يتسنى للزائر قضاء وقته بزيارة بعض القبور الأخرى، أو علي الأقل يُمر بصره عليها ليشاهد ما عليها من كتابات دعائية وزخارف وشعارات.

كما أنه قد لا يتمكن من رؤية السطوح الداخلية أو بعض العبارات المكتوبة في هوامش أو أجزاء شاهد القبر السفلية والعلوية، وهو الذي دفع النقاشين إلى توحيد نوع معين من الآيات القرآنية الخاصة بالموت على شواهد القبور حتى يتمكن الزائر من إشباع بصره بها ويتفرغ لباقي النقوش الكتابية الأخرى، بالإضافة إلى الرسوم والعبارات الدعائية المتنوعة. كما راعي النقاش التعبير عن التوافق بين أطوال شواهد القبور وأوضاع تثبيتها من خلال اشتغالها على تراكيب قبور من عدمه، واستفاد من أطوال شاهد القبر في إحداث توافق بين عين الزائر وبين شاهد القبر المخصص وبين شواهد العائلة المتبقية وقت زيارة الجبنة، وأيضاً التنوع في هيئات ومقاسات وأطوال شواهد القبور بما يسمح للكبير والصغير، الطويل والقصير من الاطلاع على محتوى شواهد القبور. كما حرص النقاش كذلك علي إحداث توافق بصري يلائم بين عين الزائر والمسافة التي يقف عندها أمام شاهد القبر، فنري التدرج في توظيف استعمال نوعية الحفرة؛ البارز والغاثر لعمل فاصل فراغي بين الكلمات والنقوش الكتابية، كما يساعد في إبراز الظل والنور بصفة خاصة في الحفر البارز علي أرضية شواهد القبور، وبالتالي يساعد الرائي في قراءة النقش الكتابي وبذلك قد يكون الشاهد أدي وظيفته وأوصل المعلومة التي يريد المتوفي إيصالها إلي زوار الجبنة بحاجته إلي الدعاء له بالرحمة والمغفرة، فضلاً عن الإشارة إلي أعماله ووظائفه والخدمات الجليلة التي أداها لوطنه ودينه.

## ٥. الإيقاع الفني للنقوش الكتابية والعناصر الزخرفية:

الإيقاع المتكرر هو أحد القيم الجمالية والزخرفية [ ] التي ميزت العناصر الزخرفية على شواهد القبور؛ ويُقصد منه التكرار الفني لمجموعة العناصر سواء كانت نباتية أو هندسية، بالإضافة إلى تكرار محتوى النقوش الكتابية على مسافات وأبعاد مكانية طويلة وعرضية بالتدرج على المستويين الأفقي والرأسي [ ]، بحيث يتمكن الصانع من وضع تصميم في الجزء العلوي بمركز شواهد القبور ويقوم بتكراره بزاوية مُماثلة في الجزء السفلي، حتى يظهر بشكل جمالي دال على الإيقاع الزخرفي لشغل الفراغ المحيط على شواهد القبور.

والإيقاع المتكرر من ضمن التأثيرات البصرية التي أظهرت قدرة الفنان علي توضيح البعد الثالث لجذب أنظار الزوار علي شواهد القبور، حيث كانت أهم مميزاتها الحركة الدائرية النابعة من مركز شاهد القبر في الاتجاهات والأركان الفراغية الأربعة، تمر في حركة هندسية بخطوط طولية أفقية ورأسية، والتي بفضلها استطاع النقاش تقسيم الرؤية إلي مركز شاهد القبر علي مستويين؛ الأول: حيث اسم المتوفي، وألقابه، ونسبه العائلي، وتاريخ وفاته، علاوة علي بعض العبارات الدينية والدعائية للمتوفي بالرحمة والمغفرة؛ في حين اختص القسم الثاني من مركز شاهد القبر لتصميم النقوش الزخرفية والرسوم المصورة والتي دلّت علي الوظيفة التي



تقلدها الشخص أو المتوفي قبيل وفاته، بالإضافة إلى بعض أدوات الصناعة والفنون المنتشرة في ذلك العصر.

وهذا الطراز لم يتقيد بنمطه كل شواهد القبور حيث اقتدي بالطراز السابق في كل مميزاته الجمالية فيما عدا خلوه من الرسوم المصورة والتي لم يُشَرَّ من خلالها إلى وظيفة المتوفي أو المهنة التي شغلها قبيل وفاته، وبالتالي أصبح الجزء السفلي والمخصص للرموز خالياً على أسطح شواهد القبور، وربما كان هذا الطراز يُمثل مرحلة أسبق في التطور من الطراز السابق. وقد تأثر الإيقاع الزخرفي بعدة عوامل؛ هي (١) عامل المكان، (٢) عامل الزمان، (٣) المساحة الفراغية المتاحة، (٤) نوعية العناصر الزخرفية وطبيعة النقوش الكائبة [ ]، تلك العوامل التي ساهمت عدة في تأكيد الإيقاع الزخرفي بنسبة متفاوتة بما يُحقق الإبداع الشكلي والناجم من خلال بعض التصميمات الفنية التي أعدها مُصنعيّ شواهد القبور؛ ولم تكن تلك العوامل مُتأثرة بالموضوع الفني فقط، بل ارتبطت أيضاً بأسطح شواهد القبور مُتفاوتة المقاسات، بالإضافة إلى تأثرها بموضع الزخارف والرسوم المُصورة، والزمان التي نُفذت فيه أساليب الحفر على شواهد القبور.

#### ٥,١ عامل المكان:

حرص المصممون على توزيع النقوش الكائبة على مركز شاهد القبر بنسبة ٠,٨٪ من إجمالي كمية النقوش، وفي بعض الأحيان، امتدت النقوش الكائبة لتشغل الحيز الفراغي على هوامش شواهد القبور الجانبية، في حين شُغلت بعض هوامش شواهد القبور الأخرى بشرائط نباتية ممتدة، وزهور لوتس، بالإضافة إلى أشكال ورود وباقات زهور. والنمط الثالث شُغلت فيه الأركان الفراغية بشطوب كائبة مُتبادلة مع زخارف نباتية ملتفة، وارتبط أيضاً بعامل المكان استغلال بعض المساحات المتاحة في نحت شكل بخارية معقودة بعقد ثلاثي أو مدبب، وبدخالها نحت رسوم عناصر مصورة.

#### ٥,٢ عامل الزمان:

ساهم التوقيت الذي اختاره النقاش لوضع التصميمات الزخرفية وبعض النقوش الكائبة في تحقيق الإيقاع الفني المُتمثل على مراحل متتابعة بدايةً من نقل التصميم من الورق إلى أسطح شواهد القبور، ثم يتبعها مرحلة الحفر المبدئي لهيكل النقوش الكائبة المُوحدة مع ترك أماكن مناسبة لتلائم حفر اسم المتوفي ونسبه وتاريخ وفاته، بجانب بعض النقوش الزخرفية والرسوم المصورة بوظيفة الشخص قبيل الوفاة، وذلك حسب هياكل قوالب تصميمات شواهد القبور المتاحة في ورش الصناعة والمنتشرة حول نطاق الجبانه. وهو الأمر الذي كان سبباً في تراحم بعض الشطوب الكائبة المخصصة لاسم المتوفي والتي لم تتناسب مع الهيكل العام لمساحات وأبعاد الشطوب الكائبة الأخرى، وظهر بها بعض التداخل بين الحروف إلى درجة التكديس كما ظهر في شواهد قبور أخرى، وعندما حاول النقاش ترك بصماته من خلال التوقيع باختصار اسمه ظهر

تزامن بين الحروف وبعضها، مما دفع النقاش إلى تصغير اسم المتوفي، وأحياناً سنة الوفاة، أو لجأ إلى حذف كلمة «سنة» واكتفي بالتاريخ المسجل بالأرقام.

كما لجأ إلى أسلوب التخفيف عن طريق اشتراك كلمتين في حروف ثابتة، وأحياناً لجأ إلى التراكب الزخرفي للحروف العربية، ولم يمنع ذلك من إعادة استغلال بعض شواهد القبور في عصور زمنية لاحقة، وتركزت إضافاتها اللاحقة على هوامش شواهد القبور أو في الجزء السفلي الخاص باسم المتوفي وتاريخ الوفاة. ولكن هذا لم يمنع من وصول بعض نماذج شواهد القبور غير المصورة، وربما ارتبطت بظروف الوفاة الغامضة أو السريعة للمتوفي، والتي اكتفي فيها النقاش بنحت اسم المتوفي ونسبه وتاريخ وفاته سريعاً، تلك الظاهرة التي كانت سبباً في خلوها من النقوش المصورة.

### ٥,٣ المساحة المتاحة:

أثرت بشكل مباشر على مكان النقوش وأبعادها وكميتها، بالإضافة إلى نوعية العناصر الزخرفية وأماكن تصميمها بين المساحة المركزية وبين الهوامش الخارجية لأسطح شواهد القبور، فالمساحات العلوية خصصت للنقوش الكتابية والآيات القرآنية، بجانب أسماء المتوفين وألقابهم وتواريخ الوفاة، أما المساحات السفلية لمساحات شواهد القبور فقد خصصت للنقوش المصورة والشعارات الرمزية الدالة على وظيفة الشخص المتوفي قبيل موته، في حين خصص القاش المساحات الهامشية الخارجية لتُشغل بالنقوش الكتابية الزائدة عن الحاجة حتى لا تؤدي إلى الخلل بالهيكل البنائي لتصميم شاهد القبر، وأحياناً شغلها ببعض الزخارف النباتية المكررة على الأسطح الخارجية الثلاثة لأسطح شواهد القبور.

### ٥,٦ نوعية العناصر الزخرفية والنقوش الكتابية:

لم تخرج عن حيز الزخارف النباتية والأشكال الهندسية، بجانب الرسوم المصورة؛ وكما أشرنا إلى حرص النقاش على اختيار مواضعها في الأماكن الفراغية الممتدة في الأسطح الخارجية لشواهد القبور، أما الرسوم المصورة فقد اختصها في موضع ثابت في الجزء السفلي لألواح القبور بتصميم لا يخرج عن الهيكل البنائي المتبع لهماكل القبور المصممة في ورش الصناعة.

لأن النقاش خصص مساحة كبيرة نسبياً لتلائم الرسوم المصورة والشعارات التي اتخذها المتوفي قبيل موته في الجزء السفلي لألواح القبور، ولكن لم تنقيد كل أنماط شواهد القبور بنحت الرسوم المصورة والتي ظهرت فيها بعض النماذج خالية تماماً منها. أما فيما يخص النقوش الكتابية فقد عُهد إلى الخطاط بتصميم أنماط خطوطها وطرق حفرها وتحديد مميزاتها والنسبة الفاضلة لنحتها على أسطح شواهد القبور، وأمكنا حصرها في ثلاثة خطوط أهمها خط الثلث، ثم خط النستعليق بجانب الكتابة المعكوسة أو الخط المثني، وكان

الخطاط شديد الحرص على اختيار خط الثلث في تسجيل مضامين شواهد القبور ذات المساحات الكبيرة، في حين استخدم خط نستعليق في تسجيل مضامين شواهد القبور البسيطة، والتي تتميز بالجمود في الشكل العام وتصميم الهيكل البنائي، وتفتقد أيضاً إلى الدقة في نحت نسب الحروف العربية.

بينما استعمل الخط الثالث، أو الكتابة المعكوسة، بغرض زخرفي جمالي لشغل الفراغ المتكون على أسطح شواهد القبور، ويُودي أيضاً وظيفة أخرى منعاً للتكرار والرتابة في هياكل وأشكال الشطوب الكتابية والتي تدفع الزائر نحو الملل وعدم إكمال الجولة البصرية على ألواح شواهد القبور. تلك العناصر إجمالاً أدت إلى تكوين موازنة فنية بين العناصر التشكيلية التي تكون المجموعة الفنية للزخارف على شواهد القبور عن طريق؛ الاتزان المحوري بين أبعاد شواهد القبور، وبين الاتزان الإشعاعي التابع من مركز شاهد القبر، وما بينهما من مساحات فراغية ساعدت النقاش في تصميم شطوب كتابية أو زخرفية ممتدة على الأسطح الخارجية تختلف في كميتها، وعددها، وهيئتها، بالإضافة إلى تفاوت نقوشها الكتابية وحيز وجودها الفراغي.

أيضاً حرص النقاش على تحقيق تكافؤ بين حركية الخطوط (خط سير الخطوط) وتوافقها مع المحاور الرئيسية الأربعة والتي سارت وفق مُخطط مُعلن يبدأ من قاعدة الجانب الأيمن لشاهد القبر ويظل يمتد رأسياً حتى يصل إلى البعد الثاني (العلوي) والذي يُقيد بنخط حركة أفقية. ثم يعاود الدوران مرة أخرى في البعد الثالث (الأسفل) رأسياً ولكن من الأعلى إلى الأسفل، بنخط زخرفي لم يخجل بهيكل البناء الخارجي ولا يتوازن النقوش الكتابية الممتدة أو يؤثر في كميتها، ليبدأ مرحلة سيره من نقطة الصفر التي تمثل قاعدة الجهة اليمنى لشاهد القبر لتدور في حركة هندسية حول مركز شاهد القبر، ثم المحيط الفراغي حوله مروراً بالهوامش الجانبية والعلوية والسفلية وينتهي في الجزء السفلي غالباً.

## النتائج

مما سبق نجد أن البحث اشتمل على مجموعة من النتائج العلمية الجديدة لدراسة تأثير البعد البصري في تنظيم وتخطيط المقابر الإسلامية عموماً وتم تطبيقها على مقبرة مدينة باب الأبواب بإقليم داغستان من خلال الزيارة الميدانية التي أجراها الباحث في خريف عام ٢٠٢٠م، ومن بين نتائج البحث العناصر التالية:

- أهمية الدراسة البصرية على شواهد القبور في التأثير على الجانب الزخرفي والفني والتصميمي لمحتوي النقوش الكتابية والعناصر الزخرفية على الأسطح الخارجية لشواهد القبور.
- للبعد البصري أهمية قصوى في تصميم لوحات الإرشاد والتوجيه المتبع على شواهد القبور في لفت نظر زوار الجبانة نحو النقوش الكتابية ومضمونها بغاية الترحم على المتوفي، والتذكير بالآخرة والحساب.

- تميزت شواهد القبور بأنها يجمع بينها حيز جغرافي، ويوحد بين سكانها ديانة واحدة، إلا أنها امتازت بكونها ذات طرز متعددة بناءً على مُعطيات ثقافية واجتماعية ودينية ورمزية، وتحمل في سياقها بيانات هامة للقارئ والرأي على حدٍ سواء.
- مرت الدراسة البصرية بعدة مراحل أولها مرحلة التمايز اللغوي في محتوى النقوش والتي اقتصت فيها الرجال بعبارات وألقاب وأسماء تُنسب جنسهم، كذلك الأمر بالنسبة للسيدات، كما نرى ألقاب «خانم» خاصة بالنساء، ولقب «خان» خاص بالرجال.
- المرحلة الثانية هي مرحلة التمايز الإداري والسياسي بين مهن الرجال والسيدات من خلال رسوم الشعارات والنقوش المصورة الدالة على وظيفة المتوفي قبيل وفاته، فنرى شعارات النساء عبارة عن رسوم الاكسسوارات وأدوات الزينة، في حين خصص بعض الشعارات الحربية لتدل على مهن الرجال في الحرب القوقازية (الروسية والإفشارية).
- المرحلة الثالثة هي مرحلة التمايز النوعي والوظيفي بين جنس المتوفي؛ على سبيل المثال شاهد قبر رجل محارب يختلف شكلاً ومضموناً عن نقوش ورموز شاهد قبر رجل آخر غير موضح على قبره مهنته الأساسية.
- المرحلة الرابعة هي مرحلة يلاحظ فيها أنماط شواهد القبور المتطورة والتي تجمع بين أكثر من لغة كدليل على المعرفة العلمية والعلو الثقافي الذي يميز أجناس المتوفين ودرجة تعليمهم، ويكون غالباً في هيئة عبارات رثاء مدوناً بالخط الفارسي أو خط نستعليق، وأحياناً يكون التطور في الجمع بين أكثر من خط تسجيلي وزخرفي في آن واحد.
- حرص النقاش على تحقيق الإيقاع الفني والزخرفي ويقصد منه التكرار الفني لمجموعة العناصر سواء كانت نباتية أو هندسية، بالإضافة إلى تكرار محتوى النقوش الكتابية على مسافات وأبعاد مكانية طويلة وعرضية متساوية بالتدرج على المستويين الأفقي والرأسي.

## المصادر والمراجع

- ابن الأثير (ابن الأثير علي بن أحمد ت ٥٠٣٦/٢٣٢١م): الكامل في التاريخ، بيروت ٣٠٠٢.
- أسماء (خاطر): الفسيفساء والبلاطات الخزفية في تركيا وتأثيرها على التصوير الجداري في مصر في فترة الحكم العثماني: دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير، حلوان ٦٠٠٢).
- خليل (وليد)، الدلالات الرمزية والشكلية والوظيفية لمجموعة شواهد قبور من القرن ٥٤١/٢٠٢ م من جبانة كيرخيليار بشرق القوقاز: دراسة ونشر لأول مرة، مجلة العمارة والفنون الإسلامية، المجلد ٨، العدد ٠٤ (٢٠٢٠).
- خليل (وليد)، دراسة تحليلية لنقش كتابي من أسوار «داغ باري» بداغستان باسم الخليفة هارون الرشيد وولي عهده مؤرخ بعام ٦٧١هـ: دراسة آثارية فنية مقارنة، مجلة كلية الآثار جامعة القاهرة، المجلد ١، العدد ٥٢ (٢٠٢٠).
- الداغستاني (الداغستاني، نجم الدين محمد بن دنوغونة ت. ٦٢٩١م/٥٤٣١هـ): أشواق داغستان إلى الحرم الشريف مع دراسة تاريخية للكفاح الإسلامي في داغستان، سوريا ٥٠٠٢.
- سلوى (عبدالباري): دور البلاطات الخزفية والظلال في المعالجات الحرارية والجمالية للواجهات والفراغات الداخلية، مجلة العمارة والفنون الإسلامية، المجلد ٨، العدد ٤١ (٩١٠٢).
- شبل (عبيد): التكسيات الخزفية على العمائر المدنية بمدينة خيوة في الفترة الممتدة من القرن ٥٣١/٩١٠م، وحتى الربع الأول من القرن ٥٤١/٢٠٢م: دراسة آثارية فنية، الأردن ٢١٠٢.
- عناية الله (رحمة الله): أذربيجان المسلمة بين روسيا وأرمينيا، باكو ٠٩٩١.
- فتحي (سعد): استخدامات الخط العربي التطبيقية، مجلة العمارة والفنون الإسلامية العدد ٢ (٨١٠٢).
- محمد (أبوالخير): النقوش الجنائزية على شواهد القبور الإسلامية بمقبرة مدينة باب الابواب بإقليم داغستان خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، دبي ٣٢٠٢.
- محمد (العبودي): بلاد الداغستان: سلسلة زيارات المسلمين في الاتحاد السوفيتي، الرياض ٢٩٩١.
- محمد (طقوش): تاريخ الدولة الصفوية في إيران: ٧٠٩-١٠٥١/٨٤١١-٦٣٧١، بيروت ٩٠٠٢.
- محمد (نصره): جماليات الكتاب العربية في العمارة الإسلامية كمدخل لتجميل واجهات المباني، (رسالة دكتوراة، حلوان ١٠٠٢)

## Kaynakça

- Aboelkhier, (Muhammad): *Islamic Gravestones in the Cemetery of Derbend City, in Dagestan Region, Southern Russia during the twelfth century AH/ Eighteenth century AD: "A Study of Form and Content."* MA. diss., University of Fayoum, 2022, 265-269.
- Aboelkhier, (Muhammad): *Shiite Inscriptions of Derbent Tombstones During the Safavid Era Until the Ifsharid Era. Eliva Press (November 9, 2023), p. 68.*Ahmed (Ameen): *Mamlük Ranks: Motives of usage and their visual impact*, Abydos journal, Vol. 1 (2019), 12.
- Encyclopedia Britannica*, Gadzhiev, M. Darband Epigraphy II: Dar-E Qiāmat Shrine. Retrieved online on 16 January 2012, from <https://iranicaonline.org/articles/darband-epigraphy-02#prettyPhoto>
- Encyclopedia Britannica*, Nikiforov, L. Alekseyevich. Peter I. Retrieved February 6, 2022, from <https://www.britannica.com/biography/Peter-the-Great>
- Encyclopedia Britannica*, Savory, R.M. & Gandjei, T. Ismā'īl I. Retrieved online on 08 February 2022 [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0389](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0389)
- Gadzhiev (Murtazali): The title "shamkhal" in the light of historical tradition and historical reality. (Dagestan), *Bulletin of Islamic Studies*, Dagestan State University, Vol. 3 (2012), 180. (Russian).
- H. (Üyesi): *Ahlatin Fethi Ve Ahlatli Alimler*, Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, Cilt 7 Sayı 5, (2020), 423. (Turkish).
- Icomos: *Evaluations of Cultural Properties: world heritage convention world heritage committee. Derbent (Russian Federation)*, online edition, 2003, No 1070. 83-85. file:///C:/Users/Mohamed%20Nasser/Downloads/1070-ICOMOS-1247-en.pdf
- Khalil. (Walid): *Islam and Islamic Traditions in The Spiritual and Material Culture of The Population of Medieval Derbent (Vii -Xiii Century).*" PHD. diss., Southern Federal University, Rostov-on-Don, 2009, 9. (Russian).
- M. (Bayramov): *Caucasian Politics of the Seljuk State in Turkish Historiography*, Historical Sciences, Scientific journal "GLOBUS", Vol. 7 (2021), 9-12. (Russian).
- Y. (Bedirhan): *Selçuklu Türkmenlerinin Kafkasya Ve Kafkas Elleriyle Münasebetleri*, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Vol. 9 (2014), 165-86. (Turkish).



# Did The Prophet Practice Ijtihad? An Inquiry Into The Prophet's Personal Opinion-Based Juridical And Judicial Ruling

Jibril Swalleh Mawejje<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1495927

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 05.06.2024 | Kabul Tarihi: 14.09.2024

## Summary

This research paper delves into the intriguing question of whether the Prophet Muhammad practiced Ijtihad, issuing personal opinion-based juridical or judicial rulings without explicit divine revelation. It explores the varying perspectives of jurists and Muslim scholars on this matter, with some permitting the Prophet's reliance on his intellect and understanding for issues related to worldly affairs, such as politics, war, agriculture, and judicial cases but not religious matters. The distinction between purely religious and public affairs is supported by numerous texts and narrations. The paper discusses the controversy arising from conflicting interpretations of Quranic and Hadith texts regarding the Prophet's reliance on divine revelation versus his judgment. While some argue that all the Prophet's statements are revelations from God, others point to instances where his opinions were not based on revelation but on Ijtihad. Furthermore, this study underscores the narrower application of Ijtihad in strictly religious matters compared to its broader use in non-theological affairs, adapting to changing situations and times. This controversy prompts a reevaluation of the rigid adherence to the Prophet's tradition in all aspects of Muslim life. It raises questions about the adaptability of these traditions to contemporary situations influenced by politics, technology, culture, and social values. The paper concludes by advocating for a thoughtful categorization of the Prophet's traditions, such as Fatwahs, judicial, theology, politics, personal matters, social, and cultural issues, to determine their relevance and obligatory status for the Muslim community. This categorization, the paper argues, would provide a solid framework for applying the Prophet's tradition, considering the dynamic nature of public affairs.

**Keywords:** Ijtihad Of the Prophet, Prophet's Err, Worldly and Religious Affairs

## Hz. Peygamber İctihat Etti Mi? Hz. Peygamber'in Kişisel Görüş Temelli Hukuki ve Yargılama Kararlarına Dair Bir İnceleme

### Öz

Bu araştırma, Hz. Peygamber'in açıkça ilahi vahiy olmaksızın kişisel görüşlere dayanarak hukuki veya yargısal hükümler verip vermediğini, içtihat olarak incelemektedir. Bu konuda farklı fakihlerin bakışın açılarını keşfeder; bazıları Peygamber'in siyaset, savaş, tarım ve yargı davaları gibi dünya işleriyle ilgili konularda kendi akıl ve anlayışına dayanmasına mümkün olduğunu izah ederken, dini meselelerde bu tür bir uygulamayı reddeder. Yalnız dini ve toplumsal işler arasındaki ayrım, birçok delillerin tarafından desteklenmektedir. Bazı fakihler, Hz. Peygamber'in tüm açıklamalarının yalnızca Allah'tan gelen vahiylerle dayandığını öne sürerken, diğerleri ise bu görüşlerin vahiyden değil, içtihattan

<sup>1</sup> Doktorant, İbn Haldun Üniversitesi, jibril.mawejje@stu.ihu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4376-2622



kaynaklandığını savunmakta ve bu iddialarını çeşitli örnekler sunmaktadır. Ayrıca, bu çalışma temel dini meselelere kıyasla, dini olmayan konularda İctihadın daha dar uygulanmasını vurgulamakta ve değişen durum ve zamanlara uyum sağlamaktadır. Bu tartışma, Müslüman yaşamının her yönünde Hz. Peygamber'in a.s. geleneğine sıkı bir bağlılığın yeniden değerlendirilmesine yol açarak geleneklerin (hadislerin) siyaset, teknoloji, kültür ve toplumsal değerlerden etkilenen çağdaş durumlara uyum sağlama yeteneği hakkında soruları gündeme getirir. Makale, Hz. Peygamber'in hadislerinin dikkatli bir şekilde kategorize edilmesinin önemini savunur. Hadisler, Fetvalar, Kaza, teoloji, siyaset, kişisel meseleler, toplumsal ve kültürel konular gibi başlıklarla ayrılmalıdır. Bu ayırım, geleneklerin Müslüman toplumu için ne kadar uygun ve gerekli olduğunu belirlemek için sağlam bir çerçeve sunar. Ayrıca, hadislerin sınıflandırılması, toplumsal işlerin dinamik doğasını göz önüne alarak Hz. Peygamber'in hadislerinin uygulanması için güçlü bir temel sağlar.

**Anahtar Kelimeler:** Dünyevi ve Dini İşler, Peygamberin İctihadı, Peygamberin Yanılgısı

## Introduction

The concept of Ijtihad, or independent reasoning, in Islamic jurisprudence represents a critical and often debated component of legal interpretation and religious practice. This paper ventures into the nuanced discussion surrounding the Prophet Muhammad's *-PbuH-* engagement with Ijtihad, exploring whether his decisions were solely based on divine revelation or if there were instances where he employed personal judgment in matters religion. Legally the Prophet Muhammad is seen as the ultimate exemplar for Muslims, with his actions and sayings (Sunnah) recorded in Hadith, serving as a secondary source of Islamic law after the Quran. However, the extent to which the Prophet practiced Ijtihad in his lifetime has sparked diverse scholarly arguments. Some jurists argue that while the Prophet's religious pronouncements were guided by revelation, his decisions in worldly affairs like governance, warfare, agriculture, and judicial rulings were products of his own reasoning, tailored to the context of his time. This research paper aims to precisely dissect these perspectives by examining both scriptural evidence and logical narratives. It delves into the contention between those who believe that every word from the Prophet was divinely inspired and others who recognize a more pragmatic approach where prophet Muhammad's human insight played a role. This distinction becomes particularly significant when considering the adaptability of Islamic law to modern contexts, where issues like technology, globalization, and evolving social norms challenge traditional interpretations.

The discussion is not merely academic; it has profound implications for how Islamic law can or should evolve. By categorizing the Prophet's traditions into different domains -such as theology, politics, personal matters, and social issues- this paper proposes that there should a framework for understanding which aspects of the Sunnah might be context-specific and which carry universal significance. This categorization could facilitate a more dynamic application of Islamic principles, allowing for flexibility in areas where the Prophet himself might have exercised Ijtihad. Furthermore, this exploration is conducted in English, a language in which such discussions are relatively scarce compared to Arabic or Turkish, thereby

contributing to the global academic discourse on Islamic jurisprudence. By analysing seminal works like that of Murat Şimşek on the juridical and judicial bindingness of prophet's actions, this paper not only bridges a linguistic gap but also enriches the understanding of how Islamic legal thought has developed from its nascent stages.

In conclusion, this paper advocates for a thoughtful reevaluation of the Prophet's traditions through the lens of İjtihad, encouraging a balanced approach that respects the divine guidance while acknowledging the Prophet's human judgment in navigating the complexities of his time. Such an approach could offer valuable insights into the ongoing evolution of Islamic law, ensuring its relevance in the contemporary world.

## Literature Review

This literature review aims to provide an overview of the existing literature on the prophet's ijthad, highlighting the varying perspectives and implications of his personal reasoning.

## Classical Works

Classical works such as Al-Jassas's *Al-Fuşûl fî al-Uşûl* (370 AH), Al-Juwayni's *Al-İjtihād* (478 AH), and Aḥmad ibn Ḥanbal's *Al-Jāmi' li-'Ulûm al-İmām Aḥmad: Uşûl al-Fiqh* (241 AH) address the core precepts of the concept of the Prophet's ijthad, contributing foundational perspectives to the debate. These early texts integrate discussions of the Prophet's ijthad with other juridical topics within broader treatises on Islamic jurisprudence. In contrast, contemporary scholarship often delves more deeply into the specifics of the Prophet's ijthad, with dedicated works that examine this issue in greater detail. Subsequent discussions and literature have expanded on these classical foundations, presenting diverse opinions and arguments that shape current debates on the subject.

## Contemporary Works

Hashmi's "*Islamic Jurisprudence in Early Islam*" (1989) provides valuable insights into the development of Islamic law during the prophet's lifetime, arguing that the prophet's ijthad was a crucial source of Islamic law, alongside Arabian customary law and divine revelation. However, the work does not explicitly address the implications of the prophet's ijthad

Kıyıcı's "*Peygamber (S.A.V.)'in İctihatları*" (1994) provides an in-depth exploration of the debate surrounding the concept of prophet's ijthad, highlighting the varying arguments and evidence presented by Muslim jurists. However, the work concludes that the prophet's ijthad is decisive only with God's approval, leaving open the question of cases where the prophet's ijthad was not approved by God.

Abdulcelil's "*İctihâdu'r-Rasûl*" (1950) presents a similar analysis, arguing that the prophet's ijtihad was possible, but not necessarily infallible. Both Kiyıcı and Abdulcelil's works emphasize the need for further inquiry and clarification on the implications of the prophet's ijtihad in Islamic jurisprudence.

Murat's "*İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*" (2008) one of the most important piece of literature inline with the current article provides a comprehensive analysis of the prophet's actions, including his ijtihad. The author argues that even though, the prophet's ijtihad becomes definitive and authoritative after his death, many of his judgments were specific to the immediate and temporary needs of his time. This implies that they may not possess universal or permanent legislative value.

Unal's "*Hanefi Usullülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri*" (2008) emphasizes the importance of understanding the context and intention behind the prophet's actions to determine their legal implications. The author highlights the possibility of the prophet's ijtihad and acknowledges the potential for error.

*Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi* (2010) by Murat Şimşek discusses the prophet's capacity for ijtihad in matters where divine revelation was not present. The author emphasizes the importance of distinguishing between the prophet's personal opinions and his authoritative teachings as a messenger of God.

Ismail Acar's *Fıkıh Usulünün Temelleri: Hz. Peygamber Devrinde Deliller* (2015) explores the Islamic jurisprudential sources during the prophet's lifetime, asserting the practice of ijtihad during that period. However, the work focuses on the general sources of jurisprudential proofs used by the prophet, rather than the specific implications of his ijtihad.

## **Pre-conclusion**

The literature on the Prophet's ijtihad is both diverse and multifaceted, reflecting a range of perspectives and arguments from various Muslim scholars. Classical texts often integrate discussions of ijtihad with other juridical topics within broader works on Islamic jurisprudence. In contrast, contemporary studies have provided a more focused analysis of the Prophet's ijtihad, its polemics, and its implications. Scholars such as Kiyıcı, Abdulcelil İsa, Mehmet Unal, Murat şimşek, and Ismail Acar, among others, offer valuable insights into the concept of ijtihad and its significance within Islamic jurisprudence. Nonetheless, there is a pressing need for more specific, monographic studies to elucidate the implications of the Prophet's ijtihad and its role in shaping modern Islamic law. This suggests the necessity of a flexible approach to Islamic jurisprudence that accommodates both traditional principles and contemporary realities. This article seeks to contribute to this ongoing discourse by advocating for a nuanced categorization of the Prophet's traditions

to enhance their relevance in the modern context. By examining the polemics surrounding *ijtihād*, the article underscores the importance of such categorization and its implications. However, it should be noted that this research is intended to provide an introductory foundation for further exploration of these issues rather than offering a comprehensive treatment. The author recommends further studies that conduct a comprehensive analysis of the Prophet's *ijtihād*, focusing on its implications, limitations, and its binding nature in relation to contemporary issues in Islamic jurisprudence.

### 1.1. The Essence of *Ijtihād*.

*Ijtihād* comes from the Arabic word *Juhd* which means according to Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī Abū Maṣṣūr (282–370 AH) in his book *Tahdhīb al-Lughah*, something that exhausts someone, for example, sickness, or difficulty situation. It also means basic food for the sustenance of life. Also, it can refer to reaching an objective or a goal (al-Fīrūzābādī, 2005, p. 275). Some scholars argue that it refers to capacity or ability (al-Zubaydī, 1997, Vol. 3, p. 308). For example, when Mu'ādh was sent to Yemen he said he would use *ijtihād* in the absence of texts. Meaning he will use his intellectual capacity to induce a legal ruling. They explained also that *ijtihād* refers to the juristic exertion of efforts to reach a legal ruling in legal cases where divine texts are absent (Ibn al-Athīr, 1979, Vol. 1, p. 320). Such is an approach where the jurists compare the case at hand with the text through the application of analogy (*Qiyas*).

It's un-ambiguous from the literal meaning posited above that despite several definitions of what *ijtihād* is, all descriptions of it were similar and closer to each other. Such is true in the sense that the *Mujtahid* (person who performs *Ijtihād*) put in efforts to reach the objective of inducing legal ruling. And in doing so, there is possible exposure to difficulty during the reading, contemplation, and research.

The indications of the linguists concerning the essence of *ijtihād* are not divergent from what the jurists contended. According to the latter, Imam al-Shāṭibī (1997) for example, explains concerning *ijtihād* that it is an exertion of efforts and utilization of intellectual capacity for either understanding the juridical ruling or understanding the correct approach for the application of such ruling (Vol. 5, p. 11). He continues that *ijtihād*, which comprises of application of ruling, is avital *ijtihād* that is incumbent upon all groups of people. Such is a type of *ijtihād* which is argued to be continuous according to the consensus of scholars. The *ijtihād* of understanding the ruling isn't incumbent upon every group of Muslims. Rather it is upon the jurists. Different other articulations concerning the academic interpretation and meaning of *ijtihād* were put forward by various scholars. Among them is the definition presented by Imam al-Rāzī (544 AH) in his famous seminal material *al-Maḥṣūl* where he maintains that *ijtihād* is the exertion of efforts in something where such exertion is not reprimanded (al-Rāzī, 1997, Vol. 6, pp. 6). al-Āmidī (712 AH) presented a similar definition in his book *Al'Iḥkām fī aṣūl al'Aḥkām* and al-Qarāfī

(1973) in *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, where it elaborates ijtiḥad as when a jurist to the best of his/her intellectual capability exerts efforts to extract revocable juridical ruling (al-Āmidī, 1981, Vol. 4, p. 162 & al-Qarāfī, 1973, p. 429).

## 1.2. Did the Prophet Practice Ijtiḥad?

First and foremost, scholars agree that the prophet is not allowed to make Ijtiḥad in cases where divine texts are present. It is not permissible for him to do so because as much as his followers are commanded to follow God's commands, he is also obliged to do so. Allah says in the holy Quran: "We order you to judge between them according to what Allah has sent down. Do not follow their desires, and beware of them, lest they should turn you away from some of what Allah has sent down to you. If they turn away, be assured that Allah intends to make them suffer for some" 5:49.

Scholars like 'Aḍud al-Dīn al'Ijy (2004) were of the view that according to the above text, Ijtiḥad is illicit with the presence of text, except when Ijtiḥad is to be applied to the interpretation of the text itself (Hashmi, 1989, p. 133). The above was also the stance of Ibn Qudāmah (2002) in *al-Rawḍah*, where he mentions that the prophet can make ijtiḥad in cases where texts are non-existent (Ibn Qudāmah, 2002, Vol. 2, p. 342).

However, scholars have differed concerning the nature of the text or evidence extracted from the text that would or would not give a leeway to the ijtiḥad of the prophet. A group of them believe that the prophet is obliged not to make ijtiḥad in the mere presence of text, without considering the text's nature. Meaning that ijtiḥad is impermissible with the presence of irrevocable or doubtful text. Another group maintained that such ijtiḥad is only illicit in the presence of texts that yield concrete evidence (Ibn Amīr Ḥājj, 1983, Vol. 3, pp. 391-305).

Nonetheless, Imam al-Zarkashī (1998) among many scholars, has contended with the legality of the prophet's ijtiḥad concerning the issues of war (al-Zarkashī 1998, Vol. 4, pp. 550-570 & Aḥmad ibn Ḥanbal, 2009, Vol. 5, p. 122). al-Wāḥidī (468 AH) mentions in *al-Basīṭ* that the above was the view of Imam al-Shāfi'ī (204 AH), arguing that all prophets carried out this type of ijtiḥad (al-Wāḥidī, 2008, Vo. 5, p. 429). One of the pieces of evidence for those who were opposed to the ijtiḥad of the prophet even concerning public affairs is a verse in the holy Quran where Allah says: "I only follow what is revealed to me" 6:50.

In refutation of the implication from the above verse, the proponents of the prophet's ijtiḥad argued that no evidence in such verse prohibits the prophet's utilization of personal intellect to give a ruling. They based their argument on the fact that the application of analogy to derive a ruling is also part and partial of following the revealed text because the revealed condones the use of analogy and natural intellect to interpret and understand the texts.

Moreover, the proponents of the prophet's *ijtihad* in public affairs presented more evidence to strengthen their stance among them is the verse from the holy Quran where Allah says: "So learn a lesson, O ye who have eyes!" 59:2. They continue that the command to learn from the above verse calls for contemplation, analogy, application of intellect, critical thinking, comparison, and so on. All the above elements of learning from the very essence of *ijtihad*. Therefore, the above verse is implicitly supportive of the concept of *ijtihad*.

They also cited another verse where Allah commands the prophet: "Surely, we have revealed to you the Book with the truth, so that you may judge between people according to what Allah has shown you. Do not be an advocate for those who breach trust" 04:105. They elaborated that judging people by following what Allah has revealed consists of two categories. Explicit or implicit revelation. The ruling that cannot be explicitly derived from the holy Quran, can be implicitly derived. The implicit induction of ruling from what Allah has revealed calls for the application of *ijtihad* they stressed.

From the prophetic traditions, their argument was based on evidence from different narrations. In one such narration, during the Battle of Badr, the Messenger of Allah, peace be upon him, set out with his companions. When they reached the nearest water source to Badr, the Prophet, peace be upon him, descended there. Hubab ibn al-Mundhir inquired from him whether this place was where Allah had commanded to halt, so they should not go beyond it, or if it was simply a strategic choice for planning and warfare. The Messenger of Allah, peace be upon him, responded that it was indeed a strategic choice for planning and warfare. Hubab then proposed that they should move until all water sources were behind them, shield all of them except one, and dig a water trench for that source. This way, they could engage the enemy while having access to the water, unlike their opponents. The Prophet accepted this approach and praised Hubab's opinion (Al-Bayhaqi, 1988, Vol. 3, p. 3).

Another instance also cited as evidence for the legality, possibility, and occurrence of the prophet's *ijtihad* in public affairs is the incident during the war with descendants of Ghaṭfān during the famous War of the Trench. In his efforts to curb the war, the prophet had proposed a truce between him and the enemy. Among the provisions of the truce was giving a third of all the dates produced in Medina to the enemy such that they give up the war. However, the prophets' companions were against this approach. They proposed otherwise than what the prophet had proposed. He then followed their advice, and they fought the war (Ibn Ḥazm, n.d, Vol. 2, p. 130). They also cited the incident of the war prisoners after the battle of Badr, where the prophet changed his opinion about them to concur with what some of his Sahabas were suggesting (Al-Armawī al-Hindī, 1996, Vol. 8, p. 3802).

In another notable incident, the Prophet provided advice to some farmers regarding the pollination of their plants. He expressed his belief that such pollination

had no impact on crop yields. However, these farmers experienced significant losses the following year as their crops were severely affected. Upon reporting their situation to the Prophet, he acknowledged their farming expertise and advised them to continue their usual practices (Muslim, 1836, 15/ 96/ 2363 & Al-Ghazālī, 1993, Vol. 2, p. 356).

Scholars also argue for the permissibility of a prophet's *ijtihad* in cases involving judicial rulings. They base their argument on the premise that judicial matters do not require divine revelation. A narration supports this perspective during a judicial case in which the Prophet conveyed that he, too, is a human being. People would present their disputes before him, and he might rule in favor of one party based on the arguments presented. However, if he were to make a judgment that assigns something to a party, and they are aware it does not rightfully belong to them, he advised them not to accept it. Doing so would be equivalent to taking a portion of hellfire (al-Bukhārī, 2001, 8/ 143/ 7169).

Scholars explain the occurrence of a prophet's *ijtihad* in judicial cases. They suggest that the urgency of resolving such disputes is crucial, as delays could lead to social chaos or even conflicts. Waiting for divine revelations for each case would not be a practical approach to establishing an orderly and peaceful society. Moreover, conflicts among people are a common occurrence, and if the Prophet had to wait for a divine revelation for every case, the Quran would have contained an overwhelming number of verses that would be challenging for Muslims to memorize, and the dissemination of the Quran would have been quite challenging. Considering these considerations, Imam al-Qarāfī (1995), in "*Nafā'is al-uṣūl fī sharḥ al-Maḥṣūl*," explains that matters conveyed by the Prophet regarding judicial issues and dispute resolution, while considered juridically binding by consensus among scholars, do not necessarily require divine revelation (Vol. 9, pp. 3806-3807).

Imam al-Shāṭibī (1997) also comments on the above by categorizing the prophet's tradition into two. Traditions that are from God's revelation, and traditions whose source is the prophet's intellectual analysis, conviction, contemplation, and assessment of the matter. According to the former, it is licit for the Muslim fraternity to benefit from such efforts. He continues that the fact that the prophet induced a ruling from his contemplation of the matter shouldn't be problematic because his contemplation is liable for divine correction in case it was wrong. Therefore, the prophet cannot come up with a ruling that was a product of his *ijtihad* that opposes the teaching of the holy Quran without being corrected by divine revelation. The former stresses that we should not differentiate between the two rulings. The ruling that is the product of the prophet's *ijtihad* and the ruling that is the product of revelation. The reason for such a stance is that Muslims are obliged to follow the Quran and prophet's tradition. Even though the prophet's *ijtihad* is not a revelation from God, it is still binding because the prophet is infallible, even when he errs, his errors are liable for divine correction and they can't stay uncorrected (al-Jaṣṣāṣ, 1994, Vol. 3, p. 284). However, the prophet's *ijtihad* is not binding in itself because

it's not revelation. Its binding strength before Muslims is only attained on the ground that the prophet is infallible and because such *ijtihad* stands the test of correction or approval from God (al-Shāṭibī, 1997, Vol. 4, pp. 134, 293, 379, 387, 402, 470).

However, some scholars would argue that al-Shāṭibī's argument that the prophet is infallible does not correctly correlate with his argument in the same paragraph that if the prophet makes an error he will be corrected. It's either of the two, either the prophet is an infallible person who doesn't make mistakes, or he is fallible, but his mistakes stand to be divinely corrected. But another scholar would argue that being infallible and making mistakes at the same time seems problematic.

Nonetheless the former continues that much evidence that can confirm that the prophet's *ijtihad* is liable for either divine correction if there is an error in it or divine approval. Among them is the verse in the holy Quran where Allah says: "(O Prophet,) Allah has forgiven you; why did you permit them (to stay in Madinah) before the truthful ones could become distinct to you, and you could be sure of the liars". 09:43. And in another verse he says: "Had there not been a decree from Allah that came earlier, a great punishment would have overtaken you because of what you have taken". 08:68. And in another he says: "He (the Prophet) frowned and turned his face" 80:01.

They also rely on a tradition narrated by Imam al-Bukhārī (2012) in his book *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, where the Messenger of Allah (peace be upon him) expressed his contemplation about ordering the collection of firewood, the call to Salat (Adhan), appointing an Imam to lead Salat, and going to the houses of those who did not participate in congregational Salat to set fire to their houses. However, he did not carry out this action. From the tradition above, it can be inferred that the Prophet's intention to set fire to those houses was an act of *ijtihad* on his part. This is because if it had been a revelation from God, it would have been obligatory for him to act. This suggests that his consideration of such a course of action was based on his judgment rather than divine guidance.

This is akin to another tradition narrated by Abu Hurayrah. In this tradition, he stated that Allah's Messenger (peace be upon him) sent them on a military expedition and instructed them to burn specific individuals, naming two men from the Quraish. However, as they were preparing to depart, the Prophet informed them that he had previously ordered them to burn the specified individuals with fire, however, he had reconsidered, noting that the punishment of burning with fire is a prerogative held solely by Allah. Consequently, he directed them to kill the individuals if captured (Ibn Hibbān, 2013, Vol. 3, p. 451).

We can conclude from the above expositions that there is almost a consensus among jurists that the prophet practices *ijtihad* on issues concerning public affairs including politics, wars, and judicial matters. Moreover, some jurists cite undoubtable consensus on the matter. Imam al-Shawkānī (1999) stressed that *ijtihad* in matters



of politics and public administration is a matter of no varying opinions among jurists (p. 426). However, concerning religious, including jurisprudential and theological matters, there are two famous varying opinions. The opposing and endorsing views.

### 1.2.1. Opponents' view toward Prophet's Ijtihad

The opposing view towards the ijihad of the prophet on theological matters stresses that it isn't befitting for the prophet who attains revelation from God to make judgments based on his intellect on purely spiritual matters. Moreover, the Quran stated as mentioned earlier that: 'He does not speak out of (his own) desire., It is but a revelation revealed (to him). 53:3-4. Therefore, he does not need to make Ijtihad with the possibility of acquiring a revelation. In addition, if the prophet spoke based on his intellect, he would be contradicting his statements since he had mentioned that whatever he says comes from God.

Some scholars like ibn Hazm (456 AH) who were critical of applying jurisprudential analogy (Qiyas) in Islamic jurisprudence also expressed opposition to using Qiyas in the case of the Prophet (Al-Zarkashī, 1994, Vol. 8, p. 248). Their argument was rooted in the belief that if Qiyas was considered an inappropriate source for Islamic jurisprudence, it should be deemed incorrect for both jurists and the Prophet (al-Juwaynī, 1987, p. 78).

Their stance was that just as a scholar is not permitted to issue a ruling without textual evidence, the Prophet should also not be allowed to provide opinions that lack a foundation in revelation. They contended that rulings are attributes exclusive to Allah, the sole authority in Islamic Sharia. Any judgment or ruling made by anyone else is not valid. Therefore, without textual guidance from God, there can be no valid ruling, as all rulings must emanate from the text. Consequently, because analogy is an integral part of ijihad, they opposed its use in this context. Moreover, those who held the above view argued that the Prophet could wait for the arrival of revelations from heaven before making decisions. In this scenario, he would not be permitted to engage in ijihad. Notable proponents of this perspective included Abū Ya'lá and al-Jubā'ī ('Alá' al-Dīn, 1890, Vol. 3, p. 205 & Isa, 1950, p. 21).

### 1.2.2. The proponents of the prophet's ijihad.

Some scholars argued that it is licit for the prophet to make ijihad on religious issues. They based their arguments on various evidence from the Quran and Sunnah. More specifically they based their argument on an argument like the possibility of prophets' ijihad on worldly matters. Namely, the generalities of many verses in the holy Quran call for contemplation, thinking, interpretation, analysis, contrast and comparison, and so on. These verses call for the use of natural intellect and endorse its application. Since ijihad comprises the use of intellect, it is therefore endorsed, they maintained (Şimşek, ۲۰۰۸, pp. ۸۷-۸۸; Şimşek, 2010, p. 12).

In reply to the verse that has been raised by the opponent of prophet's ijthad on theology issues, which says: 'He does not speak out of (his own) desire., It is but a revelation revealed (to him)'. 53:3-4. They stressed that the verses above concern the Quran only. Therefore, the complete meaning of the verse would be, 'the prophet does not speak concerning Quran except what has been revealed to him by God' but not the rest of all his speeches. They elaborated that the verse should be interpreted to mean that whatever is in the Quran was revealed from God but not that whatever the prophet says in his daily life outside the spectrum of the Quran is a revelation from God. They strengthened their argument and interpretation of the verse by such an approach by invoking the circumstances that were at hand when the above verses were revealed. It was a time when polytheists claimed that the prophet was receiving the Quran from someone else, not God in the verse which says: 'We know well that they say, "There is a man who teaches him." The language of the one they refer to is non-Arabic while this is clear Arabic language' 16:103. As a reply, God revealed that the prophet was not receiving the Quran from anyone except him.

Another piece of evidence they invoked for their stance is using analogy. They elaborated that since Muslim jurists are allowed to apply analogy in theological matters, the analogy's application in the case of the prophet should also be permissible. More especially the jurists have a lower level of knowledge than the prophets. In addition, the prophet is infallible and protected by divine correction and guidance (Kıyıcı, 1994, p. 27).

They further reinforced their argument by pointing to various instances in which the Prophet applied analogy and ijthad without waiting for divine revelation. One such scenario involved a woman named Al-Khath'amīyatu who inquired about performing the Hajj ritual on behalf of her deceased father. She asked the Prophet if it was permissible, and he promptly responded by asking her if she would settle her father's debts if he had died in debt. When she affirmed that she would, the Prophet replied that she could indeed perform the Hajj on behalf of her father (al-Shawkānī, 1999, p. 428).

In another tradition, during the prophet's farewell pilgrimage, he cautioned the Sahabas about the sacredness of Mecca. He stressed that the trees and natural environment of the place should not be tampered with. At this time, Abbas the uncle of the prophets raised some concerns about the tree of *al'Idhkhira* used for funeral services at that time. The prophet then instantly gives an exception to the tree mentioned (Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī, 1494, Vol. 8, p. 167). The fact that the prophet gave a ruling without waiting for revelation is clear evidence that the prophet applied ijthad even in theological matters, they maintained.

It is noteworthy that jurists have expressed diverse views regarding the Prophet's ijthad concerning religious matters. Scholars such as al-Ghazali acknowledged the theoretical possibility of the Prophet's ijthad, emphasizing his rational capabilities.

However, they were sceptical about its practical application, arguing that there is no definitive evidence to confirm its occurrence. Conversely, other scholars like al-Sarakhsi (d. 483 A.H.) posited that the Prophet could engage in *ijtihad* but only after awaiting divine revelation. If no revelation was forthcoming, he would then employ *ijtihad*. Their argument rested on the premise that the Prophet's *ijtihad* held an authority akin to revelation, safeguarded by divine protection against error. Nonetheless, many scholars maintain that both from a rational and legal standpoint, the Prophet's *ijtihad* was not only permissible but also occurred in practice. From this viewpoint, the Prophet's *ijtihad* is regarded as a form of analogical reasoning (*qiyas*), a method widely accepted in Islamic jurisprudence (Kıyıcı, 1994, pp. 17-27).

## Conclusion

The issuance of judicial or juridical rulings based on the personal intellect of the prophet, as discussed in the preceding paragraphs, remains a subject of intricate controversy. This controversy gives rise to conflicting explicit and implicit implications within Islamic scholarship and the broader Muslim community. As described, there are diverse opinions on this matter, ranging from those who oppose it to those who endorse it, with various scholars providing detailed arguments on both sides. Some jurists advocate for its endorsement only in matters of war and similar situations, while others reject it in theology. Meanwhile, another group supports such *ijtihad* without restrictions.

Nonetheless, one of the most significant questions, which also merits further research, pertains to the criteria for differentiating between what the prophet said as a revelation and what he expressed as his personal opinions. Establishing such a criterion is vital because historical accounts indicate that some decisions, he made based on his intellect later turned out to be incorrect. On this basis, questions concerning whether everything the prophet said should be followed without question and inquiry gain relevance and become subjects of further research.

Nevertheless, regardless of the varying perspectives, most scholars who support the prophet's *ijtihad* maintain that his independent reasoning is subject to divine correction or endorsement. They argue that if any of his statements are religiously incorrect, divine revelation will intervene to rectify them. This argument is based on numerous instances where the prophet made errors and was subsequently corrected by God.

The argument supporting the notion that divine correction will invariably follow every instance of the prophet's error may face challenges when providing irrefutable evidence. This is because historical examples show that he was indeed corrected in specific errors, but it is not irrevocable evidence on whether this correction will occur in all past and future errors. Moreover, there are instances where the

prophet's errors were not corrected by divine intervention. One such example is related to the issue of pollination, where farmers faced substantial losses when they relied on the prophet's advice, which proved incorrect at the time of harvesting. In this case, the correction of the prophet's error was driven by experience and real-world circumstances, rather than divine intervention. These are questions that could be explored in further research.

Further elaborations can support the view that divine correction of the prophet's errors primarily pertained to theological matters. However, this argument would require a clear distinction between theology and non-religious matters within the body of the prophet's traditions, which often appear intricately intertwined. Such a task would demand a high level of expertise due to the complexity and controversy involved in making such differentiations.

Nonetheless, some scholars may argue that the belief in divine correction of the prophet's errors in theological matters is primarily based on analogy. In this context, the analogy would suggest that the absence of divine correction for a prophet's errors in Islamic theology would imply incompetence, inaccuracies, and potential falsifications within the religion. This line of reasoning could lead to the falsification of the religion itself or, at the very least, to skepticism and disrespect toward the traditions of the prophet, which would be a significant challenge for the religion. However, it should be noted that if this argument relies on analogy, its strength will depend on the strength of that analogy. This means that opponents of analogy within Islamic jurisprudence could still present counterarguments to challenge its validity.

## References

- Abū Ja'far Al-Taḥāwī. (1994). *Sharḥ Mushkil Al-Āthār*, Mu'assasat Al-Risālah
- Acar, İ. (2015). Fıkıh Usulünün Temelleri: Hz. Peygamber Devrinde Deliller. *Yıl*, 41, 43-81.
- Aḥmad Ibn Ḥanbal, A. B. (2009). *Al-Jāmi' Li-'Ulūm Al-Imām Aḥmad: Uṣūl Al-Fiqh* (K. Al-Rabbāt & S. I. 'Aid, Eds.). Dar Al-Falāḥ Li-L-Baḥṭh Al-'Ilmī Wa Taḥqīq Al-Turāth. (Original Work Published 1430 AH)
- 'Alā' Al-Dīn, A. (1890). *Uṣūl Al-Bazdawī*, Sharikat Al-Şihāfah Al-'Uthmāniyah, Iştānbūl
- Al-Āmidī, Ab. (N.D). *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām Lil'āmdy*, Al-Maktab Al-Islāmī,
- Al-Armawī Al-Hindī, S. Dīn M. Ibn 'Abd Al-Raḥīm. (1996). *Nihāyat Al-Şu'ūd Fī Dirāyat Al-Uṣūl* (S. Ibn Sulaymān Al-Yūsuf & S. Ibn Sālim Al-Suwaḥ, Eds.). Al-Maktabah Al-Tijāriyah Bi Makkah Al-Mukarramah.
- Al-Azharī, M. (2001). *Tahdhib Al-Lughah*, Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī-Bayrūt
- Al-Bayhaqī, A. Ibn Al-Husayn Ibn Ali Ibn Musa Al-Khusrawajirdi Al-Khurasani, A. B. (1988). *Dalā'il Al-Nubuwwah Wa Ma'rifah Aḥwāl Şāhib Al-Sharī'ah* (D. A. Qal'ajī, Ed.; 1st Ed.). Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Dār Al-Riyān Lil-Turāth.
- Al-Bukhārī, M. (2012), *Şaḥīḥ Al-Bukhārī*, Dār Al-Salām Lil-Nashr
- Al-Firūzābādī (2005), *Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ*, Mu'assasat Al-Risālah Lil-Ṭibā'ah Wa-Al-Nashr Wa-Al-Tawzī'
- Al-Ghazālī, A. H. M. Ibn M. Al-Ṭūsī. (1993). *Al-Mustaşfā* (M. 'Abd Al-Salām 'Abd Al-Shāfi, Ed.). Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Al'ijy, A. (2004). *Sharḥ Al'aḍdi 'alā Mukhtaṣar Al-Muntahā Al-Uṣūlī Wa-Ma'ahu Ḥāshiyat Al-Sa'd Wa-Al-Jurjānī*, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah
- Al-Jaşşās, A. B. A. A. (1994). *Al-Fuṣūl Fī Al-Uṣūl* (2nd Ed., Vols. 1-4). Wizārat Al-Awqāf Al-Kuwaitiyya. (Original Work Published 370 AH)
- Al-Juwaynī, 'Abd Al-Malik B. 'Abd Allāh B. Yūsuf B. Muḥammad, Abū Al-Ma'ālī, Rukn Al-Dīn, Al-Mulqab Bi-'Imām Al-Ḥaramayn. (1987). *Al-Ijtihād* (From *Al-Talkhīş Li'imām Al-Ḥaramayn*). Dār Al-Qalam, Dārat Al-'Ulūm Al-Thaqāfiyya.
- Al-Qarāfi, (1973). *Sharḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl*, Sharikat Al-Ṭibā'ah Al-Fanniyah Al-

Muttaḥidah

- Al-Qarāfī, (1995), *Nafā'is Al-Uşul Fī Sharḥ Al-Maḥşul*, Maktabat Nizār Muşţafā Al-Bāz.
- Al-Rāzī, A. (1997). *Al-Maḥşul* (3rd Ed.; T. J. F. Al-'Allāwī, Ed.). Maktabat Al-Risālah. (Original Work Published 606 AH)
- Al-Shāṭibī, I. (1997). *Al-Muwāfaqāt*, Dār Ibn 'Affān.
- Al-Shawkānī, M. (1999). *Irshād Al-Fuḥūl Ilá Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'ilm Al-Uşul*, Dār Al-Kitāb Al-'Arabi
- Al-Zarkashī, B. (1994). *Al-Baḥr Al-Muḥīt Fī Uşul Al-Fiqh* (1st Ed.). Dār Al-Kutbī. (Original Work Published 794 AH)
- Al-Zarkashī, B. (1998). *Tashnīf Al-Masāmi' Bi-Jam' Al-Jawāmi'*, Maktabat Qurṭubah Lil-Baḥṭh Al-'Ilmī Wa-Iḥyā' Al-Turāth-Tawzī' Al-Maktabah Al-Makkīyah.
- Al-Zubiydī, M. (N.D) *Tāj Al-'arūs*, Dār Al-Hidāyah
- Hājj, I. (1983). *Al-Taqrīr Wa-Al-Taḥbīr 'Ala Taḥrīr Al-Kamāl Ibn Al-Humām*, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyah.
- Hashmi, H.-U.-D. (1989). *Islamic Jurisprudence In Early Islam: A Study Of The Source Of Islamic Law During The Lifetime Of The Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him)* [Unpublished Doctoral Dissertation]. University Of California At Los Angeles.
- Ibn Al-Athīr, M. (1979). *Al-Nihāyah Fī Gharīb Al-Ḥadīth Wa-Al-Athar*, Al-Maktabah Al-'Ilmīyah-Bayrūt
- Ibn Ḥazm, *Al-Iḥkām Fī Uşul Al-Aḥkām Li-Ibn Ḥazm*, Dār Al-Āfāq Al-Jadīdah, Bayrūt
- Ibn Ḥibbān, (2013). *Şaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Qudāmah, A. (2002). *Rawḍat Al-Nāzīr Wa-Jannat Al-Munāzīr*, Mu'assasat Al-Rayyān Lil-Ṭibā'ah Wa-Al-Nashr Wa-Al-Tawzī'.
- İsa, E. (1950). *İctihādu'r-Rasūl*. Dârul-Beyan.
- Kıyıcı, S. (1994). Peygamber (S.A.V.)'Nin İctihadları. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 1-42.
- Muslim, Ḥ. (1836). *Şaḥīḥ Muslim*, Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī-Bayrūt

Şimşek, M. (2008). *İslam Hukukun Da Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları* [Unpublished Doctoral Dissertation]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şimşek, M. (2010). Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15, 303-344.

Şuhayb, 'A. (N.D). *Al-Jāmi' Al-Şaḥīḥ Lil-Sunan Wa-Al-Masānīd*

Ünal, İ. H. (N.D.). Hanefi Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 191-199.

# Kur'an-ı Kerim'de ve Arap Edebiyatında (المنافسة) Yarışma Kelimesi

Dr. Abdulhalim Abdullah<sup>1</sup> & Dr. Mukadder Ârif Yüksel<sup>2</sup> &  
Doç. Halit Boz<sup>3</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1501438

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 15.06.2024 | Kabul Tarihi: 24.06.2024

## Öz

Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de "...O halde yarışanlar bunun için yarışınlar" (el-Mutaffifin 83/26) buyurmaktadır ve kulları arasındaki hayırlı sonuçlar için yarışmayı meşru kabul etmekte ve övgüye layık kılmaktadır. Ancak edebi metinlerde yarışmanın iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir: Biri Kur'an-ı Kerim'de geçtiği şekilde hayırda yarış ve hayırlı sonuçları elde etmek için yarış, diğeri ise kıskançlık ve nefret duygusuyla yarış. Bu tespitten hareketle, makalenin konusu "Kur'an-ı Kerim'de ve Arapça Edebi Metinlerde Yarışma Kavramı" olarak seçildi. Bu makalede, bu kavramın Kur'an-ı Kerim'de hangi anlamda kullanıldığı edebi metinlerle kıyaslanarak ortaya konulması amaçlanmıştır. Daha önce çalışılmamış olan bu konunun açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. Bu çalışmada tarihi analiz ve betimleme yöntemleri kullanılacaktır. Bu çalışma dört başlık altında ele alınmaktadır: Öncelikle eski sözlüklerde yarışma ve rekabet kelimelerinin etimolojik yapısı incelenecek, ardından bu kelimelerin edebi metinlerde hangi anlamlarda kullanıldığına bakılacak, sonra hadislerdeki kullanımları incelenecek ve son olarak Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları ele alınacaktır. Bu çalışmada, edebi metinlerde yarışmanın iki anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir: Birincisi, bir şeyi yapma konusunda istekli ve özenli olma, ikincisi ise bir işi kıskançlık ve nefret saiki ile yapma anlamında. Kur'an-ı Kerim'de ise yarışma sadece birinci anlamda kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yarışma, farklı fiil formlarıyla ifade edilmekte, bu kelime çoğunlukla yarışmak ve acele etmek gibi karşılıklı yarış ifade eden anlamlarda kullanılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Kuranı Kerim, Lafzın Delaleti Tefsir, Yarışma

## The Term Competition in the Qur'an and Arabic Literature

### Summary

Allah the Exalted states in the Qur'an, "...So let those who compete, compete for this" (Al-Mutaffifin 83:26), legitimizing and praising the competition among His servants for righteous outcomes. However, it is observed that in literary texts, the term "competition" is used in two different senses: one as it appears in the Qur'an, referring to competition in good deeds and achieving righteous outcomes, and the other as competition driven by jealousy and hatred. Based on this observation, the topic of this

1 Dr. Öğr. Üyesi Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı dr.halim40@gmail.com ORCID: 0000-0002-5298-9741

2 Dr. Öğr. Üyesi Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mukadderyuksel@hotmail.com ORCID: 0000-0003-4962-4212

3 Doç. Dr. Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, halit6869@gmail.com ORCID: 0000-0003-4480-3166



article is chosen as "The Concept of Competition in the Qur'an and Arabic Literary Texts." This article aims to clarify the meaning of this term in the Qur'an by comparing it with its usage in literary texts. The importance of this subject lies in its novelty, as it has not been previously studied. This study will employ historical analysis and descriptive methods. The study is structured under four main headings: firstly, the etymological structure of the terms for competition and rivalry in ancient dictionaries will be examined, followed by an exploration of their meanings in literary texts, then their usages in Hadith will be investigated, and finally, their applications in the Qur'an will be analyzed. The study found that in literary texts, competition is used in two senses: the first is the eager and earnest striving to do something, and the second is the act of doing something driven by jealousy and hatred. In the Qur'an, however, competition is used only in the first sense. In the Qur'an, competition is expressed through various verb forms, predominantly using forms that denote mutual striving such as competing and hastening.

**Keywords:** Arabic Literature, Competition, Quran, Tafsir, Word Semantics.

## المنافسة بين القرآن الكريم والنصوص الأدبية

### الملخص

قال الله تعالى في القرآن الكريم (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) فجعل المنافسة بين عباده مشروعة مندوبة، لكننا وجدنا أن المنافسة في السياقات الأدبية جاءت بمعنيين مختلفين أحدهما كالذي ورد في القرآن الكريم، والمعنى الآخر مغلف بالتباغض والتحاسد، ومنها هنا انطلقنا في اختيار موضوع مقالتنا هو دراسة (المنافسة) بين القرآن الكريم والسياقات الأدبية، وهدفها تبيان معاني هذه الكلمة كما وردت في القرآن الكريم، وتتجلى أهمية الموضوع من أنه لم يدرس من قبل، وسنعمد في دراستنا هذه على المنهجين التاريخي والوصفي، أما عن إجراءات الدراسة فسنجعلها في أربعة أقسام، سنقوم باستقصاء معاني المنافسة والتنافس في المعاجم القديمة، وبعدها سنذهب إلى الاستخدامات الأدبية السياقية للصيغتين السابقتين، ثم سندرس استخداماتهما في الحديث الشريف، وأخيرا سندرسهما في القرآن الكريم، أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة أن المنافسة في السياقات الأدبية كانت بمعنيين، الأول منهما بمعنى: التباري في فعل الشيء مع رغبة فيه وحرص عليه، أما المعنى الثاني فهو المنازعة في فعل الشيء مع تحاسد وتباغض للآخرين فيه ولأجله، أما في القرآن الكريم فلم يستخدم المنافسة إلا بالمعنى الأول فقط، كما عبر القرآن الكريم عن المنافسة والتنافس بصيغ أخرى لأفعال مختلفة عن المنافسة والتنافس، وكانت في أغلبها من صيغ المفاعلة كالأفعال الآتية: سابقوا وسارعوا وبادروا وما شابههما من الأفعال بصيغ تدل على المفاعلة.

الكلمات المفتاحية: المنافسة، القرآن الكريم، التفسير، الأدب العربي، دلالات الألفاظ.

المدخل:

### ١. المنافسة في اللغة

يبدو للمطلع - بادئ ذي بدء - أن هناك علاقة وشيجة بين المنافسة والتنافس، وهذا أمر جلي إذ الكلمتان مشتقتان من أصل واحد، وإن اختلفت بينهما الصيغة الصرفية والاشتقاق، فالمنافسة مصدر الفعل (نافَسَ)، وهو على وزن فاعل، وغني عن القول إن هذه الصيغة تدل على الاشتراك بين شخصين على الأقل، أما كلمة التَّنَافُس فهي مصدر الفعل (تَنَافَسَ)، والذي هو على وزن تفاعل، والذي يدل بدوره على معنى الصيغة السابقة مع المطاوعة لها، وهما يدلان أيضا بأصل وضعهما على المشاركة بين شخصين على الأقل،

ولذلك فإننا لا نرى من حرج لغوي في أن تدل الصيغتان على معنى واحد باختلاف بسيط بين الفعلين وبين مصدريهما من حيث أن الصيغة الأولى متعدية والأخرى لازمة ومطوعة للأولى، وهذا ما سيؤكد به البحث أو ينفيه فيما يأتي.

أما المعنى اللغوي فقد قال ابن فارس عن أصل الجذر اللغوي (ن ف س): “التُّونُ وَالْفَاءُ وَالسِّينُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى خُرُوجِ النَّسِيمِ كَيْفَ كَانَ، مِنْ رِيحٍ أَوْ غَيْرِهَا، وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ” ثم قال: “والتَّنَافُسُ: أَنْ يُبْرَزَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَبَارِزِينَ قُوَّةَ نَفْسِهِ” لكن ابن فارس لم يذكر معنى المنافسة، غير أننا - بناء على ما سبق - نستطيع أن نتوقع لها معنى وضع في أصل وضعه ليكون متناغما مع الأصل اللغوي والاشتقاق الصرفي، فكان معنى (نافسه) - وهو معنى لم يقل به أحد من المعجميين - أَجْهَدَ خَصْمَهُ فِي إِظْهَارِ قُوَّةِ نَفْسِهِ، وَأَجْهَدَ بِهِ.

غير أن الجوهري أورد لها معنى معجميا قريبا مما اقترحناه فكان نَافَسَ فُلَانٌ فُلَانًا فِي الشَّيْءِ: نَازَعَهُ وَبَارَاهُ عَنْ رَغْبَةٍ وَحِرْصٍ. إذ قال: “وَنَافَسْتُ فِي الشَّيْءِ مُنَافَسَةً وَنِفَاسًا، إِذَا رَغِبْتَ فِيهِ عَلَى وَجْهِ الْمُبَارَاةِ فِي الْكُرْمِ” وبالتالي فإن الفعل (تنافس) - وهو مطاوع لسابقه - يُفْتَرَضُ بِأَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى بَادَرَ الْقَوْمَ إِلَى فِعْلِ الْأَمْرِ وَرَغِبُوا فِيهِ. قال الفارابي: “وَتَنَافَسُوا فِي الشَّيْءِ، أَي: رَغِبُوا”

## ٥.٢ المنافسة في الأدب

لا نتوقع أن تكون المعاني التي وردت في النصوص الأدبية مختلفة عن تلك التي أثبتتها اللغويون في المعاجم، بل نتوقع أن تأتي متوافقة وتلك المعاني التي أسلفنا بتقديمها من قبل، لأن المعجميين أثبتوا المعاني من النصوص والمسموع من كلام العرب.

٥.٢.١ المنافسة سياقيا: مما ورد بمعنى (نافسه في الشيء): نَازَعَهُ وَبَارَاهُ عَنْ رَغْبَةٍ وَحِرْصٍ) قول عبد الله بن ثعلبة اليشكري (٥٠ ق.هـ):

إنا تنافس في ظلال زائل\*\*\* فيه فجائع مثل وقع الجنديل

وقال ابن منذر (ت: ٥١٩٨هـ) يتحدث عن المنافسة في العلم:

أفد العلم ولا تبخل به ————— وإلى علمك علما فاستفد

استفد ما استطعت من علم وكن ————— عاملا بالعلم والناس أفد

من يفدهم يجزه الله به — وسيغني الله عمن لم يفد  
لَيْسَ مَنْ نَافَسَ فِيهِ عَاجِزًا إِنَّمَا الْعَاجِزُ مَنْ لَمْ يَسْتَفِدْ

وأشد الثعالي في يتيمة الدهر قول محمد بن أيمن الرهاوي:

إِنَّا نَنَافِسُ فِي دُنْيَا مُفَارَقَةٍ \*\*\* وَنَحْنُ قَدْ نَكْتَفِي مِنْهَا بِأَدْنَاهَا  
حذرتك الكبر لا يعلقك ميسمه \*\*\* فَإِنَّهُ مَلْبَسُ نَازِعَتِهِ اللّاهَا

وروى ابن عبد البرّ (ت: ٤٦٣هـ) قول الشاعر:

نَافِسٌ فِي طَيِّبِ الطَّعَامِ وَكُلُّهُ \*\*\* سِوَاءٌ إِذَا مَا جَاوَزَ اللِّهَوَاتِ

وكذلك وردت (المنافس) بمعنى (المباري والمنازع) في قول عمرو بن معدي كرب الزبيدي (ت: ٥٢١هـ)، قال:

وكم ساد قبلي في زبيد فلم أكن \*\*\* لمن ساد قبلي ذا ضداد منافسا

وسدت فلم أنفر وذدت عن الحمى \*\*\* وأخرجت عنه إنسه والآبالسا

ووردت (منافس) بصيغة اسم مفعول في شعر البحري (ت: ٥٣١هـ) بالمعنى السابق ذاته، قال:

وإني لمحسود عليك مُنَافَسٌ \*\*\* وَإِنْ كُنْتُ أَسْتَبِطِي كَثِيرًا وَأَسْتَجْفِي

ووردت (المنافسة) بمعنى (المنازعة في الشيء رغبة فيه وحرصا عليه) في خطاب معاوية بن أبي سفيان

(ت: ٦٠ هـ) إذ قال في رسالته إلى عبد الله بن عباس يتهّم بني هاشم بمقتل عثمان: "أما بعد: فإنكم معشر بني هاشم لستم إلى أحد أسرع منكم بالمساءة إلى أنصار ابن عفان، حتى إنكم قتلتم طلحة والزبير لطلبهما بدمه، واستعظماهما ما نيل منه، فإن كان ذلك منافسة لبني أمية في السلطان، فقد وليها عديّ وتيم، فلم تنافسوهم وأظهرتم لهم الطاعة"

قال داود بن نصر الطائي (ت: ١٦٢هـ) يعظ: "تحذّر من إبليس بخالفة هواك، وتزين له بالإخلاص

والصدق وتعرض للعفو بالحياء منه والمراقبة، واستجلب زيادة النعم بالشكر، واستمد النعمة بخوف زوالها ولا عمل كطلب السلامة، ولا سلامة كسلامة القلب ولا عقل ك مخالفة الهوى، ولا فقر كفقر القلب، ولا غنى كغنى النفس ولا قوة كرد الغضب، ولا نور كنور اليقين، ولا يقين كاستصغار الدنيا، ولا معرفة

كمعرفة النفس، ولا نعمة كالعافية من الذنوب، ولا عافية كمساعدة التوفيق، ولا زهد كتقصر الأمل، ولا حرص كالمنافسة في الدرجات”.

وورد المصدر (منافسة) في شعر محمد بن خلف بن المرزبان (ت: ٥٣٠٩هـ) وهو بالمعنى ذاته (المباراة مع الرغبة والحرص على عمل الشيء)، قال:

لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي قَوْمٍ إِذَا سَمِعُوا\*\*\* ذَا الْعِلْمِ يَنْطِقُ بِالْأَدَبِ وَالْحِكْمِ  
قَالُوا وَلَيْسَتْ بِهِمْ فِيهِ مُنَافَسَةٌ\*\*\* أَنَا فَعُذَا مِنْ الْإِفْلَاسِ وَالْعَدَمِ

وقال أبو حامد الغزالي (ت: ٥٥٠٥هـ): “وهذه تسمى غبطة وقد تختص باسم المنافسة وقد تسمى المنافسة حسداً والحسد منافسة ويوضع أحد اللفظين موضع الآخر ولا حجر في الأسامي بعد فهم المعاني”.

٢٠٢٢. التنافس سياقياً:

٢٠٢٢١. المعنى الأول: تنافس القوم في الأمر: تسابقوا إليه برغبة وحرص.

ورد التنافس في كثير من النصوص الأدبية في سياقات مختلفة، ومن أقدم السياقات قول عامر بن الظرب العدواني (٥٠ ق.هـ) إذ استخدم الفعل منه بمعنى (تسابقوا إليه برغبة وحرص) قال: “ومن بلغ منكم خطة خير فأعينوه واطلبوا مثلها ورغبوه في نيته وتنافسوا في طريقته”

وكذلك ورد الفعل في شعر جرير (ت: ٥١١٠هـ) بالمعنى ذاته، قال:

لعبلة فرع الحيّ قد تلبونه\*\*\* وأطيب عرقٍ في الثرى المتدارك  
تَنَافَسَ فِيهَا عَبْدُ شَمْسٍ وَهَاشِمٌ\*\*\* إِذَا قِيلَ مَنْ صَهْرُ الْكَرِيمِ الْمُشَارِكِ

وورد (متنافس) اسم مفعول في شعر كعب بن زهير (ت: ٥٢٤هـ) بمعنى (الشيء المتبارى فيه ومن اجله)، قال:

هلا سألت وأنت غير عيية\*\*\* وشفاء ذي العي السؤال عن العمى

وعن اعتناقي ثابتاً في مشهد\*\*\* متنافس فيه الشجاعة للفتى

وورد (متنافس) اسم مفعول في شعر غنثة مظلومة جارية المراكبي للخليفة محمد الأمين بن هارون الرشيد

(ت: ٥١٩٨):

لِكُلِّ أَنْاسٍ جَوْهَرٌ مُتَنَافَسٌ \*\*\* وَأَنْتِ طِرَازُ الْآنِسَاتِ الْمَلَايِحِ

٠٢,٢,٢. المعنى الثاني: تَنَافَسَ الْقَوْمُ: تَحَاسَدُوا وَتَسَابَقُوا.

وقد ورد الفعل (تَنَافَسَ) في قول أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت: ٥٢٠٩) بمعنى (تَحَاسَدَ وَتَسَابَقَ)، إذ قال: “وذلك لأن الكلاب الأول كان بين شرحبيل وسلمة الغلفاء ابني الحارث ابن عمرو الكندي، لما هلك تنافس ابنه في الملك فقتل سلمة أخاه شرحبيل”

وقد ورد المصدر (تنافس) بهذا المعنى في شعر أرتاة ابن سُهَيْبَةَ (ت: ٥٦٥)، إذ قال:

نَحْنُ بَنُو عِمٍّ عَلَى ذَاتِ بَيْنِنَا \*\*\* زَرَايِي فِيهَا بَعْضَةٌ وَتَنَافُسُ

وكذلك ورد المصدر في قول الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر (ت: ٥٢٥٥) بهذا المعنى، إذ قال: “فمن أسباب العداوات تنافس الجيران والقربان، وتنافس الأشكال في الصناعات”

وكذلك ورد المصدر في قول الأزهري (ت: ٥٣٧٠) في الزاهر: “أراد أن ذوي القرابة يحسد بعضهم حسداً لا تفعله العدى وهم الغرباء الذين ليس بينهم قرابة وأما العدى يضم العين فهم الأعداء والتنافس التحاسد”

٠٢,٢,٣. المعنى الثالث: تَنَافَسَ الرَّجُلُ: ادَّعَى النَّفَاسَةَ.

وردت صيغة (متنافس) في قول الإمام علي بن أبي طالب (ت: ٤٠) لكنها وردت بمعنى مختلف فقد استخدمها بمعنى (مدعى النفاسة)، إذ قال:

سلام على أهل القبور الوارس \*\*\* كأنهم لم يجلسوا في المجالس

ألا خير وني أين قبر ذليلكم \*\*\* وقبر العزيز الباذخ المتنافس

٠٣. المنافسة في الحديث الشريف:

جاءت في الحديث الشريف إشارات إلى المنافسة الإيجابية والتسابق في الأعمال الصالحة والطاعات. لتشجيع المؤمنين على الاجتهاد في الخير والمسارة إلى الأعمال التي تقربهم إلى الله تعالى، والملاحظ أن الأحاديث الشريفة لم تقتصر على لفظ المنافسة فقد تعدتها إلى أفعال أخرى دلت على المشاركة، ومن المعاني

العامّة التي خرجت إليها الأحاديث الشريفة:

### ٣,١. التسابق في العبادات والأعمال الصالحة:

فقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: “بادروا بالأعمال سبعاً، ما تنتظرون هل هو إلا فقر مُنْسٍ، أو غنى مُطْعٍ، أو مرض مُفسد أو كبر مُعند أو موت مُجهز، والدجال شر مستطير، وَالسَّاعَةُ أَدهى وَأمرُّ” في هذا الحديث، يحث النبي ﷺ المسلمين على المسارعة إلى الأعمال الصالحة قبل أن تأتيهم أمور تعيقهم عن فعل الخير.

### ٣,٢. التنافس في الصدقة والإنفاق في سبيل الله:

فقد ورد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: “إِيكُم مَالٌ وَارِثَةٌ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ؟ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا مَالُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ، قَالَ: فَإِنَّ مَالَهُ مَا قَدَمَ، وَمَالٌ وَارِثَةٌ مَا آخَرَ” يشجع هذا الحديث المسلمين على التنافس في الصدقة والإنفاق في سبيل الله، مبيناً أن ما ينفقه الإنسان في سبيل الله هو الذي يبقى له في الآخرة.

### ٣,٣. الاجتهاد في الطاعات والمسارة إلى الخير:

وفي الحديث أن النبي ﷺ: “سُئِلَ عَنِ السَّابِقِينَ فَقَالَ هُمُ الَّذِينَ إِذَا أُعْطُوا الْحَقَّ قَبِلُوهُ، وَإِذَا سُئِلُوا بِدَلْوِهِ، وَحَكَمُوا لِلنَّاسِ بِحُكْمِهِمْ لِأَنفُسِهِمْ” هذا الحديث يوضح أن السابقين إلى الجنة هم الذين يسارعون إلى قبول الحق وأداء الواجبات بإخلاص وعدل.

### ٣,٤. التنافس في حفظ القرآن الكريم وتعليمه:

جاء في الحديث الذي رواه عثمان بن عفان رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: “خيركم من تعلم القرآن وعلمه” يشجع هذا الحديث المسلمين على تعلم القرآن الكريم وتعليمه للآخرين.

باختصار، فإن الأحاديث النبوية تحث على المنافسة الإيجابية في الأعمال الصالحة والطاعات، بهدف تحقيق رضا الله تعالى والفوز بالجنة. هذه المنافسة ليست للتفاخر أو التباهي، بل لتعزيز الروح الإيمانية والعمل الجماعي لتحقيق الخير.

غير أن صيغتي المنافسة والتنافس وردتا في الحديث الشريف أيضاً، فدللتا على المعنيين الإيجابي والسلبي، وقد روي عن ثعلب أنه قال: “الحسد: أن تمنى مال أخيك وتحب فقره وهو محظور، والمنافسة: أن تمنى مثل

ماله من غير أن يفتقر وهو مباح”

وعلى الرغم من ذلك فقد جاءت المنافسة في الحديث الشريف دالة على المعنيين، ومما دلّ على المنافسة الإيجابية ما روي عن يزيد بن الأحنس، أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تَنَافَسَ بَيْنَكُمْ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ أَعْطَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ، فَهُوَ يَقُومُ بِهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَآتَاءَ النَّهَارِ، وَيَتَّبِعُ مَا فِيهِ، فَيَقُولُ رَجُلٌ: لَوْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْطَانِي مِثْلَ مَا أَعْطَى فَلَانًا، فَأَقُومُ بِهِ كَمَا يَقُومُ بِهِ، وَرَجُلٌ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَالًا، فَهُوَ يَنْفِقُ وَيَتَصَدَّقُ، فَيَقُولُ رَجُلٌ: لَوْ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَانِي مِثْلَ مَا أَعْطَى فَلَانًا فَاتَّصَدَّقَ بِهِ” ومن نافلة القول أن التنافس في الحديث السابق جاء بمعنى الذي أشار إليه ثعلب.

ومما جاء بالمعنى السلبي للتنافس ما وري عن رسول الله ﷺ أنه لما جاء أبو عبيدة من البحرين قال: “أَظُنُّكُمْ سَمِعْتُمْ أَنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ قَدِمَ بِثِيَابٍ؟ قَالُوا: أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَابْتَشِرُوا وَأَمَلُوا مَا يُسْرِكُمْ، فَوَاللَّهِ مَا الْفَقْرُ أَخْشَى عَلَيَّ، وَلَكِنِّي أَخْشَى أَنْ تَبْسُطَ الدُّنْيَا عَلَيْكُمْ كَمَا بَسَطَتْ عَلَيَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا فَهَلِكُمْ كَمَا أَهْلَكْتَهُمْ” فالتنافس الذي جاء بالحديث الشريف السابق تنافس منبوذ نهى عنه رسول الله ﷺ، خلافا للتنافس السابق الذي رغب فيه وحبب فيه.

ومن هذا المعنى أيضا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: “إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ! إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ! إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ! فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَتَافَسُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا”

#### ٤. المنافسة في القرآن

المنافسة في القرآن الكريم لا تُذكر بشكل مباشر بالطريقة التي نراها في السياقات المعاصرة للمنافسات الرياضية أو التجارية. ولكن مفهوم المنافسة في الأعمال الصالحة والتقوى هو مفهوم موجود ومشجع عليه. يمكن فهم هذا من خلال بعض الآيات التي تحث المسلمين على التفوق في الخيرات والتسابق إلى ما يرضي الله. ومن الآيات التي تشير إلى هذا المفهوم:

#### ٤.١. التسابق إلى الخيرات:

مما جاء من الآيات التي تحث على المنافسة في الخيرات قوله تعالى: ﴿تَعَرَّفُوا فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَحْتَمٍ خْتَمُهُمْ مِسْكَ فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ﴾ [المطففين: ٢٤-٢٦]

هذه الآيات تشجع المؤمنين على المسارعة في الأعمال الصالحة والتفوق فيها، وهي نوع من المنافسة الإيجابية التي تهدف إلى تحقيق الخير والتقرب إلى الله.

## ٤٠٢. الاستباق إلى المغفرة والجنة:

وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَ﴾ [البقرة: ١٤٨] هذه الآية تدعو المسلمين للتسابق في أعمال الخير والطاعة.

وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] هذه الآية تحث على المسارعة إلى المغفرة والجنة التي أعدت للمتقين.

## ٤٠٣. التنافس في التقوى والعمل الصالح:

في سورة المؤمنون، يقول الله تعالى ﴿فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ لِمَن يَشَاءُ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الخَيْرِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِعِينَ﴾ [الأنبياء: ٩٠] تشير هذه الآية إلى صفات المؤمنين الذين يسارعون في عمل الخير ويدعون الله بخوف ورجاء.

## ٤٠٤. المسابقة في الطاعات:

قال الله تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢١] هنا دعوة للمسابقة إلى المغفرة والجنة.

هذه الآيات تظهر أن القرآن الكريم يحث على المنافسة في الخير والبر والتقوى، وهي منافسة ببناء تهادف إلى تحقيق رضا الله وتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة.

## ٤٠٥. التعاون على البر والتقوى:

قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] على الرغم من أن هذه الآية تتحدث عن التعاون، إلا أن التعاون في البر والتقوى يمكن أن يكون له جوانب من المنافسة الإيجابية، حيث يشجع الأفراد بعضهم البعض على فعل الخير والابتعاد عن الشر.

باختصار، فإن المنافسة في القرآن الكريم تفهم على أنها تحفيز للمؤمنين على التسابق في الأعمال الصالحة والسعي لتحقيق ما يرضي الله، وهي منافسة إيجابية تهدف إلى الارتقاء بالإنسان في مجالات البر والتقوى والخير.

النتائج:



في ختام هذا البحث نجد أن مفهوم المنافسة قد دلَّ على أصل معناه اللغوي للجذر مع الدلالة الصرفية للصيغة بالإضافة إلى بعض الزيادة المولودة من رحم السياقات الاستعمالية، لكنها لم تتجاف والمعنى اللغوي الأصلي، وكان ذلك المعنى الذي اقترحناه في بداية هذا البحث، وهو: نافسه: إذا أجهَدَ خَصْمَهُ في إظهار قوَّةِ نَفْسِهِ، وأُجْهِدَ بِهِ.

وأما السياقات القرآنية لهذا المفهوم فقد اتخذت أبعاداً متعددة تعكس قيم ومبادئ مختلفة تبعاً للسياق الذي يتم استخدامه فيه فقد وردت المنافسة دائماً بمعناها الإيجابي، حيث تُشجّع على السباق نحو الأعمال الصالحة والتسابق في الطاعات والبر، مما يرسخ قيم التعاون والإخلاص لله تعالى، وقد ورد البيان القرآني بألفاظ تنتمي إلى جذور لغوية مختلفة لكنها تشترك جميعها بالصيغة الصرفية التي تدل على المفاعلة.

وكذلك الأمر في الحديث الشريف إذ جاءت المنافسة في سياقات تشجع على العمل الصالح والجد والاجتهاد في العبادة، وهو ما يعكس الانسجام التام بين النص القرآني والنبوي في تعزيز القيم الأخلاقية والإيجابية في المجتمع، وجاءت في سياقات أخرى تعرّض بالدلالة السلبية لكلمة التنافس الدلالة على التباغض والحسد.

أما في النصوص الأدبية ورد مفهوم المنافسة في سياقات مختلفة أخذ بعضها طابعاً سلبياً فاقترن بالحسد والبغضاء، مما يعكس طبيعة النفس البشرية وصراعاتها الداخلية. وقد أظهر هذا البحث الفروق الدقيقة في الدلالات والمعاني التي تحملها كلمة المنافسة بين النصوص الدينية والنصوص الأدبية، مبيناً كيف يمكن للسياق أن يؤثر في فهم وتفسير المفهوم.

وقد توصلنا إلى أيضاً من خلال استقراء النصوص إلى توليد معنى جديد لم تذكره المعاجم اللغوية من قبل فجاءت كلمة (متنافس) بمعنى المتعالي والمتكبر ومدعي النَّفَاسَة، وقد وافقنا على ذلك المعنى لأنه متوافق مع المعنى اللغوي الأصلي للجذر والصيغة الصرفية، ولا سيما أن قائل النص - وهو الإمام علي بن أبي طالب - حجة في اللغة وتطبق عليه الشروط الزمانية والمكانية لعصر الاحتجاج اللغوي، وهذا مما يسجل لهذا البحث.

ويوصي هذا البحث بدراسة الألفاظ القرآنية جميعها بين القرآن الكريم وكتب التفسير والنصوص الأدبية، فإذا تمت هذه الدراسات فإننا سنصل إلى نتائج طيبة تعدّ إضافة ثرية للمعاجم اللغوية.

كما نأمل أن يكون هذا البحث قد أضاف إسهاماً علمياً مفيداً في مجال الدراسات القرآنية والأدبية، وأن يفتح آفاقاً جديدة للباحثين لاستكشاف المزيد من الجوانب المتعلقة بالمفاهيم الإسلامية في ضوء الأدب والتراث الثقافي. المصادر:

## Kaynakça

- Ebû Ubeyde, Muammer Bin El-Müsenna. *Şerhü Nekâid Cârîb Ve'l-Ferzâk*. Thk: Muhammed İbrahim Hür Ve Başkaları. 3 Cilt. Abu Dabi: El-Mecmau's-Sekâfî, 1998.
- El-Buhturî, Velîd Bin Ubeyd Et-Tâî. *Divânü'l-Buhturî*. Thk: Muhammed Kâmil Es-Seyrefî. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maarif, 3. Bs, 1963.
- El-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed Bin İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. 7 Cilt. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 5. Bs, 1993.
- El-Câhiz, Ebû Osman Amr Bin Bahr. *Resâilü'l-Câhiz*. Thk: Abdüsselam Muhammed Hârun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- El-Câser, Hamd. *Et-Ta'likât Ve'n-Nevâdir An Ebi Ali El-Hecrî*. 2 Cilt, 1413.
- El-Cevherî, İsmail Bin Hammâd. *Es-Sihâh*. Thk: Ahmed Abdulğafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melâyîn, 4. Bs, 1987.
- El-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd Bin Muhammed. *A'lâmu'l-Hadis*. Thk: Muhammed Bin Sa'd Bin Abdurrahman Âl Suûd. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Ummü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. Bs, 1988.
- El-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed Bin Yusuf. *El-Bahrü'l-Muhît Fî't-Tefsîr*. Thk: Sadkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- El-Ezherî, Muhammed Bin Ahmed Bin El-Ezher. *El-Zâhir Fî Garibi Elfâz Eş-Şâfiî*. Thk: Muhammed Abdurrahman El-Sa'dânî. Kahire: Dârü't-Talâî, T.S.
- El-Esbahânî, Ebû Nuaym Ahmed Bin Abdullah. *Hilyetü'l-Evliyâ Ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Seâde, 1974.
- El-Fârâbî, İshak Bin İbrahim. *Divânü'l-Edeb*. Thk: Ahmed Muhtar Ömer. 4 Cilt. Kahire: Dârü's-Şe'b, 2003.
- El-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed Bin Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Din*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, T.S.
- El-Hıftî, Cerîr Bin Atıyye. *Şerhu Divânu Cerîr*. Thk: Numân Muhammed Emin Tâhâ. Kahire: Dârü'l-Maarif, 3. Bs, T.S.
- El-Merzeban, Ebû Bekir Muhammed Bin Halef. *El-Mürüvve*. Thk: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. 1 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1420.
- El-Merzûkî, Ahmed Bin Muhammed Bin El-Hasan. *Şerhu Divânü'l-Hamâse*. Thk:

Garid Eş-Şeyh. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.

El-Mervezî, Abdullah Bin Mübarek. *Ez-Zühd Ve'r-Rakâik*. Thk: Habîb Er-Rahmân El-A'zamî. Hindistan: Mecmau İhyâi'l-Me'ârif, T.S.

Es-Seâlibî, Abdülmelik Bin Muhammed Bin İsmail. *Yetimetü'd-Dehr Fi Mahâsini Ehli'l-Asr*. Thk: Mufid Kumihe. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.

Es-Selefi, Ebû İshak Ahmed Bin İbrahim. *El-Keşf Ve'l-Beyân An Tefsiri'l-Kur'ân*. Thk: Salah Bâ'i'smân. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsir, 2015.

Es-Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl Bin Muhammed. *El-Muammerûn Ve'l-Vesâyâ*. Thk: İgnas Goldziher. Leiden: Matbaatü Brill, 1899.

Eş-Şeybânî, Ahmed Bin Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed Bin Hanbel*. Thk: Şuayb El-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf Bin Abdullah. *Behcetü'l-Mecâlis Ve Ensü'l-Mecâlis*. Thk: Muhammed Mersî El-Hüli. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, T.S.

İbn Ebî'l-Hadîd, Abdulhamîd Bin Hebbetullah. *Şerhu Nehci'l-Belâga*. Thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 21 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2. Bs, 1416.

İbn Ebî Tâlib, Ali. *Divânü'l-İmâm Ali Bin Ebî Tâlib*. Thk: Abdurrahman Mustavî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1426.

İbnü's-Salâh, Takiyüddin Osman Bin Abdurrahman. *Ma'rifetü Envâi İlmi'l-Hadis*. Thk: Abdüllatif El-Hevîm Ve Başkaları. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.

İbn Meymûn El-Bağdâdî, Muhammed Bin El-Mubârek. *Müntehâ Et-Taleb Min Eş'âri'l-Arab*. Thk: Muhammed Nebîl Tarifi. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, T.S.

İbn Zekerîya, Ahmed Bin Fâris. *Mekâyisü'l-Luğa*. Thk: Abdüsselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Züheyr, Ka'b. *Divânü Ka'b Bin Züheyr*. Thk: Hannâ Nasr El-Hâtî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414.

Muhammed Bin Münâzir. *Şiru İbn Münâzir*. Thk: Muhammed Garîb. İskenderiye: Merkezü'l-Bâbitiyn Li Tahkiki'l-Mahtûtât, T.S.

# Peygamber'in Rehberliğinde Kriz Yönetimi Ahlakı

Dr. Muhammed Sıddık<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1505729

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 27.06.2024 | Kabul Tarihi: 10.07.2024

## Öz

Bu çalışma, yirmi üç sene boyunca, Hz. Peygamber'in s.a.v. krizleri yönetiminin nasıllığını incelemeyi hedeflemektedir. Çalışmanın ana hedefi, krizleri yönetirken Hz. Peygamber'in s.a.v. başvurup ortaya koyduğu ahlaki ilkeleri keşfetmektir. Zira ahlaklar, bizi değerler manzumesini ve yapılması gereken farklı görevleri düşündürmektedir. Bu manzumeyi ortaya çıkarmak, bize sünnetin anlaşılması noktasında çok yardımcı olacaktır. Bu nedenle, bu çalışma, krizlerdeki Hz. Peygamber'in s.a.v. tasarruflarını analiz ederek gerçekleştirmek istediği değerleri ve maksatları açıklamaktadır. Diğer taraftan çalışma, krizlerin doğurduğu dini tartışmaları de ele alıp Hz. Peygamber'in s.a.v. bu husustaki gösterdiği ahlaki ilkeleri ve bu tür tartışmaları nasıl yönettiğini değerlendirmektedir. Çalışma, Hz. Peygamber'in s.a.v. krizlerin doğurduğu dini boyutu taşıyan tartışmalara kulak vermek ile Hz. Peygamber'in bu tür tartışmaları yönetmek için farklı ilkelere başvurduğu ve onun koymuş olduğu metodun krizlerin tekvinini ve sosyal yönlerini izah etmeye dayandığını neticesine varmaktadır. Tespit edilen bu ahlaki değerlerin İslam düşüncesine nasıl yansıdığını da inceleyen bu çalışma, Hz. Peygamber'in s.a.v. ekonomik alanındaki uyguladığı ilkelerin özellikle fıkha açık bir şekilde yansıdığını ortaya koymaktadır. Aynı minval de Hz. Peygamber'in s.a.v. krizlerin din de doğabileceği tartışmalara yönelik ortaya koyduğu ilkelerin aktifleştirilmesi noktasında bir eksliğimizin varlığından bahsedilebilir. Diğer taraftan, sosyal ve diğer beşeri ilimlere dayanmak suretiyle siyer alanında farklı okumalar yapılması gerektiği neticesi ortaya koyulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, Krizler, Maksatlar, Peygamber'in Rehberliği, Peygamber'in Tasarrufları

## Crisis Management Ethics Under the Guidance of the Prophet

### Summary

This scientific paper aims to examine how the Prophet (peace and blessings of Allah be upon Him- PbuH) managed the crises that occurred during the era of Prophecy. The main objective of the paper is to find out the ethics applied by the Prophet PbuH during his management of crises. ethics refers man to a system of values and multiple duties. revealing these ethics helps us to understand the Sunnah of the Prophet PbuH. therefore, the research grouped the actions of the Prophet PbuH in crises, then understand the common meanings among them, and then reclassify these actions according to the common meanings among them. The researcher also dealt with the authenticity of prophetic actions in those crises, and how we should understand these actions, or in other words how we should imitate the Prophet PbuH in those actions, on the other hand, the research analyzed what the crises produced on the religious side, and how the Prophet PbuH conducted discussions from a religious side, where the research noted that the Prophet accepted religious discussions, but at the same time laid the foundations for the management of these discussions, and his approach was based on the statement of the formative and social dimension of these crises.

**Keywords:** Aims, Crises, Morals, Prophet's Guidance, Prophet's Actions

1 Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD, muhammedsiddikl@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6773-3303.

# أخلاقيات إدارة الأزمات في الهدي النبوي

## ملخص

تعالج هذه الورقة العلمية كيف أدار النبي عليه الصلاة والسلام الأزمات التي حصلت في عهد النبوة، والهدف الأساسي للورقة هو في معرفة الأخلاقيات التي طبقها النبي عليه الصلاة والسلام أثناء إدارته للأزمات، ذلك أن الأخلاقيات تحيل الإنسان إلى منظومة من القيم والواجبات المتعددة، والكشف عن هذه الأخلاقيات يعيننا على فهم سنة النبي عليه الصلاة والسلام، لذا قام البحث بالنظر في تصرفات النبي عليه الصلاة والسلام في الأزمات، ثم فهم المعاني المشتركة فيما بينها، ومن ثم إعادة تصنيف هذه التصرفات وفق المعاني المشتركة. أهمية البحث تنبع من ضرورة فهم المنهجية التي اتبعها النبي عليه الصلاة والسلام وكيف أسس لهذه المنهجية على مبادئ أخلاقية، ولذلك فإن السؤال الأساسي للبحث يتمثل في ضرورة الكشف عن هذه القيم، وكيف انعكست على الفكر الإسلامي فقهاً. تناول الباحث حجية التصرفات النبوية في تلك الأزمات، وكيف يجب علينا أن نفهم هذه التصرفات، أو بتعبير آخر كيف يجب علينا أن نفتدي بالنبي عليه الصلاة والسلام في تلك التصرفات، من طرف آخر قام البحث بتحليل ما أفرزته الأزمات على الجانب الديني، وكيف أدار النبي عليه الصلاة والسلام النقاشات من جانب ديني، حيث لاحظ البحث أن النبي تقبل النقاشات الدينية، لكن في نفس الوقت وضع أسساً لإدارة هذه النقاشات، وكان منهجه قائماً على بيان البعد التكويني والاجتماعي لهذه الأزمات.

الكلمات المفتاحية

أخلاقيات، أزمات، تصرفات النبي، مقاصد، الهدي النبوي.

## مقدمة

ليست السنة مجرد مصدرٍ للأحكام الشرعية، بل هي مصدر للحضارة الإسلامية أيضاً، وإذا نظرنا إلى الحضارة على أنها مفهوم بمعنى الحضور والوجود الفكري في كل المجالات الحياتية، يصح لنا القول بأن السنة النبوية وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم مصدران للوجود الفكري والحضاري للأمة<sup>2</sup>، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل معلماً، وقد قام النبي صلى الله عليه وسلم بتعليم الصحابة والمؤمنين من بعدهم ما يتعلق بأمور دينهم وحتى الأصول العامة في أمور حياتهم، بيد أننا نحتاج إلى قراءات معمقة في حياته لفهم الأهداف التي أرسل من أجل تحقيقها، والتي ترسم لنا طريق الاهتداء والافتداء به. وفي هذا الوقت العصيب من تاريخنا المعاصر حيث هزت الزلازل الأرض والعقول والقلوب والأفكار، يتبادر إلى الذهن سؤال كيف تعامل الرسول صلى الله عليه وسلم مع الأزمات الحياتية بكافة أنواعها؟ وكيف أدارها؟ وما الأخلاقيات التي وضعها كوسائل لإدارة الأزمة؟

فالسؤال هنا عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذه الأزمات، فكيف حافظ على النسيج الاجتماعي، وكيف أدار الموارد لحمايتها والحفاظ عليها، ومن زاوية أخرى فإن الأزمات قد تؤدي إلى بعض النقاشات الدينية والكلامية، فكيف تعامل النبي صلى الله عليه وسلم معها؟ وهذا ما سنحاول الإجابة عنه في البحث هاهنا.

2 انظر لمزيد من هذا مقالة ثامر حتملة "المنهج النبوي في التأسيس للمدينة والتطور الحضاري". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat* . Aralık 2018), 45-74) 12 /*Fakültesi Dergisi*

ثمة أبحاث عدة تناولت كيفية تصرف النبي صلى الله عليه وسلم في إدارة الأزمات، لكن من النظر إلى محتواها نلاحظ نقصاً في عدة نقاط:

الأولى: أنها لم تتعرض لهديه صلى الله عليه وسلم في إدارة النقاشات الدينية التي ظهرت جراء الأزمات.

الثانية: لم يتم بحث انعكاس هديه في الأزمات على الفكر الإسلامي بشكل عام، وهذا ما يشكل لنا دافعا لإعادة الكتابة مرة أخرى مستفيدين مما كتبه الباحثون ومطورين لها.

الثالثة: بعضها اكتفى بسرد الحوادث من دون تبويب لها ودراسة وتحليل واف لها.

الرابعة: الكثير منها اكتفى بسرد أساليب إدارة الأزمة، ولم يتعرض لأخلاقيات إدارة الأزمة، والفرق بينهما واضح، فالأساليب لها بعدها الإداري في حين أن المبادئ الأخلاقية لها بعدها القيمي والمعنوي، ولها انعكاساتها الفكرية والفقهية.

والمقصود من الهدي النبوي، السنة العامة للنبي صلى الله عليه وسلم، والتي نصل إليها من خلال قراءة التصرفات الجزئية، وملاحظة المعنى العام الذي يجمعها. أما قولنا "الأخلاقيات"، فالمقصود بها الأسس العملية والنظرية التي تتجلى من خلال التصرفات النبوية في فترة الأزمات، والتي تحيل إلى تصورات قيمة. فثلا مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى حض الناس على الصدقة في أوقات الأزمات يحيل إلى قيمة التعاون والتشارك والتساعده.

## 1. مدخل تمهيدي

### 1.1. التفكير في الأزمات من باب أخلاقي.

الأزمات على اختلاف أنواعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والطبيعية تعد عنصراً محدثاً للتغيير داخل المجتمعات، وبقدر ما يكون المجتمع مجهزاً بخلفية أخلاقية يكون قادراً على تجاوز تأثيرات الأزمة. ذلك أنه لا يمكن تجاوز الأزمات والتفكير فيها من خلال المنطق الفقهي القائم على الحلال والحرام أو الجائز وغير الجائز، أو من منطلق القانون الذي يتعامل مع المسائل الاجتماعية من زاوية الحقوق، بل لا بد من التفكير فيها من منظور أوسع، والأخلاق تقدم لنا هذا الرؤية الواسعة كونها تتعامل مع المسألة من مستويات متعددة، فالواجب الأخلاقي ليس كالواجب القانوني. فالواجب الأخلاقي تعبير عن تقديم السلوك الصحيح وفق الزمن والمكان والظروف، فالفقه قد يجب بأنه لا حق في المال سوى الزكاة، لكن الأخلاق تقول لك بأن في المال حقاً سوى الزكاة<sup>3</sup>، وقد يتغير شكل الاستجابة الأخلاقية، لكن الأسس

3 في هذه النقطة يجب أن نشير إلى ارتباط الفقه بالمقاصد والقيم الأخلاقية، وقد أكد على هذا طه عبد الرحمن في كتاباته، وفي إطار مسألة هل في المال حق سوى الزكاة نلاحظ حضور التصورات الأخلاقية المرتبطة بوجود التصديق خارج النصاب المعروف، انظر: الحصص: أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 1/161.

الأخلاقية ما تزال حاكمة.

من طرف آخر فإن الأزمات تطرح الكثير من التساؤلات الأخلاقية الفلسفية كالعدالة، والخير والشر، وفي نفس الوقت تدفع للقيام بمراجعات على كافة المستويات وخصوصاً المستوى الديني، وهذا ما حصل في كثير من الأزمات، مثل زلزال لشبونة عام ٥٥٧١، وقد عبر الشاعر فولتير عن هذه النقاشات في شعره المشهور في ذلك الوقت حيث تناول الزلزال من منظور مشكلة الشر متسائلاً عن جرم الأطفال الذين توفوا على أنداء أمهاتهم،<sup>4</sup> لذلك فإن المجتمعات فيما بعد الأزمات ليست كما قبلها. فهي أشبه بثورات بكل ما تعنيه الكلمة، فهي تدفع النقاشات إلى العلن، والنقاشات الدينية هي من أهم النقاشات التي تحضر في هذا الصدد، وفي هذا الإطار أيضاً تحضر الأخلاق لتدير إفراسات الأزمات الدينية، فعلم الكلام قد يقدم أجوبته المتعلقة بالقضاء والقدر وكون الإنسان مبتلياً، لكنه قد لا يستطيع إدارة النقاشات الدينية بحكم كونه علماً يتناول الدفاع عن العقائد الدينية، أما الأخلاق فهي تقدم إطاراً في محاولة لإظهار الفهم واحتواء النفس البشرية الضعيفة في الأوقات العصيبة.

## 2.1. حجية التصرفات النبوية في أوقات الأزمة.

إن من المهم فهم كيفية وجوب الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في تصرفاته التي أحدثها أوقات الأزمات، فهل هي تصرفات من قبيل التشريع، وبالتالي يجب الالتزام بها كما هي، أم هي من قبيل التصرفات بالإمامة، والتي تعني أنها قائمة على مراعاة المصلحة الاجتماعية، وبالتالي فما يجب علينا هو ملاحظة المقاصد والغايات التي نشدها النبي صلى الله عليه وسلم منها؟<sup>5</sup>

من النظر في تصرفات بعض الصحابة تجاه هذه التصرفات، وتعامل الفقهاء معها يمكن القول إن التصرفات التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم هي من قبيل التصرف بالإمامة. ونلح ذلك من خلال النقاش الذي جرى بين النبي صلى الله عليه وسلم ورؤساء الأنصار في غزوة الخندق، حيث طلب منهم النبي صلى الله عليه وسلم رأيهم في الصلح مع اليهود على مقدار معين من ثمار المدينة، فتوجهوا إليه بالسؤال عن خلفية قراره، وهو وحي أم أمر يقوم به النبي من باب كون الإمام العام للمسلمين، فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أنه يقوم به من باب الإمامة وليس التبليغ عن الله.

ونلح هذا من خلال تعليق الإمام ابن حجر العسقلاني على شرح حديث تحريم الاحتفاظ بلحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام حيث بين أن التقييد بثلاثة أيام واقعة عين، وأن للإمام أن يفرض ما يراه مناسباً،

4 انظر في ذلك: موقع العربي، تاريخ الوصول ٥٢-٣٠-٢٠٢٢

5 الاتجاه العام لتقسيم تصرفات النبي هو التقسيم الذي اقترحه القرافي والذي يقوم على تقسيم تصرفات النبي إلى تصرفات بالتبليغ وتصرفات بالإمامة، وتصرفات بالقضاء، انظر: العثماني، سعد الدين، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية (المصورة: دار الكلمة، ٣١٠٢).

وهذا يعني أن قيمة هذه التصرفات النبوية بتصورنا تكمن في مقاصدها، وهذه المقاصد والأهداف التي كان يريد تحقيقها، هي ما يمثل لنا الهدى النبوي والجانب الذي يجب أن نفتدي به في هذه المسائل.

ومن زاوية أخرى فإن فهم تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بالإمامة في الأزمان وفهم الأسس الأخلاقية التي تنضوي عليها أمر مهم لفهم نبوته، وفهم التغيير الذي أحدثه النبي صلى الله عليه وسلم في البيئة العربية والمجتمع العربي ذي الثقافة القائمة على التقليد.

### 3.1. أنواع الأزمان التي حصلت في عهد النبوة

من خلال نظرة فاحصة على مجريات السنة النبوية، يمكن الحديث عن عدد من الأزمان التي حدثت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم:

1. حيث تأتي الأزمان الاقتصادية على رأس هذه الأزمان، وهذه الأزمان قد تكررت عدة مرات بحكم الحالة الجغرافية والسياسية والاجتماعية للمنطقة، ففي عهد النبوة في مكة حصلت أزمة المقاطعة والحصار، وهي بقدر ما كانت أزمة اقتصادية، إلا أن لها أبعادا اجتماعية أيضا، كذلك حصلت أزمان اقتصادية في المدينة كما حصل في غزوة تبوك. ومعظم الأزمان الاقتصادية، كان مصحوبا بأزمات اجتماعية.

2. ثمة إشارات في كتب السيرة إلى حدوث أزمان اجتماعية، وهي التي تتعلق بالمجتمع ونسيجه، ومثالها أزمة الإفك، وبعض الحوادث التي جرت فيما بين العناصر القبلية.

3. وأيضا نرى في مرويات السير أيضا إشارات إلى حدوث أزمان اجتماعية واقتصادية في نفس الوقت، ويمكن أن نشير إليها بالأزمات المركبة، ومثالها ما حدث في غزوة تبوك، حيث اجتمعت عدة أزمان: إذ بدأت الأزمة بأزمة اقتصادية، ونلح هذا من خلال تسميتها بغزوة العسرة، ثم تطورت إلى أزمة اجتماعية تمثلت في الاعتذارات الواهية التي اختلقها المنافقون الذين لم يريدوا الاشتراك في غزوة تبوك، وتبعها أيضا أزمة الخلفين الذين كانوا صادقين في إيمانهم.

4. وباعتبار أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد شكل في المدينة ما يمكن بوصفه باجتماع سياسي، يمكن لنا الحديث عن أزمان سياسية، ومثالها صلح الحديبية.

5. كذلك يمكن الحديث عن أزمان شخصية تخص شخصا بعينه، مثل قضية الظهار، وقضية بعض الفقراء الذين كانوا يأتون إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليساعدهم، فيقترح لهم النبي صلى الله عليه



وسلم حلولاً معينة لمعالجة أزماتهم.

## 2. أخلاقيات إدارة الأزمات، كيف أدار النبي صلى الله عليه وسلم أزمات المجتمع

من خلال تتبع يمكن لنا الحديث عن أسس حكمت تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم في الأزمات، وهذا ما نطلق عليه في بحثنا هذا الأخلاقيات، والمهم هنا أن نبحث عن الجامع المشترك في هذه الأزمات لنفهم المقصد العام منها، ويمكن حسب بحثنا الإشارة إلى المقاصد التالية:

### 1.1. التشارك والتساعد

وهذا المبدأ مبدأ أساسي وأخلاقي في الأزمات الاقتصادية التي حدثت في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم التالي يشير إلى هذه النقطة، حيث يروي أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلوات الله عليه قال: "من كان معه فضل ظهر، فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد، فليعد به على من لا زاد له، قال: "فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل".<sup>6</sup>

وقد انعكس هذا الفهم على الصحابة في كثير من المواقف، فما قام الصحابة به في غزوة تبوك يعد تجلياً صادقاً لهذا الفهم، حيث سارع الصحابة في التصديق كما هو مذكور في كتب السير،<sup>7</sup> وقد أشار ابن عمر رضي الله عنهما إلى هذا الفهم في قوله: لَقَدْ آتَى عَلَيْنَا زَمَانٌ - أَوْ قَالَ: حِينٌ - وَمَا أَحَدٌ أَحَقُّ بِدِينَارِهِ وَدِرْهَمِهِ مِنْ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ، ثُمَّ الْآنَ الدِّينَارُ وَالدِّرْهَمُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "كُرِّمَ مِنْ جَارٍ مُتَعَلِّقٍ بِجَارِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ: يَا رَبِّ، هَذَا أَعْلَقَ بَابَهُ دُونِي، فَفَنَعَ مَعْرُوفَهُ"<sup>8</sup>

وانعكس هذا الفهم التابع من هذه الروايات على التفكير الفقهي في كتب الفقه وشروح الحديث، فعنون الإمام البيهقي لهذا الحديث بباب: "ما جاء في كراهية إمساك الفضل وغيره محتاج إليه"<sup>9</sup>، كذلك فإن الإمام ابن حزم في المحلى عنون لهذا الموضوع بقوله: "على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقراءهم"<sup>10</sup>،

6 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى باي الحلبي، ٥٥٩١)، "كتاب اللقطة"، ٤ (٨٢٧١).

7 ابن هشام، سيرة ابن هشام، تحقيق. مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي (القاهرة: مطبعة عيسى باي الحلبي، ٥٥٩١)، ٧١٥/٢.

8 البخاري، الأدب المفرد، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: المطبعة السلفية، ٩٧٣١)، "باب من أعلق بابه دون جاره" (١١١).

9 البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق. محمد سعيد زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٤٢٢/٣.

10 ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق. عبد الغفار البنداري (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١٨٢/٤.

أما الإمام المقدسي فقد أوردته في باب حقوق المال،<sup>11</sup> وهذه الترجمة ملقطة للنظر من باب كونها تشير إلى الحقوق التي تتعلق بالمال غير الزكاة. وفي تصورنا فإنه يجب أن نستحضر فكرة وجود الأزمة أو الحاجة أثناء النقاشات الدائرة حول حديث: "إن في المال لحقاً سوى في الزكاة"،<sup>12</sup> وقد أشار العلماء إلى هذا السياق أثناء نقاشاتهم في التوفيق بين روايتي الحديث، حيث تناول القشيري هذه المسألة مبيناً أن المفروض بقدر معين هو الزكاة، غير أنه في أحوال المصائب وغيرها يجب التصدق ولا حد له ولا قدر معين. ويضرب على ذلك أمثلة بأن مات إنسان ولا كفن له فيجب القيام بتكفينه وجوباً كفاًياً.<sup>13</sup>

كذلك تحكي كتب السير والحديث عن وقوع حالة من العسر في فترة عيد الأضحى مع قدوم مجموعة من الفقراء المسلمين، حيث كان من الواجب القيام بما يحتاجونه، لذلك بادر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الأبيقي المسلمون لحوم الأضاحي عندهم فوق ثلاث أيام، والتصديق بما سيقى عندهم على المحتاجين.<sup>14</sup> ونلاحظ من خلال هذه الحادثة الحس القيادي لدى رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث بادر إلى معالجة الموضوع فور وقوعه.

وقد ناقش العلماء هذا الحكم، فذهب جمهورهم إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم تصرف بناء على وجود الحاجة فنع الادخار فوق ثلاث، أي إن هذا الحكم مبني على كونه إماماً يتصرف بما تقتضيه المصلحة، وبناء على ذلك فإن الأمر إن اقتضى تحريم الادخار لوجود حاجة فلهسؤول أن يقتدي بالنبي صلى الله عليه وسلم في إصدار الأمر نفسه. لذلك فإن القول بأن هذا الحديث منسوخ<sup>15</sup> ربما لا يسلم، لأن الحديث مرتبط بعلته، وهذا واضح من تصرفات الفقهاء وتعاملهم مع الحديث، فبينوا أنه إن وقع حاجة فيجب التصديق.<sup>16</sup> غير أنه قد نُقل عن علي رضي الله عنه بأنه لا يجوز إبقاء الأضحية أكثر من ثلاثة أيام، وقد فسر بعض العلماء رأيه بأنه قاله بناء على الحاجة التي حصلت أثناء فترة حصار عثمان في المدينة.<sup>17</sup>

من زاوية أخرى فقد ناقش ابن حجر هنا التقييد بالثلاثة، فبين أنه واقعة حال، يعني أن الثلاثة ليست

11 ضياء الدين المقدسي، السنن والأحكام، تحقيق. أبو عبد الله حسين بن عكاشة (السعودية: دار ماجد عسييري، ٤٠٠٢)، ٨٦٣/٣.

12 محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٦٩٩١)، "أبواب الزكاة"، ٧٢ (٩٥٦).

13 أبو الفضل بكر بن محمد بن العلاء القشيري البصري المالكي، أحكام القرآن، تحقيق. سلمان الصمدي (ديني: جائزة دبي للقرآن الكريم، ٦١٠٢)، ٩٠٦/٢.

14 مسلم بن الحجاج، الصحيح، "كتاب الأضاحي"، ٥ (١٧٩١).

15 الحازمي، الاعتبار في النسخ والمنسوخ (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ٩٥٣١)، ٥٥١.

16 ابن حجر، فتح الباري، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار المعرفة، ٩٧٣١)، ٨٢/٠١.

17 ابن حجر، فتح الباري، ٨٢/٠١.

شرطاً، بل إن هذا مرتبط بالحاجة، فلإمام أن يقرر ما يراه مناسباً وفق الحاجة.<sup>١٨</sup> وهذا يؤكد ما أشرنا سابقاً إلى طبيعة التصرفات النبوية في أوقات الأزمات.

## 2.2. الحفاظ على الموارد وحسن إدارتها

ومن الأسس الأخلاقية المهمة في الأزمة الاقتصادية حسن إدارة الموارد الموجودة بما يحافظ على المصادر الأساسية للمجتمع، ففي إحدى الغزوات حصل عسر شديد، وقلة ذات يد، حتى أراد الصحابة نحر بدنهم التي يرتحلون عليها، فتدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مانعاً إياهم من هذا ومقترحاً طريقة لمعالجة الأزمة عبر التشارك فيما تبقى من أطعمة في أيديهم، وتروي كتب الحديث الحادثة على الشكل التالي: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة، فأصابنا جهد، حتى هممنا أن نحر بعض ظهرنا، فأمر رسول الله، فجمعنا مزادنا، فبسطنا له نطعا، فاجتمع زاد القوم على النطع، قال: فتناولت لأحزره كم هو، فخرته كريضة العنز ونحن أربع عشرة مائة قال فأكلنا حتى شبعنا جميعاً ثم حشونا جربنا".<sup>١٩</sup>

ومن ذلك حفاظه على الماء في المدينة في تلك المنطقة الفقيرة بالماء عبر التحذير من رمي الأوساخ فيها والنهي عن الإسراف في الوضوء<sup>٢٠</sup>، ونهى عن البول في موارد المياه.<sup>٢١</sup> هذه القيم نلاحظ وجودها في كتب الفقه حيث أشير إلى كراهية هذه الأمور والتحذير منها.

## 3.2. الإشارة إلى السلوك الإيجابي حتى يتم الاقتداء به

ومن الأسس المهمة أيضاً في إدارة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية على حد سواء، الإشارة إلى السلوك الإيجابي في فترة الأزمات، ونلمح هذا من خلال قول النبي صلى الله عليه وسلم مادحاً الأشعريين: «إن الأشعريين إذا أرموا في الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم بالسوية فهم مني وأنا منهم»<sup>٢٢</sup>. ولقد أثر هذا المدح في وعي الصحابة، فلقد أشار الباجي في المنتقى إلى أن أبا عبيدة سلك نفس المسلك عندما أمره الرسول صلى الله عليه وسلم على سرية، فقل زاد من معه، فجمع أبو عبيدة ما تبقى وقسمه بالتساوي بين الجميع.<sup>٢٣</sup>

انعكس هذا على فكرة التأمين الإسلامي التعاوني، حيث عد هذا الحديث أصلاً لتأصيل فكرة التعاون

18 المرجع السابق.

19 مسلم بن الحجاج، الصحيح، "كتاب اللقطة"، ٥ (٩٢٧١)

20 أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة، ١٠٠٢)، (٥٦٠٧).

21 أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة، ٩٠٠٢)، "كتاب الطهارة"، ٤١ (٦٢).

22 البخاري، صحيح البخاري، تحقيق. مصطفى البغا (دار ابن كثير ودار الإمامة: دمشق، ٣٩٩١)، "كتاب الشركة"، ١ (٤٥٣٢).

23 أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ (مصر: مطبعة السعادة، ٢٢٣١)، ٤٤٢/٧.

وكان المدح وسيلة تربوية يستخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في أوقات عدة لحل إشكالات معينة، ففي فترة بناء المسجد، أشار إلى حسن صنع طلق اليمامي في خلط الطين، فأشار إليه مادحا إياه بقوله: "دَعُوا الحَنَفِيَّ وَالطِّينَ، فَإِنَّهُ أَضْبَطُكُمْ لِلطِّينِ".<sup>٢٥</sup>

الإشارة إلى السلوك الحسن في أوقات الأزمات مهم في تجاوز تداعياتها، ومن طرف آخر مهم لترسيخه في نفوس الصحابة، حيث إن التعزيز الإيجابي يلعب دورا مهماً في إنشاء السلوك وثبितه، كما حدث مع خولة التي أرادت أن تساعد زوجها الذي ظاهرها، وتروي كتب الحديث الحادثة على الشكل التالي: فعن خُوَيْلَةَ بِنْتِ مَالِكِ بْنِ ثَعْلَبَةَ، قَالَتْ: ظَاهَرَ مِنِّي زَوْجِي أَوْسُ بْنُ الصَّامِتِ، فَجُثْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَشْكُو إِلَيْهِ، وَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَجَادِلُنِي فِيهِ، وَيَقُولُ: "انْتَبِي اللَّهُ، فَإِنَّ ابْنَ عَمِّكَ" فَمَا بَرِحْتُ حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا}، فَقَالَ: "يُعْتَقُ رَقَبَةً" قَالَتْ: لَا يَجِدُ، قَالَ: "فِيصُومُ شَهْرَيْنِ مُتَابِعِينَ" قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهُ شَيْخٌ كَبِيرٌ مَا بِهِ مِنْ صِيَامٍ، قَالَ: "فَلْيُطْعَمَ سِتِينَ مَسْكِينًا" قَالَتْ: مَا عِنْدَهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَصَدَّقُ بِهِ، قَالَتْ: فَأُتِيَ سَاعِتُنْدُ بَعْرَقٍ مِنْ تَمْرٍ، قَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنِّي أُعِينُهُ بَعْرَقٍ آخَرَ، قَالَ: "قَدْ أَحْسَنْتِ، اذْهَبِي فَأُطْعِمِي بِهَا عَنْهُ سِتِينَ مَسْكِينًا، وَارْجِعِي إِلَى ابْنِ عَمِّكَ".<sup>٢٦</sup>

ونرى مدح النبي صلى الله عليه وسلم لكعب بن مالك في أزمته بكونه صادقاً، وكان من نتيجة هذا أنه عاهد الله على الصدق دائماً.<sup>٢٧</sup>

وقد انعكست فترة المدح والتعزيز على الفكر التربوي الإسلامي بشكل عام، فالخطيب البغدادي يشير إلى واجب الفقيه المعلم أن يمدح المتعلم عند إصابته، وفي هذا الصدد يبين الخطيب بأن الطالب إن أجاب بالصواب فعلى المدرس أن يشير إلى إصابته، ويبارك له بذلك ليزداد رغبة في العلم<sup>٢٨</sup>، وتابع الإمام الغزالي الخطيب في هذه النقطة فأكد وهو يتكلم عن وظائف المعلم على ضرورة التعزيز الإيجابي للطفل حال صدور تصرف حسن منه.<sup>٢٩</sup>

#### 4.2. بث روح التفاؤل

24 أحمد حسن الرابعة، "تطبيقات المناسب المرسل في تكييف عقد التأمين التعاوني كنموذج تطبيقي معاصر للتحوّل نحو الاقتصاد الإسلامي" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2015), 64.

25 أحمد بن حنبل، المسند، (١٣).

26 أبو داود، السنن، كتاب الطلاق، ٧١ (٤١٢٢).

27 أحمد، المسند، (٩٨٧٥١).

28 الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق. أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغزالي (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٢٤١)، ٩٧٢/٢

29 الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ٣٧/٣

ومن الأسس المهمة في وقت الأزمات بشكل عام التحلي بالروح الإيجابية المتفائلة،<sup>٣٠</sup> وبث الشجاعة في قلوب المصائبين، حيث كان هذا الأمر من ديدن النبي صلى الله عليه وسلم فلقد أشار من وصف النبي صلى الله عليه وسلم إلى أنه كان "يحب الفأل الحسن".<sup>٣١</sup> فقبيل غزوة بدر التي خرج المسلمون إليها وليس في نيتهم القتال بادئ الأمر قام النبي صلى الله عليه وسلم بتشجيع أصحابه قائلاً لهم: «هذه مصارع القوم العشية».<sup>٣٢</sup> وكذلك الأمر في غزوة الخندق، حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يقويهم ويبشرهم بالفتوحات التي سيفتحها الله عليهم.<sup>٣٣</sup>

## 5.2. التأكد من صحة الأخبار وعدم إشاعة الذعر

ومن الأمور المهمة في إدارة الأزمات وخاصة الاجتماعية والسياسية منها، الحرص على عدم إشاعة الذعر، ونلح هذا في غزوة الخندق، حيث حرص النبي صلى الله عليه وسلم على عدم إشاعة خبر خيانة بني قريظة، حيث طلب من عيونهم أن لا يصرحوا بخيانتهم بشكل صريح أمام الناس إن كانوا حقيقة قد خانوا،<sup>٣٤</sup> وهذا عائد إلى أن الخبر لو وصل إلى المسلمين لو هنت عزيمتهم، ومن حرصه على عدم بث الذعر مبادرته صلى الله عليه وسلم للتأكد من الصوت الذي فاجأ أهل المدينة، فكان صلى الله عليه وسلم أول المبادرين للذهاب حتى إنه ركب حصاناً من دون سرج حتى لا يضيع الوقت منه.<sup>٣٥</sup>

ومن الأسس المتعلقة بهذا الأمر أيضاً التأكد من صحة الأخبار، وهذا ما نراه في تصرف النبي صلى الله عليه وسلم عندما جاء الوليد بن عقبة يخبره بارتداد القوم الذين أرسله إليهم لجمع الزكاة، فأرسل النبي رسولا ليتأكد من صحة الخبر، ثم نزلت آية سورة الحجرات المشهورة: "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين".<sup>٣٦</sup>

وتجلى اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم في التأكد من موثوقية الأخبار في حادثة الإفك، حيث قام النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الأزمة بالتثبت من كل من له علاقة بالحادثة، في حرص منه على معرفة ما حصل بشكل صحيح، وبالتالي دفع الإشاعات والأخبار التي انتشرت بين المجتمع في ذلك الوقت.<sup>٣٧</sup>

30 مصعب حمود، "التفكير الإيجابي لرفع الخلق الشبابي في ضوء الحديث الشريف" Hasan Parlak "Gençlik ve Ahlak, Ed., (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016) ٨٨٧/٢

31 أحمد، (٣٩٣٨)

32 النسائي، السنن الكبرى، تحقيق. حسن عبد المنعم شليبي (دار الرسالة: بيروت، ١٠٠٢)، "كتاب السير"، ٦٣ (٤٧٥٨).

33 الواقدي، المغازي، تحقيق. مارسدن جونس (دار الأعلوي: بيروت، ٩٨٩١)، ٢/٥٥٤، وقد أشار ابن حجر إلى كون الرواية حسنة، ابن حجر، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، ٩٧٣١)، ٣/٧٩٣.

34 الواقدي، المغازي، ٢/٨٥٤.

35 البخاري، الصحيح، "كتاب الأدب"، ٣٢ (٦٨٦٥)

36 عبد الرزاق الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، تحقيق. محمود محمد عبده (بيروت: دار الكتب العلمية، ٩١٤١)، ٣/٠٢٢.

37 البخاري، الصحيح، "الشهادات"، ٥١ (٨١٥٢).

وزى اهتمام الإسلام بصحة الأخبار من خلال تشديده في مواضيع حساسة، كالزنا ورجمي الزوج زوجته بالزنا وما شاكل ذلك، وهذا كله للحفاظ على عدم سرية الإشاعات التي تتسبب في إثارة أزمات.

## 6.2. الاستشارة

من الأسس الأخلاقية التي تجلت في إدارة الأزمات في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، الاستشارة، وهذه الاستشارة تحيلنا إلى كون النبي صلى الله عليه وسلم يتصرف بحكم كونه قائداً، وليس نبياً في هذه الأزمات، فلو كان التصرف الذي يضعه النبي صلى الله عليه وسلم قائماً على وحي، لما استشار، والشئ المهم الثاني في استشارة النبي صلى الله عليه وسلم هو في متابعتة لرأي الجماعة الخبيرة. فلقد شاور النبي صلى الله عليه وسلم رؤوساء الأنصار في غزوة الخندق عندما أراد أن يصلح اليهود على جزء من تمر المدينة، لكن لما رأى أنهم غير راضين عدل عن رأيه وعمل برأيهم<sup>38</sup>

كذلك نرى اهتمامه بالاستشارة في مسألة أسرى بدر، فلقد استشار النبي صلى الله عليه وسلم كبار الصحابة، ولقد انقسم الآراء إلى قسمين، وفي النهاية عمل النبي صلى الله عليه وسلم بما أفضى إليه رأي الأكثرية<sup>39</sup>. واستشار أيضاً في قضية الأذان مما يؤكد على اهتمامه بالاستشارة.

تعامل الفقهاء المسلمون مع الشورى من زاويتين: الأولى: وجوبها، والثانية: إلزاميتها. في المسألة الأولى ذهب عامة علماء المسلمين إلى وجوب أن يستشير الإمام من يثق به من أهل الحل والعقد، واستدلوا لذلك بمدونة ضخمة من الآيات والأحاديث الفعلية والقولية وفعل الصحابة.

وفي المسألة الثانية، ذهب العامة إلى أنها غير ملزمة، أي لا يجب على الإمام الأخذ بالشورى، غير أن الفقهاء المعاصرين انتقدوا هذا الرأي، وأكدوا على ضرورة الأخذ بما تفضي إليه الاستشارة، ونحن نرى أن الشورى ملزمة وخاصة إن كانت في مواضيع حساسة، وقد اشترك فيها أهل الاختصاص. وهذا ما توجي به تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم في عديد من الأمور<sup>40</sup>.

## 7.2. عدم التسرع في الحكم وعدم التصرف وفق العاطفة.

وهذه نقطة مهمة في فهم التصرفات النبوية المتعلقة بكونه قائداً لجماعة المسلمين، فالنبي صلى الله عليه وسلم، ما كان يتسرع في الحكم ولم يتصرف بسرعة بسبب الوقوع تحت ضغط رغبة الشارع إن صح التعبير، وهذا ما نراه في عدة مواقف منها:

38 ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق. محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 65/2.

39 ابن أبي شيبه، المصنف، تحقيق. كمال يوسف حوت (مكتبة العلوم والحكم: المدينة المنورة، 1991)، (الغازي (1966)).

40 محمد عبد الفتاح أبو فارس، "حكم الشورى ومدى إلزامها"، الشورى في الإسلام، (الأردن: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، 1991)، 727/2-808.

أزمة المنافقين وطلب البعض منه بقتل رأس النفاق عبد الله بن أبي بن سلول، بل بالعكس بادر إلى إشاعة نوع من الوفاق الاجتماعي، ففي غزوة بني المصطلق حصل نزاع بين رجل من الأنصار والمهاجرين، فوصل هذا الخبر لعبد الله بن أبي بن سلول فقال كلمات تؤجج نار العنصرية، فطار كلامه بين الناس، فطلب النبي صلى الله عليه وسلم من الناس أن يرتحلوا في وقت شديد الحرارة ولم يكن النبي يرتحل في هذه الأوقات، وأطال الرسول السير حتى يتعب الناس ويتركوا الحديث في هذا الموضوع، وقد كان عمر بن الخطاب طلب من الرسول الإذن بقتل عبد الله بن أبي بن سلول، لكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرض بذلك، معللاً بأنه ليس من الجائز أن يقتل رجل أصحابه<sup>٤١</sup>.

وتجلى هذا المبدأ في حادثة الإفك فنراه صلى الله عليه وسلم لم يسارع لتبرئة عائشة رغم أنها زوجته المطهرة، وفي نفس الوقت لم ينصت للطرف الآخر وإشاعته، بل قام بكل ما يطلب من رئيس جماعة، سالكاً مسلماً موضوعياً في البحث والتحري.

## 8.2. سؤال أهل الخبرة والرجوع إلى رأيهم.

وهذا ما نراه متجلياً في تعامل النبي صلى الله عليه وسلم في عدة مواقف، ففي غزوة بدر استمع النبي صلى الله عليه وسلم إلى رأي الحباب بن المنذر في قضية اتخاذ المعسكر<sup>٤٢</sup>، وكذلك في أوقات الأمراض حيث كان يسأل النبي صلى الله عليه وسلم أهل الخبرة في الطب، وقد أشارت السيدة عائشة رضي الله عنها إلى أنها تعلمت الطب من الوفود التي كانت تأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم في الفترة الأخيرة من حياته<sup>٤٣</sup>. إن سؤال أهل الخبرة أمر مهم، ولذلك فإن عدداً من الأحكام الفقهية متعلق بفتوى أهل الخبرة كما هو معلوم عند الجميع.

## 9.2. اتخاذ الحلول والتدابير

وهذه التدابير تختلف من باختلاف الزمان والمكان، فالرسول صلى الله عليه وسلم تصرف وفق التدابير المتاحة في تلك البقعة الجغرافية والثقافية، مع محاولات إحداث تغيير في الوسائل، فعندما جاءه رجل فقير يسأل مالاً بادر النبي صلى الله عليه وسلم لحل أزمته عبر إرشاده لاتخاذ تدابير تقيه الفقر بأن طلب منه بيع ما عنده ثم شراء فأس ومن ثم الاحتطاب وفي النهاية يبيعه في سوق المسلمين<sup>٤٤</sup>.

ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك بقضية شرب أبوال إبل مثلاً لوفد العرنين الذين قدموا المدينة،

41 البخاري، الصحيح، "كتاب المناقب"، ٩ (٠٣٣٣).

42 الواقدي، المغازي، ٣٥/١.

43 أحمد، المسند، (٠٨٣٤٢).

44 أبو داود، السنن، "كتاب الزكاة"، ٦٢ (١٤٦١).

حيث بادر لاتخاذ حل عاجل لمعالجة ما أصابهم، فأرشدهم إلى منقطة خارج المدينة، وهذا لإبعادهم عن المجتمع حتى لا يختلطوا به، ومن زاوية أخرى اقترح عليهم دواء مستخدماً في تلك الفترة.

والهدي النبوي في هذه المسألة يتجلى لنا في اتخاذ التدبير المناسبة والمتوفرة في الأيدي. فشرب بول الإبل فهو كان في ذلك الوقت وسيلة بحكم فقر المنطقة بالدواء والعلاج، وقد أشار القرطبي في شرحه على صحيح مسلم إلى عادة البدوي في شرب أبوال الإبل قائلا: "...فإن هؤلاء القوم أعراب البادية، عادتهم شرب أبوال الإبل وألبانها، وملازمتهم الصحاري. فلماً دخلوا القرى، وفارقوا أغديتهم، وعادتهم، مرضوا، فأرشدهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك، فلماً رجعوا إلى عادتهم من ذلك، صحوا، وسمنوا".<sup>45</sup> وهذه الإشارة مهمة لفهم أمرين:

الأمر الأول: اتخاذ التدابير النبي صلى الله عليه وسلم اللازمة لمعالجة المشاكل الصحية الطارئة.

الأمر الثاني: أن شرب الإبل يجب أن يقرأ في سياق الثقافة والعادات في ذلك الوقت.

### 01.2. الواقعية في الحلول والمثالية في التسليم

إن هذه نقطة مهمة في النقاشات التي تدور في أوقات الأزمات وخاصة من ناحية العلاقة بينها وبين الموقف الديني الذي يجب أن يتخلى به الإنسان المسلم، فالإنسان مكلف بالأخذ بالأسباب وتخطيط حياته وفقاً لها مع الاعتماد والتوكل التام على الله وهذا ما نراه واضحاً في حادثة الحديبية، فالنبي صلى الله عليه وسلم، تصرف ضمن إمكانيات الواقع السياسي الممكن، لكن في نفس الوقت أظهر نوعاً مثالياً من التسليم والإيمان بالله، في قوله: "إني عبد الله".<sup>46</sup> فلم يتصرف النبي صلى الله عليه وسلم بمثالية في حل هذه الأزمة رغم رؤيته في منامه أنه قد دخل المسجد الحرام معتمراً،<sup>47</sup> بل تصرف وفق الشروط الموجودة، وعقد صلحاً مع المشركين. وأرى في هذا الأمر رسالة مهمة لنا وللمشتغلين بالسياسة والإصلاح الاجتماعي، فليس صحيحاً أن يتصرف الإنسان بمثالية معتمداً على كونه يبلغ رسالة الله وينشر دينه، بل لا بد من واقعية.

### 3. البعد الديني في الأزمات، كيف تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع الأزمات من الناحية الدينية؟

إن هذه النقطة مهمة، ذلك أن الأزمات قد تفتح الباب أمام نقاشات دينية، ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذه بعض هذه النقاشات التي ظهرت في غزوة الخندق في قوله تعالى: "حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا

45 أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، تحقيق. محي الدين مستو (دمشق: دار ابن كثير ودار الكلم العظيم 1991)، 91/5.

46 البخاري، الصحيح، "أبواب الجزية والمواذعة"، 71 (1103).

47 الواقدي، المغازي، 2/275.



مَعَهُ مَتَى نَصَرَ اللَّهُ إِلَّا إِنَّ نَصَرَ اللَّهُ قَرِيبٌ“، وقد أشار المفسرون إلى أنها نزلت في هذه الغزوة<sup>٤٨</sup>، وقوله: “إِذْ جَاءَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ أَسْفَلٍ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَ”.

ففي أزمة الحديبية، شكل اتفاق الرسول صلى الله عليه وسلم مع المشركين نوعاً من الصدمة، وجر إلى نقاش علني تارة ودخلي تارة أخرى، والدافع لهذا النقاش هو إخبار النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى في المنام أنه قد دخل الحرم معتمراً<sup>٤٩</sup>، فلما لم تتحقق هذه الرؤيا في ذلك الزمن أدى إلى نوع من الصدمة والمساءلة، وأفضل ما يشير إلى هذه الصدمة، مسائلة عمر رضي الله عنه ومراجعته المتكررة للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثمَّ للصحابة ولأبي بكر بشكل خاص، ولكي نفهم بعد الإشكالات التي تولدها الأزمات، يكفي أن ننظر إلى ما نقل عن عمر رضي الله عنه أن تردد وشكك، حيث ورد في بعض الروايات أن عمر قال: “والله ما شككت منذ أسلمت، إلا يومئذ، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت أأنت رسول الله حقاً، قال: «بلى»، قلت ألسنا على الحق، وعدونا على الباطل؟، قال: «بلى»، قلت: فلم تعطي الدنية في ديننا، إذا قال: «إني رسول الله، ولست أعصي ربي، وهو ناصري»<sup>٥٠</sup>.

ومن مضمون المراجعات المتكررة التي قام بها عمر رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم ولأبي بكر، نستطيع القول بأنها تضمنت أمرين:

أولاً: سؤاله عن عدم تحقق رؤياه التي رأى فيها النبي أنه قد دخل المسجد الحرام معتمراً<sup>٥١</sup>، يعني أن عمر كان ينتظر تحقق الرؤيا، لأنها رؤيا رسول الله. غير أن هذا الأمر لم يكن مقتصراً على عمر رضي الله عنه، بل كان الأمر عاماً، فعدم مبادرة الصحابة إلى تنفيذ أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر معروف ومشهور<sup>٥٢</sup>.

ثانياً: سؤاله عن مشروعية ما قام به دينياً بحكم أن ما هم عليه من الدين هو الحق من صلح، ويظهر لنا هذا من خلال قوله: “فلم نعط الدنية في ديننا”، بتعبير آخر أراد عمر القول بأن هذا التصرف لا يتوافق مع كون الدين حقاً، وتنتق الروايات على أن عمر راجع النبي مرات عدة، ومن ثم راجع أبا بكر، وأنه بقي فترة طويلة يقوم بالأعمال الصالحة كقراءة ما بدر منه.

وهذا الأمر من التردد والتساؤل يحصل في المصائب المتعددة التي تصيب المسلمين، وخاصة الزلزال الأخير الذي ضرب تركيا وسوريا، وتسبب في وفاة عشرات الآلاف من الأشخاص، ومحو مدن بأكملها،

48 الطبري، تفسير الطبري، تحقيق. عبد الله بن عبد الحسن التركي (الجزية: دار هجر، ١٠٠٢)، ٧٣٦/٣.

49 الواقي، المغازي، ٢٧٥/٢.

50 عبد الرزاق، المصنف، تحقيق. حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي، ٩٨٩١)، “كتاب المغازي”، ٢ (٠٢٧٩).

51 البخاري، الصحيح، “كتاب التفسير”، ٧٢٣ (٣٦٥٤).

52 البخاري، الصحيح، “كتاب الشروط”، ٥١ (١٨٥٢).

وهذه المصيبة الكبرى ستجر إلى نقاشات علنية أو خفية، فالمسلمون يعتقدون بأن الله ناصرهم وحاميهم، لكن في أمثال هذه الأزمات يحصل بعض من النقاشات حول هذا المعتقد، وقد يصل الأمر إلى النقاش في الدين نفسه.

وفي بعض الأحيان أدت بعض الأزمات التي حصلت في عهد النبوة إلى إظهار المنافقين لشكوكهم التي كانت في القلوب، وقد أشار القرآن إلى موقفهم هذا من خلال هذه الآية "وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا"، وإظهارهم هذه الشكوك يحيل إلى أن الجو العام كان مضطربا غير مستقر، وقول الله تعالى: "إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا" يحيل إلى ذلك. ومن خلال تتبع تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم في فترات الأزمة يمكن الحديث عن ملامح واضحة في إدارة الأزمة من الناحية الدينية

### 1.3. إظهار الصبر والتفهم لهذه النقاشات.

من متابعة ما حدث في صلح الحديبية، نلاحظ تقبل الرسول صلى الله عليه وسلم لما حدث، رغم أن الموضوع كان شديد الحساسية، فلم يعنف رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر، وفي نفس الوقت لما لم ينفذ المسلمون أمره بالتحلل، لم يعنفهم، بل اتجه للمشورة مع زوجته أم سلمة رضي الله عنها. ولذلك يجب على المتصدرين للشأن الديني أن يتقبلوا بصدر رحب النقاشات التي تحدث في هذه الفترات العصبية من تاريخ المجتمعات. كذلك نرى حسن تقبل النبي صلى الله عليه وسلم للنقاشات في الحوار المهم الذي جرى بينه وبين الأنصار عقب توزيع الغنائم، بل لقد أصر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم أن يتكلموا ويبنوا رأيهم.

### 2.3. إتاحة الفرصة للحوار بغاية الفهم والتفهم

لم يمنع النبي صلى الله عليه وسلم أحدا من بيان رأيه في المسألة، بل كان يراجع في رأيه، فالنبي صلى الله عليه وسلم في قضية صلح الحديبية ناقش عمر، ثم بعد ذلك استدعاه ليقراً عليه سورة الفتح، مبينا له أن ما جرى كان فتحا، وتبين الروايات أن نفس عمر طابت،<sup>53</sup> وعليه فإن من أهم النقاط في فترة الأزمات أن نصت لما يجول في عقول المصابين، متفهمين إياهم.

وفي غزوة حنين لما وازع النبي صلى الله عليه وسلم الغنائم على قريش ومشركيها متألفا بها قلوبهم، حصل نوع من الانزعاج في قلوب بعض الأنصار، وأدى بهم هذا الانزعاج إلى نوع من المناقشة حول مشروعية تصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث عبروا عن هذا بقولهم: "يغفر الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعطي قريشا ويتركنا، وسيوفنا تقطر من دماءهم"<sup>54</sup>، والأزمة التي حدثت في ذلك الوقت هي أزمة

53 البخاري، الصحيح، "كتاب الجزية والمواعدة"، ٧١ (١١٠٣).

54 البخاري، الصحيح، "كتاب الغزوات"، ٣٥ (٦٧٠٤).

اجتماعية ولكن لها بعدها الديني، والبعد الديني يتضح من خلال نقاشهم حول عدالة تصرف النبي صلى الله عليه وسلم، وقد نرى خلفية النقاش من خلال ما ورد في بعض الروايات أن أحد الأنصار قال: “إذا كانت شديدة فنحن ندعى، ويعطى الغنيمة غيرنا”<sup>٥٥</sup>، ونلاحظ أيضا في هذه الأزمة أن النبي لم يمنع أحد من النقاش أو التساؤل، بل بادر النبي صلى الله عليه وسلم لجمعهم في مكان واحد، ثم الاستماع إليهم كما تبين الروايات.

### 3.3. التأكيد على البعد السنني والاجتماعي

حيث نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعالج الأزمات وإفرازاتها الدينية من ناحية بيان بعدها التكويني، وهذا ما نراه متجلياً في حادثة كسوف الشمس، فن المعروف أن الشمس كسفت يوم موت إبراهيم عليه السلام، وقد ربط بعضهم هذا الكسوف بوفاة إبراهيم، فسارع النبي صلى الله عليه وسلم لمعالجة هذا التصور عبر بيان البعد الكوني والسنني لهذه الحادثة.<sup>٥٦</sup>

ومن باب بيانه للبعد التكويني للأزمات، حديثه عن ضرورة التداوي بالأدوية، وتصحيحه من بعضاً من المفاهيم المتعلقة بالأمراض، فلقد جاءه بعض الأعراب يتساءلون عن التداوي، فبين لهم البعد السنني والتكويني في الدواء والمرض والعلاقة بينهم قائلاً: “لكل داء دواء فإذا أصيب دواء برأ بإذن الله تعالى”<sup>٥٧</sup>، وقد جاء في متن الحديث أن “الأعراب”، وهذا قد يحيل إلى أن السؤال قد تكرر من عدد من الأشخاص، أو لعلمهم سألوهم جماعياً، وعلى كلا الاحتمالين فإن السؤال يحيل إلى أن الأمر كان يشكل لهم أزمة، وما يشير إلى هذه الأزمة هو الخبر التالي أبي خزيمة عن أبيه قال: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ رُقِيَ لَسْتَرِقِهَا وَدَوَاءٌ تَتَدَاوَى بِهِ وَتَقَاةٌ تَتَقِيهَا، هَلْ تَرُدُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ شَيْئاً؟ قَالَ: “هِيَ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ”<sup>٥٨</sup>، فالسؤال قد تكرر من عدد من الصحابة، وكان سؤالهم عن قضية علاقة الدواء بالقدر. فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم البعد السنني في الدواء.

ولقد تمت مناقشة هذه المسألة في الفكر الإسلامي في كتب الفقه والتصوف، وإن كانت مقارنة المتصوفين قائمة على أن تركه أفضل، ففي كتاب الآداب الشرعية والمنح المرعية، ناقش المؤلف هذه المسألة تحت عنوان مهم: وهو حكم التداوي في ظل التوكل على الله، ناقش ابن مفلح التداوي من زاوية التصوف، فبين أن ترك التداوي أفضل،<sup>٥٩</sup> في حين أن قسماً من الفقهاء ذهب إلى إباحته، واستشهدوا لذلك بعدد

55 البخاري، الصحيح، “كتاب الغزوات”، ٣٥ (٢٨٠٤).

56 البخاري، الصحيح، “كتاب الكسوف”، ١ (٣٣٩).

57 مسلم بن الحجاج، الصحيح، “كتاب السلام”، ٦٢ (٤٠٢٢).

58 الترمذي، السنن، “أبواب الطب”، ١٢ (٥٦٠٢).

59 محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية (عالم الكتب: بيروت د.ت)، ٨٤٣/٢

من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ٦٠.

وفي بعض الأحيان يبين الرسول صلى الله عليه وسلم البعد الاجتماعي لبعض تصرفاته والتي قد تؤدي إلى أزمة، حيث يركز النبي على إيضاح المصلحة الاجتماعية العامة، وهذا أمر مهم لفهم إدارة النبي صلى الله عليه وسلم الأخلاقية للأزمات، وكيفية ربطها بالحاجة الاجتماعية والزمانية، وهذا ما نراه أثناء معالجته لما وجده الأنصار على النبي صلى الله عليه وسلم بعدما وزع غنائم حنين على المشركين متألفا بها قلوبهم. لقد حصل نوع من عدم الرضا عند الأنصار، وقد تساءل بعضهم عن العدالة قائلين: يغفرُ اللهُ لرسوله يُعطي أناساً وسيوفنا تقطرُ من دمائهم<sup>٦١</sup> وهذا التصرف من النبي صلى الله عليه وسلم تصرف بالإمامة، أي التصرف المنوط بالمصلحة، وقد أشار ابن حجر إلى أن للإمام أن يتصرف بما في الفيء بما يراه مصلحة العامة.<sup>٦٢</sup>

### الخلاصة والنتائج

طالعنا في السطور السابقة الأسس الأخلاقية التي وضعها النبي صلى الله عليه وسلم في أوقات الأزمات، فلقد حدث في حياة النبي صلى الله عليه وسلم الكثير من الأزمات، وتوعدت هذه الأزمات بين اقتصادية واجتماعية وسياسية وأزمات مركبة. وفي كل هذه الأزمات نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم بادر لإدارتها وحل إفرزاتها.

وأهم ما نراه في إدارته للأزمات أنه صلى الله عليه وسلم تعامل معها من منطلق أخلاقي يراعي تحقيق منظومة قيمية، وهذه الأخلاقيات والقيم قد تجلت في تصرفاته وإدارته للأزمات. ولذلك فإن من المهم لنا أثناء فهم تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم أن نفهم الغايات والمقاصد، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تعامل مع الأزمات من منطلق الظروف والشروط الاجتماعية والثقافية في تلك الفترة الزمنية في تلك البقعة الجغرافية. فتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم الجزئية يجب أن تقرأ مجتمعة للوصول إلى المعنى الكلي، وهذا ما أسميناه بالهدي النبوي في إدارة الأزمة. أخلاقيات إدارة الأزمة التي توصلنا إليها من خلال قراءة تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم تمثل معايير لتتأكد إليها ولنطبقها أيضا في نفس الوقت عند حلول الأزمات على اختلاف أنواعها. هذه الأخلاقيات التي وضعها النبي صلى الله عليه وسلم أثرت في حل الأزمات وانعكست على تصرفات الصحابة بشكل خاص كما أشرنا إلى ذلك في بعض المواضع.

من الأمور المهمة التي نلاحظها في أوقات الأزمات أن النبي صلى الله عليه وسلم تعامل معها من منطلق الواقع، فكان يعالج الأزمات بعين الخبير بالواقع، ولا يتعالى عليها فيقترح حلولاً مثالية، وتجلي هذا

60 مثلا انظر: بدر الدين العيني، البنية شرح الهداية، تحقيق. أيمن صالح الشعبان (دار الكتب العلمية: بيروت، ٢٠٠٢)، ١٧٢/٢١.

61 البخاري، الصحيح، "كتاب الخمس"، ٩١ (٨٧٩٢).

62 ابن حجر، فتح الباري، ٢٥/٨.

خاصة في الأزمات السياسية، وهذا يؤكد لنا كون هذه التصرفات النبوية مرتبطة بالواقع الاجتماعي، وأنها تهدف إلى تحقيق المصلحة الاجتماعية للمجاعة المسلمة. لذلك من الواجب على القادة مراعاة هذه المعايير أثناء معالجتهم للأزمات.

الأزمات سواء أكانت اجتماعية أم سياسية كانت لها في بعض الأحيان إفراتات دينية، حيث لاحظنا أن بعض الأزمات قد أدت إلى ظهور نقاشات دينية على المستوى الشخصي والعام، ولقد تعامل النبي صلى الله عليه وسلم أيضا مع هذه النقاشات الدينية بواقعية فتقبل النقاش والحديث فيها، بل وأصغى السمع إليها، ثم وضع حلولاً لها بناء على أسس أخلاقية أشرنا إليها.

انعكست الأسس الأخلاقية التي وضعها النبي صلى الله عليه وسلم على الفكر الإسلامي والفقهاء، وهذا ما رأيناه بشكل خاص في الأزمات الاقتصادية، غير أن الأسس الأخلاقية في الأزمات السياسية مثلاً لم تنعكس بشكل كامل، حيث تم النظر إلى الشورى على أنها معلمة وليست ملزمة، إلا أن الفقهاء المعاصرين تعاملوا مع الشورى على أنها ملزمة، وهذا يؤكد على ضرورة الاجتهاد وإعادة النظر في الفقه السياسي.

أما بالنسبة إلى النقاشات الدينية فيما بعد الأزمات، فإننا لم نر انعكاساً لها على الفكر الإسلامي وعلم الكلام، وهذا قد يعود إلى أن علم الكلام علم يختص بالدفاع عن العقائد الدينية، وهذا الدفاع موجه للمعارضين، فلم يهتم بالحديث عن الأزمات الدينية التي قد تحدث، إلا في إطار ضيق، وهو إطار القضاء والقدر والابتلاء، مما يؤكد على الحاجة الماسة إلى إعادة النظر في هذه المواضيع والتأصيل لها مجدداً بناء على الهدى النبوي.

## قائمة المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق. كمال يوسف حوت. مكتبة العلوم والحكم: المدينة المنورة، ٩٨٩١.
- الجصاص، أحكام القرآن. تحقيق. عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ٤٩٩١.
- ابن حجر، فتح الباري، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، ٩٧٣١.
- ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق. عبد الغفار البنداري. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ٠٩٩١.
- ابن هشام، سيرة ابن هشام، تحقيق. مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشليبي. القاهرة: مطبعة عيسى بابي الحلبي، ٥٥٩١.
- أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، تحقيق. محي الدين مستو. دمشق: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب ٦٩٩١.
- أبو فارس محمد عبد الفتاح، "حكم الشورى ومدى إلزامها"، الشورى في الإسلام، ٧٢٧/٢-٨٥٨.
- الأردن: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، ٩٨٩١.
- أبو الفضل بكر بن محمد بن العلاء القشيري البصري المالكي، أحكام القرآن، تحقيق. سلمان الصمدي. دبي: جائزة دبي للقرآن الكريم، ٦١٠٢.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة، ٩٠٠٢.
- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة، ١٠٠٢.
- البخاري، الأدب المفرد، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: المطبعة السلفية، ٩٧٣١.
- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق. مصطفى البغا. دار ابن كثير ودار اليمامة: دمشق، ٣٩٩١.
- بدر الدين العيني، البناء شرح الهداية، تحقيق. أيمن صالح الشعبان. دار الكتب العلمية: بيروت، ٠٠٠٢.
- البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق. محمد سعيد زغول. بيروت: دار الكتب العلمية، ٠٠٠٢.
- الحازمي، الاعتبار في النسخ والمنسوخ. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ٩٥٣١.
- حتاملة ثامر، "المنهج النبوي في التأسيس للمدينة والتطور الحضاري". Bingöl Üniversitesi İlahiyat.

• *Fakültesi Dergisi / 12 (Aralık 2018), 45-74*

الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق. أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي. السعودية: دار ابن الجوزي، ١٢٤١.

الربابعة أحمد حسن "تطبيقات المناسب المرسل في تكييف عقد التأمين التعاوني كنموذج تطبيقي معاصر للتحوّل نحو الاقتصاد الإسلامي" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 39 / *Dergisi*, (2015), 64

سعد الدين العثماني، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية. المنصورة: دار الكلمة، ٣١٠٢.  
ضياء الدين المقدسي، السنن والأحكام، تحقيق. أبو عبد الله حسين بن عكاشة. السعودية: دار ماجد عسيري، ٤٠٠٢.

الطبري، تفسير الطبري، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. الجزيرة: دار هجر، ١٠٠٢.  
عبد الرزاق الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، تحقيق. محمود محمد عبده. بيروت: دار الكتب العلمية، ٩١٤١.  
عبد الرزاق، المصنف، تحقيق. حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: المجلس العلمي، ٩٨٩١.  
الغزالي، إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د. ت.  
محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٦٩٩١.

محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية. عالم الكتب: بيروت د. ت.  
مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى بابي الحلبي، ٥٥٩١.  
مصعب، حمود. "التفكير الإيجابي لرفع الخلق الشبابي في ضوء الحديث الشريف"، *Gençlik ve Ahlak*, edi, Hasan Parlak. 2/784-793. Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016

النسائي، السنن الكبرى، تحقيق. حسن عبد المنعم شليبي. دار الرسالة: بيروت، ١٠٠٢.  
الواقدي، المغازي، تحقيق. مارسدن جونس. دار الأعلبي: بيروت، ٩٨٩١.

## Kaynakça

- Abdurrazzak Es-Sanâni. El-Musannaf. Thk. Habibu'r-Rahmân El-Azamî. Hindistan: El-Meclisu'l-İlmî, 1989.
- Abdurrazzak Es-Sanâni. Et-Tafsir. Thk. Mahmud Muhammed Abdu. Beyrut: Daru'l-Kuttubi'l-İlmiya, 1419.
- Ahmed B. Hanbl. Müsned. Thk. Thk. Şuayip Arnavut. Beyrut: Daru'r-Risâle. 2001.
- Ahmed, Hasan. "Çağımızda İslami İktisada Dönüşümde Örnek Olarak Münasib-İ Mürselin Yardımlaşma Sigortasının Değerlendirilmesinde Kullanılması". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/ 39, (2015), 46
- Bedruddin El-Aynî. El-Binâya Şerhu'l-Hidâye. Thk. Eymen Sâlih Şabân. Beyrut: Daru'l-Kuttubi'l-İlmiya, 2000
- Beyhakî. Şuabu'l-İmân. Thk. Muhammed Said Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kuttubi'l-İlmiya, 2000.
- Buhârî, El-Edebu'l-Mufrad. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Kahire: El-Matbatu's-Selefiya. 1379.
- Buhârî. Sahih-İ Buhârî. Thk. Mustafa El-Boğa. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1993.
- Diyâddîn El-Makdisî. Es-Sünenü Ve'l-Ahkâm. Thk. Hüseyin Ukaşa. Mekke: Daru Asîri. 2004.
- Ebu Davûd. Sünen. Thk. Şuayip Arnavut. Beyrut: Daru'r-Risâle. 2009.
- Ebu'l-Abbâs El-Kurtubî. El-Mufhim Limâ Eşkele Min Talhisi Müslim. Thk. Muhiddin Mustû. Dımaşk: Dru İbn Kesir, 1996.
- Ebu'l-Fadl El-Kuşayri. Ahkâmu'l-Kur'an. Thk. Selmân Es-Samedî. Dubai: 2016
- El-Hazimî. El-İtibâr Fî'n-Nâsihi Ve'l-Mensûh. Haydarabâd: Dâiratu'l-Maârif El-Osmâniyya. 1359.
- Et-Tabarî. Camiu'l-Beyân. Thk. Abdullah Et-Turkî. Ciza: Daru Hacar, 2001.
- Gazzâlî. İhyau Ulûmi'd-Din. Beyrut: Daru'l-Marifa.
- Hatamleh, Thamer. " Medeniyetin İnşası Ve Uygarlığın Gelişmesinde Nebevi Metot". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12 (Aralık 2018), 45-74.
- Hatib El-Bağdâdî. El-Fakih Ve'l-Mutafakkih. Thk. Adil B. Yusuf El-Ğizârî. Mekke: Daru İbn El-Cevzî, 1421.
- İbn Hacar. Fethu'l-Bârî. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Beyrut: Darulmarifa, 1379.
- İbn Hazm. El-Muhllâ. Thk. Abdulgaffar El-Bendârî. Beyrut: Daru'l-Fikir.
- İbn Hişâm, Siyratu İbni Hişâm. Thk. Mustafa Es-Sakkâ Ve İbrâhim El-Aybârî. Kahira: Matbatau İsa El-Halabî, 1955.



İbn Sad. Et-Tabakâtu'l-Kubra. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kuttubi'l-İlmiya, 1990.

İbnu Ebî Şeybe. El-Musannaf. Thk. Kemal Hût. El-Medîna: Mektebetu'l-Ulûm, 1989.

Muhammed B. İsa Tirmizî. Sünen. Thk. Beşşâr Marûf. Beyrut: Daru'l-Gabi'l-İslâmî. 1996.

Muhammed B. Muflih El-Makdisî. El-Âdabu's-Şariyya. Beyrut: Alemu'l-Kutubî.

Musab Hamod, " Et.Tefkir El-İycâbî Li Raf'I El-Huluk Eş-Şabâbî Fi Davi'l-Hadis" Gençlik Ve Ahlak. Edi, Hasan Parlak. 2/784-793. Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016.

Müslim B. Haccâc. Sahih-İ Müslim. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: Matbatau İsa El-Halabî, 1955.

Nesâî. Sünen. Thk. Hasan Abdulmunim Şalabî. Beyrut: Daru'r-Risâle, 2001.

Sadedin Osmânî, Cuhûdu'l-Mâlikiyye Fi Tasnifi Et-Tasarrufâti'n-Nebeviyye. Mansûra: Daru'l-Kelima, 2013.

Vâkidî, *El-Mağâzî*. Thk. Marsadan Cons. Beyrut: Daru'l-Alamî, 1989.

# Şihne Ailesi Alimleri ve İslami İlimlerdeki Çalışmaları

Dr. Muhammed Raşid Elömer<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1505793

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 27.06.2024 | Kabul Tarihi: 10.07.2024

## Öz

Halepli ailelerden olan ve soyları Türk kökenlerine dayanan Şihne ailesi, iki yüzyıl boyunca (sekizinci yüzyılın ortalarından onuncu yüzyılın ortalarına kadar) Halep ve diğer şehirlerde önemli izler bırakan seçkin bilimsel ailelerden biridir. Başta Hanefi fıkhı olmak üzere, akaid, tarih, edebiyat ve diğer birçok İslami ilim sahasında eserler ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda bu ailenin pek çok âlimi de ders, fetva, hutbe vererek ve kitap yazarak bölgeye ilmi katkılarda bulunmuşlardır. Şihne ailesi alimleri ayrıca Halep, Şam ve Kahire gibi büyük şehirlerde yargı, genel sekreterlik ve dinî okulların yönetiminde birçok pozisyonda görev alarak ülkenin idari hareketine de katkıda bulunmuşlardır. Hanefi mezhebinin önde gelen isimlerinden İbnü'l-Hümâm başta olmak üzere birçok ünlü bilim adamı yetiştirdiler. Ancak isimleri ve soy isimleri genellikle benzer olduğu için, bu aile üyesi bazı müelliflerin kitaplarının yanlış bir şekilde başkalarına atfedildikleri tespit edilmiştir. Bu nedenle çalışmada bu aile bireylerine ait her kitabın yazarı, müellifinin doğum ve ölüm tarihi belirlenip çevirileri, fıkah ve diğer ilimlerdeki katkıları detaylı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkah Çalışmaları, Halep Alimleri, İslami İlimler, Önemli Kişilerin Biyografileri, Şihne Ailesi.

## Scientists Of The Al-Shihna Family And Their Contributions To Islamic Sciences

### Summary

Al-Shihna family is considered one of Aleppo's families and traces its roots back to the Turkish origins, it is one of the most prominent scientific families that left a clear mark in the city of Aleppo and beyond for two centuries, from the middle of the eighth to the middle of the tenth century AH. Its efforts emerged through a large number of its scientists who spread knowledge through teaching, giving fatwas, giving speeches, authorship, and writing in most Islamic sciences, especially jurisprudence and its fundamentals, most of which were in the Hanafi jurisprudence, then creed, history, literature and so on. The scientists of the Al-Shihna family also contributed to the administrative movement in the country by holding many positions in the judiciary, the secretariat, and the administration of religious schools in major cities such as Aleppo, Damascus, and Cairo. Many famous scholars, especially Hanafi jurists, graduated from their hands, the most famous of whom is Kamal ibn al-Hummam. It has become clear to me that some scholars make mistakes in attributing some books to the scholars of this family, due to the similarity of their names and kunyas in most cases; therefore, I have stated the author of each book, his translation, his date of birth and death. In addition to stating his efforts in Islamic jurisprudence and other sciences through writing and publishing, through teaching, preaching, issuing

1 Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, <https://orcid.org/0000-0002-9038-0259>

fatwas, and judging.

**Keywords:** Aleppo Scholars, Al-Shihna Family, Biographies of Notables, Islamic Sciences, Jurisprudential Efforts.

## علماء آل الشَّحْنَة وجهودهم في العلوم الإسلامية

### الملخص

تعد عائلة آل الشحنة من العائلات الحلبية، والتي تعود جذورها إلى أصول تركية، من أبرز العائلات العلمية التي تركت أثراً واضحاً في مدينة حلب السورية وغيرها من المدن على مدى قرنين من الزمان، وذلك من منتصف القرن الثامن حتى منتصف القرن العاشر الهجري، وبرزت جهودها من خلال المساهمة في كثير من العلوم الإسلامية، وخاصة الفقه الحنفي، ثم في العقيدة والتاريخ والأدب وغيرها من المجالات، حيث قام كثير من علماء هذه العائلة بنشر العلوم عن طريق التدريس، والإفتاء، وإلقاء الخطب، وتأليف المصنفات والكتب. وعدد هؤلاء العلماء كبير جداً، وهذا أمر لافت للنظر. وساهم علماء آل الشحنة أيضاً في الحركة الإدارية في البلاد من خلال شغل مناصب عديدة في القضاء وأمانة السر وإدارة المدارس الدينية في مدن كبيرة مثل حلب ودمشق والقاهرة. ولقد تخرج على أيديهم كثير من العلماء المشهورين ولا سيما من فقهاء المذهب الحنفي وعلى رأسهم الكمال بن الهمام. ولقد تبين لي أن بعض العلماء يخطئ في نسبة بعض الكتب بين علماء هذه العائلة، وذلك لتشابه أسمائهم وكثافتهم في الغالب؛ لذلك قمت ببيان مؤلف كل كتاب وترجمته وتاريخ ميلاده ووفاته. بالإضافة إلى بيان جهوده في الفقه الإسلامي والعلوم الأخرى من خلال التأليف والنشر عن طريق التدريس والخطابة والإفتاء والقضاء.

الكلمات المفتاحية: العلوم الإسلامية، تراجم الأعلام، الجهود الفقهية، علماء حلب، عائلة آل الشحنة.

### المقدمة

اللهم إنا نبدأ باسمك العظيم، ونحمدك ونتوكل عليك، ونصلي على معلم الناس الخير، نبينا محمد، والمرسلين جميعاً، وبعد:

فإن أصبحت المدن تتميز عن بعضها بكثرة العلماء، فإنه يحق لآل الشحنة في مدينة حلب السورية أن يفخروا على مستوى البيوت الحلبية بما قدموه من علماء ساهموا في نهضة هذه المدينة المزدهرة، والتي تعد من أكثر المدن التي تخرج فيها العلماء، ولعل هذا ما أهلها بجدارة أن تكون عاصمة للثقافة الإسلامية في يوم من الأيام، وأن يجعل من آل الشحنة رمزاً للأسر الحلبية العلمية في مرحلة من مراحل نهضتها الثقافية الإسلامية؟

فمن هم آل الشحنة؟ وما سبب تسميتهم بذلك؟ ومن علماء هذه الأسرة؟ ثم ما أهم الجهود العلمية التي قدموها في العلوم الإسلامية، من خلال التأليف والتدريس، ولا سيما في الفقه والقضاء؟

كل هذه التساؤلات سأحاول الإجابة عنها في دراستي هذه، والتي جاء عنوانها: «علماء آل الشحنة وجهودهم في العلوم الإسلامية».

ومما شجعتني على اختيار هذا البحث بالإضافة إلى ما قدمت به من قبل: هو إزالة كثير من الالتباس الحاصل عند الاشتباه في عزو المؤلفات إلى كل عالم من علماء آل الشحنة، وتحديد مؤلف كل كتاب نسب لأحد أفراد علماء آل الشحنة، وبيان أثر الأسر الحلبية في إثراء الثقافة الإسلامية ورفدها بعلماء كبار، قدموا كثيراً من الكتب والمؤلفات، وقاموا بالتدريس والإفتاء والقضاء، ليساهموا في نشر العلوم الإسلامية، ولا سيما علوم الفقه وما يرتبط بها.

ومما زاد تصميمي في متابعة هذا البحث أنه لم يسبقني أحد إليه في حدود علمي؛ باستثناء بحث تاريخي قدمه الدكتور علاء أبو الحسن إسماعيل العلاق، وعنوانه: "من أعلام الفكر الإسلامي: القاضي ابن الشحنة الحلبي". ولكن هذا البحث لم يترجم إلا لعلم واحد من علماء آل الشحنة، وركز فيه على الجانب التاريخي، ولذلك واجهت بعض الصعوبات في هذا البحث: مثل قلة المصادر، وتشابه أسماء علماء هذه الأسرة، واشتهار أغلبهم بلقب ابن الشحنة.

ولكثرة الأسماء الواردة في هذا البحث لم أترجم لها حتى لا أخرج عن المقصود، ومن ثم يطول البحث، واعتنيت فقط بترجم علماء آل الشحنة؛ لأن موضوع البحث يتعلق بهم.

وحتى تنظم الخطة، جاءت في: تمهيد وخمسة مطالب وخاتمة.

ففي التمهيد: بينت معنى كلمة الشحنة في اللغة، وأصلهم، ولمن ينتسبون.

ثم جعلت المطالب الأربعة الأولى لدراسة أربعة علماء من آل الشحنة، وهم الذين دونوا مؤلفات في العلوم الإسلامية، ثم جعلت المطالب الخامس لعلماء وقضاة من آل الشحنة لم يؤثر عنهم أي مؤلف في الفقه والأصول وغيره من علوم الشريعة، ثم عقدت الخاتمة لأهم النتائج التي توصلت إليها، مع بعض المقترحات. وكانت خطة البحث كالآتي:

مقدمة: تتضمن أسباب اختيار البحث وخبطته، ومنهجه.

التمهيد: حول معنى الشحنة، وأصلهم

المطلب الأول: ابن الشحنة الكبير، أبو الوليد وجهوده

المطلب الثاني: ابن الشحنة الصغير، أبو الفضل وجهوده

المطلب الثالث: عبد البر، أبو البركات سري الدين بن الشحنة وجهوده

المطلب الرابع: لسان الدين أحمد بن الشحنة وجهوده

المطلب الخامس: علماء من آل الشحنة لم يدونوا مؤلفات

## الخاتمة: أهم النتائج والمقترحات

ولقد اتبعت المنهج الوصفي والاستقرائي في نسج أفكار هذا البحث ولقد ركزت فيه على المنهج الوصفي لأنه يبحث في تاريخ هذه العائلة وما قدمته من آثار علمية.

فالله أسأل أن يوفقي لهذا المقصود، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وبه تعالى أستعين.

## ١ التمهيد: حول معنى الشحنة، وأصلهم

الشِّحْنَةُ في اللغة: شَحَنَ السَّفِينَةَ أَي مَلَأَهَا وَجَهَّزَهَا، وَمِنَ الْقُرْآنِ: {فِي الْفُلِّكَ الْمَشْحُونِ}١. يَعْنِي الْمَمْلُوءُ، وَشَحَنَ الْبِلَدَ بِالْخَيْلِ، أَي: مَلَأَهَا.

وأما قول العامة: أن الشِّحْنَةُ هو الأمير فغلط، وشِحْنَةُ الكُورَةِ: الذين لديهم الكفاءة لضبطها ممن يعينهم السلطان.

والشِّحْنَةُ: ما يقدم للبهائم من العلف للدوابِّ بحيث يكفيها في اليوم والليلة، وتأتي الشِّحْنَاءُ بمعنى العداء، وكذلك الشِّحْنَةُ تأتي بالكسر أيضاً٢.

وقد ذكر صاحب تاج العروس بعد بيان هذه المعاني اللغوية ما يدل على شهرة بني الشحنة محل بحثي ومعرفة أصولهم، ووصف جددهم بأنه كان يرأس شحنة حلب،

وإن الناظر في كتب التاريخ والتراجم يجد أن تسمية علماء هذه الأسرة بأبناء الشحنة هو نسبة لجددهم الأول حسام الدين محمود بن الختلو، وهو الذي تولى شحنة حلب أيام الملك الصالح إسماعيل بن زكي٣. أي ما يشبه عمل الشرطة أو الأمن في البلاد اليوم.

والآن وبعد أن تبين معنى هذه النسبة، فلنشرع في الحديث عن تراجم علماء هذه الأسرة المتضمنة: مكان ولادتهم وتاريخها، وأبرز شيوخهم، والوظائف التي شغلوها وتقلاتهم في البلاد، وبعض الأحداث

2 يس ١٤/٦٣.

3 محمد بن مكرم الإفريقي، «شحن»، لسان العرب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.٠)، ٤٣٢/٣١؛ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، «شحن»، تاج العروس من جواهر القاموس، تحق: مصطفى حجازي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 2000)، ٥٦٢/٥٣.

4 الزبيدي، «شحن»، تاج العروس، تحق: مصطفى حجازي، ٥٦٢/٥٣.

5 ينظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.٠)، ٢٥٢/١١.

6 عمر بن أحمد، المعروف بابن العديم، زبدة الحلب في تاريخ حلب، وضع حواشيه: خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ٦٩٩١)، ٩٣١/١؛ يقول رضي الدين ابن الحنبلي (ت: ٦٥١/١٧٩) في كتابه "در الحلب في تاريخ أعيان حلب" في سبب نسبة هذه العائلة، ومعنى الشحنة: هو جده محمود، وذكر أن من معاني الشحنة النائب الكافي، لذلك أستعار علي بن أبي طالب رضي الله عنه شحنة النجف، ينظر: محمد راغب الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، صححه وعلق عليه: محمد كمال (حلب: دار القلم العربي، ١٨٩١)، ٩٠٣/٥-١١٣، ثم نقل أيضاً نصاً آخر ذكر فيه مقولة ابن الجوزي: أن الشحنة تكون بكسر الشين، وأما العامة فتقع في الغلط عندما تفتحها، وذكر أن النسبة إليها تكون شحني وشحنية، وليست شحنة.

المتعلقة بهم، ثم بيان مكان وفاتهم وتاريخها، وبعض ما قيل عنهم، ثم الحديث عن آثارهم ومؤلفاتهم الفقهية والأصولية وغيرها مما يتعلق بالعلوم الإسلامية، وجهودهم في القضاء والتدريس والإفتاء، مما يؤكد أنهم من الأُسَر التي ساهمت في بث العلم ونشره، فنالوا بذلك أعلى الدرجات بعد النبوة، كما أكد ذلك عبد الله بن المبارك عندما جعل بث العلم أفضل درجة بعد النبوة.<sup>٧</sup>

## ٢ المطلب الأول: ابن الشحنة الكبير، أبو الوليد وجهوده (٩٤٧ - ٥١٨ هـ / ٨٤٣١ - ٢١٤١ م)

١،٢ ترجمته وأهم معالم سيرته<sup>٨</sup>

المحب، أبو الوليد، محمد بن محمد، الحلبي الحنفي، وصولاً إلى جده محمود بن اختلوا، التركي الأصل، واشتهر المحب: بابن الشحنة الكبير. ولقد وصفته بابن الشحنة الكبير كما سار الشوكاني على ذلك، تمييزاً له عن ابنه المعروف أيضاً بابن الشحنة وغيره من علماء آل الشحنة، ولأنه أول المشهورين في هذه العائلة.

ولد في مدينة حلب، وقد نشأ بها في رعاية أبيه، ثم حفظ القرآن وبعض الكتب. درس على مشايخ حلب ومن قدم إليها، ومن تلامذته وطلابه الذين أخذوا العلم منه: ابن الهمام الحنفي، وابن الأذرعي، والعز الحضري، والبدر بن سلامة، وكذلك ابن قاضي شعبة، وابن التنسي<sup>٩</sup>. وفي مصر أخذ عنه ابن عبيد الله، والسفطي.

ولي قضاء حلب عدة مرات، وولي قضاء دمشق والقاهرة أيضاً، عمل بالإفتاء والتدريس ونشر العلم، نبغ وتميز في عدد من العلوم، ولا سيما الفقه والأدب والتاريخ.

مات بحلب، وبعد الجمعة تمت الصلاة عليه عند القلعة، ثم تم دفنه خارج باب المقام، في مكان اسمه: تربة اشقتمر، وشهدت جنازته ازدحاماً، ومن حمل نعشه الملك نوروز.

7 ينظر: أحمد بن الحسين البيهقي أبو بكر، شعب الإيمان، تحت. عبد العلي عبد الحميد (الرياض: مكتبة الرشد، ٣٠٠٢/٣٢٤١)، ١٨/١ (رقم ٥٦).

8 ينظر لترجمته: السخاوي، الضوء اللامع، ٦-٣/١؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ١٦١-٨٥١/٥، حيث نقل الترجمة الحرفية الواردة في الضوء اللامع، عبد الحي بن أحمد العسكري الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٤/٤١١-٣١١/٤، وهو من ذكر أنه تركي الأصل، محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ٤٦٢/٢-٥٦٢، وهو من ذكر أنه ابن الشحنة الكبير؛ أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحت: حسن حبشي (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ٩٦٩١)، ٣٠٤/١؛ إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (اسطنبول: وكالة المعارف الجليلية في مطبعها البهية، ١٥٩١)، ٤٥٤/١؛ جمال الدين يوسف بن تغري الأتابكي، النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة (مصر: المؤسسة المصرية العالمية للتأليف، د.ت)، ٤١١/٤١-٥١١ و ٦٢٢/٢-٧٢٢، خير الدين بن محمود بن محمد، الزركلي الدمشقي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٥٩٢/١، يوسف بن إيان بن موسى سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة (مصر: مطبعة سركيس، ٨٢٩١)، ٦٣١/١.

9 ينظر: الطباخ، إعلام النبلاء، ١٦١/٥ حيث ذكر: التنيسي وابن السفطي وابن عبد الله.

ومما يذكر عنه: أن أحد قضاة الحنفية وهو: الجمال يوسف، كان يذم من يكثر النظر في صحيح البخاري ويهتم بالزندقة، ويفتي بجواز أكل الحشيشة. ولقد دخل ابن الشحنة الكبير يوماً من الأيام فتذاكرا بعض الأشياء معه فأسمعه الحب شعراً ينتقده فيه لإباحته الحشيش وأكل الربا واتهامه لمن يسمع الوحي يقصد: صحيح البخاري، بالزندقة. مما يدل على غيرته على الدين وانتقاده لأي انحراف حتى من القضاة وغيرهم دون أن تأخذه في الله لومة لائم.

ومما يذكر عنه ما يدل على حسن جوابه وفهمه وفقهه، وانحوف على جماعته وأهل مدينته من أن يعتدى عليهم بالقتل: أنه لما دخل تيمور لك حلب جلس بحضرته مجموعة من العلماء فسألهم تيمور لك: عن القتل من الفريقين؟ ومن هو الشهيد منهم؟ فأجابه الحب بداية بذكر حديث النبي: صلوات ربي وسلامه عليه أنه: «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةً لِلَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»<sup>١٠</sup>.

فاستساغ كلامه ثم أحسن إليه. وطلب منه الحب مع ثلة من العلماء أن يعفو عن أهل حلب وألا يقتل منهم أحداً، فحصل لهم الأمان والرفق مقارنة بغيرهم من البلدان<sup>١١</sup>.  
أطلق عليه لقب الإمام العلامة، ووصف بالحسن والعقل ودماثة الأخلاق وعلو الهمة والفضل والذكاء وسعة المعرفة في العلوم كلها.

ومن أثنى عليه البرهان الحلبي حيث وصفه بأنه كان ماهراً في الفقه والأدب والفرائض، جيد الكتابة، لطيفاً في المحاضرة، يتمتع بحسن الشكل، والذكاء الباهر.

وامتدحه المقرئزي: بأنه كان محباً للحديث وأصحابه، وأعجوبة أهل زمانه، لم يصل لمقامه أحد من أقرانه.

## ٢,٢ مصنفاته وآثاره العلمية

تحدثت سابقاً أن الحب قد نبغ وتميز في عدد من العلوم، منها: الفقه والأدب والتاريخ؛ لذلك قد اعتنى بالتأليف فيها، ومن أهم كتبه ومصنفاته:

١- روض المناظر في علم الأوائل والأواخر: كتاب تاريخي. اختصر به كتاب صاحب حماة إسماعيل

10 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحق. مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، الطبعة، ٧٩٩١)، "العلم"، ٦٤ (رقم: ٤٠٩١)؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الإمارة"، ٣١٥١.

11 أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني، الجمع المؤسس للمعجم المنهوس، تحق. يوسف عبد الرحمن المرعشي (بيروت: دار المعرفة، ٤٩٩١)، ٣/٣٣٢؛ السخاوي، الضوء الامع، ١/٦-٣.

12 الزركلي، الإعلام، ٣٧٢/٧؛ مصطفى عبد الله المعرف بكتاب جلبي وحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد: منشورات مكتبة المثنى، د.ت)، ١/٢٩٠، كحالة، معجم المؤلفين، ١١/٥٩٢؛ عبد اللطيف بن محمد، المعروف برياض زاده، أسماء الكتب، تحق: محمد التونجي (دمشق: دار الفكر، ٣٨٩١)، ١/٦٦؛ وفي الطباخ، إعلام النبلاء، ١/٩٦ وذكره في ١٦١/٥ مختصر تاريخ المؤيد؛ وذكر في بعض المراجع بالروضة بدل الروض كما في إسماعيل باشا الباباني البغدادي، إيضاح المكنون في الذليل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه: محمد شرف الدين، رفعت بيلكه (بيروت، دار

الأيوبي، أبي الفداء، وعنوانه: "المختصر في أخبار البشر". وذكر بعض الأشياء في تاريخه تدل على بعده عن العلم بالجغرافيا، بالرغم من فضله وجزارة علمه في العلوم الفقهية والأدبية، والكمال لله وحده.<sup>١٣</sup>

٢- المبتغى في اختصار روض الناظر<sup>١٤</sup>: وهو اختصار لكاتبه السابق، غير أن ناقله الأول نقله من مسودة، فحذف وزاد وأنتقص وآخر وقدم، فلم يحسن بذلك. فجاء ابنه أبو الفضل محمد فألف كتاباً شرحه فيه، وسماه: نزهة الناظر في روض المناظر.<sup>١٥</sup>

٣- السيرة النبوية<sup>(١٦)</sup>: مصنف في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم.

٤- الموافقات العمرية للقرآن الشريف.<sup>١٧</sup>

٥- منظومة ابن الشحنة: في علم البلاغة.<sup>١٨</sup> ولقد لقيت هذه المنظومة اهتماماً واضحاً من قبل العلماء، حيث شرحها كثير منهم.<sup>١٩</sup>

٦- الأمالي: في الحديث.

٧- عقيدة: قصيدة بأثية.<sup>٢٠</sup> وقد شرحت هذه المنظومة عدة شروح.<sup>٢١</sup>

ومن مؤلفاته أيضاً - كما قال ولده -: في التفسير وشرح الكشاف، ولكن لم يكالهما.<sup>٢٢</sup>

---

إحياء التراث العربي، د.ت. ٧٩٥/١٠، حيث أخطأ في بيان تاريخ وفاة مؤلفه بما يوهم اشتباهه مع غيره من آل الشحنة؛ وفي السخاوي، الضوء الاعم، ٦/٠١؛ وهو أيضاً في الشوكاني، البدر الطالع، ٤٦٢/٢؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية، ٦٣١/١، وقال عنه: إنه تاريخ لطيف ونظم متوسط، وبين أنه مطبوع بهامش تاريخ الكامل؛ وقد اختصر هذا الكتاب السيد خليل الخوري (ت: ٧٠٩١/٥٢٣١) وعنوانه: مختصر روضة الأوائل والأواخر. ينظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٦١١/٤.

13 الطباخ، إعلام النبلاء، ٠٧/١.

14 إسماعيل باشا، هدية العارفين، ٥٤٥/١؛ وذكره الطباخ، إعلام النبلاء، ٩٦/١، وسماه: بالمنتقى.

15 حاجي خليفة، كشف الظنون، ٠٢٩/١.

16 السخاوي، الضوء الاعم، ٦/٠١؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ١٦١/٥؛ الشوكاني، البدر الطالع، ٤٦٢/٢، باسم: "سيرة نبوية"؛ الزركلي، الأعلام، ٣٧٢/٧؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية، ٦٣١/١؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، ٥٤٥/١، وسيأتي في المطب القدام أن لابنه أبي الفضل مصنف يحمل العنوان نفسه، ولا أدري أهو مصنف لواحد منهما، أم أكله الابن، أم أنهما مصنفان؟ فالأمر يحتاج إلى تحقيق وتدقيق، حيث لم أستطع الوصول إلى حسم ذلك، والله تعالى أعلم.

17 الزركلي، الأعلام، ٣٧٢/٧.

18 إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، ١٨٥/٢؛ الزركلي، الأعلام، ٣٧٢/٧.

19 ينظر لشروحه: كحالة، معجم المؤلفين، ٩٠١/٩، ٧٣١، ٧٥٢/١١، ٤/٢١؛ إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، ١٨٥/٢، حيث ذكر شرحاً آخر لهذا المنظومة.

20 الزركلي، الأعلام، ٣٧٢/٧.

21 ينظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٣٤٢/٣، ٢٢/١؛ إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، ٠٠٢/١.

22 السخاوي، الضوء الاعم، ٦/٠١؛ وقال الشوكاني، في البدر الطالع، ٣٦٢/٢ أن له مؤلفاً في التفسير وحاشية على الكشاف لم يكمل؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ١٦١/٥، وينظر: كحالة، معجم المؤلفين، ٥٩٢/١١، حيث ذكر من آثاره: شرح الكشاف للزحشمري؛



وقد أخذت كتب الفقه والأصول حفظاً وافراً في مصنفاته، وهذه التأليف الفقهية هي:

٨- أوضح الدليل والأبحاث فيما تحل به المطلقة بالثلاث.<sup>٢٣</sup>

٩- اختصار منظومة النسفي في الخلاف، وأضاف لها مذهب الإمام أحمد.<sup>٢٤</sup> والمنظومة هي في الخلاف الفقهية لعمر النسفي (ت: ٧٣٥هـ)، رتبها على عشرة أبواب، وعدد آياتها: ألفان وتسعة وستون وستمئة، اختصرها ابن الشحنة وزاد فيها مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فأصبحت ألف بيت.<sup>٢٥</sup>

١٠- كتب لأجل ولده محمد مختصراً في الفقه احتوى على كثير من الضوابط والاستثناءات التي لم تذكر في الكتب المطولة، وقد بعضه.<sup>٢٦</sup>

١١- جمع عشرة علوم في الشريعة: بعضها في علوم الفقه وأصوله، في منظومة كبيرة، وصلت لألف بيت.<sup>٢٧</sup>

ويدل تنوع مؤلفات ابن الشحنة الكبير على سعة علمه، وعلى تميزه ونبوغه في العلوم الشرعية ولا سيما الفقه والأدب كما أكدت سابقاً.

بل وصل رتبة الاجتهاد فترك التقليد، وكان يخرج عن مذهبه في القواعد والأصول، ويعمل بمقتضى اجتهاده وأقواله التي وصل إليها.<sup>٢٨</sup>

فكان حالة نادرة في زمنه حيث إن باب الاجتهاد قد أغلق منذ زمن، فلم يعد يتجرأ أحد من العلماء على اقتحامه.<sup>٢٩</sup>

مما سبق يتبين: أن ابن الشحنة الكبير هو أبرز علماء آل الشحنة، وقد ساهم في إثراء الفقه الإسلامي

وذكر إسماعيل باشا في هدية العارفين، ١/٥٤٥، أن له كتاباً في التفسير اسمه: "تنوير المنار" ولعل هذا مما اشتبه عليه، لأن هذا الكتاب هو عنوان لكتاب في أصول الفقه لابنه أبي الفضل كما سيأتي، والله تعالى أعلم.

23 إسماعيل باشا، هدية العارفين، ١/٥٤٥؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ١/٢٠٢؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١١/٥٩٢؛ ولعل الطباخ قد أخطأ في إعلام النبلاء: ١٦١/٥ عندما نقل عن الكشف، فجعل هذا الكتاب كأنه كتابين.

24 السخاوي، الضوء اللامع، ١/٦٠١؛ العكري، شذرات الذهب، ٤/٤١١؛ الشوكاني، البدر الطالع، ٢/٣٦٢؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ١/١٦١؛ ابن حجر، إنباء الغمر، ١/٣٠٤.

25 لعل حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢/٧٦٨، قد توهم عند ذكر المنظومة، وذكر تاريخ وفاة أبي الوليد (ت: ١٠٩٨هـ)، وهو تاريخ وفاة ابنه أبي الفضل؛ ووقع الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/٨٠٣، في الخطأ نفسه.

26 السخاوي، الضوء اللامع، ١/٥٠١.

27 السخاوي، الضوء اللامع، ١/٥٠١؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ١/١٦١؛ العكري، شذرات الذهب، ٤/٤١١؛ الشوكاني، البدر الطالع، ٢/٣٦٢؛ ابن حجر، إنباء الغمر، ١/٣٠٤؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، ١/٥٤٥؛ المؤلف نفسه، إيضاح المكنون، ١/١٢١، لكنه أخطأ ونسب هذا الكتاب لولده ابن الشحنة الصغير (ت: ١٠٩٨هـ).

28 السخاوي، الضوء اللامع، ١/٥٠١؛ الشوكاني، البدر الطالع، ٢/٣٦٢-٤٦٢؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ١/١٦١.

29 الشوكاني، البدر الطالع، ٢/٣٦٢-٤٦٢.

في عصره وبعده، وذلك من خلال المؤلفات التي تركها في الفقه والأصول، ومن خلال قيامه بالتدريس والإفتاء وتولي منصب القضاء في عدة ولايات إسلامية، بل لقد وصل مرتبة الاجتهاد الفقهي المستقل، وثبت أن كثيراً من علماء المذاهب تلقوا منه العلم وتأثروا به مثل: ابن الهمام الفقيه الحنفي المعروف، والأذرعي الشافعي، وغير هؤلاء. فصدق من سماه عالم حلب.<sup>30</sup>

### ٣ المطلب الثاني: ابن الشحنة الصغير، أبو الفضل وجهوده (٤٠٨ - ٥٩٨ هـ/ ٢٠٤١ - ٥٨٤١ م)

١٣٣ ترجمته وأبرز معالم سيرته<sup>٣١</sup>

قاضي القضاة، محمد بن محمد، أبو الفضل، شمس الدين، الفقيه الحنفي، الأصولي المحدث، المؤرخ، الأديب، النحوي، المؤلف الكبير، ابن المحب ابن الشحنة الكبير، السالف الذكر في المطلب الأول. ولقد اخترت تسميته بالصغير كما سار على ذلك صاحب الأعلام في ترجمته تمييزاً له عن أبيه الذي سميناه بالكبير وعن غيره من علماء آل الشحنة ممن تسموا بابن الشحنة، وكثير ما هم.

ولد في حلب ونشأ بها. وأمه من نسل موسى الذي عمل حاجباً لحلب، وبني بها مدرسة، ثم ولي قلعة الروم، وكذلك نيابة البيرة، ومات فيها سنة (٥٥٧ هـ).

قرأ عند الشمس الغزي، وأخذ من عند الشهاب البابي في دمشق، وتلمذ على يد البرديني في القاهرة، ثم عاد إلى حلب، فأكل بها القرآن، وذلك عند الشيخ العلاء الكزلي، ولازم البرهان الحلبي وسمع منه، وأجازته الشهاب الواسطي.

كان آية في سرعة الحفظ؛ لذلك حفظ كثيراً من الكتب في مختلف علوم الشريعة واللغة والمنطق.

وكان يعرض بعض محفوظاته على العلماء والمشايخ، مثل: العز الحاضري، والبدر بن سلامة، وأبي البشري وهو عمه. وأخذ عنهم الفقه أيضاً.

نال حظاً طيباً من خلال زيجاته، فزوجته الأولى: هي خديجة بنت علي بن خطيب الناصرية، وأما زوجته الثانية: فهي بنت محمد الولوي، واسمها ألف، ووالدها قاض معروف، وله مكاتبة المرموقة.

30 السيوطي، حسن المحاضرة، ١/٤٢٠، حيث جاء فيه: رأيت في تاريخ عالم حلب الحب أبي الوليد بن الشحنة؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ١/٥١٤١، وفيه: وكان إماماً عالماً بارعاً.

31 ينظر في ترجمته: السخاوي، الضوء اللامع، ٩/٥٩٢-٥٠٣، فقد ذكرها بإسهاب؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/٨٩٢-٢١٣؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، حرره: فيليب حتى (نيويورك، المطبعة السورية الأمريكية، ١٢٩١)، ٩٥/١؛ الشوكاني، البدر الطالع، ٢/٣٦٢-٤٦٢؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١١/٤٩٢؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية، ١/٥٣١-٦٣١؛ الزركلي، الأعلام، ٧/٩٧٢-٠٨٢؛ علاء أبو الحسن إسماعيل العلاق، "من أعلام الفكر الإسلامي القاضي ابن الشحنة الحلبي"، (الوصول ٩٢ كانون الأول ٣٢٠٢).

شارك في التدريس صحبة أخيه عبد اللطيف، وذلك برغبة من أبيهما، في مجموعة من المدارس، وهي: الجردكية والأشتمرية والشاذبختية والحلاوية، وكلها في مدينة حلب.

ونظراً لمكانته العلمية ولسيرته في المجتمع الحلبى على المستوى الأسري والتدريسي فإنه تولى قضاء العسكر في حلب. ثم ولي قضاء حلب على المذهب الحنفي، وقد أسندت له وظائف مهمة منها: توليه للنظر في جيش حلب وقلعتها، ولم يقف الأمر عند ذلك بل أنيطت به مهمة الإشراف على الجامع النوري.

وولي قضاء الحنفية بمصر، وكتابة سرها أكثر من مرة، ومرت به محن وشدائد، استلم مشيخة (الخانقاه) الشيخونية بالقاهرة، فصار يركب لمباشرتها تدريساً وتصوفاً؛ ثم انقطع عن الجمعة بسبب كثرة الأمراض، واستمر على هذه الحال فترة زمنية طويلة حتى وفاته، وقد دفن في نواحي الظاهر برفوق في أحد تربتها.

ومما يدل على غيرته الدينية ونصرته للعقيدة الإسلامية السليمة: أن أحد الأعيان أراد أن يظهر بدعة الاتحادية عام (١٤٧٨هـ)، فتصدى له الشيخ قاضي القضاة المحب بن الشحنة نصره لله ورسوله.<sup>٣٢</sup>

أثنى عليه السخاوي كثيراً: فوصفه بفصاحة العبارة وقوة الذكاء وسعة الاطلاع في اللغة وسائر الآداب، وذكر في خلقه: أنه صاحب نكتة لطيفة، حلو المنطق، يحسن عشرة الأصحاب، يحب الكلمات الدنيوية ويرغب فيها، ويحاول الوصول إليها بكل ما أوتي من قوة وطاقة. كان ممن يقوم الليل، همته عالية، وقد عُرِفَ بصبره ورباطة جأشه.<sup>٣٣</sup>

### ٣٢٣ آثاره وجهوده العلمية في التأليف

تربى المؤلف في أسرة تمتعت بمنزلة دينية وعلمية مرموقة في مدينة حلب، فوالده محمد، قاضي قضاة حلب، كان معلمه الأول، حيث تلقى منه العلم والمعرفة والأدب، وقد صُفِّت شخصيته أيضاً على يد عمه الشيخ عبد الرحمن أبي البشري الذي ساهم في تأديبه وتعليمه، كما تأدَّب على يد علماء عصره، بالإضافة إلى سرعة البديهة والحفظ الذي تميز به، كل هذه العوامل جعلت منه عالماً كبيراً، أكثر في التأليف وأجاد فيه، وكتب في جُلِّ علوم الشريعة واللغة والتاريخ.

ومن أهم كتبه ومصنفاته الفقهية وغيرها:<sup>٣٤</sup>

١- نهاية النهاية:<sup>٣٥</sup> شرح الهداية في فروع فقه الحنفية، كتب منه خمسة مجلدات، ثم فترت همته وتوقف

32 ينظر لهذه الواقعة: حاجي خليفة، كشف الظنون، ١/٧٦٢.

33 السخاوي، الضوء اللامع، ٩/١٠٣.

34 ينظر: السخاوي، الضوء اللامع، ٩/٤٠٣؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/٨٠٣؛ الشوكاني، البدر الطالع، ٢/٣٦٢-٤٦٢؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١١/٤٩٢؛ الزركلي، الأعلام، ٧/٩٧٢-٨٢٠.

35 حاشية إعلام النبلاء، ٥/٨٠٣؛ الزركلي، الأعلام، ٧/٩٧٢، لكن أورد في مكان آخر من كتابه، ٧/٣٧٢ أنه كتاب لأبي الوليد (ت: ٥١٨هـ)، والظاهر أنه لأبي الفضل كما أوردته أغلب المراجع، والله أعلم؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١١/٤٩٢؛ الشوكاني، البدر

عند آخر فصل في الغسل، وكتاب الهداية الذي شرحه: لشيخ الإسلام المرغيناني، برهان الدين الحنفي، وقد شرحه مجموعة من العلماء منهم: صاحب الترجمة ابن الشحنة<sup>٣٦</sup>.  
ولقد كتب مصطفى السوروري الحنفي (ت: ٩٦٩ هـ) حاشية على شرح ابن الشحنة الحلبي للهداية<sup>٣٧</sup>.

٢- كتاب في علم الحديث، سماه: المنجد المغيث في علم الحديث<sup>٣٨</sup>.

٣- المناقب النعمانية.

٤- الكلام على تارك الصلاة.

٥- سيرة نبوية. وسبق أن ذكرت أن لوالده مؤلفاً يحمل العنوان نفسه في المطلب السابق.

٦- تنوير المنار: اختصر به المنار، للشيخ حافظ الدين، النسفي، وهو: متن مختصر نافع، لكن لا يخلو من التعقيد والتطويل؛ لذلك اختصره بعض العلماء، ومنهم صاحب الترجمة<sup>٣٩</sup>.

٧- اختصر كتاب التقريب للشيخ شمس الدين ابن الجزري، والذي هو مختصر لكتابه في القراءات العشر<sup>٤٠</sup>.

٨- الجمع بين العمدة<sup>٤١</sup>.

٩- استيعاب الكلام على شرح العقائد. ولم يتمه.

١٠- الكلام على التلخيص.

١١- ترتيب مبهمات ابن بشكوال، على أسماء الصحابة.

١٢- من ألفية أبيه: شرح مائة الفرائض.

١٣- طبقات الحنفية<sup>٤٢</sup>؛ ألفه في عدة مجلدات.

الطالع، ٣٦٢/٢، وسماه شرح الهداية.

36 ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ٦٣٠٢/٢.

37 كحالة، معجم المؤلفين، ٦٥٢/٢١.

38 رياض زاده، أسماء الكتب، ٦١١/١؛ إسماعيل باشا، إيضاح المكنون، ٤٧٥/٢.

39 حاجي خليفة، كشف الظنون، ٦٢٨١/٢؛ ولقد سبقت الإشارة إلى هذين الكتابين في مؤلفات والده، والأمر يحتاج إلى تحقيق وتدقيق ودراسة.

40 حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢٥٩١/٢.

41 في الطبائح، إعلام النبلاء، ٨٠٣/٥، وسماه: الجمع من العمدة.

42 ذكر الطبائح في إعلام النبلاء: ٣٧/١-٤٧ أن اسم هذا الكتاب كما أورده البعض وكما ورد في فهرست بعض المكتبات: الجواهر المضية أو الجوهرة المضية في طبقات الحنفية. لكن بحسب علمي وكما هو معروف ومشهور أن هذا الكتاب- لكن بدل الجوهرة الجواهر- من تأليف أبي الوفاء القرشي (ت: ٥٧٧ هـ)، والله تعالى أعلم. ينظر: رياض زاده، أسماء الكتب، ٧٢/١؛ إسماعيل

٤١- منظومة في الصلاة الوسطى: حيث جعله كتاباً، فذكر الأقوال فيها من خلال منظومة شعرية صغيرة مختصرة، لا تتجاوز خمس أبيات.<sup>٤٣</sup>

٥١- شرح كتاب التاريخ الذي ألفه والده، وسمى كتابه: زهرة النواظر في روض المناظر.

وقد ذيل عليه، وسماه أيضاً: اقتطاف الأزاهر في ذيل روض المناظر.<sup>٤٤</sup>

ويُنسب إليه البعض خطأً كتاب: الدر المنتخب في تاريخ مملكة حلب.<sup>٤٥</sup>

وقد حقق الطباخ ورجح أن الكتاب للبتروني، محمد أبي اليمن.<sup>٤٦</sup>

مما سبق يتبين: أن ابن الشحنة الصغير قد سار في العلم على خطى أبيه، فترك كثيراً من المصنفات في العلوم الإسلامية؛ نال الفقه والأصول حظاً واسعاً منها، ولا سيما الفقه الحنفي.

وقد أثنى عليه العلماء كثيراً مما يدل على مكانته العلمية والدينية، ولا سيما وقد تولى عدداً من الوظائف منها القضاء الذي أثبت فيه علمه بالفقه، وتولى مناصب أخرى أكدت أنه كان على دراية في كثير من الأمور الإدارية في الدولة، فجمع بين العلم والإدارة والإشراف.

٤ المطلب الثالث: عبد البر أبو البركات سري الدين بن الشحنة وجهوده (١٥٨-  
١٢٩ هـ/٨٤٤١-٥١٥١ م)

١٤٤ ترجمته وأهم معالم سيرته<sup>٤٧</sup>

أبو البركات، عبد البر بن محمد، سري الدين، والده: المحب أبي الفضل، ووالد أبي الفضل: المحب أبي الوليد، حلبي، حنفي المذهب، سبط السفطي من ابنته ألف، فقيه، قاض، أصولي، ومعروف أيضاً: بابن الشحنة. مشارك في العلوم. له نظم ونثر.

ولادته في حلب، ثم رحل إلى القاهرة بصحبة أبيه، حافظ لكتاب الله، وحفظ أيضاً بعض المختصرات

باشا، هدية العارفين، ٦١٣/١.

43 حاجي خليفة، كشف الظنون، ٦٦٨١/٢، وهذا ما جاء في حاشية الطباخ، إعلام النبلاء، ٨٠٣/٥.

44 خليفة، كشف الظنون، ٥٢٩/١؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٣٧/١، وذكر أنها كراسة موجودة في المكتبة الأحمدية، سقيمة الخط، وهي ثمان ورقات.

45 فنديك، اكتفاء التنوع بما هو مطبوع، ٣٣/١.

46 الطباخ، إعلام النبلاء، ٧٤١/١-٥٠٥، سركييس، معجم المطبوعات العربية، ٦٣١/١.

47 السخاوي، الضوء اللامع، ٩٠٢-١٢؛ العكري، شذرات الذهب، ٨٩/٤-٠٠١؛ نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحت: خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ٧٩٩١)، ٧٣١/١-٨٣١؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، ٩٥٢/١؛ الزركلي، الأعلام، ٧٤/٤؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٧٧/٥.

العلمية، من شيوخه وأساتذته الذين سمع منهم: الجمال بن جماعة، خطيب بيت المقدس، والتقى بكثير من العلماء مثل: أبي بكر القلقشندي، والبدر النسابة. وأخذ في الفقه والحديث عن جماعة من العلماء.

عمل في التدريس والإفتاء، عرف بالذكاء والفطنة، وتولى قضاء حلب، ثم قضاء القاهرة، وصار جليس السلطان الغوري وسميره. تزوج بابنة العسدي الصيرامي.

ولي الخطابة بجامع الحاكم، ولما عجز أبوه ناب عنه في الشيخونية تصوفاً وتدریساً. تسلط على الكتابة في فنون كثيرة.

واتهمه البعض بأنه ليس ثقة في نقوله، ولا يعتمد على أقواله، جريء فيما يقول. ولقد ذمه أيضاً ابن طولون ولم يمتدحه.

لكن الحمصي أثنى عليه كثيراً فوصفه بالعلم والإتقان في علوم الشريعة والعقل. وكذلك ممن أثنى عليه أيضاً أحد تلامذته والذي كان مفتياً لدمشق وهو القطب بن سلطان، ويحتج به في كتبه. ومما نقل عن الشيخ: أنه كان يرى حرمة قهوة البن، ويفتي بذلك. توفي في مدينة حلب.

#### ٢٠٤ آثاره وجهوده العلمية في التأليف

إن تميز الأسرة التي تربى فيها عبد البر بن الشحنة، وشهرتها بالعلم، بالإضافة إلى الظروف التي تهيأت له والأساتذة والمشايخ الذين تلقى العلم عنهم، والذكاء والفطنة التي يتمتع بهما، جعلته مكثراً في التأليف، حتى ألف في شتى أنواع العلوم الإسلامية، لكن أكثرها في الفقه الحنفي، ومن مصنفاته:<sup>٤٨</sup>

١- الإشارة والرمز، إلى تحقيق الوقاية وشرح الكنز: وهو كتاب في فقه الحنفية وفروعه.

٢- تحصيل الطريق إلى تسهيل الطريق: وهي رسالة، وقد ذكر سبب تأليفها: أن بعض الأشخاص قد قام بحوادث تضر بالناس في بعض الطرق في مدينة القاهرة، وقد جعل هذا الكتاب في مقدمة، وفصلين، وخاتمة.

٣- تفصيل عقد الفرائد، بتكميل قيد الشرائد: شرح به نظم لابن وهبان، اسمه: قيد الشرائد، في فروع الحنفية، وهي: قصيدة رائية، ضم فيها غريب المسائل. وهي نظم جيد، عدد أبياتها: أربعمائة. رجع فيها إلى كتب كثيرة، بلغت ستة وثلاثين، ثم قام بشرحها في جزأين، وسمى الشرح بعقد القلائد،

48 ينظر في مصنفاته ومؤلفاته: العكري، شذرات الذهب، ٤/٨٩-١٠٠١، فقد ذكر خمسة مصنفات وشعر ونظم في البكائين في غزوة تبوك؛ الغزي، الكواكب السائرة، ١/٧٣١-٨٣١، وذكر ما ذكره العكري أيضاً؛ الزكلي، الأعلام، ٣/٩٧ وذكر أربعة مؤلفات؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٥/٧٧ وذكر خمسة مؤلفات وله شعر؛ وقد وردت معظم هذه المؤلفات في حاجي خليفة، كشف الظنون، ١/٧٩١، ٣/٩٤١، ٥/٩٥٣، ٦/٦٩٥، ١٢٨، ٥٥٨، ٢/٠٦٩، ٣/٢٦٩، ٤/٦١٥، ٥/٦٨١، ٦/٦٨١، وعند اسماعيل باشا، هدية العارفين، ١/٥٢٢ ذكر له اثني عشر مؤلفاً؛ المؤلف نفسه، إيضاح المكنون، ١/١١٣، ٢٠٦، ٢/٥١١.

في حل قيد الشرائد، ثم جاء ابن الشحنة، عبد البر، فشرحها شرحاً مقبولاً؛ حيث بين في شرحه ما أهمله المؤلف من بعض المسائل فزاد فيه وأوضح، وألحق به بعض الفروع الغريبة لكن سهلة الفهم، ثم بعد ذلك قام بتهديه.

٤- الذخائر الأشرفية في الأغااز الحنفية: وهو الذي انتخبه ابن نجيم في كتاب الأشباه، وذلك في إحدى فنون هذا الكتاب، وهو الرابع، والكتاب عبارة عن ألغاز في الفقه.<sup>٤٩</sup>

٥- تفسير الآية القرآنية: {فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا}°: من خلال رسالة أعدها لذلك، حيث بين فيها استشكل بعض العلماء لذلك، وتكلم عنه.

٦- رياض القاسمين.

٧- زهر الروض في مسألة الحوض. أو: زهرة الرياض في حكم المتوضئ من الحياض: وهو رسالة فقهية لطيفة يتحدث فيها عن حكم الوضوء في حوض مساحته أقل من ثلاثة أذرع، وبين جواز ذلك من عدمه، وهل يصبح هذا الماء مستعملاً أو غير مستعمل؟ وجعل بحثه بعد المقدمة، في فصلين، وخاتمة. وضم بين ثناياه مسائل خاصة بالوضوء.

٨- شرح جمع الجوامع للسبكي في الأصول: حيث شرح كتاب التاج السبكي، الفقيه الشافعي المعروف، وكتبه في أصول الفقه، واسمه: جمع الجوامع.

٩- شرح كتاب كنز الدقائق في الفقه الحنفي، لحافظ الدين النسفي، أبي البركات، وموضوعه: في فروع المذهب الحنفي وفقهه، والذي نلخص فيه كتاب: الوافي، وقد احتوى على كثير من الواقعات والفتاوى التي يعم وقوعها.

١٠- عقود الآلي والمرجان، بما يتعلق بفوائد القرآن.

١١- منظومة في الفروق.

٢١- شرح نظم جده ابن الشحنة، أبي الوليد، التي جعلها في علوم عديدة وصلت لعشر.

٣١- منظومة شعرية: نظم فيها أبياتاً في أسماء البكائين المذكورين في غزوة تبوك، وهم الذين نزلت فيهم الآية الثانية والتسعون من سورة التوبة، وبين فيها اختلاف المفسرين وأهل السير فيهم.

وبعد فإن كل ما ذكر عن الشيخ يثبت أنه ذو فضائل شتى، إمام في فقهه أبي حنيفة وأصوله،<sup>٥١</sup> ترك فيه

49 الكتاب مطبوع بهامش كتاب: توفيق الرحمن بشرح كنز دقائق البيان بالحسينية (١٩٢١هـ)، مطبعة الشرف الأزهرية (٧٠٣١هـ)، ينظر: سركيس، معجم المطبوعات العربية، ٥٢٢١/٢.

50 هود ٥٠١/١١

51 علي بن يوسف البصري، تاريخ البصري، تحت: أكرم حسن العلي (دمشق: دار المأمون للتراث، ٨٠٤١هـ)، ٥٥.

كثيراً من المصنفات والكتب والرسائل والتي بلغ عددها تسعاً، بما فيها المنظومة المشتركة مع بقية العلوم الإسلامية الأخرى، فأضاف للمكتبة الإسلامية مزيداً من مصادر الفقه فروعاً وأصولاً، على مذهب الإمام أبي حنيفة. ودرّس وعمل بالإفتاء والقضاء، فصقل علمه وانتفع به خلق كثيرون.

## ٥ المطلب الرابع: لسان الدين أحمد بن الشحنة وجهوده (٤٤٨ - ٢٨٨ هـ / ١٠٤٤١ - ٧٧٤١ م)

١٥٥ ترجمته وأهم معالم سيرته<sup>٥٢</sup>

أبو الوليد، لسان الدين، أحمد، ووالده أثير الدين، محمد، وجده: المحب، محمد، أبو الفضل، والمعروف أيضاً بابن الشحنة.

ولد في مدينة حلب. وترعرع في كنف والده، ومن ثم جده، حفظ القرآن، وامتد الوفاة في الفقه الحنفي. ولازم أبا الفضل جده، وأخذ عنه العلم، وحرص عليه جده عندما قدم إلى القاهرة ورعاه واعتنى به كما اعتنى بعماله وعده في جملتهم، ومن أخذ عنهم العلم من الشيوخ والعلماء: البدر النسابة، وابن عبيد الله، والزين قاسم، وإبراهيم الحلبي، وابن قاضي عجلون، حيث قرأ عليه، الفرائض وعلم العروض. وقد أجازته كثير من العلماء.

ناب عن أبي الفضل جده في منصب كتابة السر، في مدينة القاهرة، ثم تقلد عوضاً عن أبيه سلطة القضاء، فأصبح قاضي الحنفية بحلب، وخطيب جامعها الأموي. وقد خطب بجامع حلب خطباً بليغة من إنشائه. وكان قد رافق جده ووالده، فأدى الحج معهم.

كان ديناً صالحاً، رقيق القلب، عاقلاً كيساً عفيفاً، له نظم ووسط. مات بالطاعون شهيداً.

## ٢٥٥ جهوده العلمية ومؤلفه الوحيد

لم يذكر لنا التاريخ سوى مؤلف واحد لأحمد بن الشحنة، ولعل ذلك بسبب قصر عمره حيث لم يعيش سوى ثمان وثلاثين سنة، أو غير ذلك من الأسباب، ومصنفه في القضاء هو:

لسان الحكام في معرفة الأحكام<sup>(٥٣)</sup>: وهذا الكتاب جمع فيه بين كتب: الحكم والصحاح وحواشيه، وكتابي: النهاية، والتهذيب<sup>(٥٤)</sup>. وألفه حين تولى القضاء في مدينة حلب، وعدد فصوله: ثلاثون، في أبواب

52 السخاوي، الضوء الالاع، ٤٩١/٢؛ سر كيبس، معجم المطبوعات العربية، ٦٣٢١/٢؛ الزركلي، الأعلام، ١٠٢٢/١.

53 الزركلي، الأعلام، ١٠٢٢/١؛ سر كيبس، معجم المطبوعات العربية، ٩٩/١، رياض زاده، أسماء الكتب، ٩٩/١؛ وذكر هذا الكتاب أيضاً في بعض المصادر لكن سميت المؤلف إبراهيم بدل أحمد، وهذه المصادر: إسماعيل باشا، هدية العارفين، ٥٤٥/١؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ٩٤٥١/٢؛ فنديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ١٥/١؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٦٩/١.

54 رياض زاده، أسماء الكتب، ٩٩/١.



الأقضية والمعاملات، ولم يوفق إلى نظمه بالرغم من سعيه لذلك، بل ولم يستطع إكمال فتوقف في فصل الكراهية، الفصل الحادي والعشرين، ثم أكمله من بعده إبراهيم الخالجي، برهان الدين، العدوي، فبدأ فيه من الفصل الثاني والعشرين، حتى أوصله إلى ثلاثين فصلاً، وسمى هذه التكملة: غاية المرام، في تمة لسان الحكام. حيث انتهى منها عام ٥١٠١هـ.<sup>٥٥</sup>

وقد دون ابن الشحنة بخطه قسماً من الفتاوى التي كان من المحتمل أن يسأل فيها جده أبي الفضل، عندما كان متولياً القضاء في القاهرة.<sup>٥٦</sup>

هؤلاء هم أبرز علماء آل الشحنة، والذين عرف كل منهم بابن الشحنة، والذين تركوا مصنفات وكتب أثرت المكتبة الإسلامية وتراثنا الثقافي، ولا سيما في الفقه الحنفي وفروعه وأصوله، وبعض ما ضموا إليه من فقه المذاهب الأخرى، وتولوا القضاء والتدريس والإفتاء والخطابة ومناصب أخرى، فنشروا علمهم وأفادوا الناس بما تركوه من ثروة علمية فقهية وغيرها.

لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد في آل الشحنة غيرهم، بل هناك كثير من العلماء في آل الشحنة تقلدوا مناصب القضاء والإفتاء والتدريس والخطابة وقاموا بنشر العلم، لكن لم يؤثر عنهم مؤلفات في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، وقد أفردت المطلب الآتي للحديث عن تراجمهم باختصار.

## ٦ المطلب الخامس: علماء من آل الشحنة لم يدونوا مؤلفات

١،٦ عبد الرحمن بن الشحنة (٣٥٧ - ٤٣٨ هـ)

فتح الدين، عبد الرحمن، أبو البشري، والده محمد، وجده محمد، ويلقب أيضاً بابن الشحنة المالكي، وأضفت لقبه: المالكي، وذلك حتى تميزه عن بقية آل الشحنة ممن اشتهر بهذا الاسم، أخوه العلامة أبو الوليد، محب الدين، الذي يكبره سنأً.

اشتغل في الفقه كثيراً، ومن سمع منهم: الكمال بن حبيب، والظاهر بن العجمي، وابن الصابوني، وكذلك أخذ العلم عن والده وعن أخيه محب الدين، وعن السراج الهندي.

تولى قضاء الحنفية في مدينة حلب نيابة عن أخيه، وولي أيضاً الإفتاء بدار العدل، ثم أصبح مالكيًا، وتقلد قضاء المالكية، قدم القاهرة غير مرة.

كان إنساناً حسناً، عنده حشمة ومروءة وعصبية، له نظم قليل. مات بحلب، ودفن بترية إشتقتم

55 حاجي خليفة، كشف الظنون، ٩٤٥١/٢؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية، ٥٣١/١.

56 سركيس، معجم المطبوعات العربية، ٥٣١/١.

خارج باب المقام.<sup>٥٧</sup>

### ٢٦٦ علي بن الشحنة (٦٥٧ - ١٣٨ هـ)

أبو الحسن، العلاء، علي، ووالده محمد، ابن الكمال الحلبي، أخو أبي الوليد، المحب، وأخوه أيضاً: عبد الرحمن، ويعرف أيضاً بابن الشحنة.

حفظ كتاب الله، ومنت المختار في الفقه الحنفي، وأخذ العلم عن والده وعن أخيه المحب. تولى منصب القضاء في مدينة حلب في منطقة الغريبات العشرة، من العلماء الفاضلين، له نظم، كان فصيح اللسان ولا يلحن بالعربية بالرغم من عدم دراسته لها واشتغاله فيها.<sup>٥٨</sup>

### ٣٦٦ عبد اللطيف بن الشحنة (٨٨٧ - ٣٣٨ هـ)

أوحد الدين، عبد اللطيف، بن أبي الفضل، والده محمد، وأخوه: المحب محمد، يعرف بابن الشحنة أيضاً. درس الفقه على يد أبيه، والشيخ البدر بن سلامة، ثم أقام في القاهرة، وأخذ العلم عن البغدادي، والعز عبد السلام، وأجاره.

تولى قضاء صفد أكثر من مرة، ناب في مدينة القاهرة، ومات هناك بالطاعون.<sup>٥٩</sup>

### ٤٦٦ محمد جلال الدين بن الشحنة (٢٤٨ - ٢٩٨ هـ)

جلال الدين، محمد، أبو البقاء، والده محمد أثير الدين، وجده محمد المحب بن الشحنة، وأخوه: لسان الدين أحمد، وحسين، ويعرف أيضاً بابن الشحنة.

ولد بمدينة حلب، ثم نشأ بها حنفي المذهب، لكن جده نقله إلى مذهب الشافعية حتى يساعده في تولي منصب القضاء، ويرتاح من منافسة قضاة الشافعية. حقق هذه الأمنية وتم له ذلك، وبذلك يكون جلال الدين أول قاضي شافعي من بيت الشحنة.

كان خطيباً بليغاً في حلب، وكان يصلي بالقرآن كاملاً في صلاة التراويح، أخذ العلم وسمعه على التقي القلقشندي، والجمال بن جماعة، وغيرهم من العلماء.

كان يكثر القدوم إلى القاهرة، حتى مات بها بعد أن مرض.

57 السخاوي، الضوء اللامع، ٥١/٤، ابن حجر، إنباء الغمر، ٨٤٥/١، العسكري، شذرات الذهب، ٤٩١/٤، الطباخ، إعلام النبلاء، ٨٧١/٥-٩٧١، وفيه: الزين الهندي بدل السراج.

58 السخاوي، الضوء اللامع، ٥٢/٦، الطباخ، إعلام النبلاء، ٠٨١/٥-١٨١.

59 السخاوي، الضوء اللامع، ٨٣٣/٤.

وقد ذمه البعض ولم يحدوه في تدينه ومعاملته.<sup>٦٠</sup>

### ٥٦٦ محمد أثير الدين بن الشحنة (٤٢٨ - ٥٨٩هـ)

محمد، أثير الدين، والده: محمد محب الدين ابن أبي الفضل، وأمه: خديجة ابنة العلاء بن خطيب الناصرية، ومعروف أيضاً بابن الشحنة.

ولد في مدينة حلب وترعرع فيها، من شيوخه وأساتذته: محمد الأعزازي حيث قرأ عليه القرآن، حفظ بعض الكتب وعرضها على: البدر بن سلامة، والبرهان الحلبي، وأخذ العلم عن والده أيضاً، وناب عنه في القضاء ببلده، وأصبح خطيباً للجامع الكبير بحلب نيابة عن جده العلاء بن خطيب.

استعمل في كثير من الوظائف؛ مثل: ناظر الجيش وناظر القلعة ومدرساً في السلطانية.

زار مصر مراراً، كان خطيباً جيداً، يحب التودد إلى الناس، مات بحلب.<sup>٦١</sup>

### ٦٦٦ عبد الباسط بن محمد بن الشحنة (٧٧٨ - ٣٠٩هـ)

عبد الباسط، والده محمد، جده الشيخ الفاضل الذكي أبو الفضل محمد، محب الدين بن أثير الدين بن الشحنة.

ولد في مدينة القاهرة، وشيوخه الذين أخذ الحديث وسمعه منهم: الجمال بن شاهين، وأخذ أيضاً العلم من أبيه الأثير، ومن جده المشهور المحب، ثم عاد برفقة أبيه إلى حلب؛ فدرّس المنطق والعربية، ثم تولى الخطابة في الجامع الكبير بعد أن فرغ منه والده.

ثم بعد ذلك عاد مرة ثانية إلى القاهرة، فاهتم به الملك قايتباي، واعتنى به، وولاه نظر الجوالي (أي أهل الذمة) في دمشق، فبقي بها حتى توفاه الله.<sup>٦٢</sup>

### ٧٦٦ حسين بن الشحنة (٨٥٨ - ١٠١٩هـ)

عفيف الدين، أبو الطيب حسين، والده محمد، وجده محمد.

من عائلة كلها قضاة: هو وأبوه وجده، وصولاً إلى جدهم الأكبر ابن الشحنة الحنفي.

درّس في القاهرة مجموعة من العلوم، وسمع كتاب صحيح البخاري: من الشهاب الشاوي المصري الحنفي المتصوف، وقرأ للحلي كتاب: شرح جمع الجوامع، على الشيخ ملا علي، المعروف بقل درويش الخوارزمي.

60 السخاوي، الضوء اللامع، ٩/٤٩٢ - ٥٩٢؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/٣١٣-٤١٣.

61 السخاوي، الضوء اللامع، ٩/٥٩٢؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/١٢٣.

62 الغزي، الكواكب السائرة، ١/٧٣١-٨٣١.

تولى قضاء مدينة حلب، ومنصب كُتّاب السر أيضاً، وقد توفي بمرض الطاعون في مدينة القاهرة.<sup>٦٣</sup>

### ٨٦، محمود بن عبد البر بن الشحنة (ت: ٦٢٩ هـ)

محمود، والده عبد البر، حسام الدين قاضي القضاة، وجده قاضي القضاة سري الدين، ابن الشحنة الحنفي.

ولد في مدينة القاهرة، وولي القضاء بمدينة حلب، ثم كان في الدولة الجركسية آخر قضاة الحنفية بمدينة القاهرة، وقد قتل على يد السلطان طومان باي لما دخل السلطان سليم القاهرة.<sup>٦٤</sup>

### ٩٦، محمد بن عبد البر بن الشحنة (ت: ١٥٩ هـ)

اسمه محمد، ووالده عبد البر، وجده أفضى القضاة محمد، محب الدين بن سري الدين، قاضي القضاة، ابن الشحنة.

ولد في مصر ونشأ بها، حنفي المذهب، أمه: سرية لأبيه اسمها: غزال.

تولى نيابة الحكم عن والده عبد البر، ثم جاء إلى مدينة حلب عند انتهاء الدولة الجركسية.

كان مقداماً محتشماً، حسن الملبس، ووصف برقة الطبع، وسرعة الشعرو.

مات في مدينة حلب، وقد دفن خارج باب المقام، في تربة موسى الحاجب.<sup>٦٥</sup>

## الخاتمة

تعد أسرة آل الشحنة الحلبية التركية الأصل من العائلات المهمة التي تركت أثراً علمياً في مدينة حلب السورية، وذلك من منتصف القرن الثامن حتى منتصف القرن العاشر الهجري. ثم بعد ذلك لم أجد لهم أي أثر علمي يذكر.

لم يقتصر الأثر العلمي لهذه الأسرة على مدينة حلب فحسب بل تعداها، حتى أثر في القاهرة وغيرها، وأحدثوا فيها من الأثر العلمي مثلما أحدثوا في حلب.

قدّم علماء آل الشحنة جهوداً في نشر العلم وبثه من خلال: التأليف والكتابة والتدريس والإفتاء والخطابة

63 العكري، شذرات الذهب، ٤/٥٤؛ الغزي، الكواكب السائرة، ١/٤١١، لكن سماه حسن؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/٣٥٣-٣٥٤، لكن ذكر وفاته سنة (٦١٩ هـ).

64 الغزي، الكواكب السائرة، ١/١٩١؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/٣٧٢-٤٧٢، لكن ذكر اسمه محمد بدل محمود، وأرخ لوفاته سنة (٣٢٩ هـ).

65 الغزي، الكواكب السائرة، ١/٢٢٢؛ العكري، شذرات الذهب، ٤/١٩٢؛ الطباخ، إعلام النبلاء، ٥/٥٠٥.

والقضاء، ولقد عرف واشتهر كثير من العلماء الذين تلقوا العلم عنهم.

شغل علماء آل الشحنة كثيراً من المناصب الإدارية: كالنظر في أمور الجيش وكتابة السر والقضاء، مما يجعلهم عموماً من العلماء التي جمعوا بين علوم الشريعة وإدارة مرافق الدولة؛ بما يؤكد نفوذ العلماء في الدولة حينها.

شغل معظم علماء آل الشحنة وظيفة القضاء بما يؤكد أهليتهم لتولي المناصب القضائية وخبرتهم في ذلك، وبما يبين دور الوراثة في المناصب القضائية في الدولة حينها.

نشأت هذه الأسرة في حلب من أصل تركي، وكانت حنفية المذهب إلا ما ورد عن عالمين منها، أحدهما: تحول إلى شافعي بأمر جده ليستلم قضاء الشافعية، والثاني أصبح مالكيًا.

تميز في التأليف والكتابة ثلاثة علماء من آل الشحنة: أبو الوليد ابن الشحنة الكبير، وأبو الفضل ابن الشحنة الصغير، وعبد البر، وهم الأكثر حظاً وشهرة في هذه الأسرة.

تنوعت كتابة علماء آل الشحنة الذين تركوا آثاراً ومؤلفات في العلوم الإسلامية، فكتبوا في التاريخ الإسلامي، وكتبوا في البلاغة والنحو، وكتبوا في العقيدة الإسلامية والتفسير والحديث وأصول الفقه، وأكثروا من الكتابة في الفقه الحنفي فروعاً وأصولاً، فألفوا المختصرات وشرحوا بعض الكتب، ونظموا الشعر في علوم الشريعة وغيرها.

أفرد لسان الدين أحمد من آل الشحنة كتاباً في القضاء، وكان مؤلفه الوحيد، لم يؤثر عنه سواه، فكان هو العالم الوحيد من آل الشحنة الذي أفرد مؤلفاً في القضاء، وتولى هذا المنصب فجمع بين الاثنين.

يلاحظ حب آل الشحنة للمناصب وتمسكهم بها، ولا سيما منصب القضاء وكتابة السر. ولعل هذا بسبب ما كانوا يمتلكونه من كفاءات تعيينهم على تولي مثل هذه المناصب والسلطات والقيام بحقوقها. وكذلك علمهم الغزير أهلهم لذلك، بالإضافة إلى نفوذهم الواضح في الدولة وقتها.

لُوحظت غيرة علماء آل الشحنة على شعائر الدين ونصرتهم لله ورسوله، ودفاعهم عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

ساهم ابن الشحنة الكبير في حصول بعض الرفق بأهل حلب عند غزو تيمور لترك، وذلك بسبب براعته في الفتوى، وحسن إجابته على السؤال الموجه إليه بشأن قتلى المعركة.

ثمة أخطاء كثيرة وقع فيها العلماء الذين صنفوا في الكتب والتراجم في صحة نسبة كثير من المؤلفات لعلماء آل الشحنة دون تفرقة بينهم، ولعل السبب الرئيس في ذلك يعود لاشتراكهم كلهم بكنية ابن الشحنة، وأيضاً لأن بعض علماء آل الشحنة سماوا بأسماء آبائهم، ولا سيما ابن الشحنة الكبير والصغير، وغيرهم.

كثير المنتقدون لكثير من علماء آل الشحنة، ولعل ذلك بسبب نفوذها في الدولة حينها، ولأسباب أخرى قد يكون منها الحسد وغير ذلك، والله تعالى أعلم.

### المقترحات:

وفي الختام يدعو الباحث إلى عرض سيرة علماء آل الشحنة ولا سيما على أحفادهم اليوم في مدينة حلب السورية وفي تركيا إن كانوا موجودين، من أجل استنهاض الهمم لإعادة مجدهم العلمي، وليساهموا من جديد في المشاركة مع غيرهم في بناء المجد الديني والثقافي لهذه المدينة العريقة.

ضرورة تحقيق مؤلفات علماء آل الشحنة وصحة نسبة كل كتاب إلى مؤلفه، ودراسة مجهود علماءهم فيها بوجه كاف وشامل، وطباعة ما لم يطبع من مؤلفاتهم، والعناية بها، ولا سيما من قبل علماء سورية وتركيا. وما هذا البحث إلا مفتاحاً للدعوة إلى ذلك؛ لأنه يفتقد إلى التعمق بسبب ضيق الوقت وسرعة الإنجاز. الدعوة إلى تسمية مدرسة شرعية أو أي مرفق ثقافي أو علمي باسم هذه العائلة؛ لما لها من أثر طيب في البناء الثقافي الديني من خلال ما قدمه علماءهم من مؤلفات.

هذا أهم ما توصلت إليه في هذا البحث، فإن يك صواباً فمن الله وبتوفيقه، وإن يك خطأً فبني. والله أسأل المغفرة، إنه خير مسؤول.

اللهم انفعنا بما علمتنا، وزدنا علماً وعملاً متقبليين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

## المصادر والمراجع

- إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. جزآن. اسطنبول: وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، ١٥٩١.
- إسماعيل باشا، إسماعيل بن محمد، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. عنى بتصحيفه. محمد شرف الدين- رفعت بيلكه. جزآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح، تحق. مصطفى البغا، ٧ أجزاء. بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ٧٩٩١.
- البصروي، علي بن يوسف. تاريخ البصري. تحق. أكرم حسن العلي. دمشق: دار المأمون للتراث، ٨٠٤١هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. تحق. عبد العلي عبد الحميد حامد. ٤١ جزءاً. الرياض: مكتبة الرشد، ٣٠٠٢/٣٢٤١.
- ابن تغري بردي، يوسف بن تغري. النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة. ٦١ جزءاً. مصر: المؤسسة المصرية العالمية للتأليف، د.ت.
- حاجي خليفة، مصطفى عبد الله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. جزآن. بغداد: منشورات مكتبة المثنى، د.ت.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. المجمع المؤسس للمعجم المفهرس. تحق. يوسف عبد الرحمن المرعشلي. ٤ أجزاء. بيروت: دار المعرفة، ٤٩٩١.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. إنباء الغمر بأبناء العمر. تحق. حسن حبشي. ٤ أجزاء. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ٩٦٩١.
- رياض زاده، عبد اللطيف بن محمد. أسماء الكتب. تحق. محمد التونجي. دمشق: دار الفكر، ٣٨٩١.
- الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. تحق. مصطفى حجازي. ٠٤ جزءاً. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٢٤١هـ.
- الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام. ٨ أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. ٢١ جزءاً. بيروت: دار مكتبة الحياة،

د.ت.

سركيس، يوسف بن إيلان. معجم المطبوعات العربية والمعربة. جزآن. مصر: مطبعة سركيس، ٨٢٩١.  
السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. نظم العتيان في أعيان الأعيان. حرره. فيليب حتي. نيويورك: المطبعة  
السورية الأمريكية، ٨٢٩١.

الشوكاني، محمد بن علي. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. جزآن. بيروت: دار المعرفة، د.ت.  
الطباخ، محمد راغب. إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء. صححه وعلق عليه. محمد كمال. ٨ أجزاء. حلب:  
دار القلم العربي، ٨٠٤١هـ.

ابن العديم، عمر بن أحمد، زبدة الحلب في تاريخ حلب. وضع حواشيه: خليل المنصور. بيروت: دار  
الكتب العلمية، ٦٩٩١.

العكري، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ٩ أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية،  
د.ت.

العلاق، علاء أبو الحسن إسماعيل. "من أعلام الفكر الإسلامي القاضي ابن الشحنة الحلبي". الوصول ٣٢  
كانون الأول ٣٢٠٢

الغزي، محمد بن محمد. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة. تحقق. خليل المنصور. ٣ أجزاء. بيروت: دار  
الكتب العلمية، ٧٩٩١.

مسلم، مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح، تحقق. محمد فؤاد عبد الباقي. ٥ أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث  
العربي، د.ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ٨١ جزءاً. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.



## Kaynakça

- Allâk, Alaa İsmail. "Min E'lâmil-Fikr El-İslâmî El-Kadî İbn Şihne El-Halebi". Erişim 23 Aralık 2023. [Https://Mahrous.Wordpress.Com](https://Mahrous.Wordpress.Com)
- Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmail B. Muhammed. *Hediyyetü'l-‘arifin, Esmâ'ü'l-Mü'ellifin Ve Âsârü'l-Muşannifin*. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmail B. Muhammed. *İzâhu'l-Meknûn Fi'z-Zeyl 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn*. Nşr. Muhammed Şerefeddin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Ts.
- Basravî, Ali B. Yusuf. *Tarihu'l-Basravî*. Thk. Ekram El-Ulebi. Dımaşk: Darül Me'mûn, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed B. El-Hüseyn. *El-Câmi' Li-Şu'Abi'l-İmân*. Thk. 'Abdul'Ali 'Abdulhumeyd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed B. İsmail. *El-Câmi'u's-Şaḥiḥ*. Thk. Mustafa El-Buğa. 7 Cilt. Beyrut: Darü İbni Kesir, 1997.
- Gazzî, Necmüddin Muhammed B. Muhammed. *El-Kevâkibü's-Sâire Bi-A'Yâni'l-Mieti'l-Âşire*. Thk. Halil El-Mensûr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer El-Askalânî, Ahmed B. Ali. *El-Mecma'u'l-Müesses Li'l-Mu'cemi'l-Müfehres*. Thk. Yusuf El-Maraşlı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1994.
- İbn Hacer El-Askalânî, Ahmed B. Ali. *İnbâ'ü'l-Ġumr Bi-Ebnâ'i'l-‘umr*. Thk. Hasan Habeşi. 4 Cilt. Kahire: El-Meclisu'l-A'lâ Li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1969.
- İbn Manzûr, Muhammed B. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Ts.
- İbn Tagriberdi, Cemaâleddin Yusuf İbn Tagriberdi. *En-Nucûm Ez-Zahire Fi Mulûk Mısr Ve'l-Kahire*. 16 Cilt. Kahire: El-Müessesetü'l Mısıriyye, Ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay B. Ahmed B. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb Fi Aḥbâri Men Zeheb*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'lİlmiyye, Ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafa B. Abdullah. *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetül-Müsennâ, Ts.
- Kemâleddin Ömer İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb Min Târihi Haleb*. Thk. Halil Mansur. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim B. El-Haccâc. *Sahiḥ-İ Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabıyye, Ts.
- Riyad Zâde, Abdüllatif B. Muhammed. *Esmâü'l-Kütüb*. Thk. Muhammed Tuncî. 1 Cilt. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Şehâvî, Muhammed B. Abdurrahman. *Ed-Dav'u'l-Lâmi' Li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, Ts.

- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-Ma'þbû'âti'l-'Arabiyye Ve'l-Mu'arrebe*. 2 Cilt. Kahire: Serkîs Matbaası, 1928.
- Şevkânî, Muhammed B. Ali. *El-Bedru't-Tâli' Bi-Mehâsini Men Ba'De'l-Karni's-Sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, Ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân B. Ebi Bekr. *Nazmü'l-Ikyan Fi A'yani'l-A'yan*. Thk. Filip Hatti. New York: El-Matbatu't-Ticariyye Es-Suriyye El-Amrikiyye, 1928.
- Tabbâh, Muhammed Râgıb. *İ'lâmü'l-Nubelâ Bi-Târîhi Halebi's-Şebâ*. Nşr. Muhammed Kemal. 8 Cilt. Halep: Daru'l-Kâlem, 1988.
- Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Ârûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Nşr. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Et-Turâsul-Arabî, 2001.
- Zirikli, Hayreddin. *El-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melayin, 2002.



# Kur'an Işığında Çocuk Hakları

Doç. Dr. Mohamed Kalou<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1506060

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 27.06.2024 | Kabul Tarihi: 15.08.2024

## Öz

İslam, çocuğu varoluşundan önce korumuş ve hayatı için doğru yolu çizen iki iyi anne-babanın yanında yetişmesi için ona salih bir baba ve anneden oluşan iyi bir aile hazırlamıştır. Çocuğun ilk hakkı, anne veya babasının evlilik öncesi gelecekteki çocuklarına iyi bir anne veya iyi bir baba seçmesidir. Fetüs dönemi için Allah, rahmi büyük bir özenle hazırlamış ve fetüsü her türlü dış tehlikeden korumuştur. Çocuk, doğumdan sonra iki tam yıl annesinin sütüyle beslenme hakkı, sağlık ve yaşam hakkı, nafaka ve miras hakkı, sevgi ve özgürlük hakkı, eğitim ve öğretim hakkı gibi birçok hakka sahiptir. Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi'nde kırk madde ilan etmiş olmasına rağmen Kur'an onu, zaman, mekân ve sayı bakımından aşar ve ondan önce gelir. Ayrıca ek olarak burada "Gözetleyenin Yaratıcı" olduğunu ekler.

**Anahtar Kelimeler:** Bebek, Çocuk, Çocuk Hakları, Eğitim, Fetüs

## حقوق الطفل في ضوء القرآن الكريم

### ملخص:

لقد اعتنى الإسلام بالطفل من قبل وجوده، فهيأ له أسرة طيبة لتكون من والد تقي ووالدة صالحة، من أجل تنشئة الطفل بين أويين كريمين، ويرسمان الطريق السوية لحياة الأبناء، فأول حق للطفل أن يوفق الله أوييه لحسن اختيار أحدهما للآخر، فإذا تكون الطفل جيناً في الرحم أعد الله له فائق الرعاية والعناية، وحرّم الاعتداء عليه؛ ومن أعظم حقوقه بعد الولادة أن يرضع من حليب أمه حولين كاملين، وحقه في الصحة والحياة، وفي المال والنفقة والإرث، وحقه في الحب والحرية، وحقه والتربية والتعليم وغير ذلك.

وإذا كانت الأمم المتحدة تعلن اتفاقية حقوق الطفل في أربعين مادة؛ فإن القرآن يتجاوزها ويسبقها زماناً ومكاناً وعدداً، ويزيد عليها أن الرقيب هنا هو الباري سبحانه وتعالى.

كلمات مفتاحية: الطفل، التربية، التعليم، حقوق الطفولة، الرضيع، الجنين.

### المقدمة

المتأمل لنصوص القرآن الكريم يجد أنه قد بين ووضح ما كان عليه الأطفال قبل الإسلام، وما كانوا يعانون من الظلم والقسوة من قبل آبائهم وذويهم، فلا أب مشفق، ولا أم رحيمة، وإذا رزق أحدهم بأنثى يكتب من الهم، ويسود وجهه ويمتلئ غيظاً، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل: ٥٨]، فقد كان الأطفال يجرمون من أقل الحقوق، بل كان الطفل يقتل سفهاً بغير ذنب يذكر، من إملاق وفقر أو خشية الإملاق، قال الله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ

<sup>1</sup> Adıyaman Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü/Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı mkalou@adiyaman.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9664-0285

عَلِمَ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿الأنعام: ١٠٤١﴾، والأثنى تؤاد وتُدْفَن حية، مخافة السبي والعار، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨-٩].

كانت هذه الأفعال تمارس في الجاهلية ضد الأطفال، وتؤكل أموالهم بغير حق، فجاء الإسلام وأنزل القرآن موضعاً ومحدراً مما يمارس ضد الأطفال في الجاهلية؛ لأن الأطفال هم حملة الإسلام في المستقبل، وامتداد للمجتمع، وزينة للحياة، فعلى الآباء والمربين مسؤولية فائقة في تعليم الأطفال العقيدة الصحيحة، وتربيتهم على الأخلاق الفاضلة، والآداب الحميدة، التي تؤهلهم ليكونوا شباباً ذوي إنتاجية فعالة في المجتمع، وسبباً من أسباب رقيه وتقدمه، فهم نواة مجتمع المستقبل؛ لأن الطفل هو اللبنة الأولى لتكوين الأسرة التي تعتبر الخلية الأولى لتكوين المجتمع، فبهم يقام بناء المستقبل، لأنهم سيمثلون القوة البشرية التي يعتمد عليها في البناء الحضاري، وليكفوا مسيرة الاستخلاف في الأرض.

ولما كان الطفل كعجينة تتشكل، ولبنة تتقبل ما يثبت فيها من نقوش وصور؛ فإن على الآباء والأمهات تجاه أولادهم مسؤولية كبرى، ومهمة عظيمة، لأن كل ما يغرس فيهم من مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات تؤتي أكلها في مستقبل حياتهم، لذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيَمَجِّسَانِهِ)<sup>٢</sup>.

وفي هذا المعنى يقول أبو حامد الغزالي: "والصبيان أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبوه وكل معلم له ومؤدب، وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك، وكان الوزر في رقبة القيم عليه والوالي له"<sup>٣</sup>.

ويؤكد علماء النفس والتربية أن فترة الطفولة يتم فيها النمو الجسدي والعقلي والاجتماعي كما أن إعداد الأطفال وتربيتهم في هذه الفترة هو إعداد لمواجهة التحديات المستقبلية، ويضيف البعض لتلك الأهمية أن "الجهاز العصبي للطفل يكون مرناً في هذه السن مما يجعله شديد التأثر بمن حوله، يقلدهم في كثير من أمورهم، وتطبع نفسه بما انطبع عليه نفوسهم وليس معنى تلك الأهمية المتزايدة لهذه المرحلة في حياة الطفل أن شخصيته تتحدد بصورة لا يمكن معها إحداث أي تغيير فيما بعد، ولكن المقصود أن الملاحظ الرئيسة للطفل تتحدد بدرجة كبيرة خلال تلك الفترة المبكرة التي يعتبر البيت فيها هو المجال الحيوي والرئيسي للتربية"<sup>٤</sup>.

2 رواه البخاري، في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فبات، هل يصل عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، برقم: ٨٥٣١، ومسلم، في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، برقم: ٨٥٦٢.

3 إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢١٤١هـ: ١٧/٣.

4 تربية الأولاد والآباء في الإسلام، (حقوق الأبناء على الآباء ومضامينها التربوية في الإسلام) المبروك عثمان أحمد، دار قتيبة، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ٣١٤١هـ: ١٦-٢٦.

لذا يعتبر "أي خطأ في هذه المرحلة مؤثراً سلبياً يصعب التغلب عليه فيما بعد هذه الفترة، ويكون له مردود سيئ على جميع مراحل عمر الإنسان، وعلى المجتمع الذي يعيش فيه، والجهل بمتطلبات الإنسان خلال مراحل الطفولة يؤدي إلى ارتكاب العديد من الأخطاء في تربيته والعناية به".<sup>5</sup>

وهكذا نجد أن "مستقبل الإنسان مبني على مرحلة طفولته إيجاباً وسلباً، وهذا يقرر أيضاً أن مستقبل المجتمع مرتبط بالعناية بأطفاله، فهم رجاله ونسأؤه مستقبلاً، وهم القادة وصانعو الحضارة، وهم الثروة ومصدر التقدم، وهم مركز أمل المجتمع وتطلعه، والعناية المتكاملة بأطفال المجتمع هي الخطوة المثمرة في بناء مستقبل المجتمع".<sup>6</sup>

أما مدة الطفولة فيمكن معرفتها من خلال التأمل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مَّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَّيِّنًا لَّكُمْ وَنَقَرْنَا فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنكُمْ مَّن يَتُوفَّىٰ وَمِنكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ [الحج: ٥].

فقد بينت الآية الكريمة أن مرحلة الطفولة تبدأ من انفصال الوليد من بطن أمه إلى أن يبلغ سن التكليف، قال القرطبي رحمه الله تعالى: "المعنى ثم نخرج كل واحد منكم طفلاً، والطفل يطلق من وقت انفصال الولد إلى البلوغ".<sup>7</sup>

## المبحث الأول: حقوق الطفل في القرآن الكريم

### المطلب الأول: حقوق الجنين

للطفل حقوقاً قبل تكوين الأسرة، كالحق في حفظ الدين ويمثل ذلك باتحاد دين الزوجين، والحق في الحياة ويمثل بعدم المحرمية بين الزوجين، والحق في النسب ويمثل بكون الزوجة خالياً عن عدة زوج آخر. ويستحب على الزوجين قبل تكوين الأسرة عدة أشياء لأجل توفير حقوق الطفل بعد ولادته، وهي الاعترا ب وذلك حفظاً لحق الحياة الكاملة، واختيار الزوجة النسبية الشريفة والعفيفة وذلك حفظاً لحق الدين، ويمكن تلخيص حقوق الجنين في أمور:

أولاً: حق حماية الجنين من الإجهاض:

5 المؤثرات السلبية في تربية الطفل المسلم وطرق علاجها، عائشة عبد الرحمن الجلال، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، عام ٢٠١٤م: ٥٠-٦٠.

6 ثقافة الطفل المسلم، أحمد بن عبد العزيز الحلي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م: ٥٥.

7 الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وغيره، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ - ١٩٩١م: ٢١/٢١٠.

أولى حقوق الطفل في المرحلة الجنينية هي الحق في الحياة، ويتمثل في حرمة الإجهاض، إذ الطفل يمر في بطن أمه بمراحل ينمو من خلالها، وقد بينها الباري سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ٢١-٤١].

وكذلك ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم مراحل خلق الإنسان في بطن أمه، وتوقيت هذه المراحل، والزمان الذي ينفخ فيه الروح في الجنين، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيَوْمِرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: كُتِبَ عَمَلُهُ، وَرِزْقُهُ، وَأَجَلُهُ، وَسَقِيُّ أَوْ سَعِيدٌ، ثُمَّ يَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ)<sup>٨</sup>، وقد اختلف الفقهاء كثيراً في حكم إسقاط الجنين، أو ما يسمّى في هذا العصر الحديث بالإجهاض لاسيما بعد أو أن نفخ الروح؛ إذ بعده يكون الجنين قد كتب له الحياة، وينفخ فيه الروح بعد مرور مائة وعشرين يوماً كما مرّ في الحديث الصحيح. وذكر الفقهاء أن حكم الإجهاض بعد نفخ الروح جريمة محرمة بالكاتب والسنة والإجماع، وعقوبة الإجهاض إيجاب غرة.

قال السرخسي: "فَإِنْ ضَرَبَ إِنْسَانٌ بَطْنَهَا وَالْقَتْمُ مَيْتًا فَفِيهِ غُرَّةٌ"<sup>٩</sup>.

وقال النووي: "وَدِيَةُ الْجَنِينِ الْحُرِّ غُرَّةٌ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ"<sup>١٠</sup>.

ثانياً: حق حماية الجنين من الأضرار

من مقاصد الإسلام حفظ النسل، وقد شرع الباري سبحانه لإيجاده الزواج لحفظ النوع البشري وعمارة الكون، ووضع الإسلام القواعد التي تحمي الجنين وتحفظه منذ أن يكون جنيناً في بطن أمه، كتحريم الاختصاء، وتحريم الإجهاض للحوامل، وتحريم منع الحمل إلا للحاجة، ويتمثل ذلك شرعاً عدة أحكام لحماية الجنين من الأضرار، منها: إباحة الفطر في رمضان للحامل، لأن الحامل بمنزلة المريض، فعن أنس بن مالك، رجل من بني عبد الله بن كعب قال: أغارت علينا خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوجدته يتغدى، فقال: «أدن فكل»، فقلت: إني صائم، فقال: ادن أحدثك عن الصوم، أو الصيام، إن الله تعالى وضع عن المسافر الصوم، وشطر الصلاة، وعن الحامل أو المرضع الصوم

٨ رواه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، برقم: ٨٠٢٣، ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، برقم: ٣٤٦٢.

٩ المبسوط، للسرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٣٩٩م: ١٨/٧٢، والغرة عند بعض أهل اللغة المملوك الأبيض ومنه غرة الفرس وهو الأبيض الذي على جبينه، ومنه قوله - عليه السلام -: «أمتي غرّ محجلون يوم القيامة» وعند بعضهم الغرة الجيد يقال: هو غرة القبيلة أي كبير أهلها، [المبسوط للسرخسي: ٧٨/٦٢].

١٠ المجموع شرح المهذب، للنووي، دار الفكر، د.ت: ٤٥/٩١.

أَوْ الصَّيَامَ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَتَيْنِ أَوْ إِحْدَاهُمَا، فَيَا لَهْفَ نَفْسِي أَنْ لَا أَكُونَ طَعِمْتُ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»<sup>١١</sup>.

ووجه الدلالة من الحديث، قوله: (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَضَعَ عَنِ الْحَامِلِ أَوْ الْمُرْضِعِ الصَّوْمَ).

والحكمة من ذلك والله تعالى أعلم؛ «لأن الجنين بحاجة لاستمرار تدفق الدم ليحصل منه على غذائه وشرابه، ولما كانت قيمة محتويات الدم من الغذاء معرضة للتأثر بسبب الصيام، ويتأثر تبعاً لذلك نمو الجنين؛ والإسلام يريد لهذا الجنين أن يسير في النمو، وأن يسلم من الأضرار التي تلحقه بسبب صيام أمه، من هنا جاءت هذه الرخصة في شهر رمضان حفاظاً على الجنين وأمه»<sup>١٢</sup>.

وبهذا يتبين لنا العلاقة بين إفتار الحامل وبين تكريم الإنسان ورعايته للجنين قبل قدومه إلى هذه الحياة، وإذا كانت تفطر من الصوم الواجب عليها؛ فإن هذا توجيه وإشارة إلى وجوب عنايتها بالغذاء.

ثالثاً: حق الجنين في تأجيل إقامة الحدود على الحامل حتى تضع حملها وتفطمه

من لطف الباري سبحانه أن حمى الجنين حتى في الحالة التي تكون أمه مذنبه، وتستحق العقوبة، لأن ذلك سيتعدى إلى الجنين الذي لا ذنب له، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ٤٦١]، إذ لما «جاءت الغامدية، فقالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي قَدْ زَيْتُ فَطْرِي، وَإِنَّ رَدَّهَا، فَلَمَّا كَانَ الْغَدُ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَمْ تَرُدَّنِي؟ لَعَلَّكَ أَنْ تَرُدَّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَاعِرًا، فَوَاللَّهِ إِنِّي لِحَبْلِي، قَالَ: «إِنَّمَا لَا فَذْهَبِي حَتَّى تَلِدِي»، فَلَمَّا وُلِدَتْ أَنَّهُ بِالصَّبِيِّ فِي خِرْقَةٍ، قَالَتْ: هَذَا قَدْ وُلِدْتُ، قَالَ: «أَذْهَبِي فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطَمِيهِ»، فَلَمَّا فَطَمْتَهُ أَنَّهُ بِالصَّبِيِّ فِي يَدِهِ كَسْرَةَ خُبْزٍ، فَقَالَتْ: هَذَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ قَدْ فَطَمْتُهُ، وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ، فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا حُفْرًا لَهَا إِلَى صَدْرِهَا، وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا»<sup>١٣</sup>.

ففي الحديث دلالة واضحة على حماية الجنين والحفاظ عليه حتى ولو كان ابن زنا، إذ تركها الرسول صلى الله عليه وسلم حتى أرضعته وفطمته، لئلا يؤذى الجنين.

رابعاً: حق الجنين في الاهتمام بغذائه وغذاء أمه

تعتبر فترة الحمل من الفترات المثيرة في حياة المرأة، وغذاء الحامل يؤثر على الجنين، ليس فقط في الوقت الحاضر، وإنما على حياته المستقبلية أيضاً، لذا اهتم الإسلام بغذاء الأم وطفلها معاً، فقال الله تعالى: ﴿وَهَزِيْ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِيفًا﴾ [مریم: ٥٢]، قال القرطبي: «قَالَ الرَّبِيعُ بْنُ خَيْثَمٍ: مَا لِلنَّفْسَاءِ

11 رواه الترمذي في كتاب الصيام، باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبلى والمرضع، برقم: ٥١٧.

12 حقوق الطفل في القرآن الكريم: دراسة موضوعية، غالبية محمد حسن البيشي، رسالة ماجستير، قدمت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٤١/١٣٤١هـ: ٥٧٢-٦٧٢.

13 رواه مسلم في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، برقم: ٥٩٦١.



عِنْدِي خَيْرٌ مِنَ الرُّطْبِ لِهَذِهِ الْآيَةِ، وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ شَيْئًا هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الرُّطْبِ لِلنَّفْسَاءِ لَأَطْعَمَهُ مِنْ يَمِيٍّ»<sup>١٤</sup>.

ويؤكد الطب الحديث أن الرطب يقوي الرحم، ويساعد على يسر الولادة، ويخفف نزيف الدم بعد الولادة.

#### خامساً: حق الجنين في النفقة

حق النفقة يكون فرعاً من الحق في الحياة، إذ النفقة في الأصل يكون لأجل استمرار حياة الجنين في بطن أمه، إلا أن الأم في هذه الحالة هي التي تعطي النفقة؛ إذ الجنين يتغذى من خلال الأم، قال الله تعالى: ﴿أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَمْرُهُمْ بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَاسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى﴾ [الطلاق: ٦].

فهذه الآية جاءت في معرض الزوجة المطلقة، وهنا تظهر وجوب النفقة للجنين تبعاً، ولا يلزم الأم ذلك ولو كانت غنية، ويدخل في النفقة: تكاليف الولادة، والمسكن، والمأكل والمشرب، والكسوة، وأجرة الرضاع، وما يحتاجه الولد من دواء وغيره.

وقال الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٣٣٢].

قوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾: أي والد الطفل، ﴿رِزْقُهُنَّ﴾ أي الزوجات الأمهات، فهو أمر بإيجاب النفقة للزوجات باعتبار حق الوالدية، "وفي هذا دليل على وجوب نفقة الولد على الوالد لضعفه وعجزه. وسماه الله سبحانه للأم، لأن الغذاء يصل إليه بواسطة الرضاع كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾؛ لأن الغذاء لا يصل إلا بسببها.

#### سادساً: حق الجنين في الإرث

تفرد الإسلام برعاية الطفل وحفظ حقوقه، ومن أهمها حقوقه المالية، فقد أعطاه حقه في التملك، وأثبت حقه في الميراث، وكان الأطفال في الجاهلية لا يرثون لأنهم لا يقاتلون، فعن جابر بن عبد الله قال: جَاءَتْ امْرَأَةٌ سَعْدَ بْنَ الرَّبِيعِ بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيدًا، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَا لَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لهُمَا مَالًا وَلَا تَكْحَانَ إِلَّا وَهُمَا مَالٌ، قَالَ: «يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ» فنزلت: آية الميراث<sup>١٥</sup>، فبعث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

14 الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٦٩/١١.

15 المقصود الآية ١١ من سورة النساء.

وَسَلَّمَ إِلَى عَمِّهِمَا، فَقَالَ: «أَعْطِ ابْنَتِي سَعْدِ الثَّلَاثِينَ، وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثَّمَنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ»<sup>١٦</sup>.

والولد يستحق الميراث مهما كان سنه، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إِذَا اسْتَهَلَ الْمَوْلُودُ وَرِثَ»<sup>١٧</sup>، ويحفظ الإسلام ميراث الجنين حتى يولد، وذلك عن طريق تقسيم التركة على فرضه ذكراً، ثم تقسم على فرضه أنثى، وحين تضع الحامل يعطى ما اقتطع له من التركة.

## المطلب الثاني: حقوق الوليد

الأولاد هبة من الله تعالى، وزينة الحياة الدنيا، وقرّة عين الإنسان في حياته، وأنسه في عيشه، وله حقوق ذكراً كان أو أنثى، وأهم حقوقه:

أولاً: حق الطفل في إظهار الفرح والسرور بمقدمه

لما كان الولد هبة من الله تعالى كان قدومه بشري، فينبغي إخبار الأب بما وهبه الله تعالى وتبشيره بذلك، لإدخال السرور على نفسه في سلامة زوجته والولادة، وسلامة ابنه المولود الجديد، وفي هذا التصرف ما لا يخفى من وشائج الألفة والمحبة والوفاء.

قال الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ [الصفات: ١٠١]، وَالتَّبَشِيرُ: الوَعْدُ بِالْعَطَاءِ، قال ابن كثير: «وَهَذَا الْغُلَامُ هُوَ إِسْمَاعِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّهُ أَوْلُ وُلْدِ بَشَرٍ بِهِ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْ إِسْحَاقَ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ وَأَهْلِ الْكِتَابِ»<sup>١٨</sup>.

وقال الله تعالى: ﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٧]، أي: بشره الله تعالى يحيى، وسماه الله له، وكان اسماً موافقاً لمسامه، وقد اختلف العلماء في سبب التسمية، فقال ابن عباس: لأن الله تعالى أحيا به عقر أمه، وقال قتادة: لأن الله تعالى أحيا قلبه بالإيمان والنبوة، وقال الفضيل: لأن الله أحياه بالطاعة.<sup>١٩</sup> قال ابن عاشور: «وَهَذِهِ مَنَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَإِكْرَامٌ لَزَكَرِيَّا إِذْ جَعَلَ اسْمَ ابْنِهِ مُبْتَكِرًا، وَالْأَسْمَاءُ الْمُبْتَكِرَةُ مَرِيَّةٌ قُوَّةٌ تَعْرِيفُ الْمُسَمَّى لِقَلَّةِ الْإِشْتِرَاقِ، إِذْ لَا يَكُونُ مِثْلَهُ كَثِيرًا مَدَّةً وَجُودَةً، وَلَهُ مَرِيَّةٌ أَقْتَدَاءُ النَّاسِ بِهِ مِنْ بَعْدِ حِينَ يُسْمَوْنَ أَبْنَاءَهُمْ ذَلِكَ الْإِسْمَ تَيْمَنًا وَاسْتِجَادَةً»<sup>٢٠</sup>.

ولا بد من الرضا وإظهار الفرح والسرور بالمولود ذكراً كان أم أنثى، فالأولاد رزق وهبة من الله تعالى،

16 رواه الترمذي في سننه، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث البنات، برقم: ٢٩٠٢.

17 رواه أبو داود في سننه، كتاب الفرائض، باب في المولود يستهل ثم يموت، برقم: ٥٠٢٩٢.

18 تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٤١هـ: ٣٢/٧.

19 Kur'an Ayetleri ve Tarihi Nakiller Bağlamında Hz. Yahya'n Akibeti . Abdulsalam YOUSSEF - Ma-sallah TURAN, AKİF C:52 ,S:2 20225 1311),

20 التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور: ٩٦/٦١.

كما يقول تبارك وتعالى: ﴿اللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنِئَاءُ وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ [الشورى: ٩٤]، فليكن الإنسان راضياً شاكراً ولا يتضايق ولا يتبرم ولا يحزن إذا رزق بنت، ففعل في ذلك خيراً له، ولا يكون من الجاهلین الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ. يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل: ٨٥-٩٥].

ويُستحبُّ أن يُهنأَ بما جاءَ عن الحسن رضي الله عنه أنه علم إنساناً التهنئة فقال: قل: «بارك الله لك في الموهوب لك، وشكرت الواهب، وبلغ أشده، ورزقت بره».

ويُستحبُّ أن يردَّ على المهني يقول: بارك الله لك، وبارك عليك، وجزاك الله خيراً، ورزقك الله مثله، أو أجزل الله ثوابك، ونحو هذا»<sup>٢١</sup>.

#### ثانياً: حق الطفل في التسمية

يتأثر الطفل نفسياً بنوع الاسم الذي يسمى به، فتتأثر رؤيته لنفسه بذلك، وبعض الأطفال يعانون من أسمائهم لأنها تحمل معاني لا تعجبهم، فتتأثر نفسياتهم ويتعرضون لأوقات وظروف عديدة من البؤس والتعاسة، وذلك لأن أول كلمة يتعلمها الطفل عادة، أو يحاول أن يكتبها هي اسمه، فإذا كان جميلاً انعكس ذلك عليه بهجة وسعادة، وإن كان ذمياً انعكس عليه بؤساً وشقاءً، لذلك كان الاسم الحسن من حق المولود على والديه، لأنه يدعى به في الدنيا والآخرة.

أما وقت التسمية فتجوز يوم الولادة إلى اليوم السابع من الولادة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وُلِدَ لِي اللَّيْلَةَ غُلَامٌ، فَسَمَيْتُهُ بِاسْمِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ»<sup>٢٢</sup>.

وقال عليه الصلاة والسلام: «كُلُّ غُلَامٍ رَهِينٌ بِعَقِيْقَتِهِ تُذْبِحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ وَيُحْلِقُ رَأْسَهُ وَيُسَمِّي»<sup>٢٣</sup>، واليوم السابع هو يوم العقيقة وهي سنة، وتذبح العقيقة عن المولود لإطعام الأهل والأقارب والجيران بهذه المناسبة السعيدة، وتقديم الشكر لله سبحانه وتعالى.

وأحب الأسماء ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَائِكُمْ إِلَى اللَّهِ عَبْدُ اللَّهِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ»<sup>٢٤</sup>، ومن فائدة هذه التسمية أن الطفل إذا وعى وعقل أدرك أنه عبد لله، وأن الله تعالى هو إلهه ومولاه، ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الأسماء المكروهة، وقد غير النبي صلى الله عليه وسلم بعض

21 الأذكار، للنووي، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، دار الفكر، بيروت، طبعة منقحة، ٤١٤١ هـ - ١٩٩١ م: ٤٩٨٢.

22 رواه مسلم، في كتاب الفضائل، باب رَحْمَتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّبِيَّانَ وَالْعِيَالَ وَتَوَاضَعِهِ وَفَضْلِ ذَلِكَ، برقم: ٥١٣٢.

23 رواه النسائي في سننه، في كتاب العقيقة، باب مَتَى يُعْقَى؟، برقم: ٥٢٢٤.

24 رواه مسلم، في كتاب الآداب، باب النَّبِيِّ عَنِ التَّكْنِيِيِّ بِأَبِي الْقَاسِمِ وَبَيَانَ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الْأَسْمَاءِ، برقم: ٥٢٣١٢.

الأسماء، ومما يدل على ذلك ما جاء عن سمرّة بن جندب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ولا تُسمين غلامك يساراً، ولا رباحاً، ولا نجيحاً، ولا أفحج، فإنك تقول: أئتم هو؟ فلا يكون فيقول: لا»<sup>٢٥</sup>، وهذا إرشاد من نبي الرحمة صلى الله عليه وسلم لأئمة إلى منعهم من الأسباب التي توجب لهم سماع المكروه ووقوعه؛ لأنهم قد يتطيرون بذلك، والطيرة منهي عنها.

### ثالثاً: حق الطفل في الرضاعة

يعتبر هذا الحق من الحقوق الطبيعية للطفل نظراً لارتباطه بتغذية المولود ونموه الجسمي والعاطفي والاجتماعي، مما جعل الإسلام يؤكد على أهمية الرضاعة، ولا شك أن الوالدة هي المخولة الأولى في إرضاع ولدها، ولتأكيد هذا الحق قال الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٣٣٢]، قال القرطبي: «أي هن أحق برضاع أولادهن من الأجنبيات لأنهن أحن وأرق، وانتزاع الولد الصغير إضراراً به وبها»<sup>٢٦</sup>، وهكذا لم يحدد القرآن مدة إلزامية للرضاعة، وإنما ذكر على سبيل الإرشاد أن لا تقل عن حولين كاملين ولا تزيد على ذلك، ويجوز للوالدين أن يتفقا على فطام الطفل قبل إكمال هذه المدة إن لم يكن هناك ضرر على الرضيع.

وإذا تعذر إرضاع الطفل من ثدي أمه لأي سبب كان فإنه يتوجب على والد الطفل أو ولي أمره استئجار مرضعة لطفله، حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمُ فَمَسْرُوعٌ لَهُ أُخْرَى﴾ [الطلاق: ٦]،

### رابعاً: حق الطفل في الحضانة

الحضانة هي حفظ من لا يستقل بأموره، وتربيته لما يصلحه، وحضانة الطفل واجبة، والنساء أحق بحضانة الطفل، والحضانة تربية الطفل ورعايته في الفترة التي لا يستغني الطفل فيها عن النساء، واتفق الفقهاء على أن للأم الحق في حضانة ولدها إذا طلقت، أو مات زوجها، وذلك بتوفر شروط الحضانة وهي: أن تكون الأم حرة، عاقلة، أمينة، لا يضيع الولد عندها باشتغالها عنه، قادرة على تربيته وصيانته، وأن لا تكون مرتدة، وأن لا تسكن في بيت المبعضين له، ولا متزوجة بأجنبي عن الطفل<sup>٢٧</sup>.

وَأَصْلُهُ مَا رَوَى عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ امْرَأَةً آتَتْ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وَعَاءٌ، وَتُدْبِي لَهُ سَقَاءً، وَحَجْرِي لَهُ حَوَاءٌ، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي، وَأَرَادَ أَنْ يَنْتَزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مِنْهُ مَا لَمْ تَكْحِي»<sup>٢٨</sup>.

25 رواه مسلم، في كتاب الآداب، باب كراهة التسمية بالأسماء القبيحة وبإفحج ونحوه، برقم: ٧٣١٢.

26 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٦١/٣.

27 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٦٠٤١ هـ - ٦٨٩١ م: ٤/١٤-٢٤، والموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت: ٧١/٧٠٣.

28 رواه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد، برقم: ٦٧٢٢.

ومدة الحضانه من ولادة الطفل إلى بلوغه سن التمييز، وهو السن الذي يستغني فيه عن النساء، وذلك بأن يستطيع أن يأكل ويشرب ويلبس بنفسه، وبعض الفقهاء قدرها بسبع سنين، وقدرها بعضهم بتسع سنين<sup>٢٩</sup>.

### المطلب الثالث: حقوق اليتيم

من مقادير الله أن يقدّر على بعض الرجال الوفاة، فيترك خلفه أولاداً صغاراً فيتيمون بفقد آبهم، فهم في حال ضعفٍ وحاجةٍ، فلذا اعتنى بهم الشارع وشرع من الأحكام ما يضمن لهم حياةً كريمةً آمنة؛ حتى يعيشوا كغيرهم.

واليتيم في الشرع: هو من مات أبوه وهو دون البلوغ، وبعد البلوغ لا يسمى يتيمًا؛ فعن حنظلة المالكي رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا يُتِمُّ بَعْدَ احْتِلَامٍ، وَلَا يُتِمُّ عَلَى جَارِيَةٍ إِذَا هِيَ حَاضَتْ»<sup>٣٠</sup>.

وكل تعاليم الإسلام تحث على معاملة اليتيم معاملة طيبة، مراعاة لنفسيته، ولأنه حين فقد أباه شعر بالوحشة والحاجة إلى من يحميه، فقد أصابه شيء من الذل والانكسار، لذا قال عليه الصلاة والسلام: «أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا» وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى، وَفَرَّجَ بَيْنَهُمَا شَيْئًا<sup>٣١</sup>.

وللأيتام حقوق على المجتمع والناس والأقارب وعلى من يعيّلهم حتى يبلغوا الرشد، وهذه الحقوق كثيرة، أهمها عشرة:

١) حرمة المال: فقد حذر الإسلام من التعدي على اليتيم بأكل أمواله بالباطل، قال الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَأُولُو الْيَتَامَىٰ أَمْوَالُهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠١]، ويقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام: ٢٥١].

٢) حق الرحمة وحرمة القهر: والقهر: التغلب على الغير والإذلال له، فلا يُقهر اليتيم على ما لا يستطيع تحمله أو فعله، يقول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: ٩] «فَلَا تَقْهَرْ: أَي فَلَا تَغْلِبْهُ عَلَىٰ مَالِهِ وَحَقِّهِ لضعفه»<sup>٣٢</sup>، وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رجلاً شكّا إلى النبي صلى الله عليه وسلم

29 الموسوعة الفقهية الكويتية: ٤١٣/٧١.

30 رواه الطبراني في الكبير، برقم: ٢٠٥٣، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٦٢٢/٤): رجاله ثقات.

31 رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب اللعان، برقم: ٤٠٣٥، ومسلم في كتاب الزهد والرقائق، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، برقم: ٣٨٩٢.

32 الكشاف للزخشري: ٨٦٧/٤.

قَسْوَةَ قَلْبِهِ، فَقَالَ: «أَمْسَحْ رَأْسَ الْيَتِيمِ، وَأَطْعِمِ الْمَسْكِينِ»<sup>٣٣</sup>.

(٣) حق الإكرام: وفي إكرام اليتيم والقيام بأمره إكرام لمن شارك رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة اليتيم، وفي هذا دليل على محبته صلى الله عليه وسلم، يقول تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ﴾ [الفجر: ٧١] «إِخْبَارٌ عَنِ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَهُ مِنْ مَنَعِ الْيَتِيمِ الْمِيرَاثَ، وَأَكْلِ مَالِهِ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا»<sup>٣٤</sup>، أي: لا تعطفون على اليتيم، بأن تركوه معرضاً للفقر والاحتياج، دون أن تعملوا على تقديم يد المساعدة إليه.

(٤) حرمة الدّع: والدع: الدفع بجفاء وعنف، يقول تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالَّذِينَ. فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ [الماعون: ١]، أي: يقسو عليه «ويدفعه دفعاً عنيفاً بجفوة وأذى، ويرده رداً قبيحاً بزجر وخشونة»<sup>٣٥</sup>، ويسد كل باب خير في وجهه، ويمنع كل حق له.

(٥) حق الإطعام: وهو من أهم حقوق اليتيم، وهو دليل صادق على رعاية اليتيم، لأن أول ما يحتاجه الضعيف هو القوت لسد جوعه، والمحافظة على حياته، يقول الله تعالى: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا. إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾ [الإنسان: ٨-٩]، أي: أن «هؤلاء الأبرار من صفاتهم أنهم يطعمون الطعام لليتيم مع حب هذا الطعام لديهم، ومع حاجتهم إليه واشتياهم له»<sup>٣٦</sup>، وهم يطعمون الطعام لليتيم رغبة منهم أن يحبهم الله تعالى ويرضى عنهم، والإنفاق المرضي والنافع عند الله كما يقول تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ. يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ [البلد: ٥١ - ٦١]، فإنها من الفضائل التي ترضي الباري سبحانه وتعالى.

(٦) حق الإيواء: وهو أن تصع في الدأخل من كان في الخارج، والوضع في مكان آمن، يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى﴾ [الضحى: ٦] أي: ألم تكن بلا مأوى فأواك الله، أي جعل لك مأوى تأوي إليه، إذ «أفضل ما عولجت به ظاهرة اليتيم في شتى المجتمعات: توفير المأوى والملاذ الآمن لكل يتيم، وبسرعة كبيرة على ما يفيد العطف بالفاء، فكانت الآية خطاباً إلى الأمة بالنيابة مؤداه: أيتها الأمة آمني لكل يتيم مأوى»<sup>٣٧</sup>.

(٧) حق حفظ الميراث حتى بلوغ سن الرشد: يقول تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ

33 رواه أحمد في المسند برقم: ٨١٠٩.

34 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٢٥/٠٢.

35 الكشاف للزمخشري: ٤٠٨/٤.

36 التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٨٩٩١م/١٢/٥١.

37 تربية اليتيم في الإسلام، محمد ياسر عمرو، الطبعة الأولى، ١٢٤١هـ/٢٠٠٢م: ٢٣١.

وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّنَ رَبِّكَ ﴿الكهف: ٢٨﴾، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «حفظا بصلاح أبايهما، وما ذكر منهما صلاح»<sup>٣٨</sup>، فإن أردت الحياة الطيبة لذريتك؛ فكن صالحاً في نفسك، عندها سيتولى الله رعايتهم، حتى لو لم تكن معهم، فاستقامتك رزق لهم.

٨) حق الإحسان: وهو فعلٌ ما هو حسنٌ، قال الراغب الأصفهاني: «والإحسان أعمُّ من الإنعام. قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ﴾ [الإسراء: ٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، فالإحسان فوق العدل، وذلك أنّ العدل هو أن يعطي ما عليه، ويأخذ أقلّ مما له، والإحسان أن يعطي أكثر مما عليه، ويأخذ أقلّ مما له. فالإحسان زائد على العدل، فتحريّ العدل واجب، وتحريّ الإحسان نذّب وتطوّع»<sup>٣٩</sup>، والإحسان كما في الحديث: (أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ)<sup>٤٠</sup>، وفي الإحسان إلى اليتامى يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٣٨]، أي: وتحسنون بالوالدين إحساناً، أو وأحسنوا، قال الخازن: «وأحسنوا إلى اليتامى، وإنما أمر بالإحسان إليهم لأن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز: الصغر، وعدم المنفق»<sup>٤١</sup>.

٩) حق العدل والقسط: بكسر القاف وسكون السين هو العدل التام، والقسط لضم القاف هو الجور والظلم، يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٧٢١].

١٠) الحق في الفية: الفية: لغة الرجوع، وعند الفقهاء: «هو المال الذي يؤخذ من الكفار من غير قتال»<sup>٤٢</sup>، وهو لكافة المسلمين ومنهم الطفل، و«سُمِّيَ النَّيُّ بِذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا لِلِاسْتِعَانَةِ عَلَى طَاعَتِهِ، فَمَنْ خَالَفَهُ فَقَدْ عَصَاهُ وَسَبِيلُهُ الرَّدُّ إِلَىٰ مَنْ يُطِيعُهُ»<sup>٤٣</sup>، ويوضع الفية في بيت مال المسلمين يقول الله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ

38 جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٤١ هـ - ٢٠٠٢ م: ١٩/٨١.

39 المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الطبعة الأولى - ٢١٤١ هـ: ٧٣٢.

40 رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان، والإحسان، وعلم الساعة، برقم: ٥٥، ومسلم في كتاب الإيمان، باب: الإيمان ما هو وبيان خصاله، برقم: ٩٠.

41 لباب التأويل في معاني التنزيل، للخازن، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٥١٤١ هـ: ٣٧٣/١.

42 المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، د. ت: ٢٠٣/٣.

43 مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٥١٤١ هـ - ٤٩٩١ م: ٥٤١/٤.

وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ﴿٧﴾ [الحشر:7].

## المبحث الثاني: تربية الطفل في ضوء القرآن الكريم

### المطلب الأول: حقوق التربية والتعليم

قد يرغب الآباء في تعليم أطفالهم كيفية التعامل باحترام مع الآخرين وضبط مشاعرهم، ولكن أفضل الوسائل والأساليب المتبعة في ذلك هو تطبيق مثال أمامه يدل على التصرف والتعامل معه ومع الآخرين باحترام، كالاستماع لحديثه دون مقاطعته، وتقبل وجهة نظره، والتعامل مع الآخرين بلطف وتقدير، مما يجعله يتعلم ذلك فيعكسه على تصرفاته، ونذكر من حقوق التربية والتعليم:

#### أولاً: حق التربية:

من السبل المعينة على تربية الأولاد الدعاء بصلاح الذرية، والحذر من الدعاء عليهم، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم الآباء والأمهات أن يدعوا على أولادهم لأنه مناف للأخلاق الإسلامية، ويخالف التربية النبوية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا تَدْعُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ، وَلَا تَدْعُوا عَلَىٰ أَوْلَادِكُمْ، وَلَا تَدْعُوا عَلَىٰ خَدَمِكُمْ، وَلَا تَدْعُوا عَلَىٰ أَمْوَالِكُمْ، لَا تُوَافِقُوا مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سَاعَةَ نَبِيلٍ فِيهَا عَطَاءٌ، فَيَسْتَجِيبُ لَكُمْ»<sup>44</sup>، وسبب ذلك: حتى لا يصادف الداعي ساعة إجابة ونيل، فتستجاب دعوته السوء.

ثم إن الآباء لهم دور هام في تنشئة الأولاد، كما أن لصالحهم - وهم القدوة الحسنة لهم- أثراً كبيراً في تربيتهم، قال عليه الصلاة والسلام: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ، أَوْ يَمَجَّسَانِهِ»<sup>45</sup>، لأن الفطرة هي التقاء الخالص، والاستعداد لقبول الخير والشر، فلو ترك المولود على ما فطر عليه لاستمر على طهره، ولم يختَر غير الإسلام؛ فهو يولد متبيهاً للإسلام، ويأتي بعد ذلك دور الأبوين والبيئة التي ينشأ فيها؛ فالأبوان قد يعلماه اليهودية، أو النصرانية، أو المجوسية.

ومن أهم وسائل التربية المؤثرة في تكوين الأطفال، تعهده بالصوم، وتذكيره بالنصيحة، لما لهما من أثر كبير في تبصير الطفل بحقائق الأشياء، وقد ذكر القرآن الكريم آيات عديدة تبين أثر الآباء في تربية الأبناء، من ذلك ما ورد في شأن لقمان مع ابنه حيث أوصاه بعدد الوصايا، اشتملت على توجيهات اجتماعية وإيمانية وسلوكية، فقال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَّالَهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ. وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبِهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ. يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ

44 رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب النبي عن أن يدعو الإنسان على أهله وماله، برقم: ٥٢٣٥١.

45 رواه البخاري، في كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، برقم: ٥٨٣١.



فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِيهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ. يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ. وَلَا تَصْعَرَ خَدَكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمَسَّ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ. وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴿[لقمان: ٣١-٩١]، هذه الوصية هي وصية أب غيور على ولده، لما تحمله من توجيهات كريمة وآداب راقية، ومعالم إيمانية في الطريق إلى نور الهدى والتوحيد، لبلوغ مرتبة العزة والكرامة.

ويؤكد العلماء وأهل التربية والسلوك ضرورة الأخذ بهذه التوصيات التي تمثل الأساس في العملية التربوية لدى الأولاد، لأنها شاملة للعقيدة، وبر الوالدين، ورقابة الله تعالى الذي يعلم السر وأخفى، وتوثيق العلاقة بالباري سبحانه عن طريق الصلاة، وكذلك العلاقة بين الناس بنشر العلم، مع التدرع بالصبر في مجال الكفاح، والمعاملة بالتواضع ولين الجانب، والأدب والحياء، والسكينة والوقار، وبقدر الأخذ بهذه التوصيات تأتي نتائج التربية المثمرة<sup>٤٦</sup>.

وكذلك في تربية يعقوب لأولاده وحرصه على توجيههم، وتربيتهم التربية الصالحة حتى بعد موته، قال الله تعالى: ﴿أُمُّكُمْ شُهَدَاءُ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَالِاهُ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، جاءت هذه الوصية حين حضر نبي الله يعقوب ساعة الموت، وحينها يكون الإنسان صادقاً مع نفسه، وصادقاً مع ربه، وصادقاً مع ذريته.

وهكذا نجد أن الأب له أثر في صلاح الأبناء، ودور كبير في توجيههم وتربيتهم، ولقد حفظ الله تعالى حق اليتيمين لصلاح أبيهما، حيث سخر الباري نبيه موسى وانحضر عليهما السلام كي يحفظا كنز اليتيمين لهما حتى يبلغا ويستخرجاه، قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٢٨]، قال ابن كثير: «ففيه دليل على أن الرجل الصالح يحفظ في ذريته، وتشمل بركة عبادته لهم في الدنيا والآخرة»<sup>٤٧</sup>.

وتعتبر القدوة الحسنة من أهم الأساليب التربوية المؤثرة في تربية الأطفال وتوجيههم في جميع مراحل حياتهم، وفي كافة نواحيها الفكرية والنفسية والخلقية والاجتماعية، ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم

46 وقد شرح وصايا لقمان العديد من العلماء، فمن أراد الاستزادة عن هذه الوصايا فعليه بكتاب: لقمان الحكيم في ضوء الكتاب والسنة، لعبد الله علي أحمد الغامدي، ووصايا لقمان، لعادل الغرياني، ووصايا لقمان لابنه، لمصطفى العدوي، ووصايا لقمان الحكيم، لمجدي محمد الشهاوي، ولقمان الحكيم وحكمه، لمحمد خير رمضان يوسف، ويا بني... وصايا لقمان الحكيم لابنه، لمحمد عمر الحاجي، ولقمان نبع الحكمة الفياض، لعصام عبد الفتاح، وغيرهم كثير.

47 تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ٥/٧٨١.

القدوة والأسوة الحسنة لكل المسلمين حتى يرث الله الأرض ومن عليها، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ١٢]

ويحث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الوالدين على أن يكونا قدوة حسنة في خلق الصدق أثناء تعاملهم مع الأطفال فيقول: «مَنْ قَالَ لِصَبِيٍّ: تَعَالَ هَاكَ، ثُمَّ لَمْ يُعْطِهِ فِيهِى كَذْبَةً»<sup>٤٨</sup>.

والأولاد الصغار أشد تأثراً بالقدوة من الكبار، فهم يجدون في آبائهم المثل الأعلى، ولا يدركون الصواب من الخطأ، لذلك نجد الأولاد الذين لا يصلون تربوا في بيوت لا تقام فيها الصلاة، وكذلك الأولاد الذين يدخنون، فهم يقتدون بالمدخنين في البيوت.

ويوصي علماء التربية بالاهتمام «بتربية الولد البكر ذكراً كان أم أنثى؛ لأن إخوته يقلدونه ويتأثرون به»<sup>٤٩</sup>.

هذا والقرآن الكريم مليء بالآيات المصحوبة بالوصايا، وبالنصوص المقرونة بالمواعظ لتوجيه الطفل إلى ما ينفعه في دينه ودنياه وآخرته، وتكوين روحه، وعقله، وجسمه.

ثانياً: حق التعليم:

العلم نور للعقول وضيء للحضارات، وقد حث الإسلام على طلب العلم النَّافع بكل فروعِهِ، لما فيه من إعمار للأرض، وإقامة الدين الحق على الهدى والنور والبيّنات، وجعل لطلاب العلم وللعلماء منزلةً رفيعةً بين الناس.

وحق الطفل في التعليم من الحقوق الأساسية البالغة في الأهمية، لتأثيره البالغ في حقوق الإنسان الأخرى، ولأهمية النتائج المترتبة عنه في التطور والنماء الاقتصادي والاجتماعي، بالإضافة إلى مساهمته في تنمية قدرات الطفل، وتنمية شخصيته، ومواهبه العقلية، والبدنية.

ويعتبر حق التعليم من فئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي التي تسمى بالجيل الثاني من الحقوق، وقد كفلت جميع المواثيق والمعاهدات الدولية هذا الحق في التعليم والذي يعبر عن عدم تجرئة حقوق الإنسان، وتدخل أغلب الدول لكفالة التعليم في مرحلته الأولى مجاناً وبصفة إلزامية.

ولقد أوجب الإسلام تعليم الطفل ما يلزمه معرفته من أمور الدين والدنيا، وبين أن الوالدين هما أول من يقوم بهذا الواجب، فقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ٦].

قال القرطبي: «لَمَّا قَالَ: قُوا أَنفُسَكُمْ دَخَلَ فِيهِ الْأَوْلَادُ، لِأَنَّ الْوَلَدَ بَعْضُ مَنْهُ... فَيُعَلِّمُهُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ،

48 رواه أحمد في المسند، برقم: ٦٣٨٩.

49 أخلاق المسلم وكيف نربي أبناءنا عليها، محمد سعيد مبيض، الدوحة، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١١٤١هـ - ١٩٩١م: ١١.

وَيَجْنِبُهُ الْمَعَاصِيَ وَالْآثَامَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ»<sup>٥٠</sup>.

وقال الطبري: «عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه في قوله: (قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا) قال: علّوهم، وأدّبوهم»<sup>٥١</sup>.

وكما أنّ الأب يَحْشَى على أولاده من برد الشتاء وحرّ الصيف، فلا بدّ أن يَحْشَى عليهم من نار جهنّم، فيحيطهم بالرعاية والتربية الإيمانية.

وقد جعل الإسلام التعليم حقاً للأولاد على الآباء منذ السنوات الأولى من حياته، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلِّمُوا الصَّبِيَّ الصَّلَاةَ ابْنَ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُ عَلَيْهَا ابْنَ عَشْرٍ»<sup>٥٢</sup>، ويؤخذ من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم يأمر الأمة بتعليم الأطفال في سن مبكرة؛ لأنه سن مثالي لزراعة بعض القيم والمفاهيم في نفوس الطفل، ويكون الدماغ بجهازه القصى للتعلم، ولأن له دوراً في تشكيل المسارات العصبية النشيطة للطفل، كما يقلل من المشاكل السلوكية الذي يمر بها في حياته.

ومما يؤكّد ذلك الحديث الذي روي عن أبي رافع، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَوْلَدَ عَلَيْنَا حَقٌّ كَحَقِّنا عَلَيْهِمْ؟ قَالَ: «نَعَمْ، حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يَعْلِمَهُ الْكِتَابَةَ وَالسَّبَاحَةَ وَالرَّحْمِيَّ، وَأَنْ يُؤَدِّبَهُ طَيِّبًا»<sup>٥٣</sup>، يعلمه الكتابة أي محو الأمية، ولا شك أن إزالة هذا المعنى الذي هو الجهل ونحوه مطلوب شرعاً، والدليل قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥]. فهذه الآيات أول ما نزل من القرآن الكريم، وفيها الأمر الصريح من المولى عز وجل بالقراءة، والأمر الضمني لتعلم الكتابة، وهذا أمر واضح، وقد فادى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض أسرى بدر بتعليم عدد من صبيان المدينة الكتابة، فعن ابن عباس رضى الله عنهما، قَالَ: «كَانَ نَاسٌ مِنَ الْأَسْرَى يَوْمَ بَدْرٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِدَاءٌ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِدَاءَهُمْ أَنْ يَعْلَمُوا أَوْلَادَ الْأَنْصَارِ الْكِتَابَةَ، قَالَ: جَاءَ غُلَامٌ يَوْمًا يَسِيكِي إِلَى أَبِيهِ، فَقَالَ: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: ضَرَبَنِي مُعَلِّمِي قَالَ: الْخَبِيثُ، يَطْلُبُ بِذَحْلِ»<sup>٥٤</sup> بدرٍ والله لا تأتيه أبداً»<sup>٥٥</sup>، وكان زيد بن ثابت رضى الله عنه ممن تعلّم الكتابة والقراءة من الأسرى.

50 الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٥٩١/٨١.

51 جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري: ١٩٤/٣٢.

52 رواه الترمذي، في كتاب الصلاة، بَابُ مَا جَاءَ مَتَى يُؤَمَّرُ الصَّبِيُّ بِالصَّلَاةِ، برقم: ٧٠٤.

53 رواه البيهقي في شعب الإيمان، برقم: ٨٩٢٨، بسند ضعيف، وقال السخاوي: وله طرق يَبْتَهِنُ فِي "القول التام في فضل الرمي بالسهم"، قلت: وله شواهد.

54 الذحل: الحقد والعدواة. يقال: طلب بذحله، أي بئاره. واجمع ذحول. [الصالح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الملايين، بيروت، الطبعة: الرابعة ٧٠٤١ هـ - ٧٨٩١ م: ١٠٧١/٤، مادة: ذحل]

55 رواه أحمد في المسند، برقم: ٦١٢٢.

وكذلك أكد الإسلام على تعليم الطفل منذ مراحل الطفولة الأولى بما يتفق مع نموه العقلي والفكري والبدني، والسبب في ذلك أن هذه المرحلة هي مجال إعداد وتدريب وتعليم، حتى يكون الطفل أصفى وأقوى ذاكرة وأنشط تعليماً.

وقد ورد الأمر بتعلم الأطفال السباحة والرمي، فعَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَبِيعِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلِّمُوا أَبْنَاءَكُمْ السِّبَاحَةَ وَالرَّمَايَةَ»<sup>٥٦</sup>.

والتعليم لا يقتصر على الأبناء الذكور؛ بل واجب تعليم الإناث أيضاً، وقد ورد في ذلك أن رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّمَا رَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ وَلِيدَةٌ، فَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، وَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، ... فَلَهُ أَجْرَانِ»<sup>٥٧</sup>.

وقد كان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الأسوة الحسنة خير من يقوم بكفالة حقوق التعليم وأدائها، وذلك حين قام بتعليم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فقد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يَا غُلامُ، إِنِّي مُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ أَحْفَظُ اللَّهُ يَحْفَظُكَ، أَحْفَظُ اللَّهُ تَجِدُهُ مُجَاهَكَ، وَإِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعْنَتْ فَاسْتَعْنِي بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ، لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ، لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ، وَجَفَّتِ الصُّحُفُ»<sup>٥٨</sup>.

إن العلم طريق الإيمان، ولا تصلح الحياة بدون علم، إذ بالعلم تزرع الأرض، وتزدهر التجارات، وتنشأ المصانع، وتبنى الجسور والطرق والمدن، وبالعلم تعدُّ القوة التي تدفع العدوان وتردع مطامع الأعداء، وتنشر دعوة الإسلام في العالم، لذلك قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»<sup>٥٩</sup>، قال الملا قاري: «(طَرِيقًا) أَي: قَرِيبًا أَوْ بَعِيدًا. قِيلَ: التَّوْبُونُ لِلتَّعْمِيمِ؛ إِذِ النَّكْرَةُ فِي الْإِثْبَاتِ قَدْ تَفِيدُ الْعُمُومَ أَي: بِسَبَبِ أَيِّ سَبَبٍ كَانَ مِنَ التَّعْلِيمِ وَالتَّصْنِيفِ وَمَفَارِقَةِ الْوَطَنِ وَالْإِنْفَاقِ فِيهِ (يَلْتَمِسُ فِيهِ): حَالٌ أَوْ صِفَةٌ (عَلِمًا): نَكْرَةٌ لِيَشْمَلَ كُلَّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ عُلُومِ الدِّينِ قَلِيلَةً أَوْ كَثِيرَةً، إِذَا كَانَ بِنِيَّةِ الْقُرْبَةِ وَالنَّفْعِ وَالْإِنْتِفَاعِ، وَفِيهِ اسْتِحْبَابُ الرَّحَلَةِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ»<sup>٦٠</sup>.

### المطلب الثاني: ترتيب الأولويات في التربية

56 رواه ابن منده في معرفة الصحابة، برقم: ٤٩١١، وضعفه الحافظ ابن حجر في الإصابة (١ / ٥٢٣)، وقال السخاوي في المقاصد الحسنة (١ / ٢٦٤): "ضعيف له شواهد".

57 رواه البخاري، في كتاب النكاح، بَابِ اتِّخَاذِ السَّرَارِيِّ، وَمَنْ أَعْتَقَ جَارِيَتَهُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، برقم: ٣٨٠٥.

58 رواه أحمد في المسند، برقم: ٩٦٦٢.

59 رواه أبو داود، في كتاب أبواب العلم، بَابِ فَضْلِ طَلَبِ الْعِلْمِ، برقم: ٦٤٦٢، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

60 مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٢٤١هـ - ٢٠٠٢م: ٦٨٢/١.

ترتيب الأولويات من أولى دعائم التربية المثالية، حيث يقع على عاتق الوالدين القيام بتحديد الأولويات، وذلك من خلال العمل على ترتيبها على منهج الإسلام وهدية، وليس من خلال العواطف، ولأننا ندرك تماماً أن ما يفوتنا من الوقت لا يمكن استرجاعه، فعلياً أن نستغل مرحلة الطفولة لتمييزها بالفطرة والمرونة والصفاء، ولطول هذه المرحلة، يستطيع المربي أن يغرس في نفس الطفل ما يريد، وأن يوجهه حسبما يرسم له من خطة، وحسبما يحدد له من أولويات، ويقوم بترتيبها وفقاً لشرع الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فما هو ترتيب الأولويات في التربية؟

### 1- التنشئة الإيمانية:

أولى هذه الأولويات هي بناء عقيدة الطفل، في زمن غدا تقوية المناعة الصحية والجسمية والمادية في تنشئة الطفل مقدماً على تقوية المناعة الإيمانية الاعتقادية، فهبل للأجسام والعقول حياة إذا تلاشت قوة الروح والإيمان؟

تتميز العقيدة الإسلامية بأنها كلها غيب: الإيمان بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى، هذه العقيدة يختار الأبوان في كيفية تقديمها للطفل، ولكن من خلال تعامل الرسول صلى الله عليه وسلم مع الأطفال في بناء العقيدة وثبيتها، يستطيع الأبوان فعل ذلك، ويمثل ذلك في<sup>١</sup>:

(١) تلقين الطفل كلمة التوحيد: فبغير الإيمان بوحداية الله تعالى تضطرب كل المبادئ، ولا تغدو هناك حقائق، والتوحيد هو الحقيقة التي تنبثق منها كل الحقائق، فهو نظام الحياة، ونهج السلوك، وعليه يقام الكون، ومتى بقي نور التوحيد قائماً في قلب العبد تحققت له سعادة الدنيا والآخرة، ويكون ذلك بتوجيه الطفل إلى الآيات التي تدل على صفات الإله سبحانه، كقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِنْدِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٥٥٢].

(٢) ترسيخ حب الله تعالى: وذلك بلفت نظر الطفل إلى نعم الله تعالى التي لا تعد ولا تحصى، وفضل الله الذي أكرمنا بنعمة الطعام والشراب والهواء والصحة وغير ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ٨١]، وهكذا يذكر الوالد ولده في كل مناسبة وعند كل نعمة يربطها بالمنعم سبحانه وتعالى، حتى يغرس حب الله تعالى في قلب الطفل الصغير.

(٣) ترسيخ حب النبي صلى الله عليه وسلم وآل بيته الأطهار، وصحابته الكرام: وذلك بتعليمه مواقف

61 المنهج النبوي في تربية الطفل، عبد الباسط محمد السيد، شركة مكتبة آفا، الحيزة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ٢٠٠٢م: ٢٨١.

الرسول صلى الله عليه وسلم، ومغازيه وشجاعته، ووفائه وحلمه وكرمه وإخلاصه وجميع أخلاقه، وبهذا يحب الطفل نبيه صلى الله عليه وسلم، الذي قال: «أَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ: حُبِّ نَبِيِّكُمْ، وَحُبِّ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ حَمَلَةَ الْقُرْآنِ فِي ظِلِّ اللَّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ، مَعَ أَنْبِيَائِهِ وَأَصْفِيَائِهِ»<sup>62</sup>. (أَدَّبُوا) خطاب للآباء والأجداد ويلحق بهم كل كافلٍ لِيَتِيمٍ.

(٤) تعليم الطفل القرآن الكريم: إذ يحفظ منه كثيراً بقليل من الجهد، ولو حاول حفظ غيره من العلوم لقتضى في ذلك أضعاف ما يقضيه في حفظ القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: ٧١-٢٢-٢٣-٠٤]، وهذا من مظاهر فضل الله ورحمته، حيث جعل كتابه ميسراً في حفظه وفهمه، وقد سهّله للتذكر والحفظ، فأنزله فصيحاً في ألفاظه، بليغاً في تراكيبه، واضحاً في معانيه، سهل الحفظ لمن أراد أن يحفظه.

(٥) ثبات الطفل على العقيدة والتضحية لها: وذلك عن طريق تعليمه الأذكار في جميع المناسبات، وتعليمه الدعاء وطلب الحاجة من الله تعالى وحده، وترسيخ العقيدة عن طريق التدبر في مخلوقات الله تعالى، وبلغت نظر الطفل إلى مظاهر الكون وارتباطها بالتوحيد الخالص، وهذا الربط يشعر الطفل بالتوازن النفسي، ويحس بأنه جزء من أجزاء هذا الكون المتناسقة، ويبين له بأن كل ما في هذا الكون يسبح بحمد الله تعالى، ويرشده أن يسبح مع الركب المسبح<sup>63</sup>.

## 2- التنشئة على العبادات:

يسعى المربي الناجح إلى تنشئة ولده على العبادات؛ ليضمن تعلقه بالدين، وليحفظه من الانحراف، وتعلم الطفل الصلاة وهو ابن سبع سنين لا لوجوبها عليه، ولكن ليتعود عليها، حتى إذا بلغ الحلم كانت الصلاة يسيرة عليه وتعلق قلبه بها، ولا يقدر على تركها، والصلاة أهم عبادة قلبية بدنية يجب تعويد الطفل عليها، قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ [طه: ٢٣١]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاصْرَبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ»<sup>64</sup>، ونستفيد من هذا الحديث مبدأً عظيماً مؤثراً في نفس الطفل، وهو التدرج وترتيب الأولويات، وعدم دفع القضايا جملة واحدة، وأن لكل مرحلة زمنها، فالصلاة وهي عمود الدين تمر بمراحل، بداية مرحلة المشاهدة، حيث يشاهد الطفل والديه يصليان، ثم مرحلة الأمر، وتمتد من السابعة من عمره إلى العاشرة؛ حيث يوجهُ الوالدان الأوامر للطفل بالصلاة، وأخيراً مرحلة الضرب، وتبدأ من العاشرة من عمره، وفيه يُضْرَبُ الطفل إن لم يصل.

وكذلك يُعوِّدُون أطفالهم على العبادات الأخرى كالصيام، وصلاة الجمعة، وصلاة التراويح والعيدين وغير

62 فيض القدير شرح الجامع الصغير، للناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، ٦٥٣١هـ، برقم: ٤٦٢١.

63 كيف يربي المسلم ولده، محمد سعيد مولوي، رمادي للنشر، السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ، ٥٩٩١م: ٩١١.

64 رواه أبو داود، في كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، برقم: ٥٩٤.

ذلك، بل لا نجافي الحقيقة ولا نجانب الصواب إن قلنا إن الانحراف الذي حصل بأطفال الأمة وشبابها - أطفال الأُمس - هو هجر الأُم لبيتها وترك الأولاد في عهدة الخدامات وذمة دور الحضانة، ولا شك أن الآخرين لن يغنيا عن الأُم، ولا يهتمان إلا بجسد الطفل وحاجاته المادية فحسب.<sup>65</sup>

### 3- التنشئة الأخلاقية:

أما التنشئة الأخلاقية فهي جزء من الدين، وهي تحتاج إلى مراحل:

إن غرس العادات في مرحلة مبكرة، مما يعين على جعل الطفل ذا طبيعة هادئة، وإلزامه الأحكام والآداب الشرعية، كأداب الطعام والشراب واللباس والاستئذان والنوم، ومنعه من مفسدات الأخلاق والمعاصي، وتحذيره من التشبه والتقليد الأعمى بلا تفكير، وتوعيته من الانزلاق وراء التشبه بلا تبصرة ولا هدى، إذ تقليد الأعمى دليل الهزيمة الروحية والنفسية، مما يؤدي إلى الميوعة والانحلال، كما ينبغي تجنب لبس الحرير والذهب إذا كان ذكراً، لأنه يعود على فعل الحرام والتشبه بالنساء، ونهي الطفلة من السفور والتبرج والنظر إلى المحرمات، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٩٥].

وقد أخذ نبيُّ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَرِيْرًا جَعَلَهُ فِي يَمِيْنِهِ، وَأَخَذَ ذَهَبًا جَعَلَهُ فِي شِمَالِهِ ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَيَّ ذُكُورًا مِثِّي»<sup>66</sup>.

ومن الأولويات الهامة في تكوين الطفل ربطه بالصحة الصالحة، ليكتسب منها ما ينمي شخصيته وسلوكه السوي، وتحذيره من رفقة السوء، والخلطة الفاسدة؛ حتى لا يقع في حبال غيِّمهم، وشباك ضلالهم، قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا. يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا. لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ [الفرقان: ٧٢-٩٢]، والعص على اليدين كناية عن الندم والحسرة، وكذلك كلمة «فُلَانًا» كناية عن الصديق الضالِّ المضلِّ.

وقال الله تعالى: ﴿قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْعَمْتَهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ [ق: ٧٢]، أي يقول الشيطان عن قرينه الذي وافى القيامة كافراً، متبرئاً منه: يا ربنا ما أضلته ولا أوقته في الطغيان، بل كان هو في نفسه ضالاً، مؤثراً الباطل، معانداً للحق بعيداً عنه، فدعوته فاستجاب لي، ولو كان من عبادك الخالصين لم أقدر عليه.

65 "el-mer'tu ve devruha fi'l-hayat Vifka'l-manzuri'l-Kurani", Abdulsalam YOUSSEF, Kavramlar ve kuramlar\*3 din bilimleei-, ed. M. Nesim Doru-Kamuran Gökhan, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020), 12

66 رواه أبو داود، في كتاب اللباس، باب في الحرير للنساء، برقم: ٧٥٠٤.

وقال الله تعالى: ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٧٦]، الْأَخْلَاءُ الْأَحْبَاءُ فِي الدُّنْيَا، جَمْعُ خَلِيلٍ: وَهُوَ الصَّاحِبُ وَالصَّدِيقُ يَوْمَئِذٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ أَيْ يَتَعَادُونَ يَوْمَئِذٍ، لِأَنَّ مَوَدَّتَهُمْ فِي الدُّنْيَا كَانَتْ قَائِمَةً عَلَى الْمَعْصِيَةِ، إِلَّا الْمُتَّقِينَ الْمُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ فَوَدَّتَهُمْ قَائِمَةً عَلَى طَاعَتِهِ فَإِنَّهُمْ أَصْدِقَاءٌ، لِأَنَّ الصَّدَاقَةَ إِذَا كَانَتْ مَبْنِيَّةً عَلَى تَقْوَى اللَّهِ بَقِيَتْ نَافِعَةً إِلَى الْأَبَدِ.

وهكذا نجد أن لترتيب الأولويات والتدرج في التربية على هذه الخطوات أثراً كبيراً في نفس الطفل واستجابته، لأنه ما زال غضباً طرياً يافعاً، فلا بد من التدرج معه، ونقله من مرحلة إلى أخرى، مع ترتيب وتخطيط يرسمها الوالدان، ويتعاونان على تنفيذها<sup>67</sup>.

### المطلب الثالث: الطفل بين العدل والمساواة

العدل سنة ربانية، وقيمة حضارية، وضرورة إنسانية، دعا إليها الإسلام، وأمر بها وحث عليها ورغب فيها؛ لتكون سلوكاً وواقعاً يمارسه الأفراد في جميع جوانب حياتهم، وتمارسه المجتمعات والأمم في كل شؤون حياتها؛ لأن العدل سبب من أسباب سعادتها وأمنها وصلاح أبنائها وازدهار حضارتها ورفق مجتمعاتها، إذ بالعدل تُحْفَظُ الْحُقُوقُ، وَتُكْفَلُ الْحَرِيَّاتُ، وَتُقَامُ الشَّرَائِعُ، وَتُؤَدَّى الْفَرَائِضُ، وَيَأْمَنُ الْخَائِفُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٠٩].

والعدل قيمة عظمى من قيم الإسلام في جميع الأمور وفي كل الأحوال، وما قامت السموات والأرض إلا بالعدل، ولا يمكن أن تستقيم أحوال الناس إلا بالعدل، وقد أمر الشرع بالعدل بين الأولاد ونهى عن التفضيل بينهم في العطايا والهبات، فجاءت الآيات والأحاديث متضافرة مشهورة معلومة، دالة على وجوب العدل، محذرة من الحيف والظلم والجور، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]، يَجْرِمَنَّكُمْ: يَحْمِلَنَّكُمْ، أَيْ: لَا يَحْمِلَنَّكُمْ بَغْضَ قَوْمٍ عَلَىٰ تَرْكِ الْعَدْلِ، فَإِنَّ الْعَدْلَ وَاجِبٌ عَلَىٰ كُلِّ أَحَدٍ، فِي كُلِّ أَحَدٍ فِي كُلِّ حَالٍ، بَلِ الْعَدْلُ مَعَ مَنْ تَبْغِضُونَهُمْ أَقْرَبُ لِتَقْوَاكُمْ لِلَّهِ تَعَالَىٰ، وَقَدْ جَاءَ الْأَمْرُ بِخُصُوصٍ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ الْحَسَّاسَةَ فِي نِصُوصِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فِي أَكْثَرِ مِنْ آيَةٍ، مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الْبَارِي سُبْحَانَهُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ٥٣١]، حَيْثُ وَجَّهَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْمُؤْمِنِينَ بَعْدَ النَّدَاءِ وَأَمْرِهِمْ بِالْمَدَامَةِ عَلَى التَّمَسُّكِ بِفَضِيلَةِ الْعَدْلِ فِي جَمِيعِ الظُّرُوفِ وَالْأَحْوَالِ.

67 مسؤولية الأب المسلم في تربية الولد في مرحلة الطفولة، عدنان صالح باحارث، دار المجتمع، الرياض، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ، ٧٩٩١م: ١١٣.



وقال الله تعالى: ﴿وَأَنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٢٤]، بِالْقِسْطِ أَي بِالْعَدْلِ، وَالْعَدْلُ: الْحُكْمُ الْمُوَافِقُ لِشَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ.

وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٥٢]، قال ابن عاشور: «وَالْمِيزَانُ: مُسْتَعَارٌ لِلْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فِي إِعْطَاءِ حُقُوقِهِمْ لِأَنَّ مَا يَنْتَظِرُهُ الْمِيزَانُ وَجُودَ طَرَفَيْنِ يَرَادُ مَعْرِفَةَ تَكَافُؤِهِمَا»<sup>٦٨</sup>.

أما العدل في تربية الأولاد فهو من أعظم العوامل المؤثرة في سلوك الطفل، ويفرض الإسلام العدل بين الأولاد في المعاملة والرأفة والعطف والحنان والعطايا والهبات.

ويكفي أن نعلم شعور الطفل بأن أحدَ والديه يميل إلى أخيه ويكرمه أكثر منه، إن مجرد هذا الشعور يولد في الطفل الشراسة والغيرة، التي لا يقوى الأبوان على الصمود أمامها، فعلى الوالدين أن يكونا عادلين في معاملتهما للأبناء والبنات، ولا يفرقا بينهما، وأن يكون عطاؤهما لهم متساوياً، حتى يتربوا على التراحم والتعاطف بينهم، وحتى لا يحقدوا على بعضهم بعضاً.

وهناك أحاديث كثيرة يحث فيها الرسول صلى الله عليه وسلم الآباء على العدل بين الأولاد، ويحذر من مغبة ظلم أحدهم، أو التمييز بشكل عام بينهم، فهذا النعمان بن بشير، قال: نَحَلَنِي أَبِي نُحْلًا، ثُمَّ أَتَى بِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَشْهَدَهُ، فَقَالَ: «أَكُلْ وَلَدِكَ أَعْطَيْتَهُ هَذَا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «أَلَيْسَ تُرِيدُ مِنْهُمْ الْبَرِّ مِثْلَ مَا تُرِيدُ مِنْ ذَا؟» قَالَ: بَلَى، قَالَ: «فَأَنِّي لَا أَشْهَدُ»<sup>٦٩</sup>، ولذلك لا يجوز التمييز بين الأولاد لمنافاته العدل الذي أوجبه الله تعالى على عباده، ولما فيه من ظلم بين الأولاد، وآثار سلبية عليهم وعلى الأسرة كلها، وهو أسلوب يخالف أساليب التربية الإسلامية الصالحة ذات الأثر الطيب والنتائج الإيجابية المرجوة، بل التمييز له آثار سيئة، ونتائج سلبية وخطيرة، إذ يسبب في ظهور الحقد والحسد بين الأولاد، ويولد الكراهية والبغضاء بينهم، ويحدث الفرقة والشقاق وقطيعة الرحم، مع الرغبة في الانتقام<sup>٧٠</sup>.

وهناك ظاهرة سلبية تشيع عند كثير من الأسر، وهي التمييز بين الجنسين في الميراث والأعطيات، رغم وضوح التشريع الإسلامي لهذه القضية وتحريمه القاطع لحرمان الأنثى من حقها من الميراث، حيث قال الباري سبحانه وتعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: ٧]، «أَيُّ لِلأَوْلَادِ وَالْأَقْرَبَاءِ حِظٌّ مِنْ تَرَكَةِ الْمَيِّتِ، كَمَا لِلبَنَاتِ وَالنِّسَاءِ حِظٌّ أَيْضًا، الْجَمِيعُ فِيهِ سَوَاءٌ، يَسْتَوُونَ فِي أَصْلِ الْوَرَاثَةِ، وَإِنْ تَفَاوَتُوا فِي قَدَرِهَا، وَسَبَبِهَا أَنْ

68 التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور: ٦١٤/٧٢.

69 رواه مسلم في كتاب الهبات، بَابُ كَرَاهَةِ تَفْضِيلِ بَعْضِ الأَوْلَادِ فِي الهِبَةِ، برقم: ٣٢٦١.

70 تربية الطفل في الإسلام: أطوارها وآثارها وثمارها، عبد السلام عطوة الفندي، الأردن، عمان، ٤٢٤١هـ: ١٤١٣.

بعض العرب كانوا لا يورثون النساء والأطفال وكانوا يقولون: إنما يرث من يحارب ويذبُّ عن الحوزة؛ فأبطل الله حكم الجاهلية»<sup>٧١</sup>.

فالعدل بين الأولاد مبدأ تربوي يعوّد الطفل على سمة حسنة يطبقها في حياته، ومما لا شك فيه أن الطفل معدن خام يستطيع الأبوان تشكيل أروع مثال في سلوكه وأخلاقه.

وبهذا العدل يستقيم أمر الأسرة، وتنشأ المحبة بين الجميع، وتغرس الثقة بين أفراد الأسرة، فلا مكان للأحقاد والبغضاء عندئذ، وفي الحديث يقول عليه الصلاة والسلام: «اتَّقُوا اللَّهَ، وَأَعْدِلُوا فِي أَوْلَادِكُمْ»<sup>٧٢</sup>.

### الخلاصة:

إن تطبيق حقوق الأولاد على الوالدين عملياً قد تحققت في التاريخ الإسلامي، فظهرت في أمتنا العلماء والأئمة والأبطال والقادة نتيجة تربية الوالدين، والالتزام بالمنهج التربوي الإسلامي الفريد، وهذا ما نحرص عليه، ونحذر من مخالفته، وهو ما ابتلينا به اليوم، إذ مخالفة نهج النبي صلى الله عليه وسلم وسنته يهدد الأسرة والمجتمع والأمة بأسرها.

وأخيراً: أهم ما توصل إليه البحث:

- أن الإسلام اعتنى بالطفل من قبل وجوده، فهيأ له أسرة طيبة تتكوّن من والد تقي ووالدة سالحة، من أجل تنشئة الطفل بين أبوين كريمين، ويرسمان الطريق السوية لحياة الأبناء.
- أن المتأمل لنصوص القرآن الكريم يجد أنه قد بين ووضح ما كان عليه الأطفال قبل الإسلام، وما كانوا يعانون من الظلم والقسوة من قبل آبائهم وذويهم، فلا أب مشفق، ولا أم رحيمة، وإذا رزق أحدهم بأنثى يكتئب من همّ، ويسود وجهه ويمتلئ غيظاً.
- أن القرآن الكريم عنى بالطفل، وحفظ حقوقه بداية في حسن اختيار الزوجين، والدعاء بالذرية الصالحة، وانتهاء في العناية بالطفل جيناً ووليداً ويطيماً، إذ هو نواة الأسرة، والأسرة لبنة في المجتمع.
- أن الاستقرار الأسري مقصد من مقاصد القرآن الكريم، وغاية من غاياته، وتعد الأسرة في الإسلام نواة المجتمع، واللبنة الأولى التي يقوم عليها صرح الأمة المتين.
- أن أولى حقوق الطفل في المرحلة الجنينية هي الحق في الحياة، ويتمثل في حرمة الإجهاض.
- أن الإسلام اهتم بغذاء الأم وطفلها معاً، لأن غذاء الحامل يؤثر على الجنين، ليس فقط في الوقت الحاضر، وإنما على حياته المستقبلية أيضاً.
- أن الإسلام تفرد برعاية الطفل وحفظ حقوقه، ومن أهمها حقوقه المالية، فقد أعطاه حقه في

71 صفة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٧١٤١ هـ - ٧٩٩١ م: ٨٣٢.

72 رواه مسلم، في كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم: ٣٢٦١.

- التملك، وأثبت حقه في الميراث، وكان الأطفال في الجاهلية لا يرثون لأنهم لا يقاتلون.
- أن من حقوق الوليد إظهار الفرح والسرور بمقدمه، وتسميته وذبح العقيقة عنه، وله حق الرضاعة والحضانة.
- أن الإسلام حث على معاملة اليتيم معاملة طيبة، مراعاة لنفسيته، ولأنه حين فقد أباه شعر بالوحشة والحاجة إلى من يحميه، فقد أصابه شيء من الذل والانكسار، وحدد له حقوقاً عديدة.
- أن الإسلام حدد للطفل حقوقاً في التربية والتعليم في شتى ميادين الحياة، ورتب له أولويات ووضع على عاتق الوالدين القيام بتحديد الأولويات، وذلك من خلال العمل على ترتيبها على منهج الإسلام وهديه.
- أن العدل في تربية الأولاد من أعظم العوامل المؤثرة في سلوك الطفل، لذا يفرض الإسلام العدل بين الأولاد في المعاملة والرأفة والعطف والحنان والعطايا والهبات.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

## المصادر والمراجع:

- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢١٤١ هـ.  
أخلاق المسلم وكيف نربي أبناءنا عليها، محمد سعيد مبيض، الدوحة، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١١٤١ هـ  
١٩٩١ م.
- الأذكار، للتبوي، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، دار الفكر، بيروت، طبعة منقحة، ١٤١٤ هـ- ١٩٩١ م.  
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩١ م.  
التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن عاشور،  
الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩١ م.
- تربية الأولاد والآباء في الإسلام، (حقوق الأبناء على الآباء ومضامينها التربوية في الإسلام) المبروك  
عثمان أحمد، دار قتيبة، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
- تربية الطفل في الإسلام: أطوارها وآثارها وثمارها، عبد السلام عطوة الفندي، الأردن، عمان، ١٤٢٤ هـ.  
تربية الطفل في الإسلام، أحمد عطا عمر، دار الفكر، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م.
- تربية اليتيم في الإسلام، محمد ياسر عمرو، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ ٢٠٠٢ م.
- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي  
بيضون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة،  
القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م.
- ثقافة الطفل المسلم، أحمد بن عبد العزيز الحلبي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.  
جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ٢٠٠٢ م.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وغيره، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة  
الثانية، ١٤٣١ هـ - ١٩٩١ م.
- حقوق الطفل في القرآن الكريم: دراسة موضوعية، غالية محمد حسن البيشي، رسالة ماجستير، قدمت في  
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٤١/١/٢٣ هـ.
- ديوان حافظ إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، د.ت.
- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ  
١٩٩١ م.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.  
الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، جار الله الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة،

٥٧٠٤١هـ.

كيف يربي المسلم ولده، محمد سعيد مولوي، رمادي للنشر، السعودية، الطبعة الثالثة، ٦١٤١هـ، ٥٩٩١م.  
لباب التأويل في معاني التنزيل، لخازن، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٥١٤١هـ.

المبسوط، للسرخسي، دار المعرفة، بيروت، ٤١٤١هـ - ٣٩٩١م.  
المجموع شرح المهذب، للنووي، دار الفكر، د.ت.

المرأة ودورها في الحياة وفق المنظر القرآني، عبد السلام يوسف. مطبوعات جامعة ماردين، ٢٠٠٢.  
مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٢٤١هـ - ٢٠٠٢م.

مسؤولية الأب المسلم في تربية الولد في مرحلة الطفولة، عدنان صالح باحارث، دار المجتمع، الرياض، الطبعة السادسة، ٨١٤١هـ، ٧٩٩١م.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٥١٤١هـ - ٤٩٩١م.

المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الطبعة الأولى - ٢١٤١هـ.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٩٣١هـ.  
المنهج النبوي في تربية الطفل، عبد الباسط محمد السيد، شركة مكتبة ألفا، الجزيرة، مصر، الطبعة الأولى، ٦٢٤١هـ، ٥٠٠٢م.

المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي اسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، د.ت.

المؤثرات السلبية في تربية الطفل المسلم وطرق علاجها، عائشة عبد الرحمن الجلال، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، عام ٥٠٤١م.

الموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.

نصيحة الملوك، لأبي الحسن الماوردي، تحقيق: خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت، ٣٠٤١هـ.

نظام الأسرة في الإسلام، محمد عقلة، مكتبة الرسالة الحديثة، بيروت، ١٨٩١م.

نهاية النبي يحيى بن دلالة القرآن والروايات التاريخية، عبد السلام يوسف وما شاء الله توران. AKİF

٢٠٢٢ ٢:S, ٥٢:C

## Kaynakça

- İhyau Ulum İd-Din, Ebu Hamid El-Gazali, Darul- Kutubil- İleilmiyye, Beyrut, 1412.  
Ahlaqu ‘L-Muslim Ve Kayfe Nürebbi ‘Ebnaana Aleyha, Muhammed Said Mübeyyid,  
Doha, Daru’s-Sekafe, 1411-1991.
- El-Ezkar, En-Nevevi, Tahkik: Abdulkadir El-Arnaüd, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1414-  
1994.
- Badaiu’s-Senai Fi Tartibi’ş-Şerai, Kasani, Darul Kutub’l İlmiyye, 1406- 1986.
- Et-Tahrir Ve;T-Tenvir, “Tahrirul-Mana’s-Sedid Ve Tenviril-Akl’ıl-Cedid Min Tefsiri  
Kitabi’l-Mecid” Muhammed Tahir Aşürshur, Ed-Dari’t-Tunüsiyye, Tunus,  
1984.
- Terbiyeti’l Evlaad Vil-Abai Fi’l-İslam, (Hukük’l-Ebnai Ale’l-Abai Ve Müdaminuha  
Et’terbeviyyeti Fil-İslam) Elmebrük Osman Ahmed, Daru Kuteybe, Beyrut  
Ve Dimaşk, 1413.
- Terbiyetu’l-Tifli Fi’ L-İslam: Etvaruha Ve Asaruha Ve Samaratiha, Abdusselam Atve  
El-Fandi, Ürdün, Amman, 1424.
- Terbiyetu’l-Tifli Fi’ L-İslam, Ahmet Ata Ömer, Daru’l-Fikr, Amman, 2000.
- Terbiyetu’l-Yetim Fi’l-İslam, Muhammed Yasir Amr, 1421-2000.
- Tefsiru’l-Kurani’l-Azim, İbn Kesir, Tahkik: Muhammed Hüseyin Şemsettin, Daru’l-  
Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1419.
- El-Tefsirul-Vasit Li’l-Kurani’l-Kerim, Muhammed Seyyid Tontavi, Daru Nuhde, Mısır,  
Kahire, 1998.
- Sekafetu’l Tifli’l-Müslim, Ahmed B, Abdulaziz El-Holebi, Dari’l-Fudoyla, Riyad,  
1419-1998.
- Camiu’l-Beyan Fi Te’vili’l-Kuran, Taberi, Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir,  
Mi’isseetu’l-Risale, 1420 - 2000.
- El-Camiu’l-Ahkami’l-Kuran, Kurtubi, Tahkik: Ahmed Berdüni Ve Gayrihi, Daru’l-  
Kutubi’l-Mısriyye, Kahire, 1384- 1964.
- Hukuku’l-Tifli Fi’l-Kurani’l-Kerim: Diraseten Mavduiyyeten, Galiyetu Muhammed  
Hasen El-Bişi, Risaletu Macistir, Camiatu-İmam Muhammed B, Suud El-  
İslamiyye, 1431-1432.
- Divanu Hafiz İbrahim, Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire.
- Safvetu’l-Tafasir, Muhammed Ali Sabuni, Daru’ S-Sabuniyye, Kahire, 1417 - 1997.
- Faydu’l- Kadir Şerhu Cami’s -Sagir, Munavi, El-Maktabetü’t-Ticariyyaeti’l-Kubra,  
Mısır, 1356.
- El-Kaşşaf An Hakaiki Gavamidi’t-Tenzil, Carullah Ez-Zemahşeri, Daru’l-Ktabi’l-  
Arabi, Beyrut, 1407.
- Kayfe Yürebbi El-Müslimu Veledehu, Muhammed Said Mevlevi, Remadi Li’n-Neşr,  
Suudi Arabistan, 1416, 1995.
- Kur’an Ayetleri Ve Tarih Nakiller Bağlamında Hz. Yahya’n Akıbeti. Abdulsalam  
YOUSSEF- Maşallah TURAN, AKİF C:52 ,S:2 2022
- Lübabu’t Te’vil Fi Maani’t-Tenzil, Hazin, Tashih: Muhammed Ali Şahin, Darül Kutubl

İlmiyye, Beyrut.

El-Mebsût, Serahsi, Daru'l-Marife, Beyrut.

El-Macmü Sertiu'l-Mühezzeb, Nevivi, Dâru'l-Fikr.

Mirkatu'l- Mefatih Şerhu Miskâti'l Mesâbih, Ali Kâri, Daru'l-Fikr, Beyrut

Mes'uliyetü'l-Ebi'l-Müslim Fi Terbiyeti'l Veled Fi Merheleti't Tufületi, Adnân Salih Bâhâris, Darü'l-Müctema, Riyad 1418-1996.

Muğni'l -Muhtac İla Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l -Minhac, Hatip Eş-Şirbini, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1415-1994.

El-Müfredat Fi Ğaribi'l Kurân, Rağıb El--İsfahâni,Tahkiki Safvan Adnan Ed-Davudi, Darü'l Kalem, Ed-Darüş-Şamiye Dımaşk, Beyrut,1412.

El -Minhac Şerhu Sahihi Müslim B.El-Haccac, En-Nevevi Darü' İhyai't - Turasi'l -Arabi, Beyrut,1392

El -Menhecü'l - Nebevi Fi Terbiyeti't -Tıfl, Abdulbasit Muhammed Es-Seyyid, Şirketü Mektebeti Alfa, El - Cize, Mısır,1426.2005.

El-Muhezzeb Fi Fıkhî'l -İmami>ş- Şafî, Ebu İshak Eş-Şirazi, Darü'l- Kütübi'l İlmiyye.

El-Müessiratü's-Selbiyye Fi Terbiyeti't-Tıflı'l-Müslim Ve Turuku İlaciha, Aişe Abdurrahman El-Celal, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1405.

El-Mevsuatul Fıkhıyyeti'l Kuveytiyye, Vizaretü'l Evkafi Ve's-Şuuni'l-İslamiyye, Kuveyt

El-Mer'tu Ve Devruha Fi'l-Hayat Vifka'l-Manzuri'l-Kurani, Abdulsalam YOUSSEF,Kavramlar Ve Kuramlar Din Bilimleei-, Ed. M. Nesim Doru-Kamuran Gökhan, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020),

Nasihatü'l-Mülük, Ebul-Hasen El-Maverdi, Tahkik: Hıdır Muhammed Hıdır, Mektebetü'l-Felah, Kuveyt, 1403.

Nizamu'l-Usreti Fil-İslâm, Muhammed Ukle, Mektebetü'r-Risaleti'l-Hadise, Beyrut, 1981.

# İbn Haldun'un İnsan Uygarlığı Bilimi ve İslam Düşüncesiyle İlişkisi

Dr. Hamdan Alahmad Alokleh<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1506853

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 28.06.2024 | Kabul Tarihi: 13.09.2024

## Öz

İslam medeniyetinin en önde gelen alimlerinden ve Orta Çağ'ın en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn Haldun, ekonomi, tarih, sosyoloji ve siyaset bilimi de dahil olmak üzere birçok alana önemli katkılarda bulunmuş, sosyoloji ve tarih alanında "Alemü'l-Umran" adı verilen yeni bir bilim ortaya çıkarmıştır. Toplumların sosyal, kültürel ve ekonomik gelişimi hakkındaki teorisini ortaya koymuş ve bu gelişimin nihayetinde insan topluluklarının nerede bulduklarını, nasıl meydana geldiklerini ve meydana gelen haberlerinin geçerliliğini inceleyen El-Umran olarak bilinen şeyin oluşumuna yol açtığını vurgulamıştır. Yeni biliminde, toplumların tarihsel gelişimine ve bir dizi sosyal, çevresel, kültürel ve ekonomik faktörün medeniyetlerin gelişimi üzerindeki etkisine dayanıyordu. İslam düşüncesi ve mirası üzerindeki büyük etkisi, toplumlar ve davranışları hakkındaki analizlerinde de belirgindi.

**Anahtar Kelimeler:** El Umran, Evrim, İbn Haldun, İslam Düşüncesi, Sosyoloji, Tarih.

## The Science of Human Urbanism According to Ibn Khaldun and Its Connection to Islamic Thought

### Summary

Ibn Khaldun is considered one of the most prominent scholars in Islamic civilization, He contributed greatly to several fields, including economics, history, sociology, and political science. He formed a new science in the field of sociology and history called "urban science," where he presented his theory about the social, cultural, and economic development of societies. He stressed that this development ultimately leads to the formation of what is known as urbanism, which is the study of the location of human gatherings and ascertaining from the authenticity of the news that occurred and how it occurred, he relied in his new science on the historical development of societies, and the influence of a number of social, environmental, cultural and economic factors on the development of civilizations. His great influence on Islamic thought and heritage also appeared, and this is what appeared in his analyzes of societies and their process.

**Keywords:** Development, History, Ibn Khaldun, Islamic Thought, Sociology, Urban Science.

<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü | hamdanalokleh@artuklu.edu.tr, ORCID: 0009-0008-6501-2308.



# علم العمران البشري عند ابن خلدون وصلته بالفكر الإسلامي

## الملخص

يُعدُّ ابن خلدون من أبرز العلماء في الحضارة الإسلامية، ومن أهمِّ الفلاسفة في العصور الوسطى، فقد أسهم بشكل كبير في عدَّة مجالات منها؛ الاقتصاد والتاريخ والاجتماع وعلم السياسة، وأوجد علماً جديداً في مجال الاجتماع والتاريخ أطلق عليه "علم العمران"، حيث قدَّم نظريته حول التطور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي للمجتمعات، وأكَّد على أنَّ هذا التطور يؤدي في نهاية المطاف إلى تشكيل ما يُعرف بالعمران، وهو دراسة مكان التجمعات البشرية والتأكَّد من صحة أخبارها التي وقعت وكيف حدثت، وقد اعتمد في علمه الجديد على التطور التاريخي للمجتمعات، وتأثير جملة من العوامل الاجتماعية والبيئية والثقافية والاقتصادية على تطور الحضارات، كما ظهر تأثره الكبير بالفكر والتراث الإسلامي، وهذا ما بدا في تحليلاته للمجتمعات وسيورتها.

## الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، علم العمران، الفكر الإسلامي، التاريخ، الاجتماع، التطور.

### المقدمة:

أراد ابن خلدون (٢٣٣١-٦٠٤١م) الانتقال من مرحلة كتابة التاريخ بصورة تقليدية سردية إلى مرحلة تعتمد على الأسانيد والتحقُّق من صحة الخبر إلا أنَّ ابن خلدون في الواقع ركَّز على نقد المتن وتقدِّمها على نقد الأسانيد، وجعل نقد الإسناد خاصاً بالخبر الشرعي ونقد المتن خاصاً بالخبر البشري، وبقي معتمداً على هذه المنهجية الجديدة، حيث تقوم على أساس النقد، ولذا فقد عمل على إعطاء علمه الجديد طابعاً شرعياً لكي يكون مقبولاً في مجتمعه المحكوم بالصبغة والتوجُّه الديني، حيث لجأ لتبرير علمه الجديد بإسناده إلى القرآن الكريم، كلام الله سبحانه وتعالى.

ولكن ما سرُّ اهتمام ابن خلدون بالتاريخ، وما صلته بعلم العمران؟

ابن خلدون رجلٌ سياسيٌّ، مارس السياسة حيث عمل بمنصب صاحب "العلامة" في بلاط أبي إسحاق الحفصي في تونس، وهو منصب سياسي وتعيي الإشراف على الوثائق الرسمية، وكانت وظيفته آنذاك تشير إلى رئيس المستشارين، وهي في المرتبة الثالثة ضمن وظائف الدولة بعد الوزير والحاجب، وكما تولَّى القضاء، ولكنه توقَّف عن كلِّ هذه الأعمال وممارستها؛ لأنَّه كان يرى بأنَّ حركة التاريخ وتسارع أحداثه وكلِّ ما يحيط به من نزاعات على الحكم وانهار الدول وغيرها من الأحداث، تستوجب العودة إلى الماضي ودراسته، حيث حاول تفسير الماضي بدراسة الماضي وتوقُّع المستقبل باستنباط قوانين علمية ثابتة، حيث كان ابن خلدون مدركاً لسيورة التاريخ وتحولاته في زمنه وفي غيره من الزمان، فقد شهد في عهده تراجع الحضارة الإسلامية تراجعاً خطيراً، بشكل جعله يستشعر حقيقة هذا الاخفاق وخطورته، فحاول الوقوف على أسباب أفول الروح الحضارية، وتيقَّن بأنَّ هذا التراجع لم يكن حادثاً عابراً أو ظاهرة مؤقتة، الأمر الذي

جعله يتأكد من ضرورة دراسة التاريخ ومحاولة ضبطه وفقاً لمنهجية صحيحة تستمد صوابيتها من العلم، وتعمل على التخلص من أخطاء المؤرخين القائمة على غياب الموضوعية والتحيز للآراء والمذاهب، ولعل أبرزها عدم إدراك المؤرخين بشكل صحيح للقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية، وظواهر الاجتماع الإنساني، لذا أوجد علم العمران.

العمران، العمران، هو دراسة الظواهر الاجتماعية، في مكان التجمعات البشرية، وتصحيح الأخبار التاريخية، هذه الظواهر التي تحصل في الاجتماع الإنساني، مثل التوحش والعصبيات، مبيناً بأنه علم مستقل بنفسه، وذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني،<sup>2</sup> وغيرها مما يحدث في العمران، ثم محاولة إسناد نتائجها التي يتوصل إليها إلى الواقع، معتمداً الملاحظة والتجربة، فالعمران كعلم هدفه دراسة "طبائع العمران"، وقد قصد ابن خلدون بالطبائع، الأمور الطبيعية لهذا الاجتماع الإنساني، فالظواهر العمرانية بدءاً من الاجتماع ووصولاً إلى ظاهرة الدولة هي سلسلة طبيعية، فالاجتماع طبيعة إنسانية أو ميزة تميز الإنسان عن غيره من الموجودات، كما أن الحاجة إلى الحاكم أو من ينظم هذا الاجتماع ويديره أيضاً ميزة إنسانية؛ أي طبيعية تكمن في جوهرية النفس الإنسانية أو طبيعتها، أي إن البحث الدقيق والنفس الطويل والصبر عند ابن خلدون هو ما أوصله إلى علمه الجديد، ولكن ذلك لا يكتمل دون إلهام رباني له، فالعقل بتصور ابن خلدون هبة ربانية وقد أكرم الله بها الإنسان، فكان نجاح الإنسان باستخدامه له هداية إلهية ما كانت لتم لولا إرادة الله جل جلاله.

وفي حديثنا عن طبيعة العمران البشري وصلته بالفكر الإسلامي، سنقوم بدراسة كيفية تطوير ابن خلدون لعلم التاريخ بوصفه مفكراً له حضوره المهم في الفكر الإسلامي، وكيف استحدث هذا العلم الجديد؟ وماهي مصادره؟ وما هو جوهره؟ وفيما يلي سنتحدث عن ثلاث أفكار تعدُّ متركباتٍ أساسيةً في النظرية الخلدونية، ويبقى البحث محاولة للإجابة عن تساؤل إشكالي نحواه: هل يوجد رابط ديني بين علم العمران عند ابن خلدون والفكر الإسلامي، وما هي طبيعة هذا الرابط ومنهجيته، وما مدى فعالية هذا الرابط في علم العمران؟

## ١٠ تطوير علم التاريخ:

نقل ابن خلدون علم التاريخ من حالة التجميع إلى حالة الفحص والتدقيق، ومن حالة السرد إلى التحقيق واستخدام الأسانيد، ثم انتقل إلى نقد المضمون، وفقاً لمنهجية جديدة أطلق عليها اسم "علم العمران"، وقد كان إبداع علم جديد مهمة ليست سهلة في زمن ابن خلدون، ذلك الزمن الذي كثرت فيه التيارات الدينية وتشعبت فيه المذاهب، فكان لا بد من أن يكون ذلك الطرح الجديد مقبولاً دينياً ومتوافقاً مع الفكر الديني

2 يُنظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، 3991م)، 83.

السائد في ذلك العصر.

لقد كان علم العمران محاولةً تتجاوز حقيقتي لعلم التاريخ التقليدي، وفق منهجية جديدة ورؤية أكثر وضوحاً وأكثر تخصصاً في النشاط السياسي البشري، وعملية تشكّل السلطة، ومعرفة السيرورة التاريخية للسلطة والأمم، حيث أعلن طموحه بأن يكون مسعودي زمانه، لذا فقد وظّف العلوم والمعارف المتوفرة لتكون دليله في شقّ طريق علمه الجديد، ولذا لم يكن أمام ابن خلدون إلا الاستناد إلى التراث الكلامي الأشعري، وإلى الجانب السياسي منه، وإلى فقه الأحكام السلطانية، إذ يُعتبر الأقرب لما يمكن أن نسميه علم دراسة أو تكوين السلطة، بل ذهب إلى أنه أهم هذا العلم إلهاماً تشبهاً بالغزالي الذي كتب (إحياء علوم الدين) بعد عشر سنواتٍ من اتباع نهج التصوف والابتعاد عن السلطة،<sup>3</sup> فكلاهما عمل في السلطة واعتزلا متفرغاً للعلم، وكلاهما كتب عنها، وعن طرق انتقالها.

فقد بين ابن خلدون أنّ موضوعه الاجتماع البشري، وهذا الاجتماع يتطلب بالضرورة معرفة آلية تشكّل السلطة، هذا التشكّل الذي يقوم على أساس ما أسماه بالعصبية، فقد تتكوّن عدة عصبية في المكان نفسه، والزمان ذاته، فتتغلب إحداها على البقية، فتؤسّس للملك، وفي حينها تدخل في سيرورة السلطة وحركيتها الدائرية، إذ تكون قوة، ثم تنتقل إلى الملك، ومن الملك إلى التمتع بالحياة، ثم إلى التهلل، فالانهار، هذا السقوط لهذه العصبية يتم على يد عصبية جديدة، وهكذا تستمر حركة العمران، لذا فإن الدولة عنده ظاهرة متطورة ومستمرة بالتغير والتبدل عبر سيرورتها لحين زوالها، فنجده يقول: "إنّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر؛ إنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حالٍ إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصاف فإنّ ذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"، فالدولة هنا مؤسسة دائمة التغير، وإنّ هذا التغير المستمر يفسّر بشكل واضح أصول فكرة التحول التي تعدّ فكرة مستمدة من التفسير القرآني للسلطة، إذ إنّ "الدولة في القرآن الكريم؛ إنّما تعني السلطة... والسلطة في القرآن الكريم لا تثبت أبد الدهر ولا تستقر على حال، فإنّما تجيء وتذهب وتقوى وتضعف، وهكذا دواليك"،<sup>4</sup> بمعنى أنّ ابن خلدون استخدم التفسير القرآني لمعنى الدولة والذي يشير إلى التعاقب والذهاب، كما ورد في قوله تعالى: (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ) أو في قوله تعالى: (وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاؤُهَا بَيْنَ النَّاسِ)<sup>5</sup> وهذا ما يفسّر تقسيم ابن خلدون للدولة إلى أطوار تنتهي بانتهاء هذه

3 ينظر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، الجزء ٦، تحقيق، محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلوة (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ص ٦٠٢-٧٠٢ بصرف.

4 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (بيروت: منشورات دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ص ٨٢.

5 رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون (جامعة بغداد: مجلة العلوم السياسية والقانونية، العدد ٣، ١٩٧٩م)، ص ٩٧-١٠٨.

6 الحشر ٩٥/٧.

7 آل عمران ٣/٤١.

الأطوار، بمعنى أنه يشير إلى حتمية تاريخية في الزوال.

والعمران البشري حسب ابن خلدون يعبر عن حالة من التفاعل إذ إن "المجتمع وتفاعل الأفراد مع الطبيعة المحيطة بهم عامل رئيس لنشأة العمران، وكلاهما جزء لا يتجزأ من تاريخ نشأة علم العمران منذ تاريخ بداية خلق الإنسان (منذ كانت الخليقة)"،<sup>8</sup> بمعنى أن المجتمع هو المسبب الحقيقي لظهور التاريخ، هذا التاريخ الذي بدوره سيكون عنصراً مهماً في قيام العمران، المرتبط بعوامل خارج السياق المجتمعي، فلا يكفي وجود بشر، كما لا يكفي بوجود تحولات تاريخية، فلا بد من عوامل للعمران، أو مصادر للفعل العمراني المعبر عن حيوية الإنسان وفاعليته في الأرض أو البيئة التي يستمد منها عنصر الإعمار بما تجود عليه من هواء وماء وتربة وغيرها من العناصر المحفزة؛ لتخلق تفاعلاً بشرياً إيجابياً، كما أن ابن خلدون في مقدمته تحدث عن علوم نقلية هي العلوم الدينية، وعلوم عقلية عمادها العقل والحواس،<sup>9</sup> وبين هذه الثنائية المنفصلة كان لابد من وسيلة ربط بين الديني والعقلي - حسب رأي ابن خلدون- فكان علم العمران الذي أوصل العلمين السابقين ببعضهما عبر اطلاعهما على حياة الإنسان والطبيعة من حوله.

ولقد أشار ابن خلدون إلى أهمية علمه الجديد، وبأنه علم لا بد للعامل به أن يتحلى بملكات ذاتية، ومؤهلات كثيرة، يتوجب عليه معرفتها، فعلم التاريخ من العلوم الشريفة التي يجب على ممارسها التحلي بالخلق الديني، كما هو الأمر في علم الحديث، إضافة إلى ضرورة أن يكون قارئاً لعلوم الأمم، ومدركاً تنوع الأمم واختلافها، وعارفاً معرفة تامة بالفرق والمذاهب الدينية، كما عليه أن يتحلى بمنهج دقيق في التحليل، وأن تكون له رؤية استنتاجية.

## ٢. مصادر علم العمران:

كما أسلفنا بأن علم العمران هو العلم المطور والمنهجي لعلم التاريخ، ولكن ابن خلدون استند على أحكام الفقه السلطاني في تخيص أخبار التاريخ وربطه بالسياسة الشرعية، وأخذ عن علم الكلام والمذاهب الإسلامية، واستفاد من مفاهيم البيعة والخلافة الإسلامية، ففي الفقه السلطاني عاد إلى الإمام الجويني، وأخذ من كتابه (غياث الأمم في التياث الظلم)، وكذلك رجع إلى الماوردي وأخذ من كتابه (الأحكام السلطانية).

ولقد ذهب هشام عليوان إلى أن ابن خلدون قد "استلهم من فقه الأحكام السلطانية عامة، ومن كتاب (غياث الأمم) لأبي المعالي الجويني خاصة، ليس فقط من أجل استنباط مفهوم العصبية القريب معنى وحكماً من مفهوم الشوكة. بل إنه استعمل الفقه السلطاني ومفهوم الشوكة تحديداً، من أجل تسويق مفهوم

8 عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، ٣٩٩١م)، ص ٢٩٣.

9 يُنظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الجزء الأول. تحقيق: علي عبد الواحد وافي (القاهرة: دار الشعب، ٢٠٥٩م)، ص ٩٧٢.

العصبية المذموم إسلامياً، عبر إبدال مفهوم الشوكة بمفهوم العصبية، ثم إدماج الأخير في المنظومة الفقهيّة، وإسقاط شرط النسب القرشيّ ابتداءً ومآلاً، كيما يصحّ قيام الإمامة أو السلطنة بناء على العصبية القبليّة وما في معناها، انتقالاً منه إلى شرعنة علم العمران نفسه، المتمحور حول مفهوم العصبية<sup>10</sup>، أي إنّ ابن خلدون منح مفهوم العصبية بعداً عاطفياً عبر عنه بالرغبة البشرية بتحقيق الاجتماع بشكلٍ يجعلها عاملاً مهماً بتشكيل التاريخ وحركته، كما استخدم ابن خلدون مصطلحات دينية إسلامية وفقهية في معرض حديثه عن علم العمران بشكلٍ يشير فيه إلى مصدرية هذا العلم أو الأثر الديني الذي قاد لظهور العلم الجديد، فنجد مصطلحات مثل الضروري والحاجي، والكلي وهي مصطلحات متداولة في علم الفقه.

ويرى ابن خلدون بأنّ (الإقليم) من العوامل المهمة لنشأة علم العمران، ويقصد بالإقليم مجموع العوامل البيئية الحسية أو المادية، أي لا بدّ من وجود مكونات الحياة المادية لحدوث الاجتماع البشري، فلا يمكن أن يقيم هذا الاجتماع من دون توفر المياه والتربة للزراعة أو الرعي، ولقد أثبت التاريخ بحركته وتحولاته مصداقية فكرة العامل المادي لقيام الحضارات، كما أنّ القرآن الكريم أوضح أهمية الماء في استمرار حياة الإنسان، فنجد مثلاً قوله تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) <sup>11</sup> (وكذلك في قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مَاتَرًا كَمَا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) <sup>12</sup> وغيرها من الآيات التي تؤكد أنّ القرآن الكريم أشار إلى أهمية العنصر المادي في قيام الحياة والحضارة الإنسانية.

يمكننا القول بأنّ فلسفة العمران التي أوجدها ابن خلدون تقوم على تناغمٍ وانسجامٍ بين قوانين الطبيعة وحركة التاريخ وتطوره من جهة، وبين الأساس الديني لنشأة الإنسان المفطور في أصل وجوده على الاجتماع والذي بيّنه القرآن الكريم، حيث جاء في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) <sup>13</sup> إذ تشير هذه الآية - وعدد من الآيات - إلى أنّ البشر جميعاً خلقوا من نفس واحدة، وأنهم تفرّعوا منها إلى أزواج، ومنها إلى رجال ونساء، ممّا يظهر تلاحمهم وتشابكهم مع بعضهم البعض، وهذا يعكس الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وضرورة وجود العلاقات الاجتماعية والتعاون بين الأفراد؛ لبناء المجتمع وتحقيق السلام والازدهار، فابن خلدون كان مؤرخاً وفيلسوفاً وسياسياً، وكتبه كانت

10 هشام عليوان، كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران (الرباط: مجلة إضافات العدد 64، ربيع 1910م)، ص 99.

11 البقرة 2/22.

12 الأنعام 6/99.

13 النساء 4/1.

في الغالب تتناول تحليلاته للتاريخ والسياسة والاجتماع، ومع ذلك، كان للقرآن الكريم والدين الإسلامي بشكل عام تأثير عميق على الفكر العربي والإسلامي في تلك العصور، فالدين والتفكير الإسلامي جزء أساسي من الحياة اليومية والفكر العلمي، وقد تأثرت أفكار العلماء والفلاسفة الإسلاميين بالقرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي الغني.

### ٣. حقيقة العمران:

لقد استند ابن خلدون في علمه الجديد إلى جملة من العوامل، نقسمها إلى نوعين، هما:

النوع الأول، عوامل سيكولوجية: والتي من شأنها أن تدفع بالذات الإنسانية للظهور في الواقع، وتغيير مسيرة الأحداث، يظهر هذا في حديثه عن سيرورة قيام الدول وسقوطها، كما أن الاجتماع البشري يُمثل حاجة سيكولوجية، ذلك لأنه طبع في الإنسان مفطوراً عليه، ويتوق إليه مع أقرانه، حيث جاء في الكتاب الأول من المقدمة بأن "الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة".<sup>١٤</sup>

فقد عاد ابن خلدون إلى كتاب (السياسة) لأرسطو، لتأكيد أهمية الاجتماع، وحاجة الإنسان له، للتفاعل مع الآخرين، والتعاون في سبيل تحقيق إشباع الحاجات، فالاجتماع سمة إنسانية؛ لأن الإنسان ذو طبيعة مختلفة عن بقية الموجودات، فهو مركب من جانب نفسي في شخصيته، ويسعى إلى تحقيق الهدوء والسكينة له، حيث يرى بأن العمران ما هو إلا "التساكن والتنازل في مصر، أو صلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش"<sup>١٥</sup> فالنفس الإنسانية موجودة، وهي مستعدة لتقبل العالم الخارجي بصورة مختلفة، وبذلك فهي قادرة على التفاعل مع البيئة المحيطة، لأنها مزودة بآلة تفكير قادرة على الغوص في كنه الأشياء وفحصها، وهذه الآلة هي العقل، فابن خلدون قال عن النفس الإنسانية، إن "صورتها هي التي يتم بها وجودها، وهي عين الإدراك والتعقل، فهي توجد أولاً بالقوة، وتكون مستعدة للإدراك، وقبول تصورات العالم بما فيه من صور كلية وجزئية، كل ما هو ناتج عن ردود المدركات الحسية إلى أن تنتقل إلى الحالة العقلية"<sup>١٦</sup> هذه الأفعال المتعلقة بعد تكرارها تصبح ملكات، ويغدو لها آثار في النفس البشرية، فما النفس إلا مجموعة من الملكات.

النوع الثاني، عوامل موضوعية: ويذهب ابن خلدون إلى أن للبيئة المحيطة بالفرد دوراً كبيراً وتأثيراً

14 عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق، درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، ط ٢، ١٩٩١م)، ص ٦٤.

15 المصدر السابق، ص ٥٤.

16 يُنظر: السيد علي شتا، ظاهرية علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون (الإسكندرية: المكتبة المصرية، ط ١، ١٠٠٢م)، ص ٣٦١ بتصرف.

بالعاً على حياة العمران وحيويته، يظهر ذلك من خلال تقسيمه للأرض إلى أقاليم سبعة، فقد شرح طبيعة كل إقليم، وأثره بحياة ساكنيه، وترى الباحثة الاجتماعية الروسية سفتيلانا باتسيفا أن "العوامل الأكثر جوهرية وطبيعية وتأثيراً على الصفات الجسميّة والنفسية للناس، هي الأحوال الجوية والحرارية... ونظرية الإقليم عند ابن خلدون هي نظرية المناطق الجغرافية ذات الشكل الموحد للأحوال الجوية والحرارية"<sup>١٧</sup>، فالإقليم عند ابن خلدون نمط واحد من الناحية الجوية، أو متجانس من الناحية الحرارية فيما بين أجزائه، مع بعض الاختلافات على أطرافه، بسبب مجاورته لإقليم آخر مختلف عنه بيئياً، كما أن ابن خلدون يشرح التأثيرات الجوية والحرارية على الناس، وعلى لون أجسادهم، وكيف يتحكم بأمرجتهم، وكذلك كيف يساهم في تحديد نوع العمل، وقد يفرض عليهم نمطاً محدداً من الأعمال أو قد يمنعهم من ممارسة نشاط يُمارس بغيره من الأقاليم الأخرى، وبهذا يؤثر على ما يسمى بالتطور التاريخي للمجتمع.

كما تكلم على اختلاف المأكل والمشرب بين الأقاليم، وبين سكان الجبال والساحل والصحراء، إذ يرجع ابن خلدون ذلك قرآنيّاً إلى قوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ السَّنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ} <sup>١٨</sup>، وهنا يدمج ابن خلدون سورتين من سور القرآن الكريم، إذ إن قوله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ} <sup>١٩</sup>، وهي من سورة آل عمران، الآية (٩١)، ولم يكلمها بقوله تعالى: "لآيات لأولي الأبصار"، حيث جاء بجزء من آية أخرى من سورة الروم، الآية (٢٢)، والتي قال فيها جل جلاله: "لآيات للعالمين". فقد أراد ابن خلدون إيصال رسالة دينية مفادها بأن الله سبحانه وتعالى يخاطب العالمين جميعاً، فالرسالة لكل البشرية، دون استثناء أحد، مميّزاً الاختلافات بين الليل والنهار، أو بين الشرق والغرب، أي بين المناطق المختلفة طبيعياً أو جغرافياً.

كما يشير ابن خلدون إلى أن الاختلافات البيئية بين البشر تصل إلى درجة التناقض الكامل، بين بعض الأقاليم، وأيضاً مرجعاً ذلك إلى قوله تعالى: {وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} <sup>٢٠</sup>، إذ يوضح أن للبيئة دوراً كبيراً في العمران فقد تعوق التطور الطبيعي للمجتمع، وتؤثر على أخلاق المجتمع، فيذهب للقول: "نجد أهل الأقاليم المخصبة العيش، الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه، يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم وانخسونة في أجسامهم"<sup>٢١</sup>، ويتابع ابن خلدون حديثه في وصف تأثير العوامل الموضوعية على العمران البشري، ويدخل في مفهوم العبادة، فيذكر كيفية تأثير البيئة على العبادة، إذ يقرر أن المتقشفين هم أكثر وأشدّ تمسكاً بالدين

17 باتسيفا، سفتيلانا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة، رضوان إبراهيم، مراجعة، سمية محمد موسى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م)، ص ٧٦١.

18 الروم ٢٢/٠٣.

19 آل عمران ٩١/٣.

20 النحل ٨/٦١.

عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق، درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، ط ٢، ١٩٩١م)، ص ٦٨.

من غيرهم من الجماعات التي تكون أكثر ترفاً وبيئتهم أكثر رطوبةً وخصوبةً، فكَلَّمَا كانت الحياة أشدَّ قسوةً يكون الجسد أكثر استقامةً على الدين، ثم ليصل في كتابه المقدمة إلى نتيجة مفادها أن "الجوع أصلحُ للبدن"،<sup>٢٢</sup> ومعنى ذلك أنه كَلَّمَا كان المأكل أقلَّ يكون الجسد أقوى وأكثر مقاومةً لقسوة الطبيعة والحرارة.

## الخلاصة والنتائج:

بالاستناد إلى الدراسة التحليلية لنظرية ابن خلدون في العمران البشري وصلتها بالفكر الإسلامي نخلص إلى مجموعة من النتائج يمكننا ذكر أبرزها:

١- لقد كان لابن خلدون تأثير بارز في إبداع مجال علمي خاص به، حيث جسدت أفكاره ونظرياته المبتكرة فهماً متقدماً للتنظيم والتخطيط العمراني والاجتماعي، وقد أظهرت الدراسة مدى رسوخ علاقة ابن خلدون بالفكر الإسلامي، حيث تأثر بمبادئ الإسلام في رؤيته لعلم العمران، وسعى إلى تطبيق قيمه في نظريته.

٢- من خلال تحليل النصوص الواردة في كتابات ابن خلدون، وجدنا أنه قد نَمَّى فهماً عميقاً لأسباب النشوء والتطور الحضاري، وقَدَّم رؤيةً شاملةً لدور العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العمران البشري.

٣- امتاز علم العمران الخلدوني بغزارة فائدته بوصفه علماً وضعياً جديداً، أولى دراسة الواقع أهمية كبيرة، واستفاد من سيرورة التاريخ البشري، وبذلك كان غرض هذا العلم مزدوجاً، فهو أولاً وضع معايير خاصة من أجل تصحيح الأخبار التاريخية وتفنيدها، وثانياً، معرفة طبيعة الوقائع الاجتماعية التي تشمل التاريخ.

٤- لقد كان لكتاب ابن خلدون لاسيما كتاب المقدمة أثر كبير في التأسيس لعلم الاجتماع الحديث، وذلك للمنهجية العلمية التي قدَّمها ابن خلدون في فهم المجتمع البشري، وربط هذه المنهجية بمصادر النقل الإسلامي الصادرة من القرآن الكريم، الأمر الذي منح علمه مصداقية أكبر، كما تناول في نظريته دور البيئة والعوامل الاجتماعية والثقافية في تكوين الهويات الجماعية، وتشكيل السلوك الاجتماعي.

٥- استندت نظرية العمران الخلدوني إلى مبادئ الإسلام وتعاليمه، حيث لا تجد خلال قراءتها أيَّ تجاوز للقيم الإسلامية؛ ممَّا يفسِّر محاولة ابن خلدون تحقيق نهوض أو صحوة للحضارة الإسلامية التي



كانت تعاني في زمنه من كثرة الهزائم والانكسارات.

٦- تمتع فكر ابن خلدون بسعة انتشار كبيرة، وذلك لعدة أسباب لعلّ أولها اتساق فكره مع الفكر الإسلامي، ممّا دفع الناس للبحث في نظريته عن حلول بغاية النهوض، كما أن مكانة ابن خلدون السياسية والدينية مكّنته من نشر أفكاره بشكلٍ أسهل وأسرع، إضافة إلى أنّ تنقله بين المشرق والمغرب العربي والأندلس، واتساع معارفه كان بمثابة إعلان لعلمه الجديد.

المصادر والمراجع بالعربية:

## القرآن الكريم.

باتسييفا، سفتيلانا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة، رضوان إبراهيم، مراجعة، سمية محمد موسى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٦٨٩١م.

تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، الجزء٦، تحقيق، محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشؤها عند ابن خلدون. جامعة بغداد: مجلة العلوم السياسية والقانونية، العدد٣، ٧٧٩١م.

السيد علي شتا، ظاهرية علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون. الإسكندرية: المكتبة المصرية، ط١، ١٠٠٢م.

عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة. بيروت: منشورات دار إحياء التراث العربي، د.ت.

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون. بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، ٣٩٩١م.

عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق، درويش الجويدي. بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ٧٩٩١م.

هشام عليوان، كيف ابتدع ابن خلدون علم العمران. الرباط: مجلة إضافات العدد٦٤، ربيع ١٠٢م.

## Kaynakça

Alquran Alkarim.

Alsayid Eali Shataa, Zahiriya Eilm Aliajtimae Al'iinsanii Eind Abn Khaldun.  
Al'iiskandiriati: Almaktabat Almisriati, Ta1, 2001.

Batsiifa, Siftilana, Aleumran Albasharii Fi Muqadimat Aibn Khaldun,  
Tarjamata, Ridwan 'Ibrahim, Murajaeatu, Sumyat Muhamad Musaa.  
Alqahirati: Alhayyat Almisriat Aleamat Lilkitabi, 1986.

Eabd Alrahman Bin Khaldun, Almuqadimatu. Bayrut: Manshurat Dar 'Iihya'  
Alturath Alearabii, Da.T.

Eabd Alrahman Bin Khaldun, Muqadimat Abn Khaldun. Bayruta:  
Manshurat Dar Alkutub Aleilmiati, 1993.

Eabd alrahman Bin Khaldun, Muqadimat Abn Khaldun, Tahqiqu, Darwish  
Aljuiidii. Bayruta: Almaktabat Aleasriati, Ta2, 1997.

Hisham Eilywan, Kayf Abtadae Abn Khaldun Eilm Aleumrani. Alribati:  
Majalat 'Idafat Aleudadi46, Rabie 2019.

Riad Eaziz Hadi, Mafhum Aldawlat Wanashwuha Eind Aibn Khaldun.  
Jamieat Baghdad: Majalat Aleulum Alsiyasiyat Walqanuniat,  
Aleudadu3, 1977.

Taj Aldiyn Eabd alwahaab Bin Eali Alsabki, Tabaqat Alshaafieiat Alkubraa,  
Aljuz'i6, Tahqiqu, Mahmud Altanahi Waeabd Alfataah Alhalu.  
Alqahirata: Dar 'Iihya' Alkutub Alearabiati, Da.T

# İslam Hukuku İle Pozitif Hukuk Arasında Siyasi Sığınma Açısından Bir Kıyas

Abdulbari Aziz Othman<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1508094

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 01.07.2024 | Kabul Tarihi: 12.09.2024

## Öz

İslam hukuku, insanlık değerlerini, kardeşlik, hoşgörü ve insanlar arasında eşitliği yaymak amacıyla gelmiştir. İslam'ın ilkeleri, çağdaş uluslararası antlaşmalardan ve yerleşik yasalardan önce, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını giderme, zulme uğrayan kimseleri koruma, güvenliği ve istikrarı temin etmeyi içermektedir. İslam fıkhı, mazlumun sığınma hakkını vurgulayarak, onu ülkesine geri göndermemeye odaklanmıştır. Zira zulme, ölüme veya hapse maruz kalma korkusuyla kaçanların haklarını savunmaya özen göstermiştir. İslam fıkhı, sığınma meselesini detaylı bir şekilde ele alırken, "Müste'min" olarak adlandırılan güven, bakım ve insanca yaşama hakkını güvence altına alıp sığınma talep eden kişinin haklarını da korumaktadır. Günümüzde çoğunluğu Müslüman olan sığınmacı sayısı artmıştır ve genellikle siyasi, dini veya etnik nedenlerle batı ülkelerine yönelmektedirler. Modern uluslararası yasalar, sığınmacıların hakları, görevleri ve onları hukuki olarak korumaya dair gereklilikleri açıklamaktadır. Ancak İslam, sığınmacıları korumak için bin yıldan fazla bir süre önce bu konuda yasalar ve prensipler belirlemiştir. İslam fıkhı, sığınma konusunu ele alırken kişiyi sığınmaya iten etkileri belirlemiş ve İslam ülkelerine ya da yabancı ülkelere yapılan sığınma için bir dizi kural zikretmiştir. Sığınmacı ile ilgili fıkhi ilkeler ve kurallar nelerdir? Sığınmacının hakları ve görevleri nelerdir? Ayrıca sığınma başvurusuyla ilgili yerleşik yasalar ve düzenlemelerle ilgili konular ve Müslümanların batı ülkelerine sığınmanın neden olduğu etkiler bu çalışmada ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İçtihat, İltica, Kanunlar, Pozitif Hukuk.

## A Comparison Between Islamic Law And Positive Law In The Field Of Political Asylum

### Summary

Islamic Sharia came to promote humanitarian principles such as brotherhood, tolerance, and equality among all people. The principles of Islam include noble values like aiding the needy, protecting the vulnerable, and ensuring security and stability, predating modern positivist laws and international agreements by many centuries. The right of seeking asylum for the oppressed or those fleeing to the Muslim lands and the prohibition of their return to their countries due to fears of persecution, killing, or imprisonment were established. Islamic jurisprudence delved into the matter of asylum with detailed elucidation, entrusting the concept of the "Müste'min" - the seeker of refuge - with security, care, and dignified living. In our current era, the number of refugees has increased significantly, mostly consisting of the Muslims who left their countries for political, religious, or ethnic reasons, seeking refuge in the Western countries. Although modern international laws address the rights, duties, and legal protection of refugees, Islam had established laws and

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Azizosman2015@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-1372-2961

principles to protect asylum seekers over a thousand years ago. Islamic jurisprudence systematically addressed the issue of political asylum, whether seeking refuge in the Islamic countries or vice versa, through a set of regulations and conditions. Simultaneously, it highlighted the effects of asylum on the refugee. What are the foundational principles and jurisprudential guidelines regarding refugees? What are their rights and duties? Also, the matters related to positivist laws and systems concerning asylum seekers, as well as the consequences of Muslims seeking refuge in the Western countries, are discussed in this study.

**Keywords:** Asylum, Islam, Jurisprudence, Laws, Regulations.

## مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في مجال اللجوء السياسي

### الملخص

جاءت الشريعة الإسلامية لتنشر المبادئ الإنسانية كالأخوة والتسامح والمساواة بين الناس جميعاً، حيث تضمنت مبادئ الإسلام الحنيف قيماً ومبادئ عظيمة وراقية كإغاثة الملهوف وحماية المحتاج والمظلوم والأمان والاستقرار قبل القوانين الوضعية والمواثيق الدولية المعاصرة بقرون عديدة، فكان حق اللجوء للمظلوم أو الفار إلى بلاد المسلمين وعدم إرجاعه لبلده خشية تعرضه للاضطهاد أو القتل أو السجن. لقد تناول الفقه الإسلامي مسألة اللجوء بكثير من التوضيح والتفصيل متكفلاً لـ "المستأمن" وهو طالب اللجوء الأمان والرعاية والعيش بكرامة. ففي عصرنا الحالي كثرت أعداد اللاجئين - وهم في معظمهم من المسلمين - الذين غادروا بلدانهم لأسباب سياسية أو دينية أو عرقية متجهين إلى بلاد الغرب، فكانت التشريعات الدولية الحديثة في بيان حقيقة اللاجئين وما يتعلق بذلك من حقوق وواجبات والحماية القانونية له، هذه التشريعات العصرية سبقها الإسلام قبل أكثر من ألف سنة مجموعة من القوانين والأسس لحماية طالب اللجوء، فجاء الفقه الإسلامي معالجاً لموضوع اللجوء السياسي سواءً أكان إلى البلاد الإسلامية أو العكس إلى البلاد الأجنبية بمجموعة من الضوابط والشروط ومبيناً في الوقت نفسه آثار اللجوء على اللاجئ، فما هي الأسس والضوابط الفقهية المتعلقة باللاجئ؟ وما هي حقوقه وواجباته؟ كذلك الأمور المتعلقة بالقوانين والأنظمة الوضعية بحق طالب اللجوء، والآثار الناجمة عن لجوء المسلم لبلاد الغرب، هذا ما سنتطرق إليه - إن شاء الله - في بحثنا هذا والله ولي التوفيق.

### الكلمات المفتاحية: الفقه، اللجوء، الأسباب، الضوابط، القوانين.

#### مقدمة:

قضية اللجوء والجوار قديمة قدم البشرية ذاتها، فالإنسان يغادر موطنه هرباً من الظلم والقتل والاضطهاد، فالنزوح من الوطن بشكل فردي أو جماعي هو من المشكلات التي قابلت الإنسانية في عصورها المختلفة وأطوار تاريخها، ويرجع سبب ذلك إلى الحروب والاعتداء على الآخرين لأسباب عديدة منها دينية أو سياسية أو عسكرية أو لأطماع اقتصادية وغيرها من الأسباب، فيعاني الإنسان الأمرين نتيجة هذه الحروب فيكون مصيره إما القتل أو السجن أو التعذيب أو الجوع، ونتيجة لذلك يضطر الكثير من الناس إلى الهروب والهجرة واللجوء إلى دول أو أماكن أخرى أكثر أمناً واستقراراً. وحق اللجوء أو الجوار كان معروفاً قبل الإسلام لدى القبائل العربية، فكان من أخلاقها حق اللجوء أو الجوار، بل كان موضع نفي لها، لأنها تعتبر اللجوء من الشيم والتقاليد والأخلاق النبيلة التي كانت تفتخر بها القبيلة في العصر الجاهلي<sup>٢</sup>.

2 أحمد أبو الوفا، حق اللجوء بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي للاجئين، (الرياض: جامعة نايف للعلوم الأمنية، ٢٠٠٢)،

إن فكرة اللجوء أو الجوار تعني الحماية التي يتلقاها الشخص جراء التهديدات والأخطار التي تحيق به، فينتقل إلى مكان آخر أو دولة أخرى ينشُد السلام والاستقرار والأمن. وبمجيء الإسلام أقرّ الشرع الخفيف هذا المبدأ في حماية من يلجأ إلى بلاد المسلمين طالباً للحماية على نفسه أو أسرته أو ماله، ومع استقرار الحكم الإسلامي في المدينة المنورة تطور مصطلح الجوار ومنح الأمان ليكون ضمن القوانين والتشريعات الإسلامية يتمتع بأحكام مفصلة في كتب الفقه الإسلامي ومن ثم لتظهر مصطلحات جديدة تحمل نفس معنى الجوار مثل: المهاجر، المستأمن، الذي، المستجير، ولعل أقرب المصطلحات هذه من معنى الجوار هو المستأمن وهو الذي يطلب الحماية والحفظ وهذا المعنى هو جوهر موضوع اللجوء في عصرنا الحالي، فمصطلح المستأمن قد استعمل بكثرة في الفقه والتراث الإسلامي مع ترتب الحقوق عليه والواجبات، وهو مصطلح عام يجري على كل غريب دل دار الإسلام. والإسلام قد اعترف باللاجيء وبمجموعة من الحقوق له من أهمها: منحه الأمان في بلاد المسلمين. لقد استنبط الفقهاء المسلمون أحكاماً كثيرة في كيفية التعامل مع المستأمن حيث ضَمُّوا تلك الأحكام في عقد الأمان، والذي بدوره ينظم دخول غير المسلم إلى بلاد المسلمين، والشروط المتعلقة بذلك الدخول: كغرض الدخول ومدة الإقامة والواجبات التي تقع على عاتقه والحقوق التي تثبت له، كما تناول الفقهاء مسألة دخول المسلم إلى البلاد الأجنبية مع بيان ضوابط وشروط الدخول لتلك البلاد مثل: الإقامة وحكمها وأحكام المعاملات والأسرة والعقوبات الشرعية وغيرها.

في عصرنا الحالي زادت أعداد اللاجئين من الدول الإسلامية باتجاه الدول الأجنبية، والسبب ما تعانيه الكثير من البلدان من حروب ونزاعات وغيرها، فظهر مصطلح اللجوء السياسي نتيجة لكثرة أعداد اللاجئين الفارين إلى الدول الأجنبية، فأصبحت قضية اللجوء أكثر تعقيداً وصعوبة عما كانت عليه في الماضي، فهناك صعوبات جمة تعترض سبيل اللاجئ تتعلق بانتقاله من مكان إلى آخر، أو تلك المتعلقة بالسفر واشيرة الدخول والشروط التي تفرضها الدولة التي لجأ إليها اللاجئ والتي تتعلق بالإقامة والجنسية واختلاف العادات والظروف الجغرافية وغيرها من العقبات.

ونتيجة لتزايد أعداد اللاجئين في العالم فقد ظهرت جهود دولية من أجل حماية اللاجئين، كما صدرت قوانين وتشريعات من أجل حفظ حقوقهم، حيث تم إنشاء المنظمة الدولية للاجئين سنة ١٩٤٩م، كم تم إنشاء مكتب مندوب في هيئة الأمم المتحدة تُعنى بشؤون اللاجئين سنة ١٩٤٩م. فالجوء السياسي في تعريف القانون الدولي هو: تلك الحماية الممنوحة من قبل دولة ما لشخص طلب منها الحماية وذلك عند توفر عدة شروط، فقد قرر فقهاء القانون أن اللجوء السياسي حق مكفول بتشريعات وقوانين دولية، فمسؤولية اللاجئ تقع على عاتق الدول وذلك حسب اتفاقية اللاجئين سنة ١٩٥١ و ١٩٦٧ اللتان تلزمان الدول بحماية اللاجئين إليها.

والفقه الإسلامي أيضا يتفق مع القانون في حماية اللاجئين ضمن شروط وأسس خاصة يجب توافرها في الشخص أو طالب اللجوء السياسي، ويترتب على اللجوء لتلك البلاد الأجنبية آثار عديدة منها: التجنس بجنسية بلد اللجوء والدخول في الخدمة العسكرية وغيرها من الآثار.

في بحثنا هذا سنتناول قضية اللجوء السياسي وما يتعلق به: من حكمه الشرعي، وضوابطه، وآثاره في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، وقد قسّمت البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

المقدمة: تتناول قضية اللجوء قبل الإسلام وبعده وظهور مصطلح اللجوء السياسي.

١ - التعريف بمصطلح اللجوء السياسي لغو واصطلاحاً.

٢ - أسباب اللجوء في الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

٣ - حكم اللجوء السياسي وضوابطه في الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

٤ - الآثار المترتبة على اللجوء السياسي.

الخاتمة: تشتمل على أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

## ١.٠١ التعريف بمصطلح اللجوء السياسي:

من أجل الوقوف على مفهوم مصطلح اللجوء السياسي ينبغي التعريف به لغة واصطلاحاً:

### ١.٠١.١ اللجوء لغة:

كلمة مشتقة من لجأ، يلجأ لجوءاً وملجأً، أي بمعنى قصد المكان واحتمى به، ويقال: لجأت إلى فلان أي: استندت إليه واعتضدت به<sup>٣</sup>. ويقول الفيروز آبادي عن الملجأ: "لجأ إليه، كمنع وفرح أي لاذ، كالتجأ وألجأه، والملجأ في اللغة هو: المَعْلُ والمَلَاذ"<sup>٤</sup>.

### ١.٠١.٢ اللجوء اصطلاحاً:

يُقصد باللجوء تلك الحالة التي تنشأ بسبب انتقال أعداد كبيرة من الناس من مكان إلى آخر أو من دولة

3 ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٩٩١)، ٢/ ٢٥١.

4 الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تح: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، ٨، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢) ١/ ١٥٠.

إلى أخرى لأسباب تتعلق بالحرب والاضطهاد أو الظلم. لم يرد مصطلح اللاجئ صراحة في القرآن الكريم، ولكن هناك ما يقابله من مصطلحات تحمل المعنى نفسه مثل: المستجير والمستأمن والمهاجر وابن السبيل، وأقرب هذه المصطلحات للفظ اللاجئ هي: "المستأمن" أو "عقد الأمان" لذلك لا بد من ربط اللجوء السياسي بهذا المصطلح، ويرى الباحثون المعاصرون أن حق اللجوء السياسي هو ما كان معروفاً بالهجرة والتي هي سنة الأنبياء وأقوامهم.

يقول الدكتور محمد الزحيلي في تعريف اللجوء بأنه هو: "حق الانتقال إلى بلد لا يحمل جنسيته، وذلك لأهداف سياسية ينادي بها ويضطهد من أجلها، أو يلاقي العنت والمشقة والمضايقة بسببها".<sup>5</sup>

### ٣٠١. السياسي:

اللاجئ السياسي هو: "ذلك الشخص الذي تمن من الهرب من العسف والاضطهاد والفرار من الظلم والعدوان، ولجأ إلى مكان آخر آمن أو إلى من يستطيع أن يحميه ويدافع عنه". وبما أن مصطلح اللجوء السياسي هو مصطلح معاصر، فإن القانون الدولي قد عرّفه بتعريفات عديدة منها أن اللاجئ هو: "كل إنسان يتعرض حياته أو سلامته البدنية أو حريته للخطر نحرًا لمبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وعندئذ يكون له الحق في طلب الملجأ".<sup>6</sup> وفي تعريف آخر أن

اللاجئ هو: "كل شخص هجر موطنه الأصلي أو أبعد عنه بوسائل التخويف فلجأ إلى إقليم دولة أخرى طلباً للحماية أو بجرمانه من العودة إلى وطنه الأصلي".<sup>7</sup> إذا مصطلح اللجوء السياسي هو تلك الحماية التي تمنحها دولة ما فوق أراضيها لشخص طلب منها تلك الحماية، فهو حق قانوني تمنحه الدولة لشخص أجنبي لجأ إليها.<sup>8</sup>

هذا المصطلح لم يستعمله الفقهاء المسلمون قديماً، لأن هذا المصطلح قانوني ومعاصر، ويقابله في التراث الإسلامي "قد الأمان" وقد عرّفه الفقهاء بتعريفات عديدة لعل من أدقها وأشملها تعريف ابن عرفة حيث يقول: "رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة".<sup>9</sup> فعقد الأمان نتيجة لهذا التعريف يقتضي ترك القتال والقتل مع الحربيين، كذلك عدم استباحة أموالهم ودمائهم، وأن تلتزم الدولة الإسلامية بتوفير الحماية والأمن لمن لجأ إليها. إن الفقه الإسلامي يعالج

5 محمد الزحيلي، حقوق الإنسان في الإسلام، (دمشق: دار ابن كثير، ٧٩٩١)، ٣٣٣.

6 وليد خالد الربيع، "حق اللجوء السياسي في الفقه الإسلامي والقانون الدولي"، كلية الشريعة، جامعة الكويت، ١١.

7 علي صادق أبو هيف، القانون الدولي العام والنظريات والمبادئ العامة، (القاهرة: منشأة المعارف، ١٠٩١)، ٩٤٢.

8 محمد حافظ غانم، مبادئ القانون الدولي العام، ط ٢، (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ٩٥٩١)، ٩٤٥.

9 أحمد الرشدي، الحماية الدولية للاجئين، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٧٩٩١)، ٠٢.

10 محمد الأنصاري الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، تح: محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٣٩٩١)، ٤٢٢.



موضوع اللجوء السياسي سواءً إلى بلاد المسلمين أو إلى بلاد غير إسلامية، ويحدد لذلك اللجوء ضوابطه وآثاره مما يؤكد لنا أن الفقه الإسلامي قد راعى هذا الجانب المهم غي حياة الإنسان الذي قد يضطر إلى الهجرة وترك وطنه تحت ظروف وأسباب قاهرة أو طارئة، ويحقق الفقه الإسلامي بهذا مقصدا عظيما من مقاصد الشريعة الإسلامية وهو تحقيق الأمن والاستقرار والأمان للأفراد والشعوب.

## ٢. أسباب اللجوء في الفقه الإسلامي والقانون الدولي وأنواعه:

هناك أسباب عديدة تحمل الشخص على أن يغادر موطنه ويطلب الحماية من دولة أخرى، وهناك مبررات كثيرة للإنسان حتى يستحق الأمان في الشرع الإسلامي، بشرط أن لا تخالف تلك المبررات والأسباب أحكام الشريعة الإسلامية ولا ينظر لمعتقد الشخص أو دينه أو عرقه. تضمنت تعاليم الإسلام الخفيف العديد من المبادئ والأسس التي تهتم باللجوء، فقد كان بيت الله الحرام أوائل الأمكنة للجوء الديني لما يتمتع به من حرمة وقديسية قبل الإسلام وبعده، قال الله تعالى: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا بَيَّنَّتْ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ وَمِمَّنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا"<sup>١١</sup>، وينقسم اللجوء في الفقه الإسلامي إلى قسمين اثنين: اللجوء إلى بلاد المسلمين، واللجوء إلى بلاد غير إسلامية.

٢. ١. اللجوء إلى البلاد الإسلامية: وهذا النوع مشروع بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع: ففي القرآن الكريم قوله تعالى: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ"<sup>١٢</sup>.

وفي السنة النبوية قوله صلى الله عليه وسلم: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه يوم القيامة عدل ولا صرف"<sup>١٣</sup>.

أما في الإجماع: فقد أجمع المسلمون على ذلك، قال ابن قدامة: "ومن طلب الأمان ليسمع كلام الله ويعرف شرائع الإسلام وجب أن يعطى ثم يُرد إلى مأمنه لا تعلم في هذا خلافاً"<sup>١٤</sup>، وقال ابن المنذر: "وأجمعوا على أن أمان المرأة جائز، فما دام الفقهاء قد أجمعوا على صحة أمان المرأة فمن باب أولى أن يكون الإجماع منعقداً على مشروعية الأمان"<sup>١٥</sup>. إذا من خلال ما تقدم من الأدلة بأنه يجوز للمستأمن الإقامة

11 سورة آل عمران، الآية ٦٩ - ٧٩.

12 سورة التوبة، الآية ٦.

13 البخاري، صحيح البخاري، ط ٣، (بيروت: دار ابن كثير، ٧٨٩١)، ٣ / ٠٦١١.

14 محمد عبدالله بن أحمد بن محمد ابن قدامة، المغني، تح: محمد عبدالوهاب فايد، عبدالقادر أحمد عطا، (القاهرة: مكتبة القاهرة، ٩٦٩١) ٣٤٢ / ٩.

15 أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر، الإجماع، تح: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، ط ٢، (عجمان: مكتبة الفرقان، ٩٩٩١)، ٣٨.

في دار الإسلام من غير أن يدفع الجزية وذلك لمصلحة كصلح أو تجارة أو مهادنة أو علاج أو أي سبب لا يتعارض مع أحكام الإسلام<sup>١٦</sup>، فالأصل في الهجرة في الفقه الإسلامي هي من دار الحرب إلى دار الإسلام، ولها أسبابها: كالخروج من دار الحرب إلى دار السلام حيث لا يستطيع المسلم أن يقيم شعائر دينه بحرية فعليه أن يهاجر لدار الإسلام، ومنها الخوف على نفسه وماله وعرضه في دار الحرب، ومنها الخروج من دار انتشر فيها الوباء تخاف على نفسه الهلاك فيهاجر<sup>١٧</sup>. هذا باختصار أسباب الهجرة إلى البلاد الإسلامية من دار الحرب، وكان هذا غالباً في الماضي، أما اليوم فانعكست الآية فصارت الهجرة إلى البلاد الأجنبية أو غير المسلمة.

٢٠٢.٢. اللجوء إلى البلاد الأجنبية: أي البلاد غير الإسلامية، وهذا القسم هو الذي يُعينا أكثر في هذا البحث لأن اللجوء اليوم هو بشكل كبير من بلاد المسلمين صوب البلاد الغربية غير المسلمة، ففي الماضي كانت الهجرة من أوروبا وغيرها إلى البلاد الإسلامية، أما اليوم فنشهد هجرة عكسية وهذه الهجرة من النوازل الفقهية والمسائل الحديثة، ولهذا القسم من الهجرة واللجوء عدة أسباب تدفع الشخص المسلم إلى الهجرة لتلك البلاد الأجنبية منها:

### ٢٠٣.٢. أسباب الهجرة في الفقه الإسلامي:

٢٠٣.٢.١ الأسباب العلمية والفكرية: يتعرض الكثير من العلماء والمفكرين في الدول الإسلامية إلى التضييق

والإيذاء بسبب الاختلاف الفكري بين هؤلاء الأشخاص والأنظمة الحاكمة، ففي هذه الحالة أباح الشرع الخفيف للمسلم أن يندُد الحرية والتحرر والبحث عن مكان آمن فيها الحياة الكريمة والحرية<sup>١٨</sup>.

٢٠٣.٢.٢ الأسباب السياسية: وهذا النوع هو من أهم الأسباب التي تدفع الشخص إلى ترك وطنه والهجرة للخارج بسبب أن الشخص يحمل أفكاراً سياسية مخالفة لنظام الحكم في بلده مما يسبب له الاضطهاد والتضييق، وفي كثير من الأحيان يُزج في السجن أو يُصنّى جسدياً. وفي زماننا المعاصر نشاهد ما يعانيه الناس في بلداننا العربية والإسلامية من الإيذاء والاضطهاد بسبب الآراء السياسية لفتة من الناس، يقول الشيخ محمد الغزالي: "للمسلمين في الخارج آلام ومشكلات لا مسامح لتجاهلها ولستُ محاولاً التماس الراحة

16 عمران علي عبدالجليل، "مبادئ اللجوء لحماية ودعم اللاجئين وتطبيقاتها في القانون الدولي والفقه الإسلامي"، (سورابايا: رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، جامعة سونان أمبيل، ٢٠٢٢)، ٩٦.

17 صلاح الدين طلب فرج، حقوق اللاجئين في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، (الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية، العدد "١" ٩٠٠٢)، ٨٦١.

18 حنطاوي بو جمعة، الحماية الدولية للاجئين دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي، (الجزائر: رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، ٩١٠٢)، ٧٤١.

لكل ما يعانیه إخوان العقيدة الذين تركوا أرض الإسلام واحتوهم مستقبل غامض، فن هؤلاء فارون من الطغيان السياسي وجدوا طمأنينتهم في أوروبا وأمريكا إلى حين، ومن هؤلاء من تبعه الطغاة إلى المهجر وقضوا على حياته”<sup>١٩</sup>.

٣.٣.٢ الأسباب الاقتصادية: هناك أسباب اقتصادية أيضا تتعلق باللجوء والهجرة المعاصرة، فالهروب من الوطن بسبب الفقر والجوع والعوز من أهم الأسباب التي تدو الشخص أن يترك وطنه ويلجأ إلى بلاد تتوفر فيها فرص العمل والحياة الكريمة له ولأسرته.

٤.٣.٢ أسباب الهجرة في القانون الدولي: هناك مجموعة من الأسباب في القانون الدولي تبث على اللجوء، حيث ورد في اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة باللاجئين سنة ١٩٥١ الأسباب التي بموجبها يتم قبول اللاجئين، وقد عرفت الاتفاقية هذه اللاجئين بأنه: ” كل شخص يوجد خارج بلد جنسيته أو إقامته وعنده خوف له ما يبرره من التعرض للاضطهاد بسبب عنصري أو ديني أو القومية أو الانتماء إلى فئة اجتماعية معينة أو بسبب رأي سياسي ولا يستطيع ذلك للخوف، أو لا يريد أن يستظل بحماية ذلك البلد أو العودة إليه خشية تعرضه للاضطهاد”<sup>٢٠</sup>. فقد حدد هذا التعريف موجبات وأسباب اللجوء منها: الخوف من الاضطهاد، أي الخوف الذي يدفع اللاجئين رفض العودة إلى دياره بسبب آرائه وأفكاره التي تتعارض ونظام الحكم في وطنه، فإن عاد تكون حرية وحياته مهددتين بسبب مجموعة من الأسباب كالعرق باتمائه إلى عرق معين مخالف لعرق الدولة التي يسكن فيها، أو الدين أو الجنسية عندما يكون الشخص منتمياً لأقلية أو فئة صغيرة ضمن دولة ما، أو بسبب أفكاره وآرائه السياسية المخالفة لنظام الحكم في بلده، فيتعرض نتيجة ذلك للاضطهاد والتعسف والظلم الذي يدعو إلى الهجرة واللجوء<sup>٢١</sup>. وهناك أسباب كثيرة للجوء في عصرنا الحالي منها:

— الحروب والتراعات في العالم<sup>٢٢</sup>: فالحروب تدفع بالكثير من الناس في البلدان التي فيها حرب إلى اللجوء إلى أماكن أو دول أخرى أكثر أماناً وأماناً، وخير مثال على ذلك البلدان العربية التي شهدت وتشهد حروباً كالعراق وسوريا وفلسطين واليمن، وأفغانستان وميانمار وغيرها، فنجد أن نسبة اللجوء من هذه الدول باتجاه أوروبا كبير جداً.

19 محمد الغزالي، مستقبل الإسلام خارج أرضه، (القاهرة: دار النهضة، بدون تاريخ طبع)، ٢٨.

20 دليل الإجراءات الواجب تطبيقها لتحديد وضع اللاجئين بمقتضى اتفاقية ١٩٥١ وبروتوكول ١٩٦٩ الخاص بوضع اللاجئين الصادر عن المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، ٢٩٩١، جنيف، ٧١.

21 السعودي، عبدالعزيز محمد عبدالله، حقوق اللاجئين بين الشريعة والقانون، رسالة ماجستير، جامعة نايف الأمنية، كلية الدراسات العليا، الرياض، ٢٠٠٢، ٣٣.

22 حنطاوي بوجمة، الحماية الدولية للاجئين، ٩٥١.

— الاضطهاد العرقي والديني: حيث تتعرض بعض فئات الشعب في دولة ما إلى الاضطهاد العرقي والديني كما في الفلبين وميانمار والهند وغيرها من الأماكن لا سيما في الشرق الأوسط<sup>٢٣</sup>.

— العوامل الطبيعية: وتشمل الكوارث الطبيعية كالزلازل والفيضانات والمجاعات وخاصة في إفريقيا حيث التصحر والمجاعة وبسبب سياسات الاستعمار في كثير من تلك البلدان التي جعلتها فقيرة ومتخلفة<sup>٢٤</sup>.

٥٣، ٥٢ أنواع اللجوء: ينقسم اللجوء إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - اللجوء الديني: وهو أن يلجأ الإنسان إلى مكان ذا قدسية وحُرمة دينية عند أفراد المجتمع هرباً من القتل أو الاضطهاد طالباً بذلك الأمان والحماية. وكانت الكعبة المشرفة قبل الإسلام مكاناً للجوء

الديني، وجاء الإسلام ليؤكد هذا الأمر ويُبقي على حصانة البيت لمن لجأ إليه، قال الله تعالى: "فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا"<sup>٢٥</sup>، وكذلك المدينة المنورة التي حرّمها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ ودعا لأهلها، وإني حرّمت المدينة كما حرّم إبراهيم مكة"<sup>٢٦</sup>. يقول الكاساني بأن الأسباب المحرمة للقتال ثلاثة: "الإيمان والأمان والالتجاء إلى الحرم"<sup>٢٧</sup>. وفرق الفقهاء بين نوعين من الالتجاء إلى الحرم وهما:

— إعطاء الأمان لمن دخل الحرم طالباً الحماية وهاراً من الظلم والاضطهاد، وهذا ما يتفق مع القانون الدولي بمنح الحماية والأمن لمن يطلب الملجأ أو الأمان.

— لا يُعطى الأمان لمن دخل الحرم للفتنة والقتال، فن كان هذا شأنه فهو نقيض الأمن ولا يسعى للأمان، فن المنطقي عدم إعطائه الأمان واللجوء، واللجوء الديني يأخذ به القانون الدولي أيضاً، فيمنح حق اللجوء لكل من دخل مكاناً دينياً مقدساً وهذا من أقدم أنواع اللجوء في التاريخ حيث كان موجوداً لدى الأمم السابقة وأغلب الديانات والشعوب<sup>٢٨</sup>.

23 سعود محمد جيب، ضاري رشيد الياسين، اللجوء الإقليمي، دراسة في ضوء الواقع والقواعد الدولية، كلية الآداب، جامعة المستنصرية، معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، العراق، ٦١٥.

24 سعود، ضاري، اللجوء الإقليمي، ص ٦١٥.

25 سورة آل عمران، الآية ٧٩.

26 مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ط ١، دار طيبة، بيروت، ٦٠٠٢، رقم الحديث ٠٦٣١، ٧١٦.

27 الكاساني، أبو بكر علاء الدين مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٨٩١، ٤١١ / ٣.

28 أبو الوفا، حق اللجوء بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، ٢٨.

٢ - اللجوء الإقليمي: أكد الإسلام على الملجأ الإقليمي الذي كان معروفاً قبل الإسلام، حيث كان العرب من صفاتهم وأخلاقهم ضيافة اللاجئين وحمايتهم والذي كان يُعرف آنذاك بالنجدة أو الدخالة، وجاء الإسلام ليؤكد هذا النمط من اللجوء<sup>٢٩</sup>، وللجوء الإقليمي في الشريعة الإسلامية عدة أنواع منها:

– منح سلطة الدولة أو نظام الحكم اللجوء الإقليمي، والأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ الإسلامي من لجوء غير المسلمين إلى ديار الإسلام وحصولهم على حق اللجوء لدى السلطة الحاكمة، مثال ذلك ما حدث في عهد عمر بن الخطاب فقد لجأ<sup>٣٠</sup> روزبة بن برزج مهر<sup>٣١</sup> الفارسي إلى سعد بن وقاص في الكوفة، والذي كان من أهل كسرى وكان على فرج من فروج الروم فأدخل عليهم سلاحاً فأخافه الأكاسرة فلم يأمن حتى قدم سعد الكوفة فقدم عليه ثم أسلم<sup>٣٠</sup>.

– منح اللجوء من قبل أفراد الدولة، لأن المسلمين سواء في إعطاء الأمان والجوار، لا فرق بين سلطان أو عبد أو امرأة أو صبي مميز، فمن منح من هؤلاء الأمان وجبَّ على الآخرين ومنهم السلطان احترام ذلك<sup>٣١</sup>.

– الهجرة، وهي نوع من أنواع اللجوء الإقليمي، يقول الماوردي: "إن الهجرة في عهد الرسول كانت مباحة لمن خاف على نفسه من الأذى أو على دينه من الفتنة"<sup>٣٢</sup>، وما هجرة المسلمين إلى الحبشة إلا من هذا النوع بعد اشتداد أذى قريش لهم واضطهادهم. يقول ابن عبد البر: "ولما نزل هؤلاء بأرض الحبشة آمنوا على دينهم وأقاموا بخير دار عند خير جار"<sup>٣٣</sup>، فكان الغرض من هذه الهجرة أن يأمن المسلمون على دينهم وأرواحهم، وقد رفض النجاشي إرجاع المسلمين إلى قريش ومكة حيث قال: "لو أعطيتوني جبلا من ذهب ما أسلمتهم إليكم، ثم أمر فردت عليهم هداياهما ورجعا مقبوضين"<sup>٣٤</sup>.

– اللجوء العكسي من بلاد المسلمين إلى البلاد الأجنبية، وذلك بسبب ما يعيشه الكثير من الناس في البلدان الإسلامية والعربية من مضايقات وملاحقات من الأنظمة الحاكمة، فيضطرون إلى الهجرة واللجوء إلى بلاد الغرب بسبب الضرورة التي أمّلت عليهم هذا اللجوء والتي لها آثار وتبعات كالحصول على الجنسية والمكوث الدائم هناك والخدمة في الجيش وغير ذلك. واللجوء الإقليمي موجود في القانون الدولي أيضا

29 الغنيمي، محمد طلعت، الأحكام العامة في قانون الأمم، دراسة في الفكر الغربي والإشتراكي والإسلامي، ط ١، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٠٧٩١، ٠٢٧.

30 محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ٣٨٩١، ٠٧١٤.

31 القطب محمد طلبة، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الفكر العربي، القاهرة، ٦٧٩١، ٠٩٦٣.

32 الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر، بيروت، ٤٩٩١، ٠١١ / ٠١١ - ٠١١١.

33 ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله بن محمد، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف، ط ٣، دار المعارف القاهرة، ٦٣ - ٧٣.

34 ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ٥٠٠٢، ٢ ٣٢٤.

حيث يفترض انتقال اللاجئ من إقليم إلى آخر طالباً الأمان والملاذ، فالدولة صاحبة الإقليم تمنح الشخص هذا النوع من اللجوء لأنها صاحبة السيادة على الإقليم، فاللجوء تمّ داخل الإقليم الذي تسيطر عليه الدولة<sup>35</sup>.

٣ - اللجوء السياسي: يعتمد هذا النوع من اللجوء على الدبلوماسية الدائمة والتي بموجبها يتم إنشاء السفارات وإقامة مقار دائمة لأعضاء البعثات الدبلوماسية، بيد أن هذا النوع لم يكن بالقدر الكافي في بدايات ظهور الإسلام، فكان مؤقتاً غير دائم. فاللجوء السياسي هو أن يلجأ الشخص إلى دولة أجنبية أو إلى إحدى سفاراتها في الخارج أو أي شيء يتعلق بتلك الدولة كسفينة أو طائرة أو أي مؤسسة دبلوماسية لها طالباً الحماية والإقامة بسبب ما يهدد حياته، ولا يجوز لأي شخص محلي الدخول إلى تلك السفارة لتوقيف الشخص إلا بإذن من المسؤول الدبلوماسي<sup>36</sup>. فاللجوء السياسي في القانون الدولي هو اللجوء الدبلوماسي الذي تعطيه الدولة خارج حدودها في مواضع وأشياء لها السلطة عليها كالسفارات والقنصليات والطائرات الحربية والسفن وغيرها<sup>37</sup>.

### ٣. حكم اللجوء السياسي وضوابطه:

حكم اللجوء السياسي في الفقه الإسلامي والقانون الدولي:

٣. ١. حكم اللجوء في الفقه الإسلامي: مسألة اللجوء السياسي تتبع مجال القانون الدولي وتدرج تحت العهود والمواثيق الدولية، وكان لفقه الإسلامي الأسبقية في بيان ما يتعلق بهذه المسألة من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية والقواعد الكلية، حيث أن فقهاء الإسلام قد تناولوا مسألة اللجوء السياسي إلى بلاد المسلمين أو من بلاد المسلمين إلى البلاد غير المسلمة مع ذكر ضوابط ذلك والشروط اللازمة لذلك اللجوء، فاللجوء السياسي في الفقه الإسلامي على قسمين هما: الأول: لجوء شخص غير مسلم إلى بلاد الإسلام. الثاني: لجوء المسلم إلى البلاد الأجنبية.

سنقف عند القسم الثاني الذي يتوافق مع بحثنا، فالهجرة اليوم هي في غالبا من بلاد المسلمين إلى البلاد الأجنبية فهذه المسألة هي من النوازل الفقهية المستحدثة، حيث أن هذه المسألة لم تكن ظاهرة أو جلية عبر التاريخ الإسلامي لوجود اخلافة الإسلامية التي كانت ترعى المسلمين في أصقاع المعمورة، فكان المسلم ينتقل من مكان إلى آخر بحرية ودون قيود، ولكن بعد سقوط الخلافة ونشوء الدول وتقسيم العالم الإسلامي وظهور الظروف الصعبة في أغلب هذه البلدان من ناحية الأنظمة الحاكمة والتي هي سبب للهجرة وترك الوطن، من هنا برزت مسألة لجوء المسلمين إلى بلاد الغرب طلباً للأمن والاستقرار والحرية

35 أحمد أبو الوفا، حق اللجوء بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، ٢١ - ٠٠.

36 السعودي، حقوق اللاجئين بين الشريعة والقانون، ٤ - ٠٠.

37 أحمد أبو الوفا، قانون العلاقات الدبلوماسية والقنصلية، دار النهضة، القاهرة، ٢٠٠٢، ٣١ - ٩٣١ - ٤٤١.

والعيش الكريم<sup>٣٨</sup>.

تختلف أحكام هذه الهجرة إلى البلاد الغربية وذلك باختلاف الحاجات والأحوال والأزمان، فاللجوء صار سمة مشهورة في زماننا وهو طلب الحماية والحياة الآمنة في تلك البلدان، فتعدد الحالات وتبدل الظروف يؤثر على الحكم الشرعي للجوء والإقامة في دولة غير إسلامية. هناك خلاف بين الفقهاء قديماً وحديثاً حول هذا الأمر: هل يُباح للمسلم الإقامة في البلدان الأجنبية؟ من خلال استقراء الآراء الفقهية نستنتج الأحكام التالية باختصار شديد:

١- إذا كانت جميع البلدان على مستوى واحد في ظهور المعاصي والآثام وعدم إظهار الشرائع الإسلامية فلا تجب الهجرة دون خلاف، يقول الشرييني: "فإذا استوت جميع البلدان في عدم إظهار

الدين كما في زماننا فلا وجوب للهجرة بلا خلاف"<sup>٣٩</sup>.

٢- باب الهجرة مفتوح لم يغلق، فإذا تعرض المسلم للفتن في بلده وتعرض للاضطهاد والأذى وكان بإمكانه الهجرة وجبت عليه الهجرة وإن لم يستطع فلا شيء عليه.

٣- إذا أقام المسلم في بلد أجنبي آمناً على نفسه وعرضه وماله ودينه من الفتنة فهل إقامته جائزة أم لا؟ في هذه المسألة قولان للفقهاء: الأول: الأصل تحريم الإقامة في الدول غير المسلمة أو كما يسميها الفقهاء "دار الكفر" أو "دار الحرب" وهذا القول للمالكية وابن حزم الظاهري<sup>٤٠</sup>. الثاني: جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وبعض المالكية: بأن الإقامة في الدول غير المسلمة "دار الكفر" جائزة بشرط أن يأمن على نفسه وماله ودينه وعرضه، وأن يأمن الفتنة لأن الأمر في الأصل على الإباحة<sup>٤١</sup>. وفيما يلي أدلة الفريقين باختصار شديد. استدل الفريق الأول بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام وعدم الإقامة هناك بعدة أدلة منها:

— قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"<sup>٤٢</sup>، فهذه الآية تنفي الهجرة

38 الربيع، حق اللجوء السياسي بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي، ٨٢.

39 الشرييني، شمس الدين محمد بن الخطيب، مغني المحتاج، ط١، دار المعرفة، بيروت، ٧٩٩١، ٤ / ٧١٣.

40 ابن رشد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات الممهدة، تحقيق سعيد احمد أعراب، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٨٨٩١، ٢ / ١٥١.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق عبدالغفار سليمان التبادري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢، ٥ / ٩١٤.

41 الماوردي، الحواوي الكبير، ج٤١ / ٣٠١ - ٤٠١، ابن قدامة، المغني، ٢ / ٩٤٥.

42 سورة النساء، الآية ٧٩.

من دار الكفر إلى دار الإسلام، ومكة كانت آنذاك دار كفر.

— قوله صلى الله عليه وسلم: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا يا رسول الله: لم، قال: ألا تراءى نارهما"<sup>٣</sup>. وقد كره الإمام مالك أن يكون المسلم ببلاد يُسبُّ فيها السلف، فكيف ببلاد يكفر بها بالرحمان وتُعبَد فيه الأوثان، لا تستقر نفس أحدٍ على هذا إلا وهو مسلمٌ شرٌّ مريضٌ الإيمان<sup>٤</sup>.

أما الفريق الثاني القائل بجواز الإقامة في دار الكفر بشرط أن يأمن الفتنة، فقد استدلوا بما يلي:

— قوله تعالى: "وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافِعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ

مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا"<sup>٥</sup>، فالآية الكريمة وصفت الهجرة بأنها في سبيل الله وأنها تشمل كل خير ونية صالحة.

— قوله صلى الله عليه وسلم كان إذا أرسل أميراً أو جيشاً قال لهم: "ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم إن فعلوا ذلك أن لهم ما للمهاجرين وأن عليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا واختاروا دارهم فأعلمهم أن يكونوا كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين"<sup>٦</sup>. ففي الحديث إذن لمن أسلم في تلك الديار واختار البقاء في داره.

فالهجرة جائزة من دار يُغلب عليها الجور والظلم والاضطهاد إلى بلاد أخرى فيها الأمن والاطمئنان، وهي مشروعة لحفظ الدين والمال والعرض والأهل من الفتن والفساد، فالمسلم الذي يتعرض في بلده للأذية والظلم والتضييق يجوز له أن يهاجر إلى بلد آخر وإن كانت غير إسلامية، فتكون دار الكفر حينئذ في حقه كالحبشة في بدايات الإسلام<sup>٧</sup>.

٢٠٣. ٢. حكم اللجوء في القانون الدولي: تنص الكثير من القوانين الدولية والمواثيق والدساتير الوطنية على حق الشخص في طلب اللجوء السياسي واعتبار ذلك حقاً من حقوقه الأساسية، وهذا ما تحض عليه قوانين الأمم المتحدة، فلكل فرد الحق في الحياة الكريمة والحرية وأن يعيش في أمن وأمان، وعدم تعرضه للظلم والتعذيب وسوء المعاملة أو الاعتقال أو النفي أو غير ذلك، وكذلك حقه في طلب اللجوء السياسي في بلد

43 سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب النبي عن قتل من اعتصم بالسجود، رقم الحديث ٥٤٦٢، (بيروت: المكتبة العصرية)، ٣، ٥٤.

44 ابن رشد، المقدمات الممهدة، ١ / ٣٥١.

45 سورة النساء، الآية ٠٠١.

46 أبو داود، سنن أبي داود، رقم الحديث ٢١٦٢.

47 زردوي، فلة زردوي، السياسة الشرعية للأقليات المسلمة، رسالة ماجستير، (الجزائر: جامعة العقيد الحاج لخضر، ٢٠٠٢)، ١٨١.



ما عند تعرضه للقسوة والظلم. ورد في ديباجة الإعلان الحقوقي العالمي للإنسان المعتمدة سنة ٨٤٩١ ما يلي: "إن الجمعية العامة تنشر على الملأ هذا الإعلان لحقوق الإنسان بوصفه المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب و الأمم، كما يسعى جميع أفراد المجتمع وهيئاته واضعين هذا الإعلان نصب أعينهم على الدوام ومن خلال التعليم والتربية إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات...".<sup>٨٠</sup> وجاء في المادة الرابعة عشرة من الفقرة الأولى ما يلي: "لكل فرد حق التماس ملجأ في بلدان أخرى والتمتع به خلاصاً من الاضطهاد"<sup>٩٩</sup>.

هناك قوانين كثيرة تحث على هذا حكم اللجوء السياسي في القانون: كالميثاق الإفريقي، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادرة سنة ٦٦٩١، وكذلك إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان الذي صدر عن المؤتمر الإسلامي سنة ١٩٩١.

من خلال استعراض وتبعية القوانين والمواثيق الدولية نجد أن طلب اللجوء السياسي حق مكفول من خلال هذه التشريعات، والجهود الدولية متكاتفه حول هذا الموضوع، كما تم إنشاء المفوضية السامية لشؤون اللاجئين. ويمكن القول أيضاً بأن حق اللجوء السياسي ومنحه مُلزمٌ للدول عموماً، وعدم إرجاع اللاجئين إلى بلده الأصلي، وأن هذا الأمر هو قاعدة قانونية مُلزِمةٌ للدول المنضوية تحت اتفاقية ١٥٩١ لشؤون اللاجئين وكذلك بروتوكول ١٩٦١.

### ٣.٣. ضوابط اللجوء والهجرة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي:

١ - الضوابط في الفقه الإسلامي: وضع الفقهاء المسلمون مجموعة من الضوابط للهجرة إلى البلاد الغربية حتى تكون جائزة، ولا فرق في ذلك بين السفر أو الإقامة الدائمة أو المواطنة والتجنس بجنسيتها، وفيما يلي بعض هذه الضوابط باختصار:

أ - أن يأمن المسلم في تلك البلاد على دينه ولا يتعرض للفتنة التي تؤثر في دينه وقيمه وأخلاقه وأن تكون هجرته لتلك البلاد بعد أن أُغْلِقت كل الأبواب في وجهه ولا يجد ملجأً له ولأسرته في دولة إسلامية، وبسبب تعرضه للظلم والتضييق في بلاده تكون الهجرة حاجة شرعية إلى تلك البلاد حيث الأمن والأمان.<sup>٥١</sup>

48 أمير سيف، حقوق الإنسان مدخل إلى وعي حقوقي، (مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ٤١١.

49 الربيع، حق اللجوء السياسي في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، ٦١.

50 الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩١)، ٦٢.

51 عبد الله يوسف أبو عليان، "الهجرة إلى غير بلاد المسلمين حكمها آثارها المعاصرة"، (غزة، الجامعة الإسلامية، رسالة الماجستير، ١١٠٢)، ٥٩.

ب - أن يلتزم المسلم في تلك البلاد بدينه فيقيم شعائره وأحكامه، فالتزامه بدينه يمنعه من الوقوع في الفتن والشبهات، كما ينبغي عليه أن يكون قدوة في تلك البلاد يُعطي للناس صورة حيّة وحقيقية عن دينه ومبادئه وأخلاقه وأن لا ينساق خلف عاداتهم وعقائدهم وسلوكياتهم<sup>٥٢</sup>.

ج - أن تكون إقامة المسلم هناك مؤقتة، وأن يعود لديار الإسلام عند زوال الأسباب التي دفعته للهجرة، ويستثنى من ذلك إن كان بقاءه فيه خير للإسلام والمسلمين حينئذ يبقى في تلك الديار<sup>٥٣</sup>.

د - يجب على المسلم المهاجر للبلاد الأجنبية عدم إعانة أهل تلك البلاد على المسلمين بأي شكل من الأشكال أو أي وسيلة من الوسائل، كالمشاركة في جيوشهم أو إيداعه بمعلومات عن المسلمين وبلادهم وغير ذلك<sup>٥٤</sup>.

٢ - الضوابط في القانون الدولي: الحماية الدولية للاجئين لا تُمنح لكل شخص، بل أولئك الذين يستوفون المعايير والشروط اللازمة للجوء، كمن يتعرض للاضطهاد والظلم والتسوية، ويستثنى من اللجوء بعض

الحالات:

- كمن فعل جريمة بحق السلام أو ضد الإنسانية، أو جريمة حرب، كما هو معروف في الوثائق والقوانين الدولية التي تتضمن أحكاماً خاصة بهذه الجرائم والحدود<sup>٥٥</sup>.

- ارتكاب اللاجئين جريمة عظيمة في بلد ما قبل القدوم لبلد الملجأ كلاجئ.

- ارتكاب الشخص أفعالاً وأعمالاً مخالفة لمبادئ وأهداف الأمم المتحدة<sup>٥٦</sup>.

#### ٤. آثار اللجوء السياسي على اللاجئين:

يترتب على لجوء الشخص التزامات وحقوق وواجبات في البلد الذي لجأ إليه كالعامل في ذلك البلد والحصول على الجنسية والمشاركة في الخدمة العسكرية وغير ذلك، وفيما يلي بعض الآثار المترتبة على اللجوء السياسي باختصار:

52 سليمان محمد توبوليك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، (الأردن: دار النفائس، ١٩٩١)، ٩٨.

53 عبدالله يوسف، الهجرة إلى غير بلاد المسلمين، ١٩.

54 توبوليك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، ٩٥.

55 موقع المفوضية السامية لشؤون اللاجئين على الشبكة الدولية، WWW.RCHNU.GRO.

56 اتفاقية عام ١٥٩١ حول اللاجئين وبروتوكولها لعام ٧٦٩١.

١٠٤. الحصول على الجنسية في بلد اللجوء: الجنسية هي رابطة قانونية وسياسية بين الشخص ودولة معينة، بموجبها يكون هذا الشخص عضواً فيها وتابِعاً لها سياسياً ويصبح مواطناً فيها، وتختلف الشروط التي يتم بموجبها منح الجنسية للأفراد وفقاً للأهداف التي تضعها كل دولة وتسعى إليها سياستها التشريعية. وهذا الحق بالحصول على جنسية بلد الملاجئ أقرته وثيقة حقوق الإنسان في المادة / ٥١ / الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٤٩ م.<sup>٥٧</sup>

أما من الناحية الفقهية فقد اختلف الفقهاء ما بين مجيز ومانع:

أ - ممن أجاز التجنيس بجنسية دولة أجنبية الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور وهبة الزحيلي واشترطوا أن يحافظ المسلم على هويته الإسلامية.<sup>٥٨</sup>

ب - إذا كان التجنيس لأغراض دنيوية لا ضرورة فيها ولا مصلحة للمسلمين والإسلام فيها فهي محرمة لأنه في ذلك يُكثّر سوادهم ويلتزم بقوانينهم وغير ذلك من المحظورات والممنوعات التي يقع فيها الشخص دون عذر شرعي.<sup>٥٩</sup>

فالقانون الدولي والفقهاء الإسلامي يتفقان أن منح الجنسية للشخص أمر اختياري دون إجبار أو إكراه، وأن اللجوء يأخذ جنسية بلد اللجوء عند توفر الشروط اللازمة فيه، أما الفقه الإسلامي فالأصل في

التجنيس الحرمة لما يترتب على ذلك من محظورات شرعية، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة والحاجة.<sup>٦٠</sup>

١٠٤. آثار متعلقة بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث، وكذلك بروز مشكلات اجتماعية خطيرة كالاختلاط والحجاب ودفن الموتى وزواج المسلمة من غير المسلم وغير ذلك:

– مشكلة الحجاب: حيث تعرض المرأة المسلمة في الدول الأجنبية إلى التضييق عليها سواء في أماكن

العمل أو في المدارس والجامعات، فالحجاب يُعد مانعاً أمام المرأة المسلمة من الاندماج في تلك المجتمعات

.<sup>٦١</sup>

57 هشام علي صادق، الجنسية والمواطن ومركز الأجناب، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٧٧٩١)، ١ / ٥٦.

58 مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ٣٢ / ٢٧، الكويت، (٨٠٠٢)، ٦٨٥.

59 توبوليك، الأحكام السياسية للأقليات، ٣٨.

60 ربيع، حق اللجوء السياسي في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، ٩٥.

61 عبدالله يوسف، الهجرة إلى غير بلاد المسلمين حكمها آثارها المعاصرة، ٥٩.

– دفن الموتى: فمن المشاكل التي يواجهها المسلمون في بلاد الغرب دفن موتاهم، فلعدم وجود مقابر خاصة بالمسلمين يضطر المهاجرون إلى دفن موتاهم في مقابر تلك الدول، وجمهور الفقهاء لا يميزون ذلك<sup>62</sup>. وهناك الكثير من الآثار السلبية والمشكلات التي تواجه اللاجئين في تلك الديار لا مجال للوقوف عليها.

#### الخاتمة:

بعد هذه الجولة الموجزة عن حقيقة اللجوء السياسي في الإسلام والقانون الدولي وبيان آراء الفقهاء في الجوانب المهمة منه نخلص إلى النتائج التالية:

– اللجوء أمر قديم قدم الحضارة الإنسانية والذي كان معروفا لدى الأمم والحضارات والديانات المختلفة.

– جاء الإسلام ليؤكد مبدأ اللجوء وحق اللاجئين في الحماية والحفظ ومنحه الأمن والأمان على نفسه وماله وأهله ومعتقده.

– اهتم الفقه الإسلامي بقضية اللجوء وخاصة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وأطلقت عليه "المستأمن، مع بيان الشروط والحقوق والواجبات للاجئ.

– مصطلح اللجوء السياسي مصطلح معاصر، ولكن كان موجودا عمليا قبل الإسلام وبعد مجيء الإسلام، حيث ترسخ هذا المبدأ بعقد الأمان والذمة.

– كان اللجوء في الماضي من دار الحرب أو الكفر إلى دار الإسلام، أما اليوم فمعظم اللجوء هو من بلاد المسلمين إلى الدول الغربية والأجنبية، ولهذا اللجوء أسباب عديدة منها: الظلم والاضطهاد والخن.

– يترتب على اللجوء إلى البلاد الغربية العديد من الآثار والنتائج، كالحصول على جنسية تلك البلاد والخدمة في جيشها، وكذلك التعرض للكثير من المشكلات الاجتماعية والأسرية والدينية وغيرها.

– يتفق الفقه الإسلامي مع القانون الدولي بأن حق اللجوء حق من حقوق الإنسان عندما يضطر إلى ذلك ويترك وطنه.

62 يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، (القاهرة: دار الشروق، ١٠٠٢)، ٣٨.

## المصادر والمراجع:

- الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. ٠٩٩١.
- ابن المنذر. أبو بكر محمد بن إبراهيم. الإجماع. تحقيق أبو حماد صغير أحمد بن محمد. عجمان. مكتبة الفرقان. طبعة ٠١. ٩٩٩١.
- ابن حزم. علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلى بالآثار. تحقيق عبدالغفار سليمان النبداري. ط ٠١. دار الكتب العلمية. بيروت. ٢٠٠٢.
- ابن رشد. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. المقدمات الممهدة. تحقيق سعيد احمد أعراب. ط ٠١. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ٨٨٩١.
- ابن عبد البر. يوسف بن عبدالله بن محمد. الدرر في اختصار المغازي والسير. تحقيق شوقي ضيف، ط ٣، دار المعارف القاهرة.
- ابن قدامة، محمد عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، تحقيق محمد عبدالوهاب فايد. عبدالقادر أحمد عطا. ط ٠١. مكتبة القاهرة. القاهرة. ٩٦٩١.
- ابن قيم الجوزية. زاد المعاد في هدي خير العباد. ط ٠١. دار الكتاب العربي. بيروت. ٥٠٠٢.
- ابن منظور. محمد بن مكرم. لسان العرب. دار صادر. بيروت. ٤٩٩١.
- أبو داود. سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. المكتبة العصرية. بيروت.
- بو عليان. عبدالله يوسف. الهجرة إلى غير بلاد المسلمين حكمها آثارها المعاصرة. رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية. غزة. ١١٠٢.
- أبو هيف. علي صادق. القانون الدولي العام والنظريات والمبادئ العامة. منشأة المعارف. القاهرة. ٠٠٩١.
- أحمد أبو الوفا حق اللجوء بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي للاجئين. جامعة نايف للعلوم الأمنية. الرياض. ٩٠٠٢.
- أحمد الرشيدى. الحماية الدولية للاجئين. مركز البحوث والدراسات السياسية. القاهرة. ٧٩٩١.

- أمير سيف. حقوق الإنسان مدخل إلى وعي حقوقي. مركز دراسات الوحدة العربية. ٤٩٩١.
- البخاري. محمد إسماعيل. صحيح البخاري. ط٣. دار ابن كثير. بيروت. ٧٨٩١.
- توبولياك. سليمان محمد. الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي. دار النفائس. الأردن. ٦٩٩١.
- حنطاوي بو جمعة. الحماية الدولية للاجئين. دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي. رسالة دكتوراه. كلية العلوم الإنسانية الجزائر. ٩١٠٢.
- دليل الإجراءات الواجب تطبيقها لتحديد وضع اللاجئين بمقتضى اتفاقية ١٥٩١ وبرتوكول ٧٦٩١ الملحق بوضع اللاجئين الصادر عن المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين. ٢٩٩١، جنيف.
- الربيع. وليد خالد، حق اللجوء السياسي في الفقه الإسلامي والقانون الدولي. كلية الشريعة. جامعة الكويت.
- الرصاع. محمد الأنصاري. شرح حدود ابن عرفة. تحقيق محمد أبو الأجنان الطاهر المعموري. ط ١. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ٣٩٩١.
- الزحيلي. محمد. حقوق الإنسان في الإسلام. دار ابن كثير. دمشق. ٧٩٩١.
- زردوي. فلة زردوي. السياسة الشرعية للأقليات المسلمة. رسالة ماجستير. جامعة العقيد الحاج لخضر. باتنة. الجزائر. ٦٠٠٢.
- سعود محمد جيب. ضاري رشيد الياسين. اللجوء الإقليمي. دراسة في ضوء الواقع والقواعد الدولية، كلية الآداب. جامعة المستنصرية. معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية. العراق.
- السعوي. عبدالعزيز محمد عبدالله. حقوق اللاجئين بين الشريعة والقانون. رسالة ماجستير. جامعة نايف الأمنية. كلية الدراسات العليا. الرياض. ٦٠٠٢.
- الشربيني. شمس الدين محمد بن الخطيب. مغني المحتاج. ط ١. دار المعرفة. بيروت. ٧٩٩١.
- صادق. هشام علي. الجنسية والمواطن ومركز الأجانب. منشأة المعارف. الإسكندرية. ٧٧٩١.
- صلاح الدين طلب فرج، حقوق اللاجئين في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي. الجامعة الإسلامية. سلسلة الدراسات الإسلامية. العدد "١" ٩٠٠٢.

- عمران علي عبدالجليل. مبادئ اللجوء لحماية ودعم اللاجئين وتطبيقاتها في القانون الدولي والفقہ الإسلامي. رسالة دكتوراه. كلية الدراسات العليا. جامعة سونان أمبيل. سورابايا. ٢٠٠٢.
- غانم. محمد حافظ. مبادئ القانون الدولي العام. ط ٢. مطبعة نهضة مصر. القاهرة. ٩٥٩١.
- الغزالي. محمد. مستقبل الإسلام خارج أرضه. ط ١. دار النهضة القاهرة. بدون تاريخ طبع.
- الغنيمي. محمد طلعت. الأحكام العامة في قانون الأمم. دراسة في الفكر الغربي والإشتراكي والإسلامي. ط ١. منشأة المعارف. الإسكندرية. ٥٧٩١.
- الفيروز آبادي. مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة. ط ٨. مؤسسة الرسالة. بيروت. ٥٠٠٢.
- القرضاوي. يوسف. في فقہ الأقليات المسلمة. ط ١. دار الشروق. القاهرة. ١٠٠٢.
- القطب محمد طبلية. الإسلام وحقوق الإنسان. دار الفكر العربي. القاهرة. ٦٧٩١.
- الكاساني. أبو بكر علاء الدين مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. دار الكتاب العربي. بيروت. ٢٨٩١.
- الماوردي. علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الحاوي الكبير في فقہ الإمام الشافعي. دار الفكر. بيروت، ٤٩٩١.
- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. مجلد ٢٧. العدد ٣٢. الكويت. ٨٠٠٢.
- محمد حميد الله. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. دار النفائس. بيروت. ٣٨٩١.
- مسلم. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. ط ١. دار طيبة. بيروت. ٦٠٠٢.

## Kaynakça

- Abdülaziz Muhammed Abdullah. *Hukûku'l-Lâci'in Beyne's-Şeria Ve'l-Kanûn*. Riyad: Câmiat-U Nâyif El-Arabiyye Li'l-'Ulûmi'l-Emniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ahmed Ebu'l-Vefa. *Hakku'l-Lucû'i Beyne's-Şeriatil-İslamiyye Ve'l-Kanûnu'd-Düvel Li'laciin*. Riyad: Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği, 2009.
- Ahmed, Er-Reşidî. *El-Himayetu'd-Düveliyye Li'laciin*, Kahire: Siyasi Çalışmalar Merkezi, 1997.
- Buhârî, Muhammed İsmail. *Sahihul-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 3. Baskı, 1987.
- Ebu Aliyan, Abdullah Yusuf. *El-Hicre İla Gayri Bilâdi'l-Muslimîn Hükümhâ Asaruhâ El-Mu'asire*. Gazze: El-Camiatu'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebu Davûd, Süleyman B. Eşes Es-Sicistânî. *Sünen Ebi Davûd*, Beyrut: El-Mektebe El-Asriyye.
- Ebu Hayf, Ali Sadık. *El-Kânûnu'd-Düveliyi'l-'Amm Ve'n-Nazariyyât Ve'l-Mebâdi'l-Amme*. Kahire: El-Mektebetü'l-Maârif, 1900.
- Emir Seyyif. *Hukuku'l-İnsan Medhel İla Ve'yin Hukûkî*. Lübnan: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1994.
- Feyrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed B. Yakup. *El-Kamusu'l-Muhit*. Beyrut: Mektebetü't-Turâs Fî Müesseseti'r-Risale, 8. Basım, 2005.
- Gânim, Muhammed Hafız. *Mebâdi'l-Kânûni'd-Düveliyi'l-'Amm*. Kahire: Nahda Matbası, 2. Basım. 1959.
- Gânimî, Muhammed Talaat. *El-Ahkâmu'l-'Amme Fî Kânûni'l-Umem, Dirâsetün Fî'l-Fikri'l-Garb Ve'l-İştirâkî Ve'l-İslamî*. İskenderiye: Maârif Menşet, 1970.
- Gazzâlî, Muhammed. *Müstakbelü'l-İslam Harice Ardihi*. Kahire: Dâru'n-Nahda, Ts.
- Hindâvî, Ebû Cuma'a. *El-Himâyetü'd-Düveliyye Li'laciin Dirâsetün Beyne'l-Fikhi'l-İslamî Ve'l-Kânûnu'd-Düvelî*. Cezayir: İnsan Bilimleri Fakültesi, Doktora Tezi, 2019.
- İbn Abdilberr, Yusuf B. Abdullah B. Muhammed. *Ed-Durer Fi İhtisâr El-Meğâzi Ves-Siyer*, Thk. Şevki Dayf. Kahire: Daru'l Marif, 3. Baskı, Ts.
- İbn Hazm, Ali B. Ahmed B. Said El-Endelüsî. *El-Muhla Bi'l-Asar*. Thk. Abdulgaffar Süleyman El-Nebdarî. Beyrut; El-Kutubu'l-İlmiyye. 2002.
- İbn Kudame, Muhammed Abdullah B. Ahmed B. Muhammed. *El-Muğni*, Thk. Muhammed Abdulvahhab Fayd - Abdulkadir Ahmed Atta. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1969.



- İbn Manzur, Muhammed B. Mukrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1994.
- İbnü'r-Rüşd, Muhammed B. Ahmed B. Rüşd El-Kurtubi. *El-Mukaddimât El-Mumhidât*. Thk. Said Ahmed İrab. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1988.
- İbn'ul Kayyim, El-Cevziyye. *Zadu'l-Meâd Fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. Beyrut: Daru'l-Kutubil-Arabi, 2005.
- İbnü'l-Münzir, Ebu Bekr Muhammed B. İbrahim. *El-İcmâ'*. Thk. Ebu Hammad Sağır Ahmed B. Muhammed Hanif. Acmân: Mektebetü'l-Furkân, 2. Basım, 1999.
- Karadâvi, Yusuf. *Fi Fıkhı'l-Müslime*. Kahire: Daru's-Şuruk, 2001.
- Kasânî, Ebû Bekr Alaaddin Mesud. *Bedai'u's-Sanâi' Fi Tertibi's-Şerâ'i*. Beyru: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1982.
- Kutub, Muhammed Tabliyye. *İslam Ve Hukûku'l-Insan*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî. 1976.
- Maverdî, Ali B. Muhammed B. Muhammed B. Habip El-Basri El-Bağdâdî. *El-Hâvi El-Kebîr Fi'l-Fıkhı'l-İmam Eş-Şafî*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1994.
- Muhammed, Hamidullah. *Mecmuatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye Li'l'ahdi'n-Nebevî Ve'l-Hulefâi'r-Raşıde*, Beyrut: Daru'n-Nefis, 1983.
- Müslim, İbn Haccâc El-Kaşirî En-Nisâburî. *Sahihu'l-Müslim*. Beyrut: Daru Tiba, 2006.
- Rebî, Velid Halid. *Hakku'l-Lücû'i's-Siyâsi Fi'l-Fıkhı'l-İslâmî Ve'l-Kânûnu'd-Düvelî*, Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi, Şeriat Fakültesi,
- Risaa, Muhammed El-Ensârî. *Şerhu Hudûdi İbn Arefe*. Thk. Muhammed Ebu El-Ecfân Et-Tahir El-Memurî. Beyrut: Dâru'l-Gerbil-İslamî, 1993.
- Sadık, Hişam Ali. *El-Cinsiyye Ve'l-Muvattin Ve Merkezi'l-Ecânib*. İskenderiyye: Menşetü'l-Maârif, 1977.
- Selahaddin, Taleb Ferec. "Hukûku'l-Lâci'in Fi's-Şeriatı'l-İslamiyye Ve'l-Kânûnu'd-Düvelî". *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslamiyye*, 1. Sayı, 2009.
- Şerbîni, Şemseddin Muhammed Ibnu'l-Hatib. *Muğn-I El-Muhtaç*. Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1997.
- Su'ûd, Muhammed Cib. – Dârî, Reşid El-Yasin. *El-Lücûu'l-Iklîmî, Dirâse Fi Davi'l-Vâki'i Ve'l-Kavâidi'd-Düveliyye*. Irak: Câmî'atu'l-Müstansiriyye, Kulliyetu'l-Edeb, Ma'ahadi'd-Dirâsâti'l-Asyeviyye Ve'l-İfrikiyye. Ts
- Tubuliyâk, Süleyman Muhammed. *El-Ahkâmu's-Siyâsiyye Li Akalliyâtil-Müslime Fi'l-Fıkhı'l-İslamî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Umran. Ali Abdülcelil. *Mebâdiu'l-Lucûi Li-Himayeti Ve De'mi'l-Lâciin Ve Tatbikatiha*

*Fil-Kânûni'd-Düvelî Ve'l-Fıkhî'l-İslamî*. Surabaya: Sunan Embil Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Zerdûmî, Filet. *Es-Siyasetu's-Şeri'yya Li-Akaliyyeti'l-Müslime*. Cezayir: Câmîatu'l-'Akîdî'l-Hac Li'hadır, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Zuhaylî, Muhammed. *Hukûku'l-İnsan Fi'l-İslam*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1997.



# “Me`Âni'l-Kırâât” Kitabı Özelinde Ezherî'ye Göre Kıraatlerde İhtiyâr

Dr.Israa Mahmood Eid Eid<sup>1</sup> & Doç. Dr. Abdurrahman  
Ensari<sup>2</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1507082

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 29.06.2024 | Kabul Tarihi: 14.09.2024

## Öz

Kıraatte ihtiyar kârinin Peygamber'den s.a.v. rivayet edilen sahih ve sabit kıraatler arasında herhangi bir sebebe dayanarak içtihat yoluyla tercihte bulunmasıdır. Sahabe döneminden beri bu yaygın olarak bilinmektedir. Sonraki âlimler de sahabenin izinde yürümüşlerdir. Bu çalışmada Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (370 h) *Meâni'l-Kırâât* eseri incelenmiş; kıraatlerdeki tercihleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Müellifin mütekaddim âlimlerden olması ve kitabının da nadir eserler arasında yer alması çalışmaya değer katmaktadır. Çalışmada müellifin tercihlerinde kullandığı *ehebbu ileyye, etemm, esahh, ecved, ekseru'l-kurra, ihtiyar, ecma'a'l-kurrâ* vb. üsluplar zikredilmiştir. Ayrıca müellif, kendilerine muvafakat ettiği delalete üzere önceki âlimlerin bazı tercihlerini de nakletmiştir. Müellif genellikle tercihlerinin gerekçelerini arz etmeye önem vermiştir. Bundan dolayı bu çalışmada tercihlerinin gerekçelerini zikretmeye özen gösterilmiştir. Müellif tercihlerini gerekçelendirirken dayandığı başlıca kaynaklar nahiv ve lügat kuralları, dildeki yaygın kullanım, cumhurun kıraatı, önceki âlimlerin tercihleri, lafzın kemali, sünnete ittibâ, manayı esas alma vb. olmuştur. Genel olarak tenkit edildiği hususlar ise şaz kıraatlere, hadisi şeriflere ve resm-i osmaniye'ye pek itimat etmemesi, ayrıca Hz. Peygamber'den s.a.v. mütevâtir olarak gelen bazı kıraatleri tevâtür ve sıhhatine uygun düşmeyecek şekilde tenkit etmesi olarak zikredilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Gerekçe, Ezherî, İhtiyâr, Kurrâ, Kıraat.

## Narration Selection in al-Azhar's 'Ma'ani Al-Qira'at

### Summary

The act of selecting narrations from the vast corpus of Islamic literature, a tradition that dates to the noble companions of the Prophet Muhammad *PbuH*, is integral to preserving the authenticity of his teachings. This study sheds light on the art of narration selection as practiced by Abu Mansur Al-Azhar (died 370 AH) in his seminal work, "Ma'ani Al-Qira'at." This historical text, characterized by its rarity and antiquity, serves as a valuable source for understanding the meticulous process of narration curation. The research delves into the various methodologies employed by Al-Azhar, including phrases like "more beloved to me," "more comprehensive," and "more precise," which guided his choices. Furthermore, the study provides insights into Al-Azhar's justifications for these selections, drawing from grammatical rules, linguistic eloquence, the consensus among reciters, adherence to the Prophetic tradition (Sunnah), and other criteria. It is noteworthy that Al-Azhar exercised caution when

1 Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Mardin, Türkiye, israaeidd@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9102-6665>

2 Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Mardin, Türkiye, abdurrahmanensari@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2289-8806>

considering non-mainstream narrations and did not shy away from critiquing commonly narrated ones, thereby contributing to the ongoing discourse on the authenticity and prevalence of narrations from the Prophet Muhammad *PbuH*.

**Keywords:** Al-Azhar Justifications, Narrations, Selection, Reciters

## الاختيار في القراءات عند الأزهر في كتابه معاني القراءات

### الملخص

الاختيار في القراءات هو اجتهاد من القارئ في الاختيار من القراءات المروية الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لعلية ما، وهو شائع منذ عهد الصحابة الكرام، وسار العلماء على نهجهم من بعدهم، وجاء هذا البحث ليلسط الضوء على الاختيار في القراءات عند أبي منصور الأزهرى (ت ١٠٧٣/١٠٠١) في كتابه (معاني القراءات)، وتزداد قيمة البحث بتقدم مؤلفه، فهو من المؤلفات القديمة جداً والنادرة، وقد عنيَ البحث بذكر الأساليب التي استخدمها في الاختيار مثل: (أحب إليّ، أمّ، أفصح، أجد، أكثر القراء، أختار، هو الاختيار، أجمع القراء) وغيرها، كما كان ينقل اختيار غيره من العلماء مما يدل على موافقته لهم، كما اهتم البحث بذكر تعليقاته رحمه الله لتلك الاختيارات؛ حيث كان حريصاً على تلك التعليقات إلا ما ندر، ومن أبرز ما اعتمد عليه في التعليل: قواعد النحو واللغة، والأقنبي في اللغة، وقراءة الجمهور، واختيار من سبقه من العلماء، وتمام اللفظ، واتباع السنة، والمعنى وغيرها، ومما يؤخذ عليه أنه كان مُقلداً في الاعتماد على القراءات الشاذة، والحديث الشريف، والرسم العثماني، كما انتقد بعض القراءات المتواترة بأسلوب لاذع لا يتوافق مع صحتها وتواترها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الكلمات المفتاحية: القراءات، الأزهرى، الاختيار، القراء، التعليل.

### مدخل:

شاع مصطلح (الاختيار) في كتب القراءات؛ وهي اختيارات القراء والرؤاة في بعض الأحرف القرآنية، والاختيار شائع منذ عهد الصحابة الكرام الذين اختاروا من بين قراءات النبي صلى الله عليه وسلم ما يتوافق مع لسانهم ولهجاتهم، وهو صنيع القراء والرؤاة الأوائل، ولم تقتصر هذه القضية على كتب القراءات فقط، بل تعدتها إلى كتب المفسرين المتقدمين والنحويين الذين اختاروا على أساس قواعد النحو واللغة غالباً، وقد جاء هذا البحث ليبيّن المراد بالاختيار، ودراسة الاختيار عند الأزهرى في كتابه (معاني القراءات)، وترجيحه بعض القراءات على بعض، وتعليل ذلك بعلى مختلفة، ويهدف البحث إلى دراسة أسلوبه في الاختيار، والمصطلحات التي استخدمها، وتعليقاته التي أوردتها، وعلل اختياراته، وتزداد قيمة البحث بتقدم مؤلفه، فهو من المؤلفات القديمة جداً والنادرة.

وقد جاء البحث ليُجيب عن الأسئلة الآتية: ما معنى الاختيار في القراءات؟ وهل كان هذا شائعاً عند المتقدمين؟ وما الأساليب التي استخدمها الأزهرى في اختياراته؟ وهل كانت اختياراته مُعللة؟

وقد اتبعت في البحث المنهج الوصفي في وصف معنى الاختيار لغة واصطلاحاً، ثم المنهج الاستقرائي

في تتبع اختيارات الأزهرى، ثم المنهج التحليلي في دراسة اختياراته وتعليقها.

ومن الدراسات المشابهة: كتاب «الأزهرى والقراءات القرآنية في كتابه معاني القراءات»، عرض وتحليل ومناقشة»، لمحمد إبراهيم مصطفى، والذي نشرته دار الكلمة، ٣٣٤١هـ، ولكنه لم يتطرق فيه إلى الاختيار. ورسالة ماجستير بعنوان «التوجيه النحوي والصرفي عند الأزهرى في كتابه معاني القراءات»، لأحمد جاسم حمده، نوقشت في الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، ٢٠٠٢م، وقد اقتصر فيه على الجانب النحوي والصرفي. وكتاب «الاختيار عند القراء»، لأمين إدريس فلاته، تحدث فيه عن مصطلح الاختيار ونشأته وقارنه ببعض المصطلحات، ثم تكلم عن ضوابطه وشروطه، ولم يتحدث فيه عن الأزهرى واختياراته. ومقال بعنوان: «الاختيار والنقد عند ابن خالويه في كتابه الحجة في القراءات السبع جمع ودراسة»، لأحمد صالح، وهو منشور في مجلة العلوم الشرعية في جامعة القصيم، وقد تحدث فيه الكاتب عن ابن خالويه واختياراته ونقده، وتحدثت في بحثي عن الأزهرى الذي عاصر ابن خالويه.

وقد قسمت البحث إلى مدخل وأربعة مباحث، كان المبحث الأول للتعريف بالأزهرى وكتابته (معاني القراءات)، والثاني عن تعريف الاختيار لغة واصطلاحاً، والثالث عن الأساليب التي استخدمها الأزهرى في الاختيار، والرابع عن تحليل الاختيار عند الأزهرى، وخاتمة عرضت فيها أهم النتائج التي خلص إليها البحث.

## ١. التعريف بالأزهرى وكتابته (معاني القراءات)

### ١.١. ترجمة مختصرة للأزهرى:

اسمه: «محمد بن أحمد بن طلحة بن نوح بن الأزهر.

سبه: الهروي نسبة إلى مدينة هراة<sup>٣</sup>.

لقبه: الأزهرى.

كنيته: أبو منصور<sup>٤</sup>.

3 مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان (أفغانستان حالياً). (ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٩٩١م)، ٥/٦٩٣).

4 علي بن يوسف الفقهي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٨٩١م)، ٤/٧٧١.

مولده: «ولد سنة اثنتين وثمانين ومائتين بهرأة»<sup>٥</sup>.

رحلاته في طلب العلم: سافر من هرة في شبابه إلى العراق، وحج فأسرته الأعراب في طريقه وأقام عندهم مدة من الزمن، ثم تخلص ودخل بغداد، ثم رجع رحمه الله إلى هرة<sup>٦</sup>.

ثناء العلماء عليه: أثنى العلماء كثيراً على الأزهرى في دينه وورعه، وعلمه بالعربية، كما وصفوه بالتحيز لمذهب الشافعي، قال عنه ابن خلكان (ت ١٨٦/٢٨٢١): «كان فقيهاً شافعي المذهب، غلبت عليه اللغة فاشتهر بها، وكان متفقاً على فضله وثقته ودرايته وورعه»<sup>٧</sup>.

وقال السبكي (ت ١٧٧/٥٧٣١): «كان إماماً في اللغة، بصيراً بالفقه عارفاً بالمذهب عالي الإسناد، ثخين الورع، كثير العبادة والمراقبة، شديد الانتصار لألفاظ الشافعي، متحريراً في دينه، أدرك ابن دريد وامتنع أن يأخذ عنه اللغة»<sup>٨</sup>؛ لأنه دخل عليه يوماً فرآه سكراناً<sup>٩</sup>.

شيوخه: من شيوخه الذين تلمذ عليهم بهرأة: «الحسين بن إدريس (ت ١٠٣/٣١٩)، ومحمد بن عبد الرحمن السامي (ت ٣٧٢/٦٨٨)، وطائفة»<sup>١٠</sup>، ومن أخذ عنهم ببغداد: «أبو القاسم البغوي (ت ٧١٣/٩٢٨)، وأبو بكر بن داود (ت ٦١٣/٨٢٩)، ونفطويه (ت ٣٢٣/٥٣٩)، وابن السراج (ت ٦١٣/٨٢٩)، وأبو الفضل المنذري (ت ٩٢٣/٥٤٩)»<sup>١١</sup>، وغيرهم.

تلاميذه: ومن روى عنه: «أبو يعقوب القراب (ت ٩٢٤/٨٣٠١)، وأبو ذر عبد بن أحمد (ت ٤٣٤/٣٤٠١)، وسعيد القرشي، والحسين الباشاني (ت ٤١٤/٣٢٠١)، وعلي بن نحرويه، أبو عبيد الهروي صاحب الغريبين (ت ١٠٤/١١٠١)»<sup>١٢</sup>، وغيرهم.

مؤلفاته: من أشهر مؤلفاته كتاب: تفسير الأسماء الحسنى، وتفسير إصلاح المنطق، وتفسير ألفاظ المزني، وتفسير ديوان أبي تمام، وتفسير السبع الطول، والتقريب في التفسير، والتهذيب، والروح وما ورد فيها من

5 عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلوي، ط ٢ (مصر: دار هجر، ٣١٤١)، ٣/٣٦٠.

6 القفطي، إنباه الرواة، ٤/٧٧١-٨٧١.

7 أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس (بيروت، دار صادر، ٤٩٩١)، ٤/٤٣٣.

8 السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/٤٦.

9 القفطي، إنباه الرواة، ٤/٨٧١.

10 السبكي، طبقات الشافعية، ٣/٤٦.

11 السبكي، طبقات الشافعية، ٣/٤٦.

12 السبكي، طبقات الشافعية، ٣/٤٦.

الكتاب والسنة، وعلل القراءات، ومعاني القراءات<sup>١٣</sup> الذي نحن بصدد دراسته.

وفاته: «توفي رحمه الله في شهر ربيع الآخر سنة سبعين وثلاثمائة»<sup>١٤</sup>.

## ١.٢. التعريف بكتاب معاني القراءات:

يُعدُّ كتاب (معاني القراءات) من نادر المخطوطات القديمة التي وصلت إلينا بحفظ الله ورعايته، وقد قسمه إلى ثلاثة أجزاء، يشتمل الجزء الأول على القراءات من سورة الفاتحة وصولاً إلى نهاية سورة براءة، والجزء الثاني يبدأ من سورة يونس وصولاً إلى نهاية سورة محمد، وأما الجزء الثالث فيبدأ من سورة الفتح وصولاً إلى آخر القرآن، تحدث الكاتب في مقدمته عن سنده بالقراءات العشرة، ثم شرع في ذكر القراءات في كل القرآن مع توجيهها، وغلبت على الكتاب الصبغة النحوية اللغوية؛ لأن الأزهري عالم لغوي كبير، كما يظهر جلياً معرفته بالتفسير والمعاني الدقيقة للآيات، فله كما أسلفنا ستة كتب في التفسير.

## ٢. تعريف الاختيار لغةً واصطلاحاً

الِاخْتِيَارُ لُغَةً: «اخْتَرْتُ وَاصْطَفَيْتُ وَانْتَجَبْتُ، وَنُجِبْتُ الشَّيْءَ خِيَارَهُ»<sup>١٥</sup>.

وهو: «إِرَادَةُ الشَّيْءِ بَدَلًا مِنْ غَيْرِهِ وَلَا يَكُونُ مَعَ خَطَرِ الْمَخْتَارِ وَغَيْرِهِ بِالْبَالِ وَيَكُونُ إِرَادَةً لِلْفِعْلِ لَمْ يَخْطُرْ بِالْبَالِ غَيْرُهُ وَأَصْلُ الْإِخْتِيَارِ الْخَيْرُ، فَالْمَخْتَارُ هُوَ الْمُرِيدُ لَخَيْرِ الشَّيْئِينَ فِي الْحَقِيقَةِ أَوْ خَيْرِ الشَّيْئِينَ عِنْدَ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ إِجْءٍ وَاضْطِرَارٍ، وَلَوْ اضْطُرَّ الْإِنْسَانُ إِلَى إِرَادَةِ شَيْءٍ لَمْ يُسَمَّ مَخْتَارًا لَهُ لِأَنَّ الْإِخْتِيَارَ خِلَافُ الْإِضْطِرَارِ»<sup>١٦</sup>.

وكذلك الاختيار هو: «الِاصْطِفَاءُ وَكَذَا (التَّخْيِيرُ)»<sup>١٧</sup>، و(الخيار) الاسم من الاختيار.

يظهر من خلال ما سبق أن الاختيار هو الاصطفاء والانتخاب والتفضيل والانتقاء والتخير.

الاختيار اصطلاحاً: عرّفه مكي القيسي (ت ١٧٣٤هـ/١٠٦٤م) في معرض حديثه عن أئمة الاختيار من غير القراء السبعة: «وهؤلاء الذين اختاروا وإنما قرؤوا لجماعة، وبروايات، فاختر كل واحد منهم مما قرأ

13 السُّبُكِي، طبقات الشافعية، ٤٦/٣.

14 السُّبُكِي، طبقات الشافعية، ٥٦/٣.

15 الحسن بن عبد الله العسكري، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، تحقيق: د. عزة حسن (دمشق: دار طلاس، ١٩٩١م)، ٦١١.

16 الحسن العسكري، الفروق اللغوية (القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ت)، ٤٢١/١.

17 محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩١م)، ٩٩، مادة (خير).



وروى قراءة تنسب إليه بلفظ الاختيار<sup>١٨</sup>.

وفي هذا التعريف صرح مكي القيسي بلفظ (اختاروا، اختار، الاختيار)، مما يدل على شيوع هذا المصطلح عندهم.

كما عرّفه عبد الهادي الفضلي بأنه: «الحرف الذي يختاره القارئ من بين مروياته مُجْهَدًا في اختياره، فنافع مثلاً قرأ على سبعين من التابعين، واختار مما قرأه ورواه عنهم ما اتفق عليه اثنان وترك ما سواه، وهكذا سائر القراء»<sup>١٩</sup>.

وعرّفه زيد مهارش بقوله: «هو أن يعمد إمام من أئمة الاختيار إلى القراءات المروية الثابتة عنده فيختار منها قراءة لعلّة موجبة وتُنسب إليه بلفظ الاختيار»<sup>٢٠</sup>.

وهكذا يتبين لنا أن الاختيار اجتهاد من القارئ في الاختيار من القراءات المروية الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لعلّة ما.

والاختيار شائع منذ عهد الصحابة الكرام الذين اختاروا من بين قراءات النبي صلى الله عليه وسلم ما يتوافق مع لسانهم ولهجاتهم، كما أجمعوا على الاختيار عند جمع عثمان رضي الله عنه المصاحف في مصحف واحد؛ فقد روى ابن الجزري «أن عبد الله بن عباس كان يقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت، إلا ثمانية عشر حرفاً، أخذها من قراءة ابن مسعود»<sup>٢١</sup>، وسار على نهجهم من جاء بعدهم من سلفنا الصالح، فهذا الإمام نافع (ت ٩٦١هـ/٥٨٧م) يقول: «قرأت على سبعين من التابعين، فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم فأخذته، وما شدّ فيه واحد تركته حتى ألفت هذه القراءة»<sup>٢٢</sup>؛ الإمام نافع قرأ على كثير من التابعين وهم قريبو عهد بالصحابة الكرام، ولم يكن بعد قد فشا اللحن على لسان العرب، ومع هذا فقد كان لا يأخذ ما تفرد به تابعي، ويبحث عن الكثرة، وانتشار القراءة ليأخذ بها.

قال ابن الجزري (ت ٣٣٨هـ/١٠٣٤١م): «إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم المراد بها أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة حسبما قرأ به، فأثره على غيره، وداوم عليه ولزمه حتى اشتهر وعرف به، وقصد فيه، وأخذ عنه؛ فلذلك أُضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه

18 مكي بن أبي طالب القيسي، الإبانة عن معاني القراءات (القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت)، ٩٨.

19 عبد الهادي الفضلي، القراءات القرآنية: تاريخ وتعريف (بيروت: مركز الغدير، ١٩٠٢م)، ٧١١.

20 زيد مهارش، منبج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره (الرياض: دار التدمرية، ١٣٣٤هـ)، ١٤١.

21 محمد ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٥٣١هـ)، ١/٦٢٤.

22 القيسي، الإبانة، ٩٤.

الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد»<sup>٢٣</sup>.

وكان الاختيار عند السلف مشروطاً عندهم بأهلية المختار، وقد «سأل رجل ابن مجاهد لم لا يختار الشيخ لنفسه حرفاً يُحمل عنه؟ فقال: نحن أحوج إلى أن نعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أمتنا، أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا»<sup>٢٤</sup>.

إنّ مصطلح (الاختيار) شاع في كتب الفقهاء والأصوليين والنحويين كثيراً، وقد كان يُراد به الترجيح بين قضايا الحق فيها في طرف واحد، أما في القراءات فليس كذلك؛ لأنه لا يلزم منها تخطئة الطرف الآخر، وإنما هي اختيار من العالم لا اجتهاد مستقل منه، تدلُّ على تفضيله وانتقائه وتقديمه لهذا الوجه على ما سواه من الوجوه.

والاختيار في القراءات أيضاً شاع عند العلماء كثيراً من مفسرين ونحويين ولغويين وغيرهم، ومن أبرزهم: يحيى بن زياد الفراء (ت ٧٠٢هـ/٢٢٨م)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٤٤٢هـ/٤٥٨م)، وأبو حاتم السجستاني (ت ٨٤٢هـ/٢٦٨م)، ومحمد بن جرير الطبري (ت ١٠١٣هـ/٢٢٩م)، وإبراهيم بن السري الزجاج (ت ١١٣هـ/٣٢٩م)، وأبو جعفر النحاس (ت ٨٣٣هـ/٩٤٩م)، وابن خالويه (ت ١٠٧٣هـ/١٨٩م)، وابن زنجلة (ت ٣٠٤هـ/٣١٠م)، وغيرهم كثير لا سبيل لحصرهم، ومصطلح الاختيار ومشتقاته ثابت عندهم في كتبهم، لا سبيل لعرضها هنا خشية الإطالة.

### ٣. الأساليب التي استخدمها الأزهري في الاختيار

كان للأزهري اختيار في القراءة سبقه إليه شيوخه والعلماء الأوائل، ولا شك أن ثقافة العالم وعلمه وشيوخه لهم أثر بالغ في اختياراته، وقد كانت له أساليب عدة وعبارات وألفاظ مخصوصة استخدمها في تفضيل قراءة على أخرى، ومن ذلك:

#### ١- لفظ: (أَحَبُّ إِلَيَّ)

استخدم الأزهري هذا اللفظ عندما أورد القراءتين (مَالِك) و(مَلِك) في سورة الفاتحة، ثم قال بعد أن وجه المعنى على كلتا القراءتين: «القراءتان كلتاها ثابتة بالسنة، غير أن (مَالِك) أَحَبُّ إِلَيَّ؛ لأنه أتم»<sup>٢٥</sup>، وعلل الأزهري ذلك بقوله: «ومما يزيده قوة أن المَلِك لا يكون إلا مالِكًا، وقد يكون مالِكًا وليس بِمَلِك وهو

23 محمد بن محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي الضباع (مصر: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت)، ٢٥/١.

24 محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م)، ٣٥١.

25 محمد بن أحمد بن أبو منصور الأزهري، معاني القراءات (السعودية: كلية الآداب/ جامعة الملك سعود، ١٩٩١م)، ١/١١٠.

أتم الوجهين»<sup>٢٦</sup>.

لا شك أن القراءتين متواترتان ثابتتان بالسنة مقروء بهما في الأمصار، وكل منهما لها شواهد قرآنية تؤيدها، لكن الأزهري اختار (مالك) موافقاً بذلك اختيار ابن مجاهد (ت ٢٣٣هـ/٦٣٩م) حيث قال: «(مالك) أمدح من (ملك) لأنه يجمع الاسم والفعل»<sup>٢٧</sup>. وبعض السلف الكريم كأبي شامة كان يقرأ (مالك) في الركعة الأولى؛ لأنه أطول، ويقرأ (ملك) في الركعة الثانية<sup>٢٨</sup>.

## ٢- عبارة (أتم وأشيع) و (أتم وأفصح)

استخدم الأزهري الفعل (أتم) وهو على وزن (أفعل) سبع مرات، للدلالة على اختياره، وهو من التمام بمعنى الكمال، وقرنه بغيره من أفعل التفضيل لتأكيد اختياره، كما جاء في قوله تعالى: «بَيْتَ طَائِفَةٍ» [النساء: ١٨/٤] فقال: «قرأ أبو عمرو وحزمة: (بَيْتَ طَائِفَةٍ) مدغمًا، وقرأ الباقون: (بَيْتَ طَائِفَةٍ) بنصب التاء غير مدغمة. ومن أدغم فلقرّب مخرج التاء من الطاء، ومن أظهر فلاّنها من كلمتين، والإظهار أتم وأشيع»<sup>٢٩</sup>.

اختار الأزهري القراءة بالإظهار لأنها أكثر انتشاراً في لغة العرب، وهو الأصل في اللغة، وكذلك حجة من أظهر: «لانفصال الحرفين واختلاف المخرجين»<sup>٣٠</sup>. وأما الإدغام فهو للتسهيل والتخفيف من ثقل الحروف، وهو لهجة بعض قبائل العرب كبنّي تميم.

وكما جاء في قوله تعالى: «أُورِثُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» [الأعراف: ٣٤/٧] حيث قال: «قرأ أبو عمرو وحزمة والكسائي ويعقوب (أُورِثُوهَا) مدغمًا، ومثله في الزخرف، وقرأ الباقون بإظهار التاء في السورتين، من أدغم فلقرّب مخرجي الحرفين، أعني: التاء والثاء. ومن لم يدغم فلاّنها أتم وأشيع»<sup>٣١</sup>.

القراءتان متواترتان صحيحتان، والإدغام لهجة من لهجات العرب، ولكن الإظهار أتم وأشيع كما قال الأزهري، وحجة المظهرين: «أنّ الحرفين مهموسان، فإذا أدغما خفيا فضعفاً، فلذلك حسن الإظهار فيهما»<sup>٣٢</sup>، والإظهار أفضل وأبين للحروف المهموسة الضعيفة.

26 الأزهري، معاني القراءات، ١/١١١.

27 أحمد بن موسى بن مجاهد البغدادي، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف (مصر: دار المعارف، ١٩٤١هـ)، ٤٠١.

28 صبري سلامة، الوسيط في شرح الشاطبية، (د.ن.، د.ت.، ٢٠٠٢)، ٩٥١.

29 الأزهري، معاني القراءات، ١/٣١٣.

30 الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجاوي (دمشق: دار المأمون للتراث، ٣٩٩١م)، ٣/٣٧١.

31 الأزهري، معاني القراءات، ١/٦٠٤.

32 الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم (بيروت: دار الشروق، ١٩٤١هـ)، ٦٥١.

وفي قوله تعالى: «وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنَةٍ» [الأنفال: ٢٤/٨] قال الأزهري: «قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم ونافع والكسائي رواية نصير ويعقوب (وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ) بياضين، الأولى مكسورة والثانية مفتوحة. وقرأ الباقون بياء مدغمة. قال أبو منصور: من قرأ (حَيَّ) بالإدغام فالأصل (حَيَّ) فأدغم إحدى الياءين في الأخرى. ومن أظهرهما فهو أتم وأفصح»<sup>٣٣</sup>.

وعلى بعض العلماء الإظهار بأنه: «الأصل، ولأن الإدغام يؤدِّي إلى تضعيف حرف العلة وهو ثقيل في ذاته، ولأن الياء الأولى يتعين فيها الإظهار في بعض الصور، ولأن الحركة في الثاني عارضة لزوالها في نحو: حَيَّت وبابه، ولأن الحركتين مختلفتان»<sup>٣٤</sup>، وأما من أدغم «فلاستتقال ظهر الكسرة في حرف يُجانسه؛ ولأن حركة الثانية لازمة لأنها حركة بناء»<sup>٣٥</sup>، «وهما وجهان فصيحان»<sup>٣٦</sup>.

والإدغام هنا من صور الإدغام الكبير في كلمة واحدة، ويظهر لنا من خلال الأمثلة السابقة أن الأزهري يختار كثيراً الأفضى على لسان العرب، والأكثر شيوعاً بينهم.

وعندما تحدث عن تخفيف الهمز للقراء قال: «وما روى أبو بكر عن عاصم، وورش عن نافع (يُوخرُكم) و (نُوخرُهم) و (يُواخذُهم) و (لَا تُواخذنا) بغير همز، وسائر القراء يهمزون، والأصل في هذه ظهور الهمزة، لأنها من ياءات الهمز من التأخير والأخذ، فن اختار تخفيف الهمز فهو مصيب من جهة اللغة، ومن همز فهو أتم وأفصح»<sup>٣٧</sup>.

لم ينتقد الأزهري تخفيف الهمز وهو الإبدال هنا أو يعيبه، ولكنه اختار الهمز لأنه أتم حروفاً وأفصح لغة. ووجه من ترك الهمزة: «ثقل الهمز وبعد مخرجها وما فيها من المشقة، فطلب من تخفيفها ما لم يطلب من تخفيف ما سواها»<sup>٣٨</sup>.

وفي قوله تعالى: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» [الزمر: ٣٥/٩٣] قال: «قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر وعاصم وأبو عمرو (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا) بفتح الياء، وقرأ الباقون (يَا عِبَادِ الَّذِينَ) مرسلة الياء. وكلهم إذا وقفوا وقفوا على الياء. قال: اختار (يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ)؛ لأنه أتم، ومن أدرج فلالتقاء

33 الأزهري، معاني القراءات، ١/٤٤٠.

34 أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط (دمشق: دار القلم، د.ت. ١٩٦٥).

35 السمين الحلبي، الدر المصون، ٥/٤١٦.

36 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١م)، ١/١٢٠١.

37 الأزهري، معاني القراءات، ٢/٥٦٠.

38 عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، (بيروت: دار الرسالة، د.ت. ١٩٨٠).

الساكنين»<sup>٣٩</sup>.

وحجة من حذف الياء أنه «استعمل الحذف في النداء لكثرة دوره في الكلام. والحجة لمن أثبت: أنه أتى به على الأصل»<sup>٤٠</sup>. وقد اختار الأزهري هنا الأصل على الحذف؛ لأنه أتم وأكمل، وهكذا كل اختياراته التي وقفت عليها.

### ٣- (أجود)

استخدم الأزهري هذا اللفظ ثلاثاً وعشرين مرة بأوجه مختلفة وهي: (أجود الوجهين)، وتارة (أجود اللغات)، و (أجود ما قاله النحويون)، و (أجود وأتم عند النحويين)، و (أجود في العربية)، وأكثرها استخداماً (أجود القراءتين) ليدل ذلك على اختياره لهذه القراءة على غيرها.

كما جاء في (عليه) في قوله عز وجل: «إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ» [الأعراف: ٦/٦٧١]، وقوله: «إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا» [آل عمران: ٣/٥٧] قال: «فالقراءة بالكسر بغير ياء، وهي أجود هذه الوجوه. ولا ينبغي أن يُقرأ بما يجوز في اللغات إلا أن ثبت رواية صحيحة، أو يُقرأ به كبير من القراء»<sup>٤١</sup>.

قرأ جمهور القراء (عليه) بكسرة بعد الهاء من غير بلوغ ياء، وقرأ ابن كثير وحده بإشباع الكسر في كل القرآن<sup>٤٢</sup>؛ وقد اختار الأزهري قراءة الأكثر مع أن كلتي القراءتين متواترتان. ويظهر لنا هنا عقيدة الأزهري الصحيحة في اتباع السنة وتحري الرواية الصحيحة واتباع القراء الذين اجتمعت الأمة على الأخذ منهم، فلا يجوز الحيد عن ذلك لوجه في العربية، أو لغة مشهورة عند العرب إلا إذا ثبتت الرواية بذلك. وقد فعل بعض الأئمة ذلك كعيسى بن عمر الثقفي ومحمد بن محيصة المكي، فقد كانت لهم اختيارات على أساس العربية؛ فرغب الناس عن قراءتهم<sup>٤٣</sup>.

وفي قوله تعالى: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ» [البقرة: ٢/٧٧١] قال: «قرأ حفص وحزمة: (لَيْسَ الْبِرُّ) بالنصب، وقرأ الباقر: (لَيْسَ الْبِرُّ) رفعاً. والاختيار الرفع؛ لأن (لَيْسَ) يرفع الاسم الذي يليه، ومن نصب فعلى أنه جعل اسم ليس (أَنْ تُولُوا)، و (الْبِرُّ) خبره، وهو جائز، والرفع أجود القراءتين»<sup>٤٤</sup>.

39 الأزهري، معاني القراءات، ٢/٤٣٠.

40 ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ١٣٠.

41 الأزهري، معاني القراءات، ١/٥١١.

42 أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ١/٧٧١.

43 غانم بن قدوري بن حمد، محاضرات في علوم القرآن (عمان: دار عمار، ٢٠٠٢)، ٢٤١.

44 الأزهري، معاني القراءات، ١/١٩١.

وتوجيه القراءتين أن من نصب: «جعل أن مع صلته الاسم؛ فيكون المعنى ليس توليتكم ووجهكم قبل المشرق والمغرب البر كُله، ومن رفع فالعنى البر كُله توليتكم فيكون {البر} اسم ليس ويكون {أن تولوا} الخبر وحجتهم قراءة أبي: (ليس البر بأن تولوا)»<sup>٤٥</sup>.

وأكثر القراء على الرفع لذلك اختار الأزهري قراءة الأكثر مع أن القراءتين متواترتان، و«كلا المذهبين حسن»<sup>٤٦</sup>.

وقوله جلَّ وعزَّ: «إلى شيءٍ نُكِّر» [القمر: ٤٥/٦] قال: «قرأ ابن كثير وحده «إلى شيءٍ نُكِّر» خفيفاً، وقرأ الباقون «إلى شيءٍ نُكِّر» ثقيلًا، وهما لغتان، نُكِّر ونُكِّر، والتثقيل أجود الوجهين لتنفق الفواصل بحركتين»<sup>٤٧</sup>.

يقصد الأزهري بذلك فواصل الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية، فكلها مُحركة بحركتين، وقد وافق ابن خالويه الأزهري في اختيار الضم فقال: «والاختيار الضم موافقة رؤوس الآي، ولأنه الأصل، وإن كان الإسكان تخفيفاً»<sup>٤٨</sup>.

يظهر من كلام الشيخين أن الأصل الضم، وهو قراءة عامة القراء إلا ابن كثير فإنه قرأ بالسكون تخفيفاً؛ لذلك اختاروا الأصل وقراءة الجمهور.

#### ٤- (أحسن)

استخدم الأزهري هذا اللفظ خمس مرات، وهو على وزن أفعل ليدل على التفضيل والاختيار.

جاء ذلك في قوله جلَّ وعزَّ: «هُدًى وَبُشْرَى» [النمل: ٧٢/٢] حيث قال: «أمال الراء أبو عمرو وحمزة والكسائي»<sup>٤٩</sup>، وقرأ الباقون (وَبُشْرَى) بفتح الراء. (بُشْرَى) على (فُعَلَى)، والإمالة فيها أحسن، والتفخيم حسن»<sup>٥٠</sup>.

والإمالة هي: «أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء، أو هي إحدى الظواهر الخاصة بنطق الفتحة الطويلة نطقاً يجعلها بين الفتحة الصريحة والكسرة الصريحة»<sup>٥١</sup>. وهي لغة عامة أهل نجد من تميم

45 ابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٢١.

46 أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ٥٧٢/٢.

47 الأزهري، معاني القراءات، ٣/٢٤-٣٤.

48 ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ٧٣٣.

49 وكذلك خلف العاشر. (ابن الجزري، النشر، ٥٣/٢).

50 الأزهري، معاني القراءات، ٤٣٢/٢.

51 أحمد بن محمد أبو جعفر النَّحَّاس، إعراب القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٢٤١هـ)، ١/١١١.

وأسد، وقيس<sup>٥٢</sup>.

اختار الأزهري الإمالة ولم يبين السبب، وكلاهما لغتان فاشيتان صحيحتان.

والتفخيم والإمالة لغتان فصيحتان مشهورتان تكلم بهما فصحاء العرب، وقد اختلف العلماء في أصالة كل منهما فذهب بعضهم إلى أن «الأصل منهما التفخيم لعدم توقفه على سبب، وجواز تفخيم كل ممال دون عكسه، فالتفخيم لغة أهل الحجاز، والإمالة لغة كثير من العرب خاصة بني تميم»<sup>٥٣</sup>.

وقال ابن الجزري: «وعلمائنا مختلفون في أي من هذه الأوجه أوجه وأولى، قال: وأختار الإمالة الوسطى التي هي بين بين لأن الغرض من الإمالة حاصل بها وهو الإعلام بأن أصل الألف الياء، أو التنبيه على انتقالها إلى الياء في موضع، أو مشاكتها للكسر المجاور لها، أو الياء»<sup>٥٤</sup>.

وقد وافق الأزهري ابن الجزري في اختياره الإمالة، ولكن الأزهري اختار الإمالة الكبرى وهي الإضجاع، واختار ابن الجزري الإمالة الصغرى وهي التقليل.

وفي قوله تعالى: «كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ» [الإسراء: ٨٣/٧١] قال: «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب<sup>٥٥</sup> (سَيِّئُهُ) مؤنثة منونة، وقرأ الباقر (سَيِّئُهُ) مضافاً مذكراً غير منون. ومن قرأ (سَيِّئُهُ) فعناه: كل ذلك كان سَيِّئُهُ، فهو بمعنى: كل ذلك خطيئة، ومن قرأ (سَيِّئُهُ) ذهب إلى أن في هذه الأفاصيص سَيِّئاً وغير سيئ، وذلك أن فيها (وَقُلْ لِمَا قَوْلًا كَرِيماً)، وفيها (وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ)، وفيها (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ)، ففيما جرى من الأفاصيص سيئٌ وحسن، (فَسَيِّئُهُ) أحسن من (سَيِّئُهُ) ها هنا»<sup>٥٦</sup>.

اختار الأزهري قراءة (سَيِّئُهُ) مضافاً غير منون؛ لأنه يتسق مع المعنى العام للآيات، ومع ما سبقه من أوامر ونواهي، وعلل اختياره بالمعنى وهو عالم لغوي خبير بلغة العرب ومعانيها وله كتب في التفسير ذكرناها في ترجمته.

## ٥- (أُولَى)

مثال ذلك ما جاء في سورة الشمس حيث قال: «قرأ ابن كثير وابن عامر وعاصم ويعقوب ياءاتها

52 ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ٦٦ في الهامش.

53 عبد الله بن عبد المؤمن ابن المبارك الواسطي، الكنز في القراءات العشر، تحقيق: خالد المشهاني (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢م)، ٥٨٢/١.

54 ابن الجزري، النشر، ٠٣/٢.

55 وكذلك أبو جعفر المدني. (ابن الجزري، النشر، ٧٠٣/٢).

56 الأزهري، معاني القراءات، ٥٩/٢.

كلّها بالتفخيم. وقرأها نافع وأبو عمرو بين الفتح والكسر. وكسرهما الكسائي كلهما. وقرأ حمزة (تلاها) و (طحاها) بالفتح. ومن نغم هذه الألفات كلها فلاّن التفخيم هي لغة أهل الحجاز القديمة. ومن قرأها بين الفتح والكسر فلاّن ذوات الياء كثرت فيها، فأتبعها ذوات الواو؛ لتتواطأ الفواصل كلها على نسق واحد، وذوات الياء الإمالة أولى بها؛ لأن الياءات أخوات الكسرة. ومن نغم (تلاها) و (طحاها) و (دحاها) فلاّن من ذوات الواو، وكسر باقي السورة؛ لأنها من ذوات الياء»<sup>57</sup>.

بين الأزهري أن القراءة بالفتح أو ما سماه التفخيم هو لغة أهل الحجاز القديمة، ولكنه يختار الإمالة لأن الكلمات التي في رؤوس الآيات في السورة كلها من ذوات الياء إلا كلمتين وهما (تلاها) و (طحاها) فهما من ذوات الواو فلا تمال. وبعض القراء أمالوها لتوافق بقية الفواصل في السورة.

## ٦- (أكثر القراء) (أكثر في الكلام)

كما جاء في قوله تعالى: «فَكَأْتَمَّا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ» [الحج: ١٣/٢٢] قال: «قرأ نافع<sup>58</sup>: (فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ) بفتح الخاء وتشديد الطاء، وقرأ الباقون: (فَتَخَطَّفَهُ) بالتخفيف وسكون الخاء، ومن قرأ (يَخْطِفُ) و (فَتَخَطَّفَهُ) فهو من خَطِفٍ يَخْطِفُ خَطْفًا، وهي لغة العالية التي عليها أكثر القراء»<sup>59</sup>.

اختار الأزهري قراءة الجمهور بالتخفيف على قراءة نافع وأبي جعفر المدنيين بالتشديد لأنها قراءة الأكثر.

وفي قوله تعالى: «فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ» [الشعراء: ١٦٦/٦٢] قال: «قرأ حمزة وحده (تَرَأَى الْجَمْعَانَ) بكسر الراء، ثم يأتي بألف ممدودة بعد الراء ولا يهمز في الوقف. وكلام العرب الجيد ما اجتمع عليه أكثر القراء (تَرَأَى الْجَمْعَانَ) بوزن (تَرَأَى)، على أن كسر الراء لغة لبعض العرب»<sup>60</sup>.

قرر الأزهري هنا القاعدة التي يسير عليها وهي أن كلام العرب الجيد ما اجتمع عليه أكثر القراء؛ لأنه يكون الأفضى والأقيس في اللغة. ويقصد بكسر الراء هنا هو الإمالة وقد بينا سابقاً معناها والقبائل التي تقرأ بها، ومع أن الأزهري فيما سبق من الأمثلة كان يختار الإمالة فيها إلا أنه هنا اختار الفتح لأنه لغة عامة القراء.

وفي قوله تعالى: «فَكَثَّ غَيْرَ بَعِيدٍ» [النمل: ٢٢/٧٢] قال: «قرأ عاصم<sup>61</sup> (فَكَثَّ غَيْرَ بَعِيدٍ) بفتح الكاف،

57 الأزهري، معاني القراءات، ٩٤١/٣.

58 وكذلك أبو جعفر المدني. (ابن الجزري، النشر، ٦٢٣/٢).

59 الأزهري، معاني القراءات، ٢٤١/١.

60 الأزهري، معاني القراءات، ٦٢٢/٢.

61 وكذلك قرأ روح عن يعقوب البصري. (ابن الجزري، النشر، ٧٣٣/٢).



وروى الجعفي عن أبي عمرو (فَكَثَّ) أيضاً بفتح الكاف. وقرأ سائر القراء (فَكَثَّ) بضم الكاف. وهما لغتان مكث، ومكث. وضم الكاف أكثر في كلام العرب»<sup>62</sup>.

كلا القراءتين متواترتان ومعروفتان عند العرب، ولكن الأزهري اختار الأكثر شهرة وانتشاراً.

نلاحظ في الأساليب الستة السابقة أن الأزهري استخدم وزن (أفعل)، وهي صيغة للتفضيل، وتدل بوضوح على اختياره وتفضيله لقراءة على أخرى.

#### ٧- لفظ (أختار)، (وهو الاختيار)

الفعل (أختار) أو المصدر (الاختيار) صريح في الدلالة على اختيار الأزهري في القراءة وترجيحه بين القراءات، مثال ذلك قوله تعالى: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» [البقرة: ٢/٥٥٢] حيث قال: «وقف يعقوب: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) بالهاء. وكذلك: (نِعْمًا هَيْهَ)، ويقف على: (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ) عمه، ونحو ذلك في القرآن كله، يقول هذه هاء الاستراحة. والباقون من القراء يقفون على هذه الحروف بغير هاء»<sup>63</sup>.

وعلى الأزهري وجهي القراءة بقوله: «أما ما اختاره يعقوب من الوقف على هذه الحروف بالهاء فهو من كلام العرب الجيد، غير أنني أختار المرور عليها، وألا يتعمد الوقوف عليها، لأن الهاءات لم تثبت في المصاحف فأخاف أن تكون زيادة في التنزيل، وإن اضطر الواقف إلى الوقوف عليها وَقَفَ بغير هاء اتباعاً للقراء الذين قرؤوا بالسنة»<sup>64</sup>.

يظهر لنا من كلام الأزهري أن الوقف بالهاء لغة جيدة من لغات العرب لم ينكرها، ولكنه يختار الوقف بدون الهاء اتباعاً للسنة ولرسم التنزيل، ولأن أكثر القراء على ذلك، وهنا يظهر لنا عقيدة الأزهري الصحيحة التي تتبع السنة ورسم المصحف وعموم القراء.

وكذلك في قوله تعالى: «قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» [البقرة: ٢/٩٥٢]، والفعل (لبثتم) قال: «أظهر الثاء في (لبثت) و (لبثتم) ابن كثير ونافع وعاصم حيث وقعت. وأدغمه الباقون، إلا أن يعقوب أظهرها في حرفين في سورة المؤمنين، من أدغم فقرأ (لبثتم) فلقرب مخرجي الثاء والثاء. ومن أظهر الثاء فلأنه أشيع وأتم، وأنا أختار الإظهار»<sup>65</sup>.

62 الأزهري، معاني القراءات، ٥٣٢/٢.

63 الأزهري، معاني القراءات، ٧١٢/١.

64 الأزهري، معاني القراءات، ٧١٢/١.

65 الأزهري، معاني القراءات، ٩١٢/١.

يظهر لنا من خلال الكتاب أن الأزهري يختار الإظهار دائماً ويعلله بأنه أتم وأشيع وأفصح، مع أن أغلب القراء يدغمون، ولكنه لم يختار الكثرة.

وفي قوله جلَّ وعزَّ: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ» [البقرة: ٢٢/٢] قال: «قرأ ابن كثير<sup>٦٦</sup>: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ) بغير همز<sup>٦٧</sup>، وهمز الباقون. والاختيار الهمز، لأن ألف (أعنتكم) مقطوعة، وهي كالأصلية، فهمزها أكمل وأعرّب. وأما قراءة ابن كثير فهو عندي على اختياره تليين الهمزة، لا أنه حذف الهمزة»<sup>٦٨</sup>.

اختار الأزهري قراءة الأكثر، ووجه قراءة البزي عن ابن كثير بأدب بما يتوافق مع قراءة الجمهور فهي مسهلة وغير محذوفة، وقد تكلم بعض النحويين في قراءة ابن كثير ورموها بالوهم والشذوذ<sup>٦٩</sup>.

وفي قوله تعالى: «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ» [آل عمران: ٥١/٣] قال: «قرأ عاصم وحده في رواية أبي بكر: (وَرِضْوَانٌ) بضم الراء في كل القرآن، إلا قوله في المائدة: (مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ) فإنه كسر الراء<sup>٧٠</sup> هاهنا، وقال الأعشى: (رِضْوَانَهُ) بالضم مثل سائر القرآن. وكسر الباقون الراء في جميع القرآن، كذلك روى حفص عن عاصم. والرضوان والرضوان لغتان فصيحتان، من رضي يرضى، إلا أن الكسر أكثر في القراءة، وهو الاختيار»<sup>٧١</sup>.

اختار الأزهري قراءة الأكثر مع ذكره أنهما لغتان فصيحتان، لأنه كما بين من قبل يختار الكثرة.

## ٨- (هو الوجه)

كما جاء في قوله تعالى: «وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ» [الأنعام: ١٠١/٦] قال: «قرأ نافع<sup>٧٢</sup> (وَحَرِّقُوا لَهُ) مشدداً، وقرأ الباقون (وَحَرِّقُوا) خفيفاً. والتخفيف هو الوجه، يقال: حرق فلان الكذب، واخترقه: إذا اقتراه، ومن شدد فقراً (وَحَرِّقُوا) فالمعنى: أنهم أبدأوا في ذلك وأعادوا، لأن التشديد للكثرة»<sup>٧٣</sup>.

لا شك أن زيادة المبنى زيادة في المعنى، فتكون قراءة نافع أبلغ في التعبير عن افتراءاتهم الكاذبة، ولكن

66 في رواية البزي بخلف عنه، والرواية الأخرى مثل الباقين. (ابن الجزري، النشر، ١/٩٩٣).

67 إن مذهب ابن كثير في كلمة (لأعنتكم) تسهيل الهمزة لا حذفها، وسيدكره المصنف.

68 الأزهري، معاني القراءات، ١/٤٠٢.

69 السمين الحلي، الدر المصون، ٢/٣١٤.

70 عنده الوجهان في سورة المائدة بالكسر والضم. (ابن الجزري، النشر، ٢/٨٣٢).

71 الأزهري، معاني القراءات، ١/٤٤٢.

72 وكذلك أبو جعفر المدني. (ابن الجزري، النشر، ٢/١٦٢).

73 الأزهري، معاني القراءات، ١/٦٧٣.

الأزهرى اختار قراءة الجمهور بالتخفيف للكثرة.

## ٩- (هو القول)

مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: «وَقِيلَهُ يَا رَبِّ» [الزخرف: ٨٨/٣٤] حيث قال: «قرأ عاصم وحزمة (وَقِيلَهُ يَا رَبِّ) خفضاً، وقرأ الباقون والمفضل عن عاصم (وَقِيلَهُ يَا رَبِّ) نصباً. ومن قرأ (وَقِيلَهُ يَا رَبِّ) بالخفض فهو على معنى: وعنده علم الساعة وعلم قبيله. ومن نصب (وَقِيلَهُ) فإن الأخصش زعم أنه معطوف على قوله: (أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ. . . وَقِيلَهُ)، أي: ولا نسمع قبيله. ويجوز أن يكون على معنى الفعل: وقال قبيله. وقال أبو العباس<sup>٧٤</sup> فيما روى عنه ابن الأنباري وسأله عنه فقال: أَنْصَبُ (وَقِيلَهُ) على (عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ. . . وَيَعْلَمُ قَبِيلَهُ). قال أبو منصور: وهذا هو القول الصحيح»<sup>٧٥</sup>.

وجه الأزهرى قراءة الخفض والنصب من ناحية الإعراب، وذكر أقوال النحاة قبله كالأخصش وأبي العباس (ثعلب)، واختار الأزهرى إعراب ثعلب وصححه، وهنا تظهر شخصية الأزهرى النحوية المستقلة؛ حيث إنه عرض أقوال النحويين واختار منها ما يوافقه، كما نجد أحياناً يرد على كبار النحويين بالهجة والبرهان.

## ١٠- عبارة (أجمع القراء)

كما في قوله تعالى: «وَرِيشًا وَلِبَاسًا تَتَّقَى» [الأعراف: ٦٢/٧] قال: «أجمع القراء على قراءة (وَرِيشًا)، ولم يقرأ أحد (وَرِيشًا) غير الحسن، والقراءة (وَرِيشًا) لا غير»<sup>٧٦</sup>.

القراءة المتواترة التي أجمع عليها القراء (وريشًا)، أما (وريشًا) فهي قراءة شاذة، ومخالفة لرسم المصحف، لذلك لم يختارها الأزهرى.

## ١١- نقل الأزهرى أقوال العلماء التي تدل على موافقته لكلامهم واختياره لما ذهبوا إليه

من أبرز العلماء الذين نقل عنهم الأزهرى: الفراء (وهو أكثر من نقل عنه)، وأبو العباس ثعلب، والزجاج، والخليل الفراهيدى، وسيبويه، ونصير النحوي، وغيرهم، وكلهم نحويون وعندهم مؤلفات في معاني القرآن وإعرابه، وكان الأزهرى أحياناً ينقل كلامهم ولا يعلق بعده مما يدل على موافقته لهم غالباً، وأحياناً يختار من بين أقوالهم، وفي بعض الأحيان يردّها بالدليل، فكان ينقل منتقياً واعياً لما ينقله.

74 أبو العباس: هو أحمد بن يحيى الشهير بثعلب (ت ١٩٢هـ/٥٠٩م).

75 الأزهرى، معاني القراءات، ٢/٩٦٣-٩٧٣.

76 الأزهرى، معاني القراءات، ١/٢٠٤.

مثال ذلك ما جاء في قوله جلَّ وعزَّ: «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [التوبة: ٥٤/٩] حيث قال: «قرأ يعقوب وحده (وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا) نصباً. وقرأ الباقون (وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا) رفعاً. ومن قرأ (وَكَلِمَةُ اللَّهِ) نصباً فالمعنى: وجعل الله كلمته العليا. وقال الفراء: لا أشتبي هذه القراءة؛ لظهور (الله)، لأنه إذا نصبها -والفعل فعله- كان أجدد الكلام أن يقال: وكلمته هي العليا. قال أبو منصور: القراءة بالرفع لأن القراءة عليه، وهو في الكلام أوجه، و (كَلِمَةُ اللَّهِ) مرفوعة بالابتداء، وخبر الابتداء (هِيَ الْعُلْيَا) سداً معاً مسد الخبر»<sup>٧٧</sup>.

نقل الأزهري هنا قول الفراء في عدم تحسينه قراءة النصب، مع أنها متواترة ولها وجه في اللغة، «قال الأعمش: ورأيت في مصحف أنس بن مالك المنسوب إلى أبي بن كعب (وجعل كلمته هي العليا)»<sup>٧٨</sup>، ثم بين الأزهري أن القراءة المختارة بالرفع، وعليها جمهور القراء، وهي في كلام العرب أوجه، ووجهها في النحو أقوى.

وفي قوله جلَّ وعزَّ: «نِعْمَتِي الَّتِي» [البقرة: ٢٢١/٢] حيث قال: «اتفق القراء على تحريك الياء من قوله (نِعْمَتِي الَّتِي)، إلا ما روى المفضل عن عاصم»<sup>٧٩</sup>، ثم نقل تعليل الزجاج فقال: «وقال الزجاج: أجدد اللغتين في قوله: (نِعْمَتِي الَّتِي) فتح الياء؛ لأن الذي بعدها ساكن وهو لام المعرفة، واستعمالها كثير في الكلام، فاختر فتح الياء معهما لالتقاء الساكنين، ولأن الياء لو لم يكن بعدها ساكن كان فتحها أصوب في اللغة. ويجوز أن تُحذف الياء في اللفظ لالتقاء الساكنين فيقرأ: (نِعْمَتِ الَّتِي) بغير إثبات الياء. والاختيار إثبات: الياء وفتحها لأنه أقوى في العربية، وأجزل في اللفظ، وأتم للثواب»<sup>٨٠</sup>.

نقل الأزهري هنا اختيار الزجاج للقراءة بفتح الياء، كما نقل تعليله لاختياره، ويقصد الزجاج بقوله (أتم للثواب) أن لقراءة كل حرف من كتاب الله عشر حسنات، والله يضاعف لمن يشاء، وفي قراءة حرف الياء ثواب أكثر من حذفه، ولم يعلق بعده مما يدل على موافقته إياه.

وفي قوله تعالى: «الْأَعْجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ» [فصلت: ٤٤/١٤] حيث قال: «قرأ أبو بكر وحزمة والكسائي<sup>٨١</sup> (الْأَعْجَمِيُّ) بهمزتين. وقرأ الباقون (أَعْجَمِيٌّ) بهمزة مطولة. فَنَ قرأ بهمزتين فالهمزة الأولى ألف الاستفهام، والثانية ألف (أعجم). ومن قرأ بهمزة مطولة فإنه كره الجمع بين همزتين، فجعلهما همزة مطولة، كأنه همز الأولى

77 الأزهري، معاني القراءات، ١/٣٥٤-٤٥٤.

78 عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٢٤١هـ)، ٦٣/٣.

79 الأزهري، معاني القراءات، ١/٦٧١.

80 الأزهري، معاني القراءات، ١/٧٧١.

81 وكذلك أبو بكر شعبة عن عاصم، وروح عن يعقوب المدني، وخلف العاشر. (ابن الجزري، النشر، ١/٦٦٣).

وخفف التي بعدها تخفيفاً يشبه الألف الساكنة. ولا يجوز أن تكون ألفاً خالصة؛ لأن بعدها العين، وهي ساكنة، وهذا قول الخليل وسيبويه»<sup>٨٢</sup>.

يقصد الأزهري بقوله (وقرأ الباقون بهمزة مطولة...) يعني تحقيق الهمزة الأولى وتسهيل الهمزة الثانية بين الهمزة والألف، فلا تكون ألفاً خالصة؛ لأن بعدها حرف العين وهو من حروف وسط الحلق ويصعب اجتماعهم معاً فجاء بالتسهيل.

#### ٤. تعليل الاختيار عند الأزهري

يظهر لنا من اختيارات الأزهري في الأمثلة السابقة أنه كان حريصاً على تعليل اختياراته وتوجيهها إلا ما ندر، وقد علل اختياراته مستنداً إلى عوامل عدة منها:

١- قواعد اللغة والنحو، فالأزهري عالم لغوي كبير، ولديه حصيلة لغوية وفيرة؛ فلا بد أن تظهر الصبغة اللغوية والنحوية واضحة في كتابه.

٢- الأفضى في اللغة، فقد كان يختار المشهور المعروف من لغة العرب على غيره، وعليه بنى أكثر اختياراته.

٣- قراءة جمهور القراء، فقد كان يختار دائماً قراءة الأكثر مقابل الأقل، ومع أن القراءتين متواترتان صحيحتان، إلا أنه يختار قراءة الأكثر.

٤- أقوال علماء اللغة واختياراتهم، فقد نقل الأزهري كثيراً عن علماء اللغة واختياراتهم ووافقهم عليها.

٥- تمام اللفظ، وإجمال المثوبة، وذلك في وجوه القراءات التي تدور بين الإدغام والإظهار، فقد كان يختار الإظهار دائماً (حسب ما وقفت عليه) ويعلل ذلك بأنه أتم لفظاً وأجزل مثوبة.

٦- اتباع السنة، حيث اختار قراءة متواترة على أخرى متواترة أيضاً وقال إن فيها اتباع السنة، مع صحة القراءة الأخرى وفصاحتها. وكان يصرح بأن لا يؤخذ شيء من العربية أو ما تشبه من اللغة إلا إذا جاءت الرواية الصحيحة بذلك، أو نقل عن كبار القراء.

٧- المعنى، حيث اختار بين القراءات على أساس معنى الآية وما تدل عليه، فقد طاف بلاد العرب وتعمق كثيراً في معاني اللغة ودقائقها فكانت خير معين له في التفسير.

٨- اتباع رسم المصحف، وكان حريصاً على الالتزام بالرسم، وعدم الزيادة على مرسوم التنزيل.

ومما يؤخذ على الأزهري:

١- لم يعتمد كثيراً على القراءات الشاذة في توجيه القراءات المتواترة وتعليل اختياراته، والقراءات الشاذة رافد كبير استعان بها علماء القراءات واللغة والتفسير قديماً وحديثاً.

٢- لم يعتمد كثيراً على الحديث النبوي الشريف في تعليل اختياراته، وما أثر عن الصحابة والتابعين إلا ما ندر.

٣- لم يعتمد كثيراً على الرسم العثماني في اختياره.

٤- لم يذكر القارئين أبي جعفر المدني وخلف العاشر وهما من القراء الثلاثة المتممين للعشرة، وقراءتهما من القراءات المتواترة، فاعتمد في كتابه على القراءات السبع المشهورة بالإضافة إلى قراءة يعقوب الحضرمي المدني.

ويشفع للأزهري أنه كان عالماً لغوياً، إضافة إلى كونه مُفسراً، والعلم بهذه العلوم من أصول التفسير والمفسرين.

٤- انتقد بعض القراءات وضعفها بأسلوب لا يتناسب مع القراءات الصحيحة المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما في قوله تعالى: «وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى» [القمر: ٣٥/٥٠] حيث قال: «قرأ نافع وأبو عمرو والحضرمي «عاداً لولى» مدغمة التنوين، موصولة الألف. وروى عن نافع «لؤلؤ» بالهمز. وأما أبو عمرو فإنه لم يهزم. وقرأ الباقون (عاداً الأولى) منوناً. وأما همز نافع (لؤلؤ) فإني أظنه نقل همزة (الأولى) من أولها إلى الواو، وليست بجيدة، ولا أرى أن يُقرأ بها؛ لأنها شاذة»<sup>٨٣</sup>.

ونرى هنا أن الأزهري رمى قراءة نافع برواية قالون في همز الواو بالشذوذ مع أنها قراءة صحيحة متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يردّها قياس نحوي ولا قواعد لغة.

وفي قوله تعالى: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ» [الأنبياء: ١٢/٨٤] حيث قال: «روى قُتَيْبٌ عن ابن كثير (وَضِيَاءً) بهمزتين. والقراء كلهم على (ضِيَاءً) بغير همز في الياء. ومن همز الياء فقد لحن؛ لأن الهمزة في الياء من (ضِيَاءً) تقع موقع عين الفعل، وهذه الياء كانت في الأصل واوًا، فجعلت ياء لكسرة ما قبلها، والفعل منه ضَاءَ الشيء يَضُوُّ ضِيَاءً. ألا ترى أنه لا همز في واو الضوء، وإنما

الهمز بعد الواو في الذي هو لام الفعل؟!»،<sup>٨٤</sup>.

هنا أيضاً لحن الأزهري قراءة قُبل عن ابن كثير المتواترة بالهمز، وعَلَّ ذلك بالصرف، والقرآن بقراءته المختلفة حجة على قواعد الصرف واللغة لا العكس، وبه يُحكَّم عليها لا العكس.

وأصل الكلمة ضياء «فقلبت فجاءت ضئاً»، فقلبت الياء همزة لوقوعها بين ألفين»<sup>٨٥</sup>، وقد «أولت على أنه مقلوبٌ قُدِّمَت لامُه وأخَّرت عينه فوقعت الياء طرفاً بعد ألف»<sup>٨٦</sup>.

## خاتمة

في ختام البحث يظهر لنا جلياً أن الاختيار كان منذ عهد الصحابة والتابعين والقراء الأوائل، وبرز هذا المصطلح في كتب القراء والمفسرين واللغويين المتقدمين كثيراً، وقد كان الأزهري رحمه الله من المتقدمين في هذا الفن، وكان له اختيار بين القراءات المتواترة، مع أن كثيراً من العلماء تهبوا ذلك، وقد تنوعت الأساليب التي استخدمها للدلالة على اختياره وأكثرها جاء على صيغة (أفعل) للدلالة على تفضيله مثل: «أجود»، «أتم وأشيع وأفصح»، «أحسن»، «أولى»، «أحبُّ إليَّ»، «أكثر القراء»، كما استخدم كثيراً لفظ «وهو الاختيار»، وقد علَّل اختياراته ووجهها لغةً ونحواً ومعنىً، وكانت توجهاته صائبة ومُقنعة ومؤيدة بالدليل، وأغلب اختياراته كانت لقراءة الأكثر، والأفشى في اللغة؛ حيث إن قاعدته التي يسير عليها غالباً هي: «كلام العرب الجيد ما اجتمع عليه أكثر القراء»، ويختار الاظهار على الإدغام دائماً، كما نقل أقوال علماء اللغة واختياراتهم ووافقهم عليها، واهتمَّ بمعنى الآية كثيراً وما تدل عليه عند اختياراته، وامتاز أسلوبه بالوضوح والاختصار. ومما يؤخذ عليه أنه لم يستند على القراءات الشاذة والسنة الشريفة والمأثور عن الصحابة والتابعين ورسم المصحف العثماني في التوجيه أو التعليل إلا ما ندر، ولم يذكر قراءة أبي جعفر المدني وخلف العاشر، وكان عنده نقد لبعض القراءات المتواترة مع أنها ثابتة صحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

84 الأزهري، معاني القراءات، ٧٦١/٢.

85 ابن عطية، المحرر الوجيز، ٦٠١/٣.

86 السمين الحلي، الدر المصون، ١٥١/٦.

## المصادر والمراجع:

الأزهري، محمد بن أحمد بن أبو منصور، معاني القراءات، السعودية: كلية الآداب/ جامعة الملك سعود،  
١٩٩١.

البغدادي، أحمد بن موسى بن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، مصر: دار المعارف،  
٢٠٠٤.

ابن الجزري، محمد بن محمد، غاية النهاية في طبقات القراء، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٥٣١.

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي الضباع، مصر: المطبعة التجارية  
الكبرى، د.ت.

الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، ٥٩٩١.

ابن خالويه، الحسين بن أحمد، المحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم، بيروت: دار الشروق،  
ط٤، ١٠٤١.

ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر،  
٤٩٩١.

الذهبي، محمد بن أحمد، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ٧٩٩١م.

الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، بيروت: المكتبة العصرية، ٩٩٩١.

ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الرسالة، د.ت.

السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلوة،  
ط٢، مصر: دار هجر، ٣١٤١.

سلامة، صبري، الوسيط في شرح الشاطبية، د.ن.، د.ت.، ٣٢٠٢.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف المعروف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط،  
دمشق: دار القلم، د.ت.



- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ٤٨٩١.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، التَّخِيصُ فِي مَعْرِفَةِ أَسْمَاءِ الْأَشْيَاءِ، تحقيق: عزة حسن، دمشق: دار طلاس، ٦٩٩١.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ت.
- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٢٤١.
- غانم بن قدوري بن حمد، محاضرات في علوم القرآن، عمان: دار عمار، ٣٠٠٢.
- الفارسي، الحسن بن أحمد أبو علي، المحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجايي، دمشق: دار المأمون للتراث، ط ٢، ٣٩٩١.
- الفضلي، عبد الهادي، القراءات القرآنية: تاريخ وتعريف، بيروت: مركز الغدير، ٩٠٠٢.
- القيسي، مكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.
- القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٨٩١.
- ابن المبارك الواسطي، عبد الله بن عبد المؤمن، الكنز في القراءات العشر، تحقيق: خالد المشهداني، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٤٠٠٢.
- مهارش، زيد، منهج الإمام الطبري في القراءات وضوابط اختيارها في تفسيره، الرياض: دار التدمرية، ٣٣٤١.
- النحاس، أحمد بن محمد أبو جعفر، إعراب القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٢٤١.

## Kaynakça

- Askerî, Hasan B. Abdullâh. *El-Furûku'l-Luğaviyye*. Kahire: Dâru'l-`İlmi Ve's-Seḫâfe, Ts.
- Askerî, Hasan B. Abdullâh. *Et-Telḫîs Fi M'Arifeti Esmâ'i'l-Eşya*. Ed. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâru't-Talâs, 1996.
- Ezherî, Muḫammed B. Aḫmed. *Meâni'l-Ḳirâât*. Suudi Arabistan: Külliyyetü'l-Âdâb Camiatu Melik Suûd, 1991.
- Faḏlî, `Abdulhâdî. *El-Ḳirââtü'l-Ḳur'âniyye Târiḫ Ve Ta'Rif*. Beyrût: Merkezü'l-Ġadîr, 2009.
- Fârisî, Ḥasan B. Aḫmed Ebû `Alî. *El-Ḥucce Li'l-Ḳurrâi's-Seb`A*. Ed. Bedruddin Kahvecî Ve Beşîr Cüveycâbî. Dimaşk: Dâru Me'mûn Li't-Turâs, 2. Basım, 1993.
- Ḥaleveyhî, Ḥuseyn B. Aḫmed. *El-Ḥucce Fi'l-Ḳirâati's-Seb`*. Ed. Abdulâl Sâim. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 4. Basım, 1401.
- İbn `Aṭiyye, `Abdulḫaḳḳ. *El-Muḫarreru'l-Veciz Fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Ed. Abdusselâm Abduşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Âşûr, Muḫammed Ṭâhir. *Et-Taḫrîr Ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunisiyye Li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebi Ṭâlib, Mekkî. *El-İbâne An Meâni'l-Ḳirâât*. Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, Ts.
- İbn Ḥallikân, Aḫmed B. Muḫammed. *Vefeyâtu'l-A`Yân Ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. Ed. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Mücâhid, Aḫmed B. Mûsâ. *Kitâbu's-Seb`Ati Fi'l-Ḳirâât*. Ed. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbn Zencele, Abdurrahman B. Saîd. *Ḥucce'tü'l-Kıraat*. Beyrût: Dâru'r-Risâle, Ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muḫammed. *En-Neşr Fi'l-Kıraati'l-'Aşr*. Ed. Ali Dabba'. Mısır: El-Matbaatü't-Ticariyyetü'l-Kubrâ, Ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muḫammed. *Ġâyetu'n-Nihâye Fi Ṭabaḳâti'l-Ḳurrâ*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- Ḳıftî, `Alî B. Yûsuf. *İnbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbâhi'n-Nuḫât*. Ed. Muhammed İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.

- Mehâriş, Zeyd. *Menhecû’l-İmâm Eî-Taberî Fi’l-Ķirâât Ve Davabitü İhtiyârihâ Fi Tefsîrihi*. Riyad: Dâru’t-Tedmuriyye, 1433.
- Nehhâs, Ebû C`Afer. *İRâbu’l-Ķur`ân*.. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421.
- Semîn El-Halebî, Aĥmed B. Yûsuf. *Ed-Durru’l-Meşûn Fi Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*. Ed. Ahmed Harrat. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, Ts.
- Sübki, Takiyüddîn. *Ĥabaĥâtu’s-Şâfiyyeti’l-Kubrâ*. Ed. Mahmûd Et-Tanâhî Ve Abdulfettâh El-Hulv. Mısır: Dâru Hecr, 2. Basım, 1413.
- Vasiî, Abdullâ B. Mübârek. *El-Kenz Fi Ķirââti’l-Aşr*. Ed. Halid El-Meşhedâni. Kahire: Mektebetu Sekafeti’d-Diniyye, 2004.
- Yakût El-Ĥamevî. *Mu`cemü’l-Büldân*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1995.
- Zehebî, Muĥammed Aĥmed. *M`Arifetü’l-Ķurrâi’l-Kibâr `Ala’t-Ĥabaĥâti Ve’l-E`Sâr*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-`İlmiyye, 1997.

# Osmanlı Dönemi Kudüs Müftülerinden Fethullah B. Mahmud El-Beylûnî'nin (Ö.1632) Hayatı ve Tâ'Ûn Risalesi

Doç. Dr. Abdullah Acar<sup>1</sup>

Doi: 10.55918/islammedeniyetidergisi.1521923

Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi: 24.07.2024 | Kabul Tarihi: 29.08.2024

## Öz

Bu makalede, tarihte çok sayıda âlim yetiştiren Beylûnî sülalesi ve aynı sülaleden Osmanlı döneminde 17/18. yüzyılda Kudüs'te müftülük yapmış olan Fethullah el-Beylûnî'nin hayatı ile uzun yıllar devam eden salgın hastalık nedeniyle kaleme aldığı risalesi ve onda naklettiği bilgilerin kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Tefsir, hadis, akaid, tasavvuf gibi pek çok temel İslamî ilim dallarında eser te'lif eden Beylûnî, İslam hukukunda mükelleflerin ibadet ve muamelelerinin geçerliliği için akıl sağlığı şartı kadar beden sağlığının da önem arzetmesi sebebiyle yaşadığı dönemdeki insanları bilgilendirmek için bir de tâ'ûn risalesi kaleme almıştır. Osmanlı hâkimiyetinde dört yüz yıl kalan Kudüs'te Osmanlılar eğitim, sağlık başta olmak üzere çeşitli kurumlar inşa etmişler ve Mekke, Medine'deki birden fazla mezhep müftülüğü uygulamasını burada da ihdas etmişlerdir. Bu müftülerden Beylûnî'nin salgınlarla mücadele için yazdığı risalesi hakkında Türkçe herhangi bir yayın bulunmamaktadır. İki bölümden oluşan risalesinin ilk bölümünde salgın hastalıklarla mücadelede tecrübe edilmiş manevî tedavileri nakleden müellif, ikinci bölümde ise salgın hastalıklarla mücadele için alınması gereken hijyen tedbirleri ile faydalı olan yiyecek ve içeceklere dair bilgilerin özetlenmesiyle sona ermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dua, Geleneksel Tıp, Fıkıh, Fethullah el-Beylûnî, Kudüs Müftüsü, Salgın Hastalık

## The Life of Fathullah B. Mahmud Al-Baylûnî (D.1632), One of the Muftis of Al-Quds During the Ottoman Period and the Introduction of His Treatise on Ta'Ûn

### Summary

In this article, the life of Fathullah al-Baylûnî, who was the mufti of al-Quds in the 11th/17th century during the Ottoman period from the Baylûnî clan, which raised many scholars in history, and from the same clan, and the treatise he wrote due to the epidemic that continued for many years and the sources of the information he conveyed in it are tried to be determined. Al-Baylûnî, who had written works in many basic Islamic sciences such as tafsîr, hadith, al-aqâ'id, and mysticism, wrote a treatise on tâ'ûn in order to raise awareness of the people of his time, as physical health was as important as mental health for the validity of worship and transactions of the taxpayers in Islamic law. In al-Quds, which remained under Ottoman rule for four hundred years, the Ottomans built various

<sup>1</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, abacar@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5753-6346

institutions, especially in education and health, and established the practice of muftiates of more than one sect in Mecca and Medina. Among these muftis, al-Baylûnî's treatise on combating epidemics has not been published in Turkish. In the first part of his treatise, which consists of two parts, the author conveys the spiritual treatments experienced in the fight against epidemics, and in the second part, it ends with a summary of the hygiene measures to be taken to combat epidemics and information on useful foods and beverages.

**Keywords:** Fiqh, Fathullah al-Baylûnî, Mufti of al-Quds, Epidemic, Traditional Medicine, Prayer.

## Giriş

İslam hukukunda mükelleflerin ibadet ve muamelelerinin geçerliliği için akıl sağlığı ve beden sağlığı önemlidir. Hangi sebeple olursa olsun akıl ve beden sağlığı yerinde olmayan kişinin dinine, ırzına ve malına sahip çıkması ve tasarrufta bulunması da mümkün değildir. Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh/hukuk gibi temel ilim dallarının büyük bir kısmını kulların sağlıklı olmaları hususu, ilahî hitaba muhatap olmak için olmazsa olmaz şarttır. Bu itibarla başa gelen musibetler konusunda inanç bakımından ümitsizliğe düşmemek, "kelam" ilminin konusu olduğu kadar tedavinin başarısı için de oldukça önemlidir. Aynı şekilde sağlığı koruyarak beden emanetine sahip çıkarak mükellefin tasarruflarının geçerli kılınması "fıkıh" ilminin konusuna dâhildir. Nitekim helal ve sağlıklı beslenerek kişinin sağlığını koruması, tedavi olması gibi konular günümüzde de sorun olarak canlılığını korumaya devam etmektedir.

Her türlü hastalık hayatın değişmez bir gerçeği olduğundan hastalanmazdan önce sağlıklı olmanın kıymetinin bilinmesini tavsiye eden Hz. Peygamber, hadislerinde salgın hastalıklara dikkat çekerek, böyle olağanüstü zamanlarda ne yapılması gerektiği konusunda işaretler vermiştir. Bu tavsiyeler doğrultusunda idareciler ve toplumun ileri gelenleri salgın dönemlerinde maddî olarak alınacak basit önlemler yanında manevî olarak da yapılması gerekenleri ihmal etmemişlerdir. Bu salgın hastalık gerçeğinin farkında olan Müslüman âlimler de salgın hastalık dönemlerinde alınması gereken *maddi* ve *manevî* önlemler hakkında irili ufaklı eserler meydana getirmişlerdir. Bu çerçevede de hayatı ve eserleri hakkında bilgi sunacağımız Kudüs Müftüsü Beylûnî, toplumu aydınlatan bir risale telif ederek, aslî görevinin yanında sağlık bakımından da insanları bilgilendirmeye çalışmıştır.

XV. yüzyılda da Müslüman beldelerde, özellikle Mısır, Kudüs, Şam coğrafyalarında şiddetli salgınlar olduğu, mesela sadece Kudüs'te günde en az elli altmış kişinin cenazesinin defnedildiği, Kahire'nin nüfusu çok olduğu için bazı günlerde sadece Kahire civarında yirmi bini aşkın insanın vefat ettiği kaydedilir.<sup>2</sup> Yine "...İslâm ülkelerini etkileyen salgınlar arasında 1070'lerde başlayan salgının XVII. yüzyılın başlarında da etkisini sürdürdüğü, özellikle İstanbul, Anadolu, Balkanlar, Mısır ve Kuzey Afrika'da, ayrıca Safevî ve Bâbürlü topraklarında ve Avrupa'da son derece etkili olduğu, bunların en önemlilerinin 1603 yılında başlayıp 1690 yılına kadar

2 Ebü'l-Yümn el-Uleymî, Mücîruddin el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celil bi târihi'l-kudsü ve'l-halil*, 2 cilt (b.y: Matbaatü'l-haydariyye, 1968), 2/360 ve 363.

devam ettiği, XVIII. yüzyıldaki salgınların daha hafif geçtiği, ancak 1713-1792 arasındaki farklı senelerde yine etkili olduğu kaydedilir.”<sup>3</sup> Tüm bu tarihler dikkatlice incelendiğinde bilgi takdim edeceğimiz müftü Fethullah b. Mahmud el Beylûni’nin (ö. 1042/1632) doğumu ve vefatı da çoğunlukla iki asra yaklaşan bu uzun süreli salgın hastalıklar zamanında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Kudüs şehri, 1517-1917 yılları arasında toplam 400 yıl Osmanlı idaresinde kalmış, bu şehre diğer şehirlerden daha fazla önem verilmiş ve bu bölgeye başta eğitim kurumları olmak üzere çok farklı maddî hizmetler götürülmüştür. Osmanlı Devleti, insana ve insan sağlığına önem göstergesi olarak sağlık hizmetlerinin kurumsal düzeyde temini için memleketin her köşesinde şifahane-hastaneleri ya bizzat devlet eliyle ya da vakıflar ve hayrât sahiplerine öncülük ederek inşa ettirdikleri gibi fetihten sonra Kudüs’e de hastaneler inşa edilmesine öncülük etmişlerdir.<sup>4</sup> Fakat bu hastaneler, günümüzdeki gibi sadece hastaların tedavi edildiği kurumlar şeklinde olmayıp hem tıp ilminin öğretildiği hem de tedavilerin uygulandığı merkezler olarak anlaşılmalıdır.

Öte yandan, Osmanlı döneminde Mekke, Medine’de uygulanan birden fazla müftü uygulaması Kudüs fethedildikten ve orada istikrar sağlandıktan sonra uygulanarak burada da Şafii mezhebini temsilen müftü atanma uygulamasına devam edilmiştir ki XVII. y.y. Osmanlı dönemi Şafii mezhebine müntesip Kudüs müftülerinden birisi de Fethullah b. Mahmud el-Beylûni’dir. İslam tarihinde çeşitli şehirlerde çok sayıda müftü görev yapmasına rağmen, pek çoğu ya eser te’lif etmediğinden veya eserleri günümüze ulaşmadığından hayatları hakkında bilgi oldukça sınırlıdır. Makalemize konu olan Beylûni ise, Şafii mezhebine mensup olmasının da teşvikiyle Şafii fakih ve müfessir Kâdi Beyzâvi’nin (ö. 1286/1869) tefsirine şerhi, hadislerle alakalı tahkiki, akaide dair risalelere haşiyeleri, divan oluşturacak kadar şiirleri bulunan, kısaca çok yönlü bir âlimdir. Bunlara ilaveten görev yaptığı dönemdeki salgın hastalıkla mücadele için toplumun sağlığını ilgilendiren bir de risalesi günümüze kadar ulaşmış olan kısaca azımsanmayacak sayıda eser te’lif eden birisi olup tanıtılmaya değer bir fakihtir.

Tabakât, terâcim eserlerinde de çok sayıda Beylûni nispetli âlimden bahsedilmekte bu sebeple de zaman zaman hatalı nakillerin yapıldığı tespit edilmiştir. Diyanet İslam Ansiklopedisinde de Beylûni nispetine sahip bazı şahıslara sadece atıflar yapılmakla yetinildiği görülmüştür. Buna karşılık Batıda “Âlimler Sülalesi: Beylûnioğulları” şeklinde tercüme edilebilecek Almanca yayının bulunduğunu görmek,<sup>5</sup> bu sülale hakkında Türkçe yayınların da olması gerektiği kanaatiyle böyle bir çalışma yapılmasını teşvik etmiştir. Müftü Beylûni’nin farklı ilim dallarındaki

3 Nühket Varlık, “Tâun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

4 Ebü'l-Yümn el-Uleymi, *el-Ünsü'l-celil*, 2/34 vd.

5 Bu sülale hakkında batıda Rudolf Sellheim (1928-2013) isimli yazarın Almanca “Die Gelehrtenfamilie Ibn al-Bailûni “ isimli bir yayını bulunmaktadır.

eserleri hakkında başta Fuat Sezgin'in (ö.2018) hocası Helmut Ritter'in (ö.1971) gayretleriyle İslam ülkelerinde kurulan araştırma enstitülerinde<sup>6</sup> ve batıda bazı çalışmalar yayınlanmış,<sup>7</sup> fakat salgın hastalıkların önlenmesi ve tedavisine dair yazdığı bu risalesi hakkında herhangi bir yayın tespit edilememiştir.

Bu makalede, yaklaşık milâdî 1450-1700 yılları arasında çokça âlim yetiştiren Beylûnî sülalesinden Fethullah el-Beylûnî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Özellikle ۲۰۲۰ yılında tüm dünyayı kasıp kavurmaya başlayan covit-19 salgını sebebiyle tarihte alınan tedbirlere de örneklik teşkil etmesi bakımından, salgın hastalıklarla mücadele hakkında kaleme aldığı ve orijinal adı *Hulasatu mâ yahsulu aleyhi's-sâ'ûn fi edviyeti def'i-vebâ'i ve't-tâûn* olan yazma risalesi hakkında bilgi takdim edilmeye ve naklettiği hadisler, haberler ve tecrübelerin asılları temel kaynaklardan tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada esas alınan risale İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinin Şehit Ali Paşa bölümünde ۱۳۶۶ tescil numarası ile kayıtlı olan risaledir. İki bölümden oluşan risalenin ilk bölümünde salgın hastalıklar için uygulanagelen manevî tedbirler mahiyetinde dualar ve uygulamalar nakledilmekte, ikinci bölümde ise maddî tedbirlerden bahsedilmektedir.

## 1. Fethullah b. Mahmud el-Beylûnî'nin Hayatı

XVII. y.y. da vefat eden Fethullah b. Mahmud el-Beylûnî hakkında terâcim, tabakât ve vefeyât türü kitaplarda çok detaylı bilgi bulunmamakla birlikte, farklı kitaplarda dağınık vaziyette kısa ve karmaşık, bazen özellikle eserleri konusunda hatalı bilgilerin nakledildiğine bazen de birbirinin tekrarı bilgilerin bulunduğu, hatta dede, baba ve oğul Beylûnî'lerin karıştırıldığına müşahede olunmaktadır. Müellifin tam adı; *Fethullah b. Mahmud b. Muhammed b. el-Hasen el-Ömeri el-Ensârî el-Beylûnî el-Halebi'*dir. Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Beylûnî'nin *Halep* bölgesinden oluşu ve ismi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Müellifin, Halep'te yaşayan ve çokça âlim yetiştiren bir sülaleye mensup olduğu,<sup>8</sup> kendisinden önce hayatları hakkında tabakât kitaplarında bilgi verilen ve "el-Beylûnî" nispetiyle meşhur âlimler silsilesinden anlaşılmaktadır.<sup>9</sup> Mesela, babası

6 Mesela, Helmut Ritter tarafından kurulan "Beyrut Alman Şark Araştırmaları Enstitüsü" tarafından Fethullah el-Beylûnî'nin şiirleri hakkında yayımlanan 241 sayfalık kitap için bk. Boris Liebrecht-Kristina Richardson, *Eyyâm-ı Kemaleddini'l-Hâik Halep fi evâhiri'l-karni'l-aşar*, (Beyrut: Dâru'l-Fârâbi, 2021).

7 Bunlardan birisi müftünün oğlu Muhammed el-Beylûnî'nin İbn Battûta'nın seyahatnamesi üzerine yaptığı şerh ile ilgili Almanca yayını için bk. Ralf Elger, "Die Reisen eines Reisebericht Ibn Battutas Rihla im Vorderen Orient des 17. und 18. Jahrhunderts", *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts*, ed. Tobias Heinzelmann ve Henning Sievert (Bern: Peter Lang AG, 2010).

8 Bu sülale hakkında batıda Rudolf Sellheim (1928-2013) isimli yazarın Almanca "Die Gelehrtenfamilie Ibn al-Bailûnî" (Âlimler Sülalesi: Beylûnioğulları) isimli bir çalışma bulunmaktadır.

9 Müftü Fethullah b. Mahmud'tan önce yaşamış ve Beylûnî nispetine sahip bazı âlimler için bk. Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd es-Sâlihi el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnâvud-Mahmut el-Arnâvud, 11 cilt (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993), 10/135, 239, 294, 482.

Mahmut'un amcası Ebu'l-Yüsr el-Beylûnî (ö. ?)<sup>10</sup> ile babasının halası hadis ve fıkıh âlimi olduğu nakledilen Hatice el-Beylûnî (ö. 930/1524)<sup>11</sup> babası Mahmut el-Beylûnî (ö. 1006/1598), amcası Muhammed el-Beylûnî (ö. ?) ve oğulları Mustafa el-Beylûnî (ö. 1082/1672) ile Mısır'ın farklı şehirlerinde kâdılık ta yapmış olan Muhammed el-Beylûnî'nin (ö.1085/1675) nisbesinde el-Beylûnî bulunması sebebiyle zaman zaman bunlar ve eserleri konusunda karışıklıklar olduğu da tarafımızca tespit edilmiştir. Beylûnî nisbesinin, Hatay bölgesinde halen soyadı olarak da kullanılması da<sup>12</sup> bu sülalenin kadim bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.

İslam medeniyetinde, bir kişi tanıtılırken ya doğduğu şehre ya da sanatına nispet edilerek kayıtlara geçmiş ya da o künyeyle meşhur olmuşlardır. Müellif de dâhil olmak üzere kendisinden önceki ve sonraki âlimlerin “*el-Beylûnî*” şeklinde nisbelerinin bulunması, ‘Beylûn’ kelimesinin Halep yakınlarında çıkan kil taşı/toprağına benzeyen bir toprak cinsinin adı olduğu ve hamamlarda temizlik malzemesi, saçların gürleşmesinde kullanıldığı ve bundan dolayı bu şekilde bir nispetle anıldıkları belirtilmektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla “*el-Beylûnî*” nispetiyle bilinen âlimlerin ya kil işiyle uğraşan bir sülaleye mensup oldukları ya da bu kil bölgesinde yaşamaları sebebiyle bu isimle müsemma oldukları anlaşılmaktadır.

## 1.2. Fethullah el-Beylûnî'nin Doğumu ve Vefatı

Ömer Rıza Kehhâle (ö. 1987) gibi son dönem bazı tabakât yazarları, kendilerinden önceki eserleri dikkate alarak müellifin doğum-vefat tarihlerini (d. 977/1570) - (ö.1042/1632) olarak zikrederler. Beylûnî'nin Ramazan ayında dünyaya geldiği ve Halep'te vefat ettiği belirtilir.<sup>14</sup> Öte yandan Beylûnî'nin, bu makalede bilgi aktarılacak olan *tâ'ûn* risalesini yazmasının sebebi, salgınların uzun süre devam ettiği yıllarda yaşamış olmasıdır. Bu eserinde salgın hastalıklardan korunmak için “kendisinin gençlik döneminde Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı dua mahiyetindeki hadisleri her gün bolca okuyarak ve salavat getirerek şifa bulduğunu” anlatması, Beylûnî'nin 977/1570 yılında miladî 1570 yılında başlayan ve XVI. yüzyılın sonuna kadar devam ettiği bildirilen yıllarda yaşadığı bilgisini doğrulamaktadır.

10 bk. Muhammed Emin b. Fadlallah Muhibbi, *Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi aşar*, 4 cilt (Kahire: b.y., 1284), 4/321.

11 Hicri 930 yılında vefat eden âlimler arasında adı zikredilenlerden birisi de âlime ve fakihe Hatice b. Muhammed b. Hasen el-Bâbî el-Halebî el-Beylûnî'dir. Şafii iken, kocası kendisine farkında olmadan dokunuyorsa abdestinin bozulacağı endişesiyle Hanefî mezhebini taklid ettiği ve bu sebeple de el-Hanefî nisbesinin de olduğu kaydedilir. bk. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehbe*, 10/239.

12 Mesela, Hatay-Samandağ “Jan ve Suphi Beyluni Anadolu Lisesi”nin adı onu yaptırınların ad ve soyadını taşımaktadır. bk. <https://jsbal.meb.k12.tr/>

13 Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, 8 cilt, 15. baskı (Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-melâyîn, 2002), 6/327; Kil hakkında bilgi için bk. [https://www.youtube.com/watch?v=uRK\\_Nyw9LHE](https://www.youtube.com/watch?v=uRK_Nyw9LHE) (Erişim: 15.05.2024)

14 Bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin* 4 cilt (Beyrut: Müessesetü'r-rişale, 1993), 2/614. Kehhâle, 614. sayfada, kendisinden önce te'lif edilen, *Siyeru A'lâmu'n-nübelâ, Hediyyetü'l-ârifin, Kettâni* ile Brockelmann'ın eserlerine atfen bu bilgileri aktarır.



### 1.3. Fethullah el-Beylûnî'nin Eğitim Hayatı ve Müftülüğü

Çoğu İslam âliminin eğitim hayatında görüldüğü üzere Fethullah da ilk dini bilgilerini büyük bir âlim olduğu için el-Bedr (dolunay) lakabıyla anılan babası<sup>15</sup> Mahmut el-Beylûnî'den (ö. 1006/1598) almıştır. Fethullah'ın gençlik dönemlerinde zamanının en belîğ şiiirlerini yazması hasebiyle edebiyat meclislerinde itibar gördüğü ve şöhrat bulduğı,<sup>16</sup> hatta yirmili yaşlarda başkalarına şiir icazeti verecek seviyeye sahip olduğu kaydedilir.<sup>17</sup>

İlerleyen yaşlarında Kâdı Beyzâvî tefsirine şerh yazacak derecede tefsir ilmine hâkim, hadis tahkiki yapmaya muktedir, çok sayıda şiirlerinin bulunduğu divân sahibi, kendisinden önce yazılmış akaide dair eserlere haşiye yazacak kadar akaid ilmine vakıf birisi olmasının yanında tanıtmaya çalıştığımız tâ'un ve vebâ gibi salgın hastalıklara karşı alınacak maddî ve manevî tedbirleri içeren bir de eserin bulunması onun ilmî dirayetini göstermektedir. Fethullah el- Beylûnî, Osmanlı döneminde Mekke, Medine ve Kudüs şehirlerinde birden fazla müftü uygulaması sebebiyle<sup>18</sup> Kudüs'te Şafî mezhebini ilgilendiren meseleler ve mezhep mensuplarının müftülüğünü yaptığı, Osmanlı coğrafyasında Mekke, Medine, Şam ve Trablus gibi birçok şehre seyahatler yaptığı da kaydedilir.<sup>19</sup>

Öte yandan, Beylûnî'nin hangi tarihler arasında ve kaç sene Kudüs müftülüğü yaptığına dair kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlanmamakla birlikte, Muhibbî'nin (ö.1111/1699) "*Hulâsâtü'l-eser*" isimli eserinde; Beylûnî'nin Kudüs müftülüğü yaptığı yıllarda tefsir ve hadis dallarında kendisinden ilim tahsil eden Defterdar İbrahim Paşa isimli bir talebesine icazet verdiği ve bu icazetin üzerinde 6 Recep 1039/1629 tarihinin yazıldığından bahsedilir<sup>20</sup> ki bu tarih onun daha öncesinden Kudüs'te müftülük yapmaya başladığı kanaatini kuvvetlendirmektedir. Bu durumda, hicrî 1042/1632'de vefat eden Beylûnî'nin 1039/1629 tarihinde kamerî sene hesabıyla 62 yaşlarında olduğu anlaşılabilir, ömrünün sonuna kadar da müftülük yapmış olmasının muhtemel olduğu kanaatindeyiz.

## 2. Fethullah b. Mahmud el-Beylûnî'nin Eserleri

Bu başlık altında Mahmut el-Beylûnî'nin eserleri hakkında kısa bilgi verilip

15 Tam adı: Bedreddin Ebussena Mahmud b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen el-Bâbî el-Halebî el-Beylûnî olup 933/1526'da Halep'te dünyaya geldiği kaydedilir. bk. Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/320.

16 Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 3/254.

17 Kemaleddin isimli talebesine 998/1590 tarihinde verdiği şiir icazeti için bk. Liebreuz-Richardson, *Eyyâm-ı Kemaleddini'l-Hâik*, 34.

18 İlhami Yurdakul, "Kudüs Mezhep Müftüleri", *Osmanlı Döneminde Kudüs'te İlmî hayat ve Eğitim Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Ed. Zekeriya Kurşun-Ahmet Usta (İstanbul: Seçil Ofset, 2018), 52.

19 <https://www.noor-book.com/tag/فتح-الله-اليوني> (Erişim: 18.05.2024)

20 Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 1/29.

yazma nüsha halinde bulunan ve asıl tanıtmak istediğimiz eseri hakkında son olarak detaylı bilgi takdim edilecektir.

### 2.1. Hâşiye ‘alâ Envârî’t-tenzil li’l-Beyzâvî

Osmanlı Döneminde te’lif edilen tefsir hâşiyelerinin tamamına yakını Hanefî-Mu’tezilî Zemahşerî’nin (ö. 1144/538) *el-Keşşâfı* ile Şafîî mezhebine mensup müfessir Kâdî Beyzâvî’nin (ö. 1286/635) *Envârü’t-tenzil ve Esrârü’t-te’vil* isimli tefsiri üzerinedir. Kudüs müftüsü Beylûnî de Şafîî mezhebine mensup olması hasebiyle Kâdî Beyzâvî’nin tefsirine *Hâşiye alâ Envârî’t-tenzil li’l-Beyzâvî*<sup>21</sup> ismiyle bir hâşiye yazdığı tabakât kitaplarında nakledilirse de yazma ya da basılı halinin günümüze kadar ulaştığı konusunda herhangi bir kayda ulaşılamamıştır.<sup>22</sup>

### 2.2. el-Fethu’n-Nebevî fi şerh-i akîdet-i Ulvân el-Hamevî

Beylûnî’nin ders aldığı hocalar silsilesi arasında zikredilen, yaşadığı Şafîî Ulvân el-Hamevî (ö. 936/1530) tarafından kaleme alınan ‘Akîde (el-‘Akîdetü’l-‘Ulvâniyye isimli eserine yine kendisinin yazdığı şerhe, müftü Beylûnî’nin “*el-Fethu’n-Nebevî fi şerh-i akîdet-i Ulvân el-Hamevî*”<sup>23</sup> ismiyle hâşiye tarzında kaleme aldığı bir eserdir.<sup>24</sup> Adı geçen eserin 1012/1603 yılında Mustafa b. Süleyman el-Kürdî tarafından her sayfasında 21 satır olmak üzere 17 varak halinde istinsah edilen yazma nüshası, Riyad Üniversitesinin el yazmaları bölümünde 348 numara ile bulunmaktadır ve internet yardımıyla PDF hali şahsî arşivimize de yüklenmiştir.

### 2.3. eş-Şerhu’n-Nâfi’î ‘alâ akîdeti’l-İmâmi’l-Yâfiî

Beylûnî’nin başlıkta adı zikredilen ve Yafi’iyye tarikatının kurucusu, itikatta Eş’arî mezhebi savunucusu İmam Yâfiî’nin (ö. 1367/768) akaide dair bir eserine şerh yazdığı,<sup>25</sup> dolayısıyla ikinci bir akaid risalesinin daha bulunduğu kaydedilir. Bu eserin iki nühasından birisinin; İstanbul II. Mahmut Kütüphanesinde 9/1625 numarada kayıtlı olduğu ve 97 varaktan ibaret olduğu, diğer nüshasının da Kahire’de kurulmuş olan ve “el-Hizânetü’t-Teymûriyye” adıyla bilinen kütüphanede 16/188 sicil numarası ile kayıtlı olduğu, hicri 1222 tarihinde istinsah edildiği ve 102 varaktan oluştuğu kaydedilmiş olup<sup>26</sup> eserin elektronik ya da yazma haline rastlanmamıştır.

21 Arapça yazılışı: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي

22 Zirikli, *el-A’lâm*, 5/136.

23 azı kaynaklarda; شرح عقيدة علوان الجموي *el-Fethu’l-Müsevvi fi şerh-i akîdet-i Alvân el-Hamevî* şeklinde de zikredilmektedir.

24 Ahmet Özel, “Ulvân el-Hamevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay, 140-138/42, (2012).

25 Arapça yazılışı: الشرح النافعي على عقيدة الامام اليافي

26 Karabulut-Karabulut, *Mu’cemu Târihi’t-Türâsi’l-İslâmi*, 2/2346.

## 2.4. Akvâtu'l-Evkât

Bir günün farklı vakitlerinde yapılması gereken zikirler için te'lif ettiği anlaşılan ve "Vakitlerin Azığı" manasına<sup>27</sup> gelebilecek bu eser hakkında tabakât kitaplarında künye bilgisi verilmekte ve İstanbul'daki Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesinde 1/439 numara ile kayıtlı olduğu, 250 varaktan oluştuğu ve tasavvufa dair bir eser olduğu kaydedilir, fakat sayfadaki satır sayısı hakkında bir bilgi yoktur.<sup>28</sup> Ancak bu kitabın içeriğinin; Hz. Peygamberin (s.a.s.), bir günün değişik vakitlerinde okuduğu dua ve zikirleri ile bu konudaki tavsiyelerini ihtiva eden hadisleri toplayan başta muhaddis Nesâî olmak üzere "Amelü'l-yevm ve'l-Leyle" (Gündüz ve Gece İbadetleri)<sup>29</sup> ismiyle te'lif edilen ya da İmam Nevevî'nin (ö.1267) günlük hayattaki çeşitli davranışlar, namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetler, cihad, sefer, evlenme gibi olaylarda yapılması uygun olan dua ve zikirleri içeren hadislerden derlediği "el-Ezkâr" (zikirler)<sup>30</sup> türü kitaplardan seçilen dualar olmalıdır. Kanaatimizce Müftü Fethullah el-Beylûnî, Şazeli şeyhi de olduğu için, farklı vakitlerde okunması gereken dua ve virdlerin yer aldığı bir risale olma ihtimali yüksektir. Salgın hastalığa dair risalesinde okunmasını tavsiye ettiği duaların bir kısmının bu dua kitabında da bulunması ihtimal dâhilindedir.

## 2.5. et-Tuhfetü'l-Mültezzetü fi tahkiki'l-elemi ve'l-lezzeti

Kaynaklarda, el-Beylûnî'nin "et-Tuhfetü'l-Mültezzetü fi tahkiki'l-elemi ve'l-lezzeti" isimli bir eserinden bahsedilir.<sup>31</sup> İçeriği hakkında pek bilgi verilmese de bu eserin adının; "elem ve lezzetlerden alınan acı-tatlı ibretlerin tahkiki hakkında bir risale" manasına geldiğinden salgın hastalıklar sebebiyle çekilen elem ve ızdırabın hikmetlerinden bahsedilmesinin mümkün olabileceği kanaatindeyiz.

## 2.6. Sebtü'l-Beylûnî

Kaynaklarda, "Beylûnî'nin Tahkikleri" manasına gelen *Sebtü'l-Beylûnî* isimli bir eserin daha müftü Beylûnî tarafından te'lif edildiği ve çok net bir şekilde eserin hadislerle ilgili olduğu kaydedilir. Mısır'da "el-Hizânetü't-Teymüriyye" adıyla bilinen kütüphanenin "Mustalahu'l-hadîs" bölümünde ۳۶ sicil numarası ile kayıtlı olduğu nakledilir.

<sup>27</sup> أوقات الأوقات

<sup>28</sup> Karabulut-Karabulut, *Mu'cemu Târihi't-Türâsi'l-İslâmi*, 2/2346.

<sup>29</sup> İsmail Lütfi Çakan, "Amelü'l-yevm ve'l-Leyle" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/27.

<sup>30</sup> Bk. Selman Başaran, *el-Ezkâr, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 12/66.

<sup>31</sup> Arapça yazılışı: التحفة الملتدة في تحقيق الأمل والذلة Bk. Şemsüddin Ebu'l-Me'âli Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, *Divanü'l-İslam ve bi-Haşiyetihi Esmâi Kütübi'l-A'lâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, 4 cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/260; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/614.

## 2.7. Divan-ı Şiir

Müftü Beylûnî'nin gençliğinden itibaren şiir sanatıyla uğraştığı ve şiirlerinin şöhret bulduğu, onun şiirlerini yazdığı dönem, konu başlıkları, verdiği icazetleri ve diğer şairlerle olan münasebetlerini inceleyen bir çalışmadan yukarıda bahsedilmişti.<sup>32</sup> Şiirlerini ihtiva eden Divan'ının New Jersey—Princeton Üniversitesinin Manuscripts, Arabic kısmında kayıtlı olduğu, tertemiz halde 21x15 cm. boyutlarında 212 sayfadan ibaret olduğu ve 1026/1617 tarihinde yani Beylûnî elli yaşlarında iken tüm şiirlerini bu kitapta topladığını gösteren yazma nüshanın PDF hali internet üzerinden özel arşivimize de yüklenmiştir.<sup>33</sup>

Beylûnî, bu divanında hayret edilecek derecede beyitlerin kafiyelerini “elif” harfinden başlayarak “yâ” harfine kadar ve her bir harf hakkında sayfalarca şiir yazdığı, bu şiirlerinde başta Allah'ın zati ve subûti sıfatlarına atıflar yaptığı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şemalinden ve güzel ahlak ve davranışlarından iktibaslar yaptığı anlaşılmıştır. Makalemize konu olan ve aşağıda detaylı bilgi verilecek olan Tâ'un Risalesi'nde ele alacağı konulara bir basamak dercedercesine Beylûnî, 98 varaklık bu şiir divanına besmele, hamdele ve salveleden hemen sonra enteresan bir şekilde “tâ'un ve veba gibi her türlü sıkıntılardan kurtulmayı içeren bir niyazla” başlaması,<sup>34</sup> yaşadığı dönemde salgın hastalıklardan ne kadar muzdarip olduklarının delili sayılabilir.

## 2.8. Müntekâ Mulahhas Rihletü İbn-i Battûta

Adı verilen eser, kaynaklarda sehven Fethullah el-Beylûnî'ye nispet edilen bir eser olması nedeniyle bu listeye alınarak, bir hatanın düzeltilmesine vesile olunması hedeflenmiştir. Şöyle ki: Asıl adı Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tancı olan İbn-i Battûta (ö. 770/1368), Orta çağ'ın en büyük Müslüman seyyahı olarak kabul edilir. Doğup büyüdüğü bugünkü Fas topraklarından yola çıkarak farklı zaman dilimlerinde yaklaşık yirmi sekiz sene boyunca Afrika'nın kuzeyini baştanbaşa katederek, Avrupa ve Asya'daki önemli Müslüman şehirlerini, hatta Çin'e, oradan Endonezya tarafındaki Sumatra adasına varıncaya kadar uzak Asya'yı dolaşarak kısa adı *Rihletü İbn Battûta* uzun adı *Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr* olan meşhur seyahatnamesini kaleme almıştır.

Bu seyahatnameye Beylûnî nispetine sahip âlimlerden birisi, Beylûnîlerin yaşadığı

32 Beylûnî'nin şiirleri için bk. Boris Liebrecht-Kristina Richardson, *Eyyâm-ı Kemaleddini'l-Hâik Haleb fi evâhiri'l-karni'l-aşar* (Beirut: Dâru'l-Fârâbi, 2021).

33 <https://dlme-prod-lb.stanford.edu/ar/library/catalog/%22ark:%2F88435%2F2v23w396k>  
(Er: 25/05/2024)

34 رب إني قد افتتحت دعائي - مستغيثاً بخاتم الأنبياء. Ya Rabbi, tüm dualarıma başlarım; Peygamberlerin sonuncusundan yardım umarak, منه عوناً لدفع كل البلاء. Bütün belaların def'i için; Onun kutlu makamına yaslanarak ve yalvararak, غموم من محنة ووباء. Türlü sıkıntılar, veba ve kederin giderilmesi için; Onun Senin katındaki değerine sığınarak... Bk. Beylûnî, *Divan-ı Şiir* (Princeton Digital Library of Islamic Manuscripts; Middle East Manuscripts, 1618), 1b.

Kudüs'e de uğrayan İbn Battûta'nın bu eserinden özet seçmeler ve kısaltmalar yaparak "Müntekâ Mulahas Rihletü İbn-i Battûta"<sup>35</sup> ya da *Muhtasarı Rihleti İbn Battûta* ismiyle bir eser te'lif eder. Bu eserin bir nüshasının İzmir Milli Kütüphanesinde,<sup>36</sup> bir diğer nüshanın da Mısır İskenderiye Belediye Kütüphanesinde d/2045 sicil numarası ile kayıtlı ve 110 varaktan oluştuğu, tahminen 12. asırda istinsah edildiği kaydedilir.<sup>37</sup>

Yaptığımız detaylı araştırmalarda, asıl müellifi Fethullah el-Beylûnî'nin oğlu Muhammed el-Beylûnî olmasına rağmen bu eser bazı kaynaklarda sehven Müftü Fethullah'a atfedilmiştir. Yani babaya ait olan bir eser bazen oğula, oğula ait olan bir eser de bazen babaya aitmiş gibi hatalı tescil edilmiştir. Çünkü İzmir'deki yazma nüshanın ilk sayfasında üçüncü satırda; "... yekûlü Muhammed b. Fethullah b. Mahmut el-Beylûnî..." şeklinde asla yanlış anlamaya meydan vermeyecek tarzda ve çok açık şekilde "oğlu manasındaki "bin" ifadesinin de bulunması, bu muhtasarın oğul Muhammed el-Beylûnî tarafından te'lif edildiğini göstermektedir. Nitekim bahsettiğimiz bu yazma *Muhtasarı Rihleti İbn Battûta* hakkında bir makale yazan Ralf Elder de bu eserin farklı nüshalarındaki yazılarının kime ait olabileceğini ve bazı özetlenen yerlerdeki farklılıklara dikkat çektiği uzun makalesinde bu eserin müftü Beylûnî'nin oğlu Muhammed'e ait olup olmadığı konusunda hiçbir ihtilafa yer vermez.<sup>38</sup> Belki, baba Fethullah'ın Şazeli olması, İbn Battûta'nın da seyahatnamesinde Kudüs'teki beş tane Şazeli tarikatı şeyhlerinden bahsetmesi gibi nedenlerle önce baba Fethullah böyle bir risale yazmaya başlamış, oğul Muhammed'in de bu eseri ikmal etmiş olma ihtimali sebebiyle böyle bir aidiyet karmaşası yaşanmış olabilir. Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere bu eserin bu listede adının zikredilmesi bahsedilen yanlışlığa dikkat çekmek içindir.

## 2.9. Hulâsatu mâ Yahsulü 'Aleyhi's-Sâ'Ûn Fî Edviyeti Def'i-Vebâ'i Ve't-Tâ'Ûn

Beylûnî'nin doğduğu ve yaşadığı asırlardaki salgın hastalıkların uzun süreli ve şiddetli geçmesi sebebiyle kaleme aldığı tahmin edilen ve muhteva itibariyle de maddî ve manevî bakımdan toplumun sağlığını ilgilendiren bir eserdir. Kaynaklarda, müellifin yaklaşık güneş takvimine göre 63 senelik ömür yaşadığı dikkate alındığında, neredeyse gençliğinin büyük kısmı ile ömrünün son on yılını tâun hastalığının yaygın olduğu zaman diliminde geçirdiği ve bu eseri de bu sebeple te'lif ettiği anlaşılabilir. Birlikte kesin olarak eserin yazılış tarihi bilinmemektedir.

35 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rifat, 2 cilt (İstanbul: Maarif Yayınevi, 1941-1943), 1/719; مختصر رحلة ابن بطوطة ; منتقى ملخص رحلة ابن بطوطة ابن بطوطة

36 Muhammed b. Fethullah el-Beylûnî, *Muhtasarı Rihleti İbn Battûta*, İzmir Milli Ktp., nr. 1753.

37 Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu Târihi't-Türâsi'l-İslâmi fi mektebâti'l-âlem-el-Mahtûtât ve'l-Matbû'ât*, 6 cilt (Kayseri: Mektebe Yayınları, 2001), 2/2346.

38 Elger, "Die Reisen eines Reisebericht Ibn Battutas Rihla", 53-97.

## 2.9.1. Eserin Fiziki Durumu ve İçeriği Hakkında Bilgi

Türkiye de dâhil olmak üzere farklı ülkelerin kütüphanelerinde<sup>39</sup> nüshalarının bulunduğu kaydedilen risalenin bu makalede esas alınan nüshası, halen İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa yazmaları bölümünde ۱۳۶۶ numara ile kayıtlı olan yazma nüshadır. Şehit Ali Paşa nüshası daha okunur vaziyette ve müstensihden ziyade çok mahir bir hattat tarafından daha çok Kur'an yazımında tercih edilen nesih hattı ile kaleme alınmış olduğu görülmüştür. Nüshanın her sayfasında ۱۳ (onüç) satır bulunacak şekilde, kapak sayfaları da dâhil 40 varaktan (toplam 70 sayfa) oluşmakta, boyutları hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nüshanın yazılış tarihinin hicri 1131 (m.1719) olduğu, müstensihin ise el-Bayramî diye bilinen Abdulmu'tî Altıparmak olduğu (el-Ma'rûf el-Bayramî) risalenin en son sayfasında net olarak yazılıdır. Müellif Beylûnî'nin 1632'de vefat ettiği dikkate alındığında onun vefatından yaklaşık 90 sene sonra istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

İlk cümlelerinden de anlaşılacağı üzere risale, *besmele-hamdele ve salvele* ile başlamakta, "Allah'ın şifası olmayan hiçbir hastalığı yaratmadığına" dair hadis-i şeriften mülhem<sup>40</sup> kelâmî sözlerle kitabına giriş yaptıktan sonra kendi yaşadığı zaman kadar ta'ün, veba vb. hastalıklara maruz kalındığında âlimlerin ve hekimlerin tecrübe edilmiş tavsiyelerini "özetle" anlatacağını ve bu naklettiği bilgilerin bizzat kendisi tarafından tecrübe edildiğini<sup>41</sup> beyan ederek devam eder. Müellif, nakledeceği bilgilerin güvenilirliğine olan itimadı artırmak için, bunlar mütekaddimîn ulemanın sözleri ve kâmil mürşitlerin bizzat ağızlarından duyduklarındır diyerek başlar<sup>42</sup> ve ilk 18 varakta öncelikle İslam âlimlerinin tavsiyelerini sıralayarak, "dini/manevi" tedbirler denilebilecek dua, tevekkül, rukye, muska, sadaka verme ve şifa ayetleri ile duaları öncelediği ve bazı pratik uygulama şekillerle konuyu izah ettiği görülür. Geriye kalan 18 sayfada ise salgın zamanlarında kullanılmasının faydası tecrübe edilmiş hijyen ve temizlik malzemeleri ile tavsiye edilen yiyecek ve içecekler konusunda hekimlerin tavsiyelerini özetleyerek bir nevi "maddî" tedavi yöntemlerini ikinci sırada nakleder.

Bir makalede eserin tamamının tercümesine yer verilmenin mümkün olmadığından müellifin sıralamasına da dikkat edilerek önce tecrübe edilmiş bazı

39 Mesela, Suriye'nin Halep şehrindeki Ahmediye kütüphanesinde 1280 ve 1281 numaralarda kayıtlı olan ve ilki 20 varak, ikincisinin ise 16 varaktan oluştuğu nakledilir. bk. Karabulut- Karabulut, *Mu'cemmu Târihi't-Türâsi'l-İslâmî*, 2/2346; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 1646, vr. 103-131, h. 1028 tarihli nüsha; Kuveyt'te ise Beylûnî'nin bu risalesinin "*Risâle fi ahvâlî't-tâ'ün*", ismiyle Mektebetü Câmî'ati'l-Kuveyt, nr. 700, 997'da kayıtlı oldukları belirtilir. bk. Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden, Köln: Brill, 1970), 242-50.

40 İbn Mâce, "Tıp", 1.

41 Müellif, el yazma nüshada: "جربته بنفسى مرارا... cerrabühü binefsî miraran..." yani "kendim çok defa denedim" demektir. Bk. Muhammed b. Fethullah el-Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün fi Edvîyeti def'i-vebâ'i ve't-tâ'ün*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1366), 2a.

42 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 1b, 2a.

manevî tavsiyelerini, ardından da hekimlerin tavsiyelerini iki ayrı başlık altında sıralanacak ve ihtiyaç duyulan bazı yerlerde kaynak tespiti, kısmî izah ya da yorumlar yapmaya gayret edilecektir. Şimdi bahsedilen bu sıraya göre bilgi takdim edilecektir:

### 2.9.2. Salgın Hastalıklara Karşı Yapılması Tavsiye Edilen Manevî Tedbirler

Kur'an'ı Kerim'de farklı hastalıklara maruz kalan Peygamberlerin şifâ için Allah'a yakarışlarından bahsedilir.<sup>43</sup> “Biz Kur'an'dan, iman edenler için bir şifâ ve rahmet kaynağı olan âyetler indiriyoruz...”<sup>44</sup> ayeti de Kur'an'ın maddî ve manevî hastalıklar için şifa olması olarak anlaşılmalıdır. Müellifin herhangi bir işaret kullanmaksızın sıraladığı bazı manevî tedbirler şu şekilde sıralanabilir:

- a. Müellif, ilk olarak salgın hastalık için şifa olacağına inandığı hadis-i şeriflerle başlar ve hadislerin ravilerini kitaptan tasarruf etmek için zikretmeyeceğini belirtir. Risalenin hemen başlarında hadis kaynaklarında sahih olup olmadığı hakkında bilgiye ulaşılamayan “Her kim kaşlarını tarakla taramayı adet haline getirirse, -süreklî yaparsa- vebadan korunur.” anlamında bir hadis zikreder ve sağ kaştan sola doğru olmak üzere üç defa taranmalı diye izahta bulunarak bu tarama işinin nasıl olacağını da tarif eder. Bu hadisin ilk geçtiği kaynak Şafiî âlim Suyuti'ye aittir ve ilgili eserin tasavvuf kısmında geçmektedir.<sup>45</sup> Kanaatimizce, müellifin bu hadisi zikretmesi, mutasavvıflarda çokça görüleceği üzere Hz. Peygamberin (s.a.s.) yaptığı her işte hayır ve bereket umulmasıdır. Kaşların temiz tutulması, vücudun temiz tutulması konusunda bir örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir. Alından gözlere ve yüze doğru ter yoluyla akabilecek mikropların engellenmesine yardımcı olacağından böyle bir tavsiyeyi nakletmiş de olabilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.); “Hem mukim hem de seferi iken yanından ‘ayna, sürmedanlık, tarak, misvak ve sakal tarağı’ olmak üzere bu beş şeyi asla eksik etmezdi”<sup>46</sup> anlamındaki hadis-i şerif gereği, Müslümanlar da bu beş şeyi sünnet kabul etmişlerdir. Fakat Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kaşlar ve saç-sakalı için iki ayrı tarağının olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu malzemeler kişideki temizliği ve dış görünüşü korumaya yardımcı aletler olacağından, Beylûnî de bu hadislerle atıfta bulunmaktadır denilebilir.

43 el-Enbiyâ 21/83-84.

44 el-İsrâ 17/82.

45 Daha çok tasavvuf erbabının rağbet gösterdiği hadisler arasında zikredilen “من امر المشط على حاجبه من الوباء” bu hadis; en erken Suyuti'nin eserinde geçmekte olup ilk hadis kaynakları ve Kütüb-ü sitte'de bulunmamaktadır. Bu eserde; fûrû-i fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, akaid-kelâm, tasavvuf, nahiv gibi farklı ilim dallarına göre fetvalar bulunmaktadır. Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî li'l-Fıkhi ve ulumu't-tefsir ve'l-hadis ve'l-Usûli ve'n-nahvi ve'l-îrâbi ve sâiri'l-fünûn*, 2 cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2015), 2/37.

46 Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm, 10 Cilt (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, t.s.), 5/255.

- b.** Müellif, yine “*Kim yakuttan bir yüzük takarsa tâûn’dan korunur*”<sup>47</sup> anlamında bir hadis-i şerifle devam eder ve sağ elin serçe parmağına kırmızı yakuttan bir yüzük takıldığı zaman bu hastalığa şifa olacağını naklederek,<sup>48</sup> konuya giriş yapar. Altın yüzük takmanın erkeklere haram kılınması sebebiyle Allah’a isyan edilen şeylerde şifa bulunamayacağını belirterek, dolaylı şekilde de olsa fıkhıta erkeklere helal ve haram olan şeylerden bahsettiği görülür. Böyle bir hadis rivayet edilmemiş ise de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yüzüğünün akik taşından olduğuna dair rivayetler<sup>49</sup> dikkate alındığında ve onun faydasız bir iş yapmayacağı takdir edildiğinde ümmet onun bu âdetini de sünnet kabul ederek şifa umdukları söylenebilir. Nitekim müellif, naklettiklerinin bir kısmının hadislerin “işaretlerinde” bulunabileceğini belirterek,<sup>50</sup> işârî yorumlardan da uzak durmaz. Zaten, işârî yorum, sûfinin kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak öncelikle âyetlerin daha sonra da hadislerin yorumlanması demek olup mutasavvıfların bu yöntemle yaptıkları yorumlara bolca rastlanır. Nitekim Müslümanlar, âyet ve hadislerde bahsedilip de kötülenmeyen haberlerin işârî yorumlarından hayra ulaşmayı ummuşlardır. Sûfiler ise hadis-i şeriflere, zayıf bile olsa daha çok öğüt almak ve amel etmek için yöneldikleri için isnadı ikinci planda tutarlar. Aynı gerekçelerle ‘manâ ile hadis’ rivâyetine müsamaha gösterdiklerinden keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri bilgiyi akıl yoluyla elde ettikleri bilgiden üstün görmüşler ve bu anlayış gereği Hz. Peygamber’den (s.a.s.) keşfen hadis alınabileceği kanaatindedirler. Hadislerin yorumlanmasında da kendilerine has bir anlayış geliştirerek işârî yorum tarzını benimsemişlerdir<sup>51</sup> ki müftü Beylûnî de ve tanıtmaya çalışılan bu risalesinde bahsedilen tüm bu özellikleri görmek mümkündür. Bu risalede onun aktardığı nakiller ve tecrübeler bu çerçevede anlaşılmalı çalışılırsa onun gayesi doğruya en yakın olarak anlaşılabilir.
- c.** Müellif, herhangi bir kayıta bulunmaksızın “ve fi rivayetin” diyerek “*Kim sürekli olarak abdestli olursa Allah’ın izniyle tâûndan muhafaza edilir*” şeklinde bir cümle nakleder.<sup>52</sup> Fakat yapılan araştırmalara göre tam olarak bu anlamda bir hadis yok ise de dolaylı olarak “*Günde beş vakit abdest alan kişide hiçbir kirliliğin kalmayacağını*” açıklayan hadisten<sup>53</sup> iktibas edilmiştir denilebilir.
- d.** Müellif, yine herhangi bir kaynak belirtmeksizin “*Her kimin sabah ilk işi*

47 DÎA’da da “bunların güvenilemeyecek ölçüde zayıf hatta mevzû oldukları kabul edilmektedir. Bk. Sargon Erdem, “Akik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/262-263.

48 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 3b.

49 Ebû Dâvûd, “Hâtem”, 4; Tirmizî, “Libâs”, 43

50 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 26b.

51 Hasan Yenibaş, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî ve Râmüzü’l-Ehâdis Adlı Eseri”, I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. İhsan Günaydın ve dgr, (Gümüşhane: Gümüşhane Ün. yay., 2013), 499.

52 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 4a.

53 Buhârî, “Mevâkîf” 6; Müslim, “Mesâcid” 283, 284; Nesâî, “Salât” 7; İbni Mâce, “İkâmet” 193.



*sadaka vermek olursa ve günün sonunda da bunu tekrar ederse ona o günün gecesi ve gündüzünde veba ulaşmaz.*" şeklinde bir bilgi nakleder.<sup>54</sup> Sadakanın belayı defettiği düşünüldüğünde burada da sadakaya ve yardımlaşmaya bir teşvik olduğu söylenebilir. Zekât ve sadakanın kesin olarak malı temizlediği âyet<sup>55</sup> ve hadislerle<sup>56</sup> bildirilmiş ise sadakanın bedeni de her türlü hastalıklardan temizlemesi her zaman imkân dâhilindedir. Yine "*Mallarınızı zekâtla koruyun, hastalarınıza sadaka ile şifa arayın, belalar için önceden dua edin*"<sup>57</sup> anlamındaki hadis-i şerifte de hastalıklara sadaka ile şifa aramaktan bahsedildiğine göre müellifin bu sözünün hadis-i şeriften mülhem olduğu ve bu hadisin çerçevesine dâhil olduğu söylenebilir.

- e. Her kim bismelenin harflerinin bitişirmeksizin başındaki sarığın içine şu dört esma-i hüsnâ ile birlikte "*Yâ Rakib, Yâ muktedir, Yâ Hallâk, Ya alim*" yazar ve taşır, o kişiye salgın hastalık ulaşmaz gibi tavsiyeleri sıralar. Müellif bununla da kalmaz, şekillerle neler yapılması gerektiğini uzun uzadıya izah eder.<sup>58</sup> Müellif Beylûnî, bazı âyetlerle esma-i hüsnâ'nın bitştirilmeden yazılmasına dair bir kaynak/delil bulunamazken, yazılan duaların "sarıkta taşınması" hususunda belki Hz. Halid b. Velid'in (r.a.); "*..Bu sarık benimle olduğu her savaşta Allah bana hep zafer nasip etti*" şeklinde sakal-ı şerifi başında taşınmasını anlatan rivayetten mülhem bir âdeti örnek almış olabilir.<sup>59</sup>
- f. Müellif, "*... hani bir kavim size el uzatmaya yeltenmişti de Allah onların ellerini sizden çekmişti. Allah'tan korkun! Müminler yalnız Allah'a dayansınlar*" mealindeki Mâide sûresi 11. âyetin 4 defa yazılarak taşınmasının faydalı olacağını nakleder.<sup>60</sup> Hendek savaşında Müslümanlara tuzak kurmaya çalışanlara Allah'ın yardımından bahsedilmesi nedeniyle müellif bu âyeti "Allah'a sığınmak ve sadece ona tevekkül ederek hem yardım hem de şifa istemek" bağlamında zikretmiş olabilir.
- g. Müellif, yine herhangi bir kaynak göstermeksizin "Saf Sûresinin tamamının bir kâğıda yazılıp kırmızı bakır bir kapta kaynayan suda o kâğıt eritildikten sonra, soğuyan su evin her tarafına serpilirse o eve biiznillah cinler ve hastalıklar giremez." şeklinde bir tecrübeyi nakleder. Müellif, yazılan bu âyetlerin az suda eritilmesi halinde doğal olarak suyun buharlaşması sebebiyle sudaki mürekkebin rengi ağır bassa dahi bu değişiklikten bir zarar gelmez

54 . من لازم الصدقة في صباح يومه و مساءه بحيث تكون الصدقة اول عمله في يومه و آخره لم يصبه سوء إن شاء الله في يومه و ليله . Bk. Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 4a.

55 et-Tevbe 9/103.

56 Buhari, "Zekât", 8; Müslim, "Zekât", 68.

57 Nureddin Ali b. Ebi bekr el-Heysemî, *Mecmaü'z-Zevaid ve menbeu'l-Fevâid*, thk. Abdurrahim b. el-Hasen el-Irakî, 9 cilt (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1934), 3/63. Hadisin aslı: *حصنوا أموالكم بالزكاة و داووا . مرضا كم بالصدقة و أعدوا للبلاء الدعاء*

58 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 4a.

59 Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-Bâri şerhu Sahihu'l-Buhâri*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamed, 13 cilt (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 2001), 7/125).

60 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 5b.

diye de küçük izahta da bulunur.<sup>61</sup> Saf sûresinin okunması suretiyle şifaya mazhar olunacağına dair günümüze kadar gelen bu bilginin kaynağını tespit etmeye çalıştığımız zaman, şu şekilde bir değerlendirmeye orta yol bulmaya çalıştık:

- h.** Kur'an'ın pek çok âyetinde kendilerinden bahsedilse de Saf sûresinde özellikle iki peygamber yani Hz. Musa ve Hz. İsa'dan (as) birlikte bahsedilir. Bunlardan Hz. Musa'ya pek çok mucize bahşedildiği gibi konumuzu ilgilendiren mucizesi; Bakara suresinde bahsedilen “kesilen sığırın bir parçasının vurulması üzerine ölmüş birinin dirilerek, kendisini öldürenin ismini vermesidir”.<sup>62</sup> Hz. İsa'ya (a.s.) bahşedilen mucizelerden konumuzu ilgilendiren şifa mucizeleri ise; “körü ve alaca hastasını iyileştirmesi ile ölüleri diriltmesi”dir.<sup>63</sup> Dolayısıyla Hz. Musa ve Hz. İsa'nın (a.s.) her ikisinin de müşterek mucizeleri, ölmüş birilerini diriltmektir. Bu sebeple ölüyü diriltme mucizesine sahip olan iki peygamberin adının birlikte zikredildiği Saf sûresinin, hastalara da şifa maksatlı okunması veya suyunun içirilmesi, hastaların ümitlerini artıracak manevî unsurlar olarak değerlendirilebilir. Adeta, Hz. Musa ve Hz. İsa eliyle ölüleri diriltten Allah (c.c.), onların isimlerinin zikredildiği bu sure ile hastalara çoktan şifa ihsan edebilir şeklindeki bir kanaatle hastalara moral depolanmak arzu edilmektedir.<sup>64</sup> Öte yandan, eserleri bölümünde de belirtildiği gibi Beylûnî, Kâdî Beyzâvî tefsirine şerh yapacak kadar o tefsirin muhtevasına hâkim olduğundan ondaki bir bilgiyi aktarır. Beyzâvî tefsirinde araştırmalarımıza rağmen bu tefsirden önceki rivayet ve dirayet tefsirlerinde rastlayamadığımız- Hz. Peygamber'den (s.a.s.) “Her kim Saf sûresini okursa, kıyamet gününde Hz. İsa ile arkadaş olur.” şeklinde <sup>65</sup> nakledilen bir haber aktarılır. Beylûnî de Hz. İsa hakkında bahsedilen bu haber ve belki de bizim yukarıdaki değerlendirmemize benzer bir kanaatle salgın hastalıklardan kurtulma konusunda Saf sûresinin okunmasından şifa bulunabileceğine işarî bir yorumla istinbatta bulunmuş olması muhtemeldir.
- i.** Müellif, çeşitli şekiller çizerek, besmelenin yazılması, bazı esma-i hüsnanın abdestli halde yazılması, yazılan bu kâğıtların evlerin girişine asılması, sabah namazından sonra yirmi sekiz defa Fâtiha sûresinin okunması, bin defa tevhid çekilmesi gibi tavsiyeleri detaylı şekilde sıralar<sup>66</sup> ve huruf-u mukatta'a harflerinin en başta olanlarına anlam vermek suretiyle “Kâf, Hâ,

61 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 6a.

62 El-Bakara 2/73.

63 İlgili ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

64 Anadolu'da koca karı denilen kadınlar şifa maksatlı geleneksel bir uygulama yapacakları zaman; “el benim değil külcü kocanın (kanaatimizce Hz. Musa'nın köz getirişini anlatan ayetlere atfen), Meryem karının (Hz. İsa'nın mucizelerinin temelini oluşturan annesi Hz. Meryem'e atfen) ve Fatma anamızın eli” şeklindeki bir tekerlemenin kaynağının bu ayetlerin telmihi olduğu düşünülebilir.

65 Nâsirüddin Ebü Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârüt-Tenzil ve Esrârüt-Te'vil*, 5 cilt (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, ts.), 5/210.

66 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 6b, 7ab.

- Yâ, Ayn, sâd kifayetünâ; Hâ, Mim, Ayn, Sîn, Kâf, himayetüne; Bismillah, bâbünâ; Tebâreke, Hitânünâ; Yâsîn sakfünâ*” şeklindeki âyetlerden iktibas duayı sabah ve akşam namazından sonra üçer defa okursa o kişinin muhafaza edileceğini kaydeder. Ardından da tasavvuf çevrelerince sıkça okunan duanın oturuşu eve, ev halkına üflenmesinin her türlü hastalık ve musibetlerden koruyacağını bildirir.<sup>67</sup>
- j.** Cuma gününün ilk saatlerinde evin giriş kapısının üzerine 18 ya da 28 defa “Ya Hayy” ve “Ya Allah” esma-i hüsnası yazılır ve bunu yazan kişi yazmakla kalmaz bunları yazarken kendisinin içinden okuması halinde faydalı olacağı tecrübesini nakleder.<sup>68</sup>
- k.** Müellif, bedir savaşında Allah’ın nusretini bildiren âyetlerdeki<sup>69</sup> harfleri ayrılmaksızın bir kâğıda yazılıp eritildikten sonra evin girişine veya uğrak yerlerine serpilirse o eve hiçbir şey zarar veremez” şeklindeki tecrübeyi nakleder.<sup>70</sup> Bu âyetlerin sebab-i nüzulünün; Bedir savaşında müşriklerin yenilmesinden, bir daha doğrulmamak üzere güçlerinin Allah (c.c.) tarafından kırılması olduğu kaydedilir.<sup>71</sup>
- l.** Kur’an’da, içerisinde “selam” lafzı bulunan bazı âyetlerden<sup>72</sup> seçmeler yaparak bunların evlerin dört duvarına asılmasının faydalı olacağını zikreder.<sup>73</sup> Selam lafzı; her yönüyle kurtuluş, iyilik, selamet, sağlık ve afiyet içerisinde olmanın Allah’tan geldiği ve herşeyin onun iradesinde olduğuna bir teslimiyeti de içerdiğinden böyle bir tavsiyede bulunmuş olması muhtemeldir.
- m.** Her sabah 28 defa Fâtîha sûresi ile 1000 defa tevhid okumanın tüm maddi ve manevi hastalıklara faydalı olacağını belirtir.<sup>74</sup>
- n.** Müellif, Yâsîn sûresi ile Haşr sûresinin son üç âyetinin üçer defa okunması halinde her türlü acıyı dindireceğini kaydeder.<sup>75</sup> Bu tavsiye, Yâsîn sûresinin ölümlere ya da ölmek üzere olanlara okunmasını tavsiye eden hadislerden<sup>76</sup> mülhem bir uygulama olabilir. Yine, Haşr sûresinin sonundaki âyetler abdestli olarak kurban olacak derecede gürbüz bir koyun ya da keçiye okunur ve okunduktan sonra kurbanlığın başı meshedilir ve o hayvan kesilirse,

67 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulü ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 8a.

68 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulü ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 6b.

69 en-Nisa 4/84; Al-i İmran 3/12.

70 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulü ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 6b.

71 Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 5Cilt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2000), 2/105.

72 el-En’âm 7/54; Yâsîn 36/58; Kadir suresi 97/5; er-Ra’d suresi 13/24.

73 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulü ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 7ab.

74 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulü ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 8a.

75 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulü ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 10ab.

76 Ebu Davud, “Cenâiz”, 24; İbn Mâce, “Cenâiz”, 4.

yiyenlerin şifa bulacağını nakleder.<sup>77</sup> Başka bir yerde de günde 3 defa Haşr sûresinin sonundaki “*hüvallahüllezi...*” ile başlayan âyetler okunursa biiznillah şifa bulur, der.<sup>78</sup>

- o.** Esmâü'l-hüsna'nın her biri okunduktan sonra ardından üç defa “Yâ Allah” dedikten sonra, “*halîsnâ mine't-tâuni ve'l-vebâ*” şeklinde niyazda bulunulursa inşallah şifa olur der.<sup>79</sup> Müellif, “*Allah'ı güzel isimleriyle O'na dua edin...*”<sup>80</sup> meâlindeki âyetine telmih yaparcasına bunlarla dua etmenin faydası olacağına olan inancını belirttiği düşünülebilir.
- p.** Beylûnî, Âyete'l-kürsî başta olmak üzere içerisinde “*hıfz*” ya da “*muhafaza*” kelimelerinin geçtiği âyetler ile Felak ve Nâs sûrelerinin okunmasının faydalı olacağını uzun uzun anlatır.<sup>81</sup>
- q.** Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen bazı dua mahiyetindeki hadislerinin her gün 3-5-7 defa okunmasının da şifa olacağından bahsedilir. Naklettiği bu duaları toplayan bir zatın, gençliğinde başına gelen taun hastalığından bütün bu dualarla kurtulduğunu ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bolca salavat getirince şifa bulduğunu da tecrübe ile sabittir şeklindeki tezkiyesini örnek verir.<sup>82</sup>
- r.** Bazı tarikatların günlük okudukları virdleri içerisinde bulunan ve “gök yere düşse de bu 7 âyeti okuyanın başına hiçbir şey gelmeyeceğinden bahsedilen 7 âyetin”<sup>83</sup> okunmasının faydalı olacağını nakleder.<sup>84</sup>
- s.** Sabah namazı kılınıp tesbihat da yapıldıktan sonra hiç kimseyle konuşmadan 250 defa “*hasbünallahü ve ni'me'l-vekil*” denilirse o günün tamamının sükûnetle geçeceğini belirtir.<sup>85</sup>
- t.** Müellif, özetle naklettiğimiz ve bir kısmının kaynağını bulamadığımız pek çok dua ve zikirleri sıraladıktan sonra “*tenbih*” ifadesiyle bazı ikazlarda bulunurken şöyle söyler: “*Ey bu hastalıklara ducar olan kişi: Bütün bu dualar mütekaddimîn ve müteahhirinden salih kimselerin bu hastalıkların arttığı zamanlarda bolca okudukları dualardır. Onlar bunları –işareten*” ayet ve hadislerden çıkarmış olsalar da sağlam bir tevekkül ve tasdikle bunlar kaza ve kader inancıyla tezat teşkil etmezler. Allah'tan ümit kesmeden naklettiğim bu duaları ve zikirleri her gün tekrar eder ve Allah ile irtibatını koparmadan ona tevessül edersen o da sana şifasını ihsan eder. Aman ha bu tavsiye edilenleri yapmaktan tembellik yapma, çünkü iyi bir itikad iki dünyadaki tüm kötülüklerden insanı korur.” şeklinde nasihatte

77 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 10b, 29a.

78 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 9a.

79 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 10ab, 11a,12a.

80 el-A'râf 7/180.

81 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 14b, 15a.

82 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 16b.

83 İlgili ayetlerin, et-Tevbe 9/51; Yunus 10/107; Hüd, 11/16 ve 56; el-Ankebüt 29/60; el-Fâtır 35/2;W ez-Zümer 39/38. ayetler olduğu belirtilir.

84 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 20b, 21a.

85 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulü 'aleyhi's-sâ'ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 17a.

bulunarak özellikle tevekkülü elden bırakmamanın önemine dikkatleri çekerek bu bölümü bitirir.<sup>86</sup>

Böylece müellif, ilk 22 varakta manevi tavsiyeleri sıralar. Geriye kalan 17 varakta ise hekimlerin tavsiyelerini özetler. Şimdi bu konudaki tecrübeleri aktarılacaktır:

### 2.9.3. Hekimlere Göre Salgın Dönemlerinde Alınması Gereken Maddî Tedbirler

- a. Beylûnî, 22a. numaralı varaktan itibaren kırmızı renkli yazıyla “bab” diyerek maddî tedavilerden bahseder. Salgın hastalıkların ortaya çıkmasından önce önleyici sağlık hizmetleri bağlamında, kişinin yaşı on iki yaşından büyük ise, hacamata benzer şekilde bir kanın herhangi bir aletle değil de bu işi yapan kişinin ağzıyla kanı emme yöntemi olan ve Arapçada “fasd” denilen metotla sağ elinden kan alınmasını, ardından da kilden yapılmış bir macunla ellerin sürekli dezenfekte edilmesinin salgını engellemenin en önemli adımı olacağına dair işaretlerle başlar.<sup>87</sup>
- b. Müellif, doğduğu coğrafyada “kil” manasına gelen “Beylûn” çıkarıldığından o bölgedeki insanların da bunu temizlik malzemesi olarak kullandıklarından olsa gerektir ki kitabında kilin bir çeşidi olan “Ermeni kili” denilen toprağın bir avuç ezilerek un haline getirilip içine 2 dirhem zağferan, 2 dirhem kâfur konulur ve hamur gibi yoğrularak iki gün boyunca ellere, kolların açık kısımları ile diz altındaki bölgeler kısaca elbise giyilmeyen bölgelere sürülmesinin faydasından bahseder. Zağferan ve kâfur bulamayanların bu işi gülyağı ile de yapabileceklerini, eski yeni tüm hukemânın bu işin çok şifalı bir işlem olduğunu belirttiklerini nakleder.<sup>88</sup>
- c. Müellif, meskenlerin önce sirke ile temizlenmesinin öneminden bahseder. Eğer sirke sebebiyle ağır koku olacak olursa, elma kabuğu, ayva, salatalık vb. meyvelerle evin havası değiştirilirse, odaların sabah akşam ve gece ortasında havalandırılmasının faydasından bahseder.<sup>89</sup>
- d. Çörekotunun iki litre su ile kaynatılmasından sonra onun buharının ev içerisinde yaygınlaştırılması ve ev halkının bu buharı içlerine çekmeleri halinde hastalığın etkisinin azalacağını nakleder.<sup>90</sup>
- e. Kişinin az hareket ettiği yani uyku ve istirahat zamanlarında koltuk altına, kulak arkalarına gül yaprakları konulursa hastalığın –biiznillah- o kişiye isabet etmeyeceğini kaydeder.<sup>91</sup>
- f. Salgın hastalığa yakalananların tatlı-soğuk su ile boy abdesti almasının

86 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 21b.

87 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 22b.

88 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 23b.

89 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 24a.

90 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 25a.

91 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 24b.

- şifasından bahseder.<sup>92</sup>
- g.** Müellif, salgın hastalık zamanlarında koyun, keçi, inek, camız gibi dört ayaklı hayvanların etlerinin yenilmesinden kaçınılmasını, eğer yenilmek zorunda kalınacaksa da tencereye sirke konulmasını, buharlaşmaya başladığı andan itibaren sirkenin dökülerek o tencerede etin pişirilmesini tavsiye eder.<sup>93</sup> Tatlı tüketmenin, sıcak su ile gusletmenin, aşırı sıcaklarda güneşli havaya çıkmanın ve hamama gitmenin, kalın elbise giymenin ve normalin üzerinde karı-koca münasebetinde bulunmanın zararlı olabileceğini nakleder.<sup>94</sup>
- h.** Kişinin kendi kilosunu dikkate alarak günde en az bir kâse elma suyu içmesinin faydasından bahseder.<sup>95</sup>
- i.** Sabah, akşam ve gece yarısında hava akımı/sirkülasyonu çok fazla olduğundan bu saatlerde sirke ya da amber koklamak ya da kaynatılmışsa bunun buharını içine çekmenin şifalı olacağını belirtir.<sup>96</sup>
- j.** Vücutta harareti yükseltebilecek her türlü gıdadan uzak durulmasını, mideyi çok fazla doyurma ve aç bırakmanın da şifa için alınan ilaçların etkisini azaltabileceği tecrübesini aktarır.<sup>97</sup>
- k.** Salgın hastalıkların yaygın olduğu dönemlerde gündüzleri fazla uyumaktan ya da güreşmek ve ata binmek gibi enerji gerektiren tehlikeli işlerden uzak durulmasını, ciğerlerin kirli havaya maruz bırakılmamasını nakleder.<sup>98</sup>
- l.** Mercimek gibi kabuklu bakliyat ürünlerini sirke ile tüketmenin oldukça faydalı olacağını kaydeder.<sup>99</sup>
- m.** Her türlü üzüm ve ekşi meyveleri tüketmenin faydalı olacağını belirtir.<sup>100</sup>
- n.** Müellif, 25. varaktan sonra yani maddî tedavi usullerini anlatırken tekrar manevi sığınma ve şifa yöntemlerine döner ve vücutta ağrıyan yere elini koyarak 7 defa “*hasbünallahü ve ni’mel vekil...*” ve yine 7 defa “*salavât*” getirilirse biiznillah o ağrıyan organın ağrısının kesileceğini nakleder. Devamında da Kur’an’da, içerisinde “şifa” kelimesinin bulunduğu âyetlerin ya okunması ya da bir su kabına üflendikten sonra içilmesinin şifaya vesile olacağını bildirir. Ardından da içerisinde “*sekene...*” (sakinleştirdi) diye başlayan âyetleri<sup>101</sup>

92 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 25a.

93 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 25b.

94 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 26ab.

95 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 27b.

96 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 26a.

97 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 26a.

98 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 27b.

99 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 28a.

100 Beylûni, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ün* (Şehit Ali Paşa, 1366), 26b.

101 Şifa için okunan ayetlerden bazıları şunlardır: el-En’âm 6/96; el-Kasas 28/58, 72-73; Şûrâ 42/33; Gâfir 40/61.

- okumak suretiyle ağrının da sükûnete ereceğini bildiren nakillerde bulunur.<sup>102</sup>
- o. Müellif, işi kurban kesme ve bunu tasadduk etmeye getirir. Kim helal parasıyla en güzel bir koyun ya da keçiyi kimsenin görmediği bir yerde keser ve kesme esnasında da “Allah’ım bu benim sana feda ettiğim malımdır” derse, kestikten sonra derisi, başı ve işkembesi de sayıya dâhil olmak üzere o kurbanlığı 60 parçaya ayırıp kendisi ve aile efradından kimseye yedirmemek şartıyla fakirlere dağıtırsa biizzillah bu salgın hastalık belasından kurtulacağı umulur der.<sup>103</sup>
- p. Müellif, salgın hastalık zamanlarında açık havada kendi başına dolaşmanın faydalı olacağını, ancak çok fazla hareket etmenin daha fazla hava solumaya ihtiyaç duyacağını bunun yerine mümkün olduğu kadar sakin bir yaşam tarzının seçilmesinin gerektiğini nakleder.<sup>104</sup> Bütün bu naklettiği tavsiyelerin hepsinin güvenilir ve faziletli evliya ile salih kimseler tarafından rivayet edildiğini ve en önemlisi de bu tavsiyelerin çoğunun aynen olmasa da “işareten” hadis-i şeriflerde<sup>105</sup> bulunabileceği iddiasında bulunur.<sup>106</sup>

Beylûnî, maddî ve manevî tedbirleri sıraladıktan sonra; “Bütün bunlar iki dünya saadeti için çarelerdir” der ve devamla “Fazla konuşmamayı, fazla insanla beraber olmamayı (izolasyon),<sup>107</sup> kişinin kendi yaşadığı ve vücudunun havasına alıştığı şehirden/bölgeden başka yabancı bölgelere gitmemesini, aksi halde yabancı havanın dahi insanın teneffüs organlarına zarar verebileceğine” dikkatleri çeker<sup>108</sup> ve yine Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen bazı dualarla, hamdele ve salvele ile risalesini tamamlar.

## Sonuç

Hayatı ve eserleri tanıtılmaya çalışılan Beylûnî, tefsir, hadis, kelâm ilimlerine olan hâkimiyeti sebebiyle Kudüs müftülüğü görevini ifa edecek seviyede fâkih olmasının yanında Şâzelî tarikatı silsilesinde de şeyh makamında olduğu için kâmil bir mutasavvıftır. Sûfiler ise hadise, öğüt almak ve amel etmek için yöneldikleri için isnada önem vermezler. Aynı gerekçelerle manâ ile hadis rivâyetine müsamaha

102 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 30b.

103 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 29b.

104 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 32b.

105 Kanaatimizce müellif, “Aslandan kaçarcasına cüzzamlıdan kaçın.” mealindeki hadis-i şerifte belirtilen *izolasyon* benzeri bir tavsiyeye telmihte bulunmaktadır. Hadis için bk. Buhârî, “Tıb”, 19; Müslim, “Selâm”, 2220; İbn Mâce, “Tıb”, 43; Ebû Dâvûd “Tıb”, 24; Tirmizî, “Siyer”, 47.

106 Bk. Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 366), (1366b). *وكله مروى عن الثقات (۱۳۶۶ب). الفحول من الاولياء والصالحين وغالبه من إشارة سيد المرسلين...*

107 Kanaatimizce müellif, “*Bulduğunuz bir yerde tâ’ûn hastalığı ortaya çıkarsa oradan çıkmayınız. Bulmadığınız bir yerde ortaya çıkarsa oraya girmeyiniz*” mealindeki hadis-i şerifte belirtilen *karantina* benzeri bir tavsiyeye telmihte bulunmaktadır. Hadis için bk. Müslim, “Selâm”, 2218, Tirmizî, “Cenâiz”, 67; Tayâlisî, Müsned, 1/166; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 3/85, /97, 116, 143, 164.

108 Beylûnî, *Hulâsatu mâ yahsulu ‘aleyhi’s-sâ’ûn* (Şehit Ali Paşa, 1366), 37a.

gösterdiklerinden keşf ve ilham yoluyla elde ettikleri bilgiyi akıl ve nakil yoluyla elde ettikleri bilgiden üstün görmüşler ve bu anlayışa bağlı olarak da Hz. Peygamber'den (s.a.s.) keşfen hadis alınabileceği anlayışını benimsemişlerdir. Hadislerin yorumlanmasında da kendilerine has bir anlayış geliştirerek işâri yorum tarzını benimsemişlerdir<sup>109</sup> ki müftü Beylûnî ve tanıtılmaya çalışılan bu risalesinde bahsedilen tüm bu özellikleri görmek mümkündür. Bu risalede onun aktardığı nakiller ve tecrübelerin bu çerçevede anlaşılmasına çalışılırsa onun gayesi doğruya en yakın olarak anlaşılabilir.

Kur'an-ı Kerim'de "... O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır..." âyeti gereği,<sup>110</sup> tarih boyunca insanlık her zaman farklı şekillerde imtihan halinde olduğundan İslam âlimleri, özellikle de mutasavvıflar yaşanan her türlü hadiseye genellikle bu hikmet açısından bakmaya çalışmışlar, dünyevî imtihanlar onları daha çok ibadete, zühd hayatına, sadaka vermeye, dua etmeye vb. birçok hayırlı işler yapmaya sevk etmiştir. Ancak tıp ilminin modern manada bir bilim dalı olmadan önceki dönemlerde halk arasındaki bazı inanç, ibadet ve dualar, bazen adına rukye denilen ancak sihir ve büyü olarak algılanabilecek uygulamalara da kapı araladığı bir hakikattir.

Müftü Beylûnî'nin tanıtılmaya çalışılan risalesinde naklettiği dua, sadaka, namaz, kurban kesme gibi dinî bakımdan manevî arınma tavsiyeleri ile maddî hastalıklardan arınma tecrübelerinin de zaman zaman içiçe geçtiği gözlemlenmiştir. Aslında, öncelikle günahlardan uzak durarak hayırlı işleri artırmak ile özellikle salgın hastalıklardan kurtulmak arasında güçlü bir bağın var olduğu inkâr olunamaz. Bu sebeple o dönemlerde hastalık ve şifâ ya da dert ile deva her ne şekilde olursa olsun öncelikle dinî inanç ve değerlerle yorumlanmıştır. Özellikle Arapçada 'afv' kelimesinin hem günahların bağışlanması hem de sağlık ve şifa manasındaki 'âfiyet' manaları için ortak kullanılıyor olması, bu inancın temelini oluşturan sebeplerden kabul edilebilir.

Beylûnî, içinde yaşadığı asırdaki güncel meselelerden etkilenmiş, asırları aşan salgın hastalıklar karşısında üstlendiği müftülük görevinin verdiği sorumlulukla maddî ve manevî olarak neler yapılabileceği konusunda kısa sayılamayacak bir de kitap te'lif etmiştir. Onun böyle bir eser kaleme alması, genellikle ibadât meseleleri hakkında verdikleri fetvalarıyla bilinen müftülerin, toplumsal konularla da ilgilendikleri, onları bilgilendirmek için çaba sarfettikleri, böylece olağanüstü zamanlarda dinî ve dünyevî çabaların eşzamanlı yürütülmesi gerektiğini, ihtiyaç halinde de yine devam ettirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Dikkat çeken husus ise müellifin yaptığı gibi Müslümanların manevî yöntemleri maddî tedbirlere öncelemiş olmasıdır. Öte yandan, "*Medine'nin girişinde melekler bulunmaktadır. Oraya*

109 Hasan Yenibaş, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi ve Râmüzü'l-Ehâdis Adlı Eseri", I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. İhsan Günaydın ve dgr, (Gümüşhane: Gümüşhane Ün. yay., 2013), 499.

110 el-Mülk 67/2.



*Deccâl ve tâ'un girmez*", anlamındaki hadis-i şerif<sup>111</sup> ve yorumları<sup>112</sup> hariç tutulmak kaydıyla, Kudüs gibi mukaddes bir şehirde dahi salgın hastalıkların baş göstermesi ve uzun seneler devam etmesi, mukaddes şehirlerde deprem, yangın, hastalık gibi musibetlerin yaşanmayacağına dair hurafelerin aslının olmadığı, aksine, nerede yaşanırsa yaşanılınsın maddî ve manevî her türlü tedbirin alınmasının ardından tevekkül edilmesi gerektiğine işaretler vardır.

Günümüz mantığıyla tasavvur edildiğinde te'lif ettiği bu eserde naklettiği bazı tecrübelerin, yaşadığı dönemdeki idarecilerin aldığı ya da alacakları tedbirleri değil, alternatif tıp ya da geleneksel tıp olarak kendi zamanına kadar faydası görülen ferdi uygulama ve tecrübeler olarak anlaşılmalıdır. Sirke, temiz havada dolaşma, izolasyon, bazı bitkilerin faydalarına dair naklettikleri bilgiler günümüzde dahi doğruluğu teslim edilen bilgilerdir.

Dini bağlamda söylediklerinin bir kısmının senedi ve kaynağı olmamakla birlikte kendisinin de belirttiği ve mutasavvıflarda sıkça görüldüğü gibi bazı tavsiyeleri âyet ve hadis-i şeriflerin işaretlerinden elde edilebilecek çıkarımlar olup pek çok bilginin kaynağı tarafımızca da tespit edilememiştir. Naklettiği bilgilerin bir kısmının ise kendi yaşadığı döneme kadar oluşan tecrübelerin ve sözlü kültürün yansımaları olmalıdır. Buna rağmen risalede tavsiye ettiği duaların okunmasında ya da istinbat şekillerinin özellikle çaresiz durumlarda yapılmasında herhangi bir itikadî sakınca olmadığı söylenebilir. Hasta psikolojisi tasavvur edildiğinde, özellikle şifası zor bulunan hastalık döneminde insan bir şeyin aslının ya da kaynağının olup olmadığından ziyade moralini yükseltecek, psikolojisine olumlu katkı yapacak tarafına baktığı bir vakiadır. Nitekim Peygamberimiz'in (s.a.s.) "*İnsanların arasını düzeltmek maksadıyla birinden ötekine sulh edici sözler taşıyan yalancı sayılmaz*"<sup>113</sup> anlamındaki hadisini yorumlayan âlimler; yalan söylenmesi caiz olan yerlerden birinin de hastaya, öncesine göre daha iyi olduğunu ve iyileşeceğini söyleyip bu şekilde ona moral vermek şekline kıyas yaparak yorumlamaları, hasta psikolojisinin dikkate alınması gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Beylûnî de maddî tedbirlerin faydalarının insanın ruh sağlığına bağlı olduğuna işaret edercesine tedavide hastanın maneviyatını kuvvetlendireceğine inanılan bazı âyet ve hadislerin uzak, hatta aşırı yorumlarından bile istifade ederek çaresiz zamanlarda okunmasında

111 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/152, 173; Buhâri, "Fedâilu'l-Medîne", 9; "Tıb", 29, "Fiten" 25; Müslim, "Hac", 87; Tirmizî, "Fiten" 61.

112 Mesela; İbn Hacer el-Askalâni, vebâ (şifası kolay veya öldürücü olmayan tüm bulaşıcı hastalıklar için genel bir isim) ile tâ'un (bulaşıcı hastalık olup toplu ölümlere sebep olabilecek derecede salgın olan) hastalığını birbirinden ayıt eder ve nadir de olsa Medîne'de vebâ salgınının görüldüğünü ancak kendi dönemine kadar tâ'unun görülmediğini ifade eder. Ona göre Hz. Ömer döneminde meydana gelen ve bütün dünyayı saran tâ'un, Medîne'de görülmemiş, dolayısıyla hadis-i şerifin hakikati ortaya çıkmıştır. (bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Bezli'l-mâ'un fi fazli't-tâ'un*, thk. Ahmed Abdulkadir el-Kâtib (Riyâd: Dâru'l-âsime, 1986), 32-41; Öte yandan Covid 19 bulaşıcı hastalığı 2020-2021 yılında Medîne'de de görüldüğünden bunun tâ'un mu veba mı sayılması gerektiği hususu ihtilaflı bir konu olup ayrıca bir araştırmaya konu olabilir.

113 Buhâri, Sulh 2; Müslim, Birr 101.

bir sakınca görmediği fetvasıyla bizzat kendisinin amel ettiği anlaşılmaktadır.

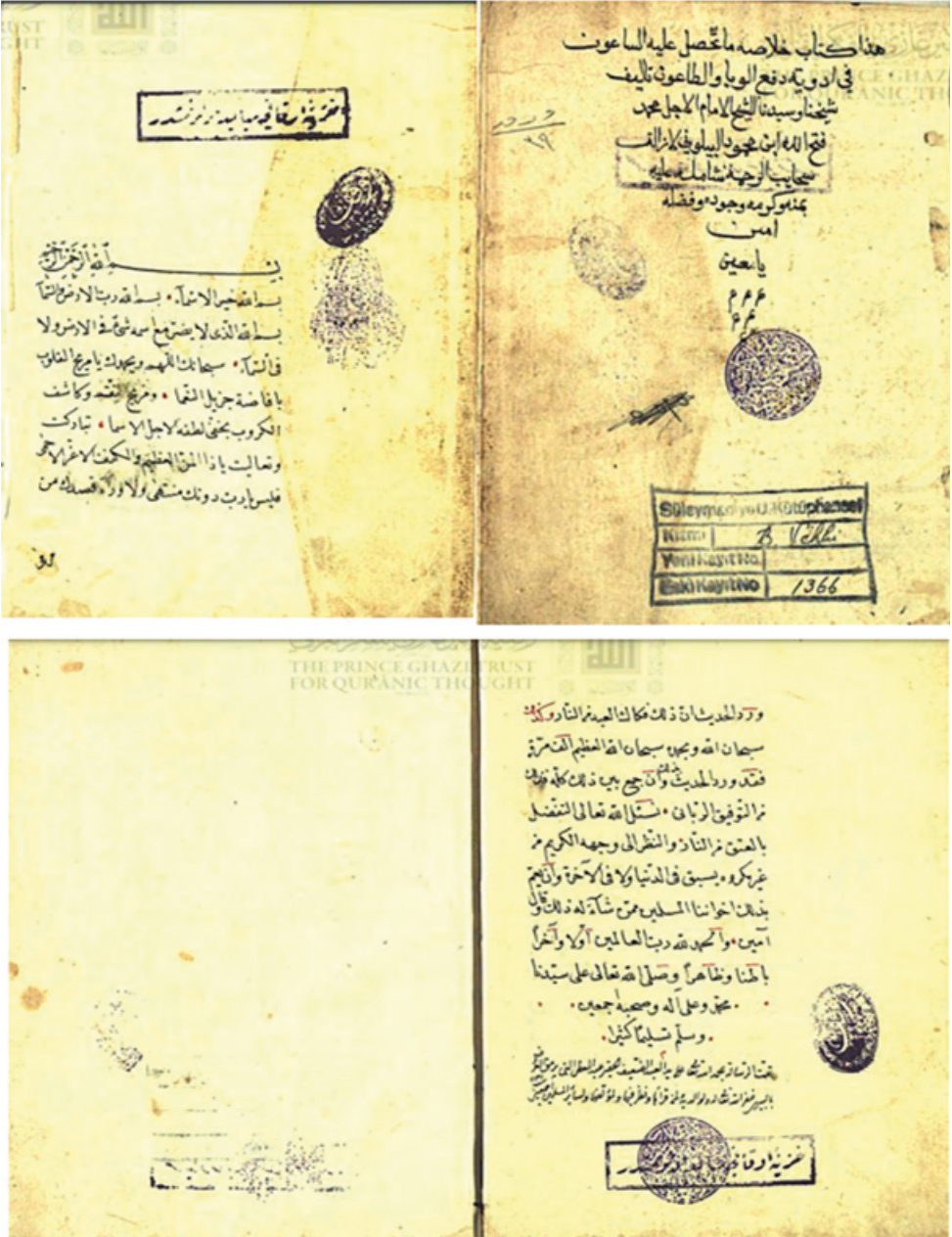
Beylûnî'nin te'lif ettiği şiir divanı ile akaide dair bir risalesi yazma olarak günümüze kadar ulaşmış olup, özellikle şiir divanının tasavvuf ilim dalında çalışan araştırmacılar için üzerinde çalışma yapabilecekleri bakir ve ender bir eser olduğunu belirtmeliyiz.

## Kaynakça

- Beylûnî, Muhammed B. Fethullah. *Hulâsatu Mâ Yahsulu 'Aleyhi's-Sâ'ün Fi Edviyeti Def'i-Vebâ'i Ve't-Tâ'ün*. Riyad: Kral Suud Üniversitesi El-Mahtûtât, 4/1662. <https://Makhtota.Ksu.Edu.Sa/Makhtota/6017/38> (Erişim: 27.05.2024)
- Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah B. Ömer B. Muhammed. *Envârut-Tenzil Ve Esrârut-Te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, Ts.
- Ebü'l-Yümn El-Uleymî, Mücîruddin El-Hanbelî. *El-Ünsü'l-Celil Bi Târihi'l-Kudsü Ve'l-Halil*. 2 Cilt. B.Y: Matbaatü'l-Haydariyye, 1968.
- Elger, Ralf. "Die Reisen Eines Reisebericht Ibn Battutas Rihla İm Vorderen Orient Des 17. Und 18.Jahrhunderts". *Buchkultur İm Nahen Osten Des 17. Und 18. Jahrhunderts*. Ed. Tobias Heinzelmann Ve Henning Sievert, Bern: Peter Lang AG, 2010.
- Erdem, Sargon. "Akik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Heysemî, Nureddin Ali B. Ebî Bekr. *Mecmaü'z-Zevâid Ve Menbeu'l-Fevâid*. Thk. Abdurrahim B. El-Hasen El-Irakî. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1934.
- Gazzî, Şemsüddin Ebu'l-Me'âli Muhammed B. Abdurrahman. *Divanü'l-İslam Ve Bi-Haşiyetihî Esmâi Kütübü'l-A'lam*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Hacer El-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed B. Ali B. Muhammed. *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihu'l-Buhârî*. Thk. Abdulkadir Şeybe El-Hamed, 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 2001.
- Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed B. Ali B. Muhammed. *Bezlü'l-Mâ'ün Fi Fazli't-Tâ'ün*. Thk. Ahmed İsâm Abdulkadir El-Kâtib. Riyâd: Dâru'l-'âsime, 1986.
- İbnu'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay B. Ahmed B. Muhammed Es-Sâlihi. *Şezerâtü'z-Zeheb Fi Ahbâri Men Zeheb*. Thk. Abdulkadir El-Arnâvud-Mahmut El-Arnâvud. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemu Târihi't-Türâsi'l-İslâmî Fi Mektebâti'l-Âlem-El-Mahtûtât Ve'l-Matbû'a.*, 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, 2001.
- Karaman, Hayrettin Vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2000.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.

- Muhibbî, Muhammed Emîn B. Fadlallah. *Hulâsatu'l-Eser Fi A'yânî'l-Karnî'l-Hâdî Aşar*. 4 Cilt, Kahire: B.Y., 1284.
- Özel, Ahmet. "Ulvân El-Hamevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân B. Ebî Bekr B. Muhammed. *El-Hâvî Li'l-Fetâvî Li'l-Fıkhı Ve Ulumu't-Tefsîr Ve'l-Hadîs Ve'l-Usûli Ve'n-Nahvi Ve'l-İrâbî Ve Sâiri'l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015.
- Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *En-Nücümü'z-Zâhire Fi Mülûki Mısır Ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vezarâtüs-Sekafe, 1963.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân B. Dâvud B. El-Cârûd. *Müsned*. Thk. Muhammed B. Abdülmuhsin. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.
- Ullmann, Manfred. *Die Medizin İm Islam*. Leiden, Köln: Brill, 1970.
- Varlık, Nükhet. "Tâun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/175. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yenibaş, Hasan. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Ve Râmûzü'l-Ehâdis Adlı Eseri", I. *Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ed. İhsan Günaydın Ve Dgr, Gümüşhane: Gümüşhane Ün. Yay., 2013.
- Yurdakul, İlhamî. "Kudüs Mezhep Müftüleri". *Osmanlı Döneminde Kudüs'te İlmî Hayat Ve Eğitim Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. Ed. Zekerîya Kurşun-Ahmet Usta. İstanbul: Seçil Ofset, 2018.
- Ziriklî, Hayreddin. *El-A'lâm*. 8 Cilt. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlim Li'l-Melâyîn, 2002.

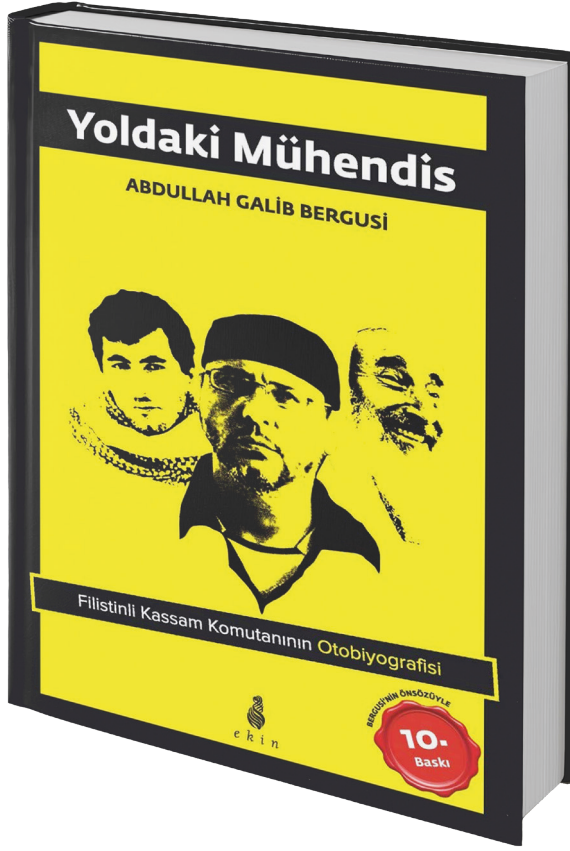
EK



Risalenin ilk ve son sayfaları



**KİTAP**  
İNCELEMELERİ



**Eda Nur Yılmaz<sup>1</sup>**

## **Yoldaki Mühendis**

*Yazar: Abdullah Galip Bergusi, Ekin Yayınları, 22. Baskı, İstanbul, 2023, ISBN 9786055146177, 200 Sayfa*

Yoldaki Mühendis olarak bilinen Abdullah Galip Bergusi Filistin asıllı Kuveyt doğumlu bir mühendistir. Kendisi “Yoldaki Mühendis” adlı eserinde hayat hikayesini anlatmıştır. Bu sebeple yazarla ilgili detaylı bilgilerin tekrere uğramaması açısından bilgilerin yazının içinde bahsedilmesi uygun görülmüştür.

Kitapta kullanılan dil akıcı ve anlaşılır bir dildir. Bergusi anlatmak istediği her hikâyeyi en doğru kelimeleri seçerek anlatmıştır. Bilinmesi gereken her detaya önem vermiş, gizli kalması gereken her bilgiyi de ehemmiyetle gizlemiştir.

<sup>1</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Fakültesi, Yönetim Bilişim Sistemleri Bölümü, Öğrencisi, 61edanur@gmail.com



Kitaba göz atacak olursak kapağında 3 şahsiyete rastlamaktayız. Bunlardan solda duran Yahya Ayyaş, ortadaki eserin sahibi olan Abdullah Galip Bergusi ve sağda duran ise Şeyh Ahmet Yasin'dir.

Yahya Ayyaş Kassam komutanı olan bir mühendistir. Patlayıcı bombalar ve düzenekler ile birçok eylem düzenlemiş ve Siyonist düşmana çokça saldırılarda bulunmuştur. İstihbarat servisi Şin Bet tarafından kendisine ulaştırılan bir telefonun içerisindeki bombanın infilak etmesi üzerine şehit olmuştur.

Şeyh Ahmet Yasin ise Hamas'ın kurucusudur. Kendisi ümmetin suskunluğunu Allah'a şikâyet etmiştir. Küçük yaşta yaşadığı bir kaza sonucu tüm hayatını felçli geçirmiştir. Bir namaz çıkışı F16 uçaklarının attığı 3 bomba sonucunda 68 yaşında şehit edilmiştir. Kitapta adı geçmemesine rağmen Hamas'ın temsili olarak kapakta yer almıştır.

Kitabın bölümleri ile devam edecek olursak, kitap ön sözler dahil 12 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler kendi içlerinde yeni bölümlere ayrılmıştır.

Kitabın sayfalarını çevirdiğimizde bizi Bergusi'nin Türkçe baskılar için kaleme almış olduğu ön söz karşılamaktadır. Ardından amcaoğlu Esif Bergusi'nin kendisine yazmış olduğu bir mektup bulunmaktadır. Ardından 3 ön söz daha gelmektedir. Bunlardan ilki Filistinli gazeteci Yasir Zeatira'ya aittir. Bir diğeri ise Hamas Genelkurmayı Ahmet Said Caberi'ye aittir. Caberi bu ön sözü yazdıktan 5 ay sonra şehit edilmiştir. Üçüncü ve son ön sözde yazarın kendisine aittir. Yazar ön sözünde kitabı neden yazdığını ve okuyucunun kitapta neler bulacağını anlatmıştır. Ardından kızından gelen mektuba yer vermiştir. Kızı mektubunda “sen kimsin baba, söyle bana kimsin?” diyerek babasını tanımak istediğini söylemiştir. Çünkü kızı Tala, Bergusi'nin esir alındığı 2003 yılında henüz 3 yaşındadır.

Bergusi aldığı mektup üzerine ailesine ithafen yazmaya başlamıştır.

İlk bölümde Filistin'in işgal edildiği Balfour Deklerasyonu için şunları söylemiştir:

“Yeryüzünün en temiz topraklarını işgalci Siyonistlere veren pis, adi, alçak Balfour Deklarasyonu... Hakikatte bir karış toprağa sahip olamayanlara ve bu topraklarda yaşamayı hak etmeyenlere vatan yaratan antlaşma...”<sup>2</sup>.

Yazar daha sonra kendi yaşamını anlatmaya başlamıştır. Kuveyt'te yaşayan Bergusi, çok küçük yaşta amcasının ve amcaoğlunun Filistin'de şehit edildiği haberini aldığını ve bu haber üzerine Filistinli olduğunu öğrendiğini söylemektedir.

Yazar, Körfez Savaşı'nın bitmesi ile ailesinin Ürdün'ün başkenti Amman'a taşındıklarından bahsederken, burada yaşadıkları maddi zorluklara da değinmiştir. Yaşadıkları maddi zorluklardan dolayı bir arkadaşından aldığı borçtan ve oto tamir dükkânı açtığından bahsetmektedir. Yazara göre işlerin beklediği gibi olmayışı, tamircinin işlememesine sebep olmuştur.

2 Bergusi, 2023: 30.

Ardından yazar, bir arkadaşı vesilesi ile Güney Kore'ye gittiğinden ve orada ağaç kesim fabrikasında işe başladığından söz etmektedir. Orada iken kaldığı yerde edindiği bir bilgisayar ile vakit geçirdiğini, önce bilgisayarın şifresini kırdığını, ardından Korece öğrenebilmek için derslere girdiğini anlatmıştır. Daha sonra ailesi ile konuşabilmek için bir Telekom şirketinin sistemine sızdığını ve Güney Kore'de kaldığı süre boyunca ailesi ile ücretsiz konuştuğunu eklemiştir.

Daha sonra başka bir işe girdiğini, bu dönemde burada üniversite okumaya başladığını, merakı olan mekanik ve elektronik işlerde kendisini geliştirdiğini ve Güney Kore'nin ormanlarında yaptığı bomba deneyleri anlatmıştır. Yazar, çalıştığı plastik fabrikasında çokça para biriktirmiş olduğunu, ardından bir evlilik yaptığını söylemiştir. Refah içinde bir yaşam sürerken katıldığı bir eylem sonucu sınır dışı edildiği belirtmiştir.

Amman'a ailesinin yanına geri dönen yazar, Güney Kore'den getirdiği para ile ticarete atıldığı söylemiştir. Bir zaman sonra eşi ile ayrılan yazar, ayrılığın getirdiği hüznün ile uzun süre kendisine glememesinden bahsetmiştir.

Daha sonra annesinin uygun gördüğü Filistinli bir kız için Filistin'e gittiğini, oradaki bir arkadaşıyla vakit geçirdikten sonra şehirde dolaşırken bir şehit cenazesine katıldığı anlatmıştır. Bu cenazede atılan "İntikam, intikam, Ey Kassam" sloganı ile ilk defa Kassam'ı duyduğunu vurgulamıştır.

Yazar, Filistin'de kaldığı vakitlerde Filistin halkına yapılan zulme şahit olmuştur. Bu zulme sessiz kalamayışın, arkadaşı ile gittiği bir balıkçıda dilinden dökülen şu sözlere belirtmiştir:

"Allah'a yemin olsun ki Filistin'i, bütün Filistin'i özgürleştireceğim. Siyonizm'i Filistin'den kovacağım. Allah'a yemin olsun ki Oslo Anlaşması'nı imzalayanların arkasından gidenleri Filistin topraklarından defedeceğim."<sup>3</sup>

Ardından o vakitlerde Filistin'de olan babası ile annesinin kendisi için uygun gördüğü hanımı ziyarete gittiklerini anlatmıştır. Giderken aklında reddetmek olduğunu vurgulamış, fakat daha sonra hanımı görünce bu fikir tamamen tersine döndüğünü ve evlenmeyi kabul ettiğini söylemiştir. Yazar, eşi hamile kalınca Amman'daki ticari işlerini küçültüp Kudüs'e dönüşünü şöyle anlatmıştır:

"İşte bundan sonra cihat yolculuğum ve hikayem başladı. Yoldaki mühendisin hikayesi, Filistin davasında hakkında en uzun hüküm verilen kişinin hikayesi, 67 kere müebbet ve 5200 seneye çarpıtılan mahkûmun hikayesi, Siyonist işgal devletinin tarihinde en büyük dosyaya sahip kişinin hikayesi, Abdullah Bergusi'nin hikayesi"<sup>4</sup>

Filistin'de gayrimenkul ve ticaret işleri ile uğraşmaya başlayan Bergusi, oldukça varlıklı duruma geldiğinden bahsetmiştir. Bir süre sonra kızı Tala'nın doğumunu anlatmıştır. Yazar kızının doğumundan bir süre sonra ise bir hastalığa

3 Bergusi, 2023: 60.

4 Bergusi, 2023: 64.

yakalandığından bahsetmiştir. Yaşadıkları köydeki doktor hastalığın tedavisi için yetersiz kaldığında, şehirdeki hastaneye gitmeye karar verdiklerinden bahsetmiştir. Yolda ilerlerken, içinde buldukları otobüsün durduğunu ardından bir arbeye çıktığını bu arbeye sırasında bir kişi Allah’a küfredince kendisinin, “Allah’a küfür ve hakaret edenin hakkı benim yanımda kabirdir”<sup>5</sup> diyerek kavgaya karıştığını anlatmıştır. Yazar bu esnada kendisini gören yaşlı bir amcadan bahsetmektedir. Kitaba göre yaşlı amca Bergusi’nin cesaretinden çok etkilenmiş ve onu evine davet etmiştir. Yazar ise amcanın davetini kabul ettiğini ve evine çay içmeye gittiğini anlatmaktadır. Yine kitaba göre yaşlı amcanın niyeti bu gence kendisine yıllar önce Yahya Ayyaş tarafından verilen bir çantayı emanet etmekmiş. Yazar çantayı aldığımda yaşadığı şaşkınlıktan bahsetmektedir. Gencin şaşırıldığını gören yaşlı amca şu ifadeler ile Bergusi’yi güçlendirmek istemiştir:

“Mühendis değil misin sen? Birkaç gün önce otobüsümüz durduğunda sırf Allah ve Resûlullah için kızan sen değil misin? Siyonist askeri canlı canlı yiyeceğim, diyen sen değil misin? Al bu emaneti oğlum, sahibi uzun zaman önce şehit oldu. Öz oğlum uzun yıllardır mahkûm ve hapisten çıkması da zor görünüyor. Al bu emaneti, senin bu. Sen onun sahibisin, o da senin sahibin. Al ve Yahya Ayyaşın yolunu devam ettir. İntifada başlamışken ve arka arkaya şehitler veriyorken bu emanetin toprağın altında kalması haram.”<sup>6</sup>

Bu sözler üzerine çantayı alan Bergusi, uzun bir süre çantayı açmaya cesaret edemediğini, uzunca bir süre şaşkınlığını üstünden atamadığını, çok düşünüp araştırdığını söylemiştir. Yazar, Filistin’e geldiğinden beri Hamas’ı bildiğini hatta bir yakını da Hamas’ta aktif rol oynadığını aktarmıştır. Sonunda kararını veren yazar şu cümleleri sarf etmiştir:

“Cihat ve direniş yolunda yürümek için kesin kararımı verdim. Mühendis Yahya Ayyaş’ın sancaktarlığını yapacağım. Onun yürüdüğü yolda ben de yürüyeceğim. Bu kararımdan da asla taviz vermeyeceğim.”<sup>7</sup>

Yazar, ardından kendisini denemek için birkaç bomba yapıp patlattığından, Siyonist düşmanın sistemlerine sızıp bilgiler edindiğinden, kendisini test ettiğinden bahsetmiştir. Kendisi hazır hissettiğinde ise Hamas’taki akrabasının yanına gidip Hamas’a girmek istediğini belirtmiştir.

Hamas’a girdikten sonra birçok operasyon yapmış olan Bergusi, birçok şehadet operasyonları planladığından, uzun yıllar boyunca Siyonistlere darbeler vurduğundan farklı yöntemlerle patlayıcılar yaptığından ve birçok noktada etkili eylemlerin baş mühendisi olduğundan bahsetmiştir. İsrail eski başbakanı Ariel Şaron’un evinin yakınında bombalı eylem düzenlediğini, ikinci çocuğu Usame bu dönemlerde dünyaya geldiğini aktarmıştır.

5 Bergusi, 2023: 71.

6 Bergusi, 2023: 75

7 Bergusi, 2023: 78.

Bir zaman girdiği bir çatışmada vurulan Bergusi, operasyonlara çıkamayınca, kendi gibi mühendis gençler yetiştirmeye karar vermiştir. Bir akademi kurduğunu ve burada başarılı gençler yetiştirdiğini anlatmıştır.

Yıllarca beraber olduğu, yol arkadaşım dedi Seyyid Şeyh Kasım ile düzenledikleri operasyonlardan birinde düşman tarafından tespit edildiğini bir kere de esir düştüğünü daha sonra kurtarıldığını anlatmıştır.

Bu dönemlerde Amman'da rahatsızlanan annesi ile telefonda konuşmak için zekice bir plan yapmış olan yazar, peşinde olan düşmana nasıl iki farklı hedef göstertip kurduğu tuzağa düşürdüğünü, düşman kendisini ararken o Kudüs manzaralı dairesinde bir yandan elmasını yerken diğer yandan annesi ile konuştuğunu anlatmıştır.

Kitapta yazar kendisinin peşinde olan Siyonist düşmanın farkında olduğunu ve bu sebeple çok dikkatli hareket etmeye başladığını anlatmıştır. Ayrıca eşi ve çocukları ile sürekli ev değiştirip izlerini kaybettirmeye çalıştıklarını da belirtmiştir. Eşinin son çocukları Safa'nın doğumundan sonra uzun süre hastalanmış olması bu dönemde çok hareket edememelerine sebep olmuştur.

Yeni bir ev bakmak için bir emlakçının dükkanına giren Bergusi, Siyonist düşmana hizmet eden emlakçı tarafından tanınmıştır. Yazar, emlakçının ihbarı üzerine harekete geçen Siyonist düşman onu yakalamak için plan kurduğunu ve kızının göz randevusu için hastaneye giderken belediye binasının otoparkında yakalandığını anlatmıştır.

Bergusi, kitabında, yakalandıktan sonra gördüğü işkenceleri ve hapisane günlerini de anlatmaktadır.

Bergusi'nin kendi yaşamına yer verdiği Yoldaki Mühendis kitabında İsrail kelimesini geçirmemiş, bunun yerine Siyonist düşman, Siyonist hükümet ibarelerini kullanmıştır.

Yazar kitabında şahit olduğu birkaç olay karşısında yazdığı birkaç beyte de yer vermiştir.

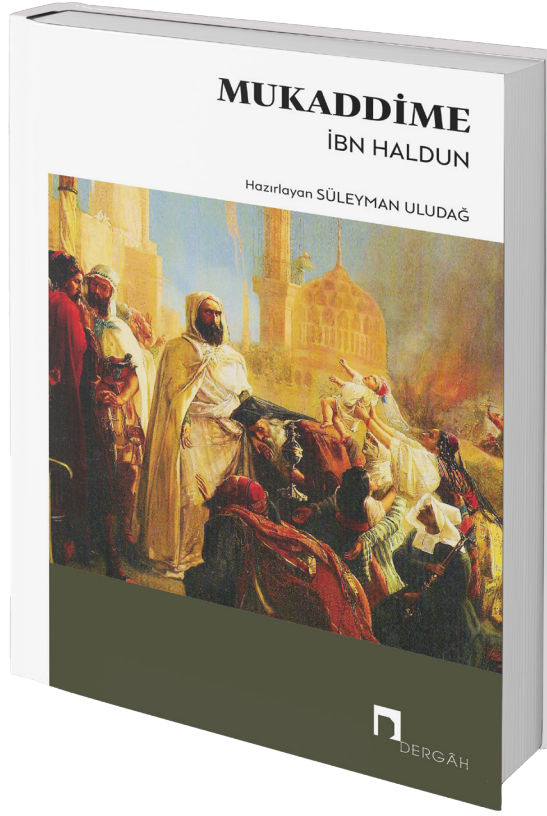
Bergusi, bu kitabının devamı niteliğinde başka olayları daha edebi ve fikri bir şekilde kaleme aldığı "Yoldaki Mühendis 2: Yaşayan Şehit" kitabını da yayımlamıştır. Ayrıca kendisinin kaleminden çıkmış 17 kitap mevcuttur. Bu kitapların 4 tanesi Türkçeye tercüme edilmiştir.

Son olarak Bergusi'nin kitabını bitirdiği şu cümlelerle bitirelim:

"Allah'a yemin ederim ki İslam'ın hükmü, bazen yavaş bazen hızlı adımlarla ilerliyor olsa da sabit ve güçlü bir şekilde Müslümanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmaya geliyor!"<sup>8</sup>

8 Bergusi, 2023: 195.





**Şeyda Kirbaş<sup>1</sup>**

## **Mukaddime**

*Çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2023, ISBN 9789759959111*

Bu inceleme yazısında Mukaddime eserinin 2023 yılında Dergâh Yayıncılık tarafından yayınlanan Süleyman Uludağ çevirisi kullanılmıştır. Kitap tarih ve sosyoloji gibi birçok alanın genel meselelerine ansiklopedik ayrıntıya girmesiyle geçmişten günümüze denk bilinen en kapsamlı çalışmadır.

İbn-i Haldun,1332 yılında Tunus'ta doğmuştur. Eğitimini ise Kuzey Afrika ve Endülüs'te tamamlamıştır. Ayrıca birçok farklı siyasi görevleri üstlenmiş bu tecrübelerine eserlerinde de yer vermiştir. 14. yüzyılda yaşamış olup sosyal ve siyasal bilimlere önemli katkılarda bulunan büyük bir düşündürüdür. Mukaddime eserini esas olarak Kitabül-iber isimli kitabının giriş kısmı olarak yazmıştır.

<sup>1</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, seydakirbas990@gmail.com

İbn-i Haldun'un kendi tabiri ile kitap 'Yerleşik ve göçebe Araplar ile Berberilerin tarihlerini kapsadığı, onlarla çağdaş olan büyük devletlere işaret ettiği, ders ve ibret alınacak halleri zikrettiği, başlangıçtaki ve sondaki gelişmelere değindiği için onu şu şekilde isimlendirdim; Kitabül-iber ve Divanu'l mübtede-i vel- Haber Fi eyyami'l Arap vel Acem vel Berber ve Men Asarahum min Züvey's-Sultan-ül Ekber. (Araplar, Acemler, Berberiler ve onlarla çağdaş olan büyük devlet sahibi halklar hakkında ibretler başlangıç ve haber kitabı). Mukaddime isimli eseri deneyim ve gözlemlerine dayanarak bilimsel bir şekilde yazmaktadır.

Kitap geçmişten günümüze toplumların yeryüzünde yaşadıkları iniş ve çıkışlarını ele almaktadır. Özellikle toplumsal yapıyı ve devletlerin iniş-çıkışlarını gözlemlemeyip çözümlenmeye çalışmaktadır. Eser tarih, ekonomi, toplum, siyaset, eğitim, şehirleşme ve sanat gibi birçok disiplini ele almaktadır. Sistemli ve planlı bir şekilde yazılan eser, çeşitli toplum bilimleri tarafından kaynak olarak kullanılmaktadır. İbn-i Haldun özellikle tarih, sosyoloji, felsefe ve ekonomi gibi beşeri bilimlerin kurucusu olarak da görülmektedir. Kitabı yazmasının en önemli sebebi tarihsel olayların aktarımında yapılan hataları düzeltmektir. Bu nedenle siyasi tecrübelerini de kullanarak, devlet kaynaklarını ve tarihi kitapları inceleyerek dönemin tarihsel bilgi aktarımındaki eksiklikleri ve hataları en aza indirmeye çalışmakta ve eleştirel bir üslupla ele almaktadır.

Mukaddime eseri altı bölümden oluşmaktadır.

1. Genelde Beşerî Umrân; umumi beşerî hatlar, bu hatların sınıflandırması ve yeryüzünü de kapladığı yerlerin miktarları hakkındadır. Bu bölümü de kendi içerisinde altı ayrı mukaddime şeklinde yazmaktadır.
  - Birinci mukaddime giriş niteliğini taşımaktadır.
  - İkinci mukaddime; yer yüzünün umrân bulunan kısımları ve dünyadaki başlıca ormanlara, denizlere, nehirlerle ve iklimlere işaret etmektedir.
  - Üçüncü mukaddime; mutedil (ılıman) olan ve olmayan iklimler, havanın insanların renklerine ve daha başka birçok hallerine olan etkisi ile ilgilidir.
  - Dördüncü mukaddime; havanın ve iklimin insan ahlakına etkisini konu almaktadır.
  - Beşinci mukaddime; bolluk ve kıtlık sonucunda umrânda görülen farklılık ve bunun insanların beden ve ahlakı üzerinde meydana getirdiği tesirleri yorumlamaktadır.
  - Altıncı mukaddime; fıtrattan veya riyazet (nefsi kontrol) ile gaybı idrak eden insanların nevileri (kâhin, filozof, büyücü, astrolog, müneccim vs.) hakkındaki değerlendirmeleri bulunmaktadır.
2. Bedevi Umrân; kabileler ve vahşi grupları ele almaktadır. Konar göçer yaşayan toplumları incelemektedir.

3. Mülk, Hilafet ve Devlet Teşkilatı; devlet, makam ve hanedanlıklar gibi finansal ve siyasal bilgiler yer almaktadır.
4. Hadarî Umrân (şehirlerin umrânı); kır-kent ayrımı ve şehirleşmeye dair hususları içermektedir. Önceki bölümleri daha detaylı bir biçimde ele alarak devletlerin ve toplumların şehirleşme sürecindeki değişimini döngüsellik kuramı ile açıklamaktadır.
5. Sanatlar, Meslekler ve Geçim Yolları (iktisat bilimi); geçim, kazanç ve sanatlar biçimindeki çeşitlerine ve bütün hususlara arız olan hallere dair başlığı altındaki bu bölümde ise ekonomiyi çok yönlü olarak ele almaktadır.
6. İlimler ve çeşitleri öğretim ve usulleri; eserin son kısmında eğitim bilimlerini geniş bir çerçevede yorumlamaktadır.

Mukaddime eseri gözlem ve deneyime dayalı bir metodoloji ile ele alınması, sosyal bilimlerin başlangıcı olarak kabul edilmesine sebep olmaktadır. Güçlü kaynakçaya sahip olması ve analitik bir şekilde yazılması onu günümüze kadar taşımakta ve bir ansiklopedi gibi kabul edilmesini sağlamaktadır. Günümüzde okurlarına geçmişte var olmuş devlet ve toplum yapısına yönelik derinlemesine bilgi edinmesini sağlamaktadır.

Sosyoloji alanında önemli bir yere sahip olan eser literatüre kazandırılmış kavramlarıyla özgünlüğünü arttırmaktadır. Özellikle asabiye teorisi yani sosyal dayanışma kavramını geliştirmiş, bu kavramların toplumsal bağları nasıl etkilediğini ayrıca toplumun kuruluş ve yükselişindeki önemli rolünü de açıklamaktadır. İbn Haldun, asabiyetin zayıf olması halinde toplumsal çöküşün olduğunu söylemektedir. Tarihsel anlatımında sadece olayları anlatmakla kalmayıp neden sonuç ilişkilerini analiz edilmesi gerektiğini ve olayların ardında yatan sosyo-ekonomik ve sosyo-politik nedenlerin incelenmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Anlatımını tarihi örnekler ve dini değerlerle güçlendirmektedir.

Dini içerikli kısımlara eleştirel bir bakış açısıyla bakıldığında eserin ve özellikle tarihsel olayların, kaynaklarının güvenilirliğine dikkat edilmesinin gerektiği üzerinde durmakta ve tarihin tek bir olay ile bağlantılı olmadığını sosyoloji, ekonomi, politika, uzay bilimleri gibi birçok farklı bilimlerle de ilişkili olduğunu savunarak bütüncül bir şekilde ele alması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca devlet ve toplumu tek bir pencereden değil, kurumların birbiri ile ilişkisini inceleyerek yapısal işlevselci perspektiften çok yönlü olarak bakmaktadır. Mukaddime'nin bu güçlü yönleri, eseri baş yapıt yapmaktadır. Sosyal bilimlerin gelişimine önemli katkılarda bulunmakta ve sosyolojik analizlerin vazgeçilmez kaynaklarından biri olmaktadır. Toplumsal yapı, devletlerin doğuşu ve çöküşü konularında da rehber niteliğindedir. Özellikle umrân ve asabiye ilişkisi ile toplum yapısının oluşumunu ve gelişimini analiz etmektedir. Bu kavramlar toplumun yapısını anlamak için sosyal bilimlerde en çok kullanılan temel kavramlardan biridir.

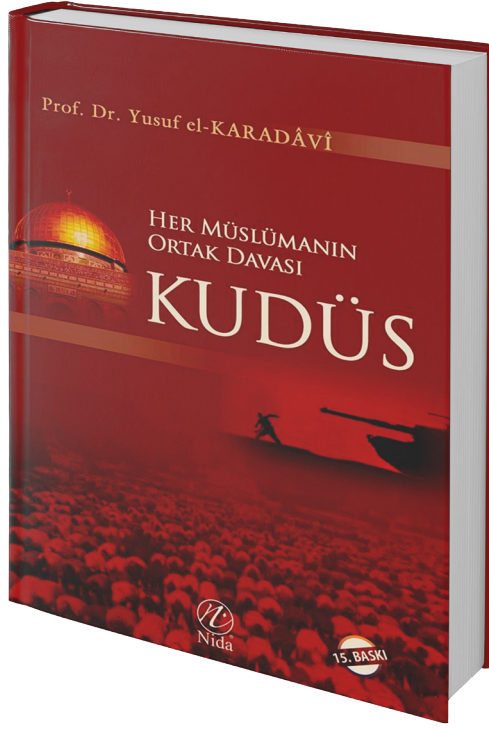
Mukaddime eserinin bazı eleştirilebilecek yönleri de mevcuttur. İbn-i Haldun'un Arap ve İslam dünyası merkezli bakış açısı ve içerisinde yaşadığı dönemin etkisi altında olması bazı noktalarda etnosantrizme yol açabilmektedir. İbni Haldun'un



döngüsellik teorisi birçok toplum için geçerli olsa da bütün toplumları dahil etmesi doğru değildir. Sosyal yapıdaki değişimde belirli bir sabitlik yani statik yapı anlayışı ile toplumların sınırlı gelişime sahip olduğunu ele almaktadır fakat modern sosyoloji ise toplumsal değişimlerin daha dinamik ve karmaşık olduğuna vurgu yapmaktadır.

Bedevi ve hadarî toplumlara yönelik finansal ve ahlaki değerler açısından yorumları oldukça açık ve nettir. Göçebe (bedevi) hayatının daha güçlü, hareketli ve ahlaki değerlere sahip çıkan toplumlar olduğundan bahsederken, hadarî (yerleşik) toplumların yaşam şartları yükseldikçe ahlakın, toplumsal değerlerin paralel olarak yitip gideceğinden bahsetmektedir.

Yöntem hususunda ise kişisel gözlemlere fazlaca yer vermesi, bilimsel nesnellikten uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Bütün bu eleştiriler Mukaddime'nin sosyal bilimler alanında önemini azaltmamakla birlikte eleştirel bir bakış açısıyla okumamız gerektiğini göstermektedir. Mukaddime eseri okuyucuyu çok yönlü düşünmeye teşvik etmektedir. Eleştirel düşünme becerilerini artırarak tarihle sosyolojinin nasıl ilişkili olduğunu, toplumsal olayların tarihsel bağlamda nasıl çözümleneceğini anlatmaktadır. Farklı kültürleri ve medeniyetleri daha iyi analiz edebilmeyi ve farkındalığı artırmaktadır. Eser, okuyucuya tarihi olaylara tarafsız ve dikkatli bakılmasını tavsiye etmektedir ve entelektüel deneyim imkânı sunmakla birlikte beşerî bilimler alanda daha bilinçli ve eleştirel okuyucular olmalarına katkı sağlamaktadır.



**Dilara Küçükdurmuş<sup>1</sup>**

## **Kudüs**

*Çeviren: İzzet Marangozolu, Yayın Tarihi: 01.11.2017, ISBN 9789944047869*

Dünyada, tarih boyunca çok büyük kırılma noktaları yaşanmıştır. Dinler tarihi, mitolojiler, destanlar bize ulaşamadığımız, kanıtlar veyahut kaynaklar bulamadığımız dönemler hakkında bilgi verir. Çok büyük savaşlar, yıkımlar, dönüm noktaları görülmüştür ancak zannımca binyıllardır süregelen ve halen devam eden tek bir sorun vardır, o da Kudüs davasıdır. Hala devam eden ve görünen o ki devam edecek olan bir davadır bu. Öyle ki, ayetler inmiştir. Kıssalar anlatılmıştır. Kitaplar yazılmış, filmler çekilmiş, şarkılar söylenmiştir. Tüm bu yaşananlara, tarih en önden seyirci olmuş ve kaydetmiştir. Son zamanlarda yaşananlar dolayısıyla, Kudüs davası bitecek gibi görünmüyor. Sadece İslam coğrafyası değil, tüm dünya için çok hassas bir konu olarak gündemimizde yer alıyor.

Naçizane eleştirisini yapacağım kitap ise, İslami Uyanış Serisi'nin onuncu eseri olan, Prof. Dr. Yusuf el-Karadavi tarafından kaleme alınan "Her Müslüman'ın Ortak

<sup>1</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğrencisi

Davası Kudüs”, bu hassas noktayı daha iyi anlamak için okuduğum bir eser.

Biraz yazar hakkında bilgi vererek başlamak, kitabı ve amacını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Yazar, İslam dünyasının saygın alimlerinden olarak kabul edilir. Ancak ben yazarın tartışmalı bir figür olduğunu düşünüyorum zira biraz araştırdığımda, kendisinin iki uç tarafını gördüm. Mısırlı din bilgini olarak; Dünya Müslüman Alimler Birliği’nin başkanlığını yapmış, Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi ve Uluslararası Müslüman Alimler Birliği’nin kurucusudur. Kasım 2005 ve Haziran 2008 tarihlerinde ABD’den Foreign Policy ve İngiltere’den Prospect dergilerinin internet üzerinden okuyucu anketleri ile oluşturduğu Dünyanın İlk 100 Entelektüel listelerinde, Kasım 2005’te 56.sırada, Haziran 2008’de ise 3.sırada yer almıştır.

Öte yandan ise, ABD yazarın teröre destek verdiği iddiası ile 1999 yılından bu yana ülkeye girişini yasaklamıştır. Bu yasak ölümüne kadar devam etmiştir. Ömrü boyunca dört defa hapse girmiştir.

Aralık 2014’te Mısır yargısının talebi üzerine, INTERPOL Karadavi’nin yakalanması için kırmızı bülten çıkarmış, ancak 2017 yılında INTERPOL’ün web sitesinden Karadavi’nin adı kaldırılmıştır. Aralık 2018’de ise, arananlar listesinden tamamen çıkarılmıştır. Ocak 2018’de Mısır’da askerî mahkeme, bir albaya suikast düzenlediği iddiasıyla gıyabında yargıladığı Karadavi’nin de aralarında bulunduğu 17 kişiye müebbet hapis cezası verdi.

Yani, bir tarafta Mısırlı din bilgini olarak İslam coğrafyasında kendini dini ilimlere adanmış saygın bir alim iken, öte yandan hakkındaki iddialar yazarımızı tartışmalı bir figür olarak yorumlamamız gerektiğini gösteriyor.

Bu kitapta ise amacı, Araplar’a seslenmek, bu davayı duyurmaktır. Araplara karşı çok yoğun bir eleştiri yaptığını ve bunu defalarca yinelediğini rahatlıkla söyleyebilirim. Yazar ön söz bölümünde kitabın amacını şu şekilde aktarmıştır:

“Biz bu kitapta gaflet içinde olanları uyarmak, uyuyanları uyandırmak, unutanlara hatırlatmak, korkanlara cesaret vermek, kararsız olanlara yol göstermek, hainleri ortaya çıkarmak; teslim olmayı reddeden, aciz olmaktan sıyrılıp şerefli ve onurlu bir yaşam olan şehadeti tercih eden mücahitlere destek olmak istedik.” .

Araplara, yaşananlara, dünyanın sessizliğine yoğun bir eleştiri olan bu kitabın yayınlanma tarihine baktığımızda, 2017’de basıldığını görüyoruz. 2024 yılında, yaptığı tüm yoğun eleştirilerin nedenlerini ise açıkça görebiliyoruz.

Kitap ağırlıkta tarihi perspektifte ilerliyor, MÖ 3000 Kudüs’ü ilk inşa eden Kenanlılardan başlıyor, yazıldığı döneme göre güncel kısma kadar geliyor. Ancak ağırlıkta tarihi ve özellikle dini kıssalar ve ayetler üzerinde duruyor. Tarihi olaylara baktığımızda ise, tekrara bağlandığını, aynı olayları 3-4 sayfa sonra tekrar anlattığını ve temanın geçmişte yaşananlar olmasına karşın, derinlikli bir anlatım olmadığını görüyorum.

İslam'da Kudüs'ün yerini anlattığı başlangıç bölümünde, Kudüs'ün İsrâ' ve Miraç şehri olduğunu, kutsal şehirlerin üçüncüsü olduğunu söylüyor. Yine söylediğim gibi, derinlikli bir anlatım yok.

Kitap, Kudüs'ün İslam'daki yerini anlatarak başlıyor. Kitaba göre, İslam'da Kudüs'ün çok özel bir yeri ve önemi vardır çünkü Kudüs İsrâ ve Miraç şehridir. Peygamberlik ve bereket diyarı olarak kabul edilir ve Cihat yurduudur. En büyük önemi ise Müslümanların ilk kıblesi olmasından gelir. İsrâ' ve Miraç gecesinden başlayarak Mekke'de 3 yıl, Medine'de 16 ay boyunca Kudüs'e yönelerek namaz kılındı.

Üç ana başlık altında incelenmiş burada. Ancak bu noktada bir yorum belirtmem gerekirse, şunu söylemeliyim ki; kitabın bir çizgisi yok. İslam'daki yerinden bahsettiği yere neredeyse iki sayfa ayırmış diyebiliriz. Bu minvalde dini değil, Uluslararası İlişkiler perspektifinden meseleyi ele aldığını umut ederek incelediğimizde, orada da derinlikli olmadığını görüyoruz. Anlatılacak çizgi belli değil iken, doğal olarak meseleyi derinlikli anlayamayız. Kudüs'ün bunca yıldır şahit olduğu acılar, çatışmaların ana temeli dinden gelirken, kitapta ben hem İslam'daki önemini hem de Yahudiler için önemini görmeyi isterdim. Öte yandan, diplomatik bir noktadan incelemek istiyorsak, bir Uluslararası İlişkiler öğrencisi olarak meseleyi kavramak istediğim kısım tam da burası, o hususta ise yine dinler tarihine göz kırpmak gerekir ancak meseleyi farklı yönden ele almak gerekir. Kitap bunu da sağlamıyor. Kitapta aynı kıssaları, ayetleri farklı sayfalarda tekrar tekrar okuyoruz. Bu meseleyi aydınlatma hususunda pek etkili bir kitap olmadığını düşünüyorum.

En başta bahsettiğim gibi kitapta Araplara karşı çok yoğun bir eleştiri olduğunu yinelemek istiyorum. Hatta Mısır meselesine de değinmiş. Israrla Müslümanları ve Arap coğrafyasının acizliğini dillendirmiş, güçsüzlüğünden bahsetmiş. Bir diğer bahsi ise, Arapların daha önce İsrail'e karşı savaşan Mısır'ı yalnız bırakıp desteklemedikleri. Bizzat alıntı yaparak devam edeceğim,

“Oysa Mısır, İsrail ile yaptığı dört büyük savaşı Filistin için göğüslemiş ve bu savaşlarda mali ve insani yönden büyük kayıp vermiştir.”

Bir diğer ağır eleştirisi ise Amerika Hegemonyası, emperyalizm ve de dünyanın sessizliğine karşı. Dünyanın sessizliği konusunda yazara katılıyorum zira medyatik çağda yaşamak demek, diplomatik gelişmeleri tamamen değiştirebilmek demek, savaşları bitiremesek bile savaşa yön verebileceğimiz demek. Kamuoyu yeterince çığlık atarsa egemen devletler elbette bir şeyleri değiştirebilirler.

İsrail ile düşmanlık sebeplerini anlattığı bir bölüm var. Bu bölümde tarihin başlangıcına kadar değinmiş. Bu bölümde İsrail'in sözde gerekçelerini çürütmek istemiş, neden düşman olduklarını açıklamış. Ancak yine yetersiz bulduğum bir bölüm oldu zira ağırlıkta yine ayetlere değinilmiş. Sözde gerekçeleri çürütmek amacı gütmüş ancak karşı sav pek üretebilmiş sayılmaz. Zaman zaman Yahudi-Arap benzerliği ve kıyası yapmış. Irk kaynaklı düşmanlık yapmadıklarını dile getirmiş.

Yazara göre İsrail, İslam toprağı olan Filistin’i işgal ettiği için düşmanlık başladı. Bu noktada katılıyorum. Bir diğer husus ise yazarın ısrarla üstünde durduğu “barış karşılığı toprak” formülü. Bizzat alıntı yapmak gerekirse,

“Son derece garip olan ‘barış karşılığı toprak’ formülü düşmanın işgalci zihniyetinin bir ürünüdür. Toprak bizim toprağımız; onların değil ki barışları karşılığında lütufta bulunurcasına onu kalkıp bize versinler!”

Bu hususu ise aksak barış olarak adlandırıyor. Filistin’in bu girişimini defalarca eleştirdiğini söyleyebilirim. İslami fetihler başlığı altında önce Hz. Ömer zamanından başlamış, Selahattin Eyyübi’ye kadar gelmiştir ancak, bu kadar önemli bir süreci bu kadar kısa işlemesi yine eleştirdiğim bir durum.

Siyonistlerin Osmanlı Devleti üzerindeki baskısı başlığı altında bizim tarihimize de değinmiş. Abdülhamit’ten övgüyle bahsetmiş, ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti hakkında pek hoş yorumlarda bulunmamış. Bu noktada yazarın eleştirilerine, savlarına bazı cevaplar vermek istiyorum.

Siyonist hareketin liderlerinin Abdülhamit’in tahttan indirilmesi gerektiğine inandığı için “Genç Türkler” ve İttihat ve Terakki ile anlaşma yaptığından bahsetmiş. Ve şöyle bir parantez açmış, “İttihat ve Terakki, Arap düşmanlığı ile bilinen ırkçı-Turancı bir cemiyettir.” Öncelikle bu savına cevap vermek istiyorum, İttihat ve Terakki kurtuluş mücadelesinde çok önemli bir yere sahiptir bizler için. Paşalarımız, Arap düşmanı değillerdi, ancak isyancı Araplar devletin durumuna daha fazla zarar veriyordu. Paşalarımız bunu önlemek amacıyla çeşitli işler yapmışlardır. Ve elbette Turancı idiler, çok uluslu bir imparatorluğun çöküşünde son derece ağır bedeller ödeyen Türkler o dönemin şartları ile elbette Turancı oldular.

Gelelim diğer savına. Sultan’ı tahttan indirme sebebini Siyonizm’e bağlamak yanlıştır zira bu darbenin sebebi geri dönülmez hatalar yapılmasını önlemek, savaşın gidişatını lehimize çevirmek ve katlanılması zor olan o sıkı rejimi biraz gevşetmek amacıyla yapılmıştır. İddia edilenin aksine hanedana, Sultan’a çok büyük bir saygı vardır, bugün bu saygı halen devam etmektedir.

“İttihat ve Terakki, İslam’ın tüm inanç ve değerlerine karşı aşırı düşmanlığıyla öne çıkan bir oluşumdur.” diye bir sav üretmiş yazar. Buna da bir cevap vermek gerekirse, evvela Çöl Kapları Fahrettin Paşa’dan bahsetmek gerekir. İslam ile alakası olmadığını iddiasını, İngiliz istilasında olan Medine’yi savunmaktan geri duran Arap ve İslam coğrafyasına karşın, peygamber şehrinin müdafaasını bırakmayan Fahrettin Paşa’yı bilmeden söylediğini varsayıyorum. Peygamber şehri müdafaası uğruna şehit olan nice askerimizi tarih yazarken, neye dayanarak bunu söylediğini merak ediyorum.

Paşaların Masonlarla iş birliği yaptığını öne sürmüş. O dönemde Sultan II. Abdülhamid’in hafiyelerinin giremediği tek yer Mason Locaları olduğu için İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri evvela Mason Localarına üye oluyordu. Yani Mason Localarının gizliliğinden ve güvenliğinden faydalanıyorlardı, iş birliği yapmıyorlardı.

“Yeni hükümetin ve Turancılığın önde gelen isimlerinden biri de 1915-1916 yıllarında Suriye ve Lübnan halkına zulmeden Ahmet Cemal Paşa’dır. Bu adam Siyonist hareketin doğurduğu dönmelerdendi. Arap ve Araplığa düşman olan İttihat ve Terakki’nin önde gelen simalarındandı.” demiş sayfa 71’de.

Ben bu olayı tekrar anlatmak istiyorum. Cemal Paşa, Şam’daki ikameti sırasında, zaten önceden Bağdat’ta valilik yaptığı için Arapların isyan potansiyelinin farkındaydı. Bir yandan ahalinin desteğini sağlamak için Mescid-i Aksa’da cuma namazlarından sonra diğer yetkililerle birlikte şikayetleri dinleyip işleme koyarken, öte yandan Arap milliyetçi liderlerine sert tedbirler aldı. Bu sert tedbirlerin elbette bir nedeni vardı. Arabistanlı Lawrence olarak bilinen İngiliz ajanını hemen herkes duymuştur. Kendisi, Arapları isyana teşvik etmek için üstün çabalarda bulunmuş bir ajandır ve Cemal Paşa bu şahsın sıkı çalışmalarının pekâlâ farkındaydı. Bu sebeple savaş sırasında idam kararlarını peş peşe almak durumunda kaldı. Her ne kadar bu idam kararları sebebiyle Cemal Paşa Arapların gözünde “El Saffah” yani “Kan Döken Adam” olarak görülüp, yazarında bahsettiği üsluplarla anılsa da Cemal Paşa isyanların önüne yalnızca kaba tabir ile adam asarak geçmeye çalışan bir adam değildi. Kabile reisleriyle zaman zaman görüşmeler yaparak, sulh ve diplomasi yöntemine çok defa başvurmuştur. Ancak bu yöntemler işe yaramamış, Osmanlı topraklarının kontrolünü sağlamak için bu isyanları bu şekilde engellemekten başka çare kalmamıştır. Bir cihan harbinin ortasında Osmanlı’nın elindeki halifelik makamına rağmen Araplar isyana devam ediyorlardı. İngilizlerin bağımsızlık vaatleri doğrultusunda Osmanlı’ya karşı teşkilatlanıyorlardı. Cemal Paşa’nın Şam’daki görevinden 1 yıl önce, Şerif Hüseyin Mısır’da çoktan İngilizlerle görüşmeye başlamıştı. Hüseyin, 1915 yılında Cemal Paşa’nın idamları devam ederken İngilizlere ilk teklifini 2 Temmuz 1915’te yaparak Mersin ve Adana’dan Musul’a çekilecek hattın güneyindeki Arapların bağımsız bir hükümet olarak oluşumuna izin verildiği takdirde tabii olduğu İslam halifesine karşı isyan edeceğini özel bir mektupla bildirmişti. Yani zaten Cemal Paşa’nın milliyetçi Arap liderlerine karşı tutunduğu tavır olmasaydı, Araplar isyan edeceklerdi.

Arapların geri çekilen Türk askerlerine yaptıkları da tarihin bir diğer karanlık sayfasıdır.

Açıklamaları, cevaplarımı uzun tuttum. Bunun sebebi ise, günümüzde sadece belli bir kesimin değil, çoğu insanın yanılığa düştüğü konuları bir nebze de olsa dile getirmek, bildiğim kadarıyla açıklayabilmek istedim.

Genel bir toparlama yapmak gerekirse, tekrarlamak suretiyle kitabın ne dini sebepleri-sonuçları inceleyen ne tarihi perspektiften ele alan, ne de uluslararası ilişkiler boyutunu inceleyen bir kitap olmadığını söyleyebilirim. Genel itibarıyla bolca ayet ve kıssalardan oluşan ancak onları da nitelikli bir anlatımdan noksan şekilde ele alan kitabın bu meseleleri anlayabilmek için doğru kaynak olduğuna inanmıyorum.

Kudüs, daima bir çatışma noktası oldu çünkü tüm ilahi dinlerin kutsal kabul ettiği o topraklara dini görünümlü siyasi nedenlerle herkes sahip olmak istedi, halen

de bu durum devam etmekte. Görünen o ki, gelecekte de devam edecek. Umuyorum ki dünya devletleri, etkin aktörler bu konuya en kısa zamanda kalıcı ve sağlıklı bir çözüm bulur ve Kudüs kan ağlamaz artık. Çünkü, tüm bu güç mücadelelerinde “kazanan” yahut “kaybeden” değişse de, bu savaşların tek bir kaybedeni var ve bu gerçek asla değişmiyor: masum Filistin halkı.

Karar alıcı mekanizmaların tüm yaptırım ve caydırıcı güçlerini kullanarak bu konuda kalıcı bir barış sağlanması sanırım şu anda herkesin tek düşüncesi. Bu kadar kanlı, bu kadar hassas bir Kudüs meselesini tartışırken değil, daha huzurlu bir dünyada, savaşların olmadığı bir gerçeklikte fikirlerimizi tartıştığımız ufuktaki günlerde buluşmak dileğiyle.



**Murat Batuhan Sarıkaya<sup>1</sup>**

## **Ekranın Ardında Davranışsal Bağımlılıkları Anlamak Ve Çalışmak: Cinsellik, Kumar Ve Oyun Bağımlılığı**

*Yazarlar: Mehmet Büyükçorak, Süreyya Kitapçoğlu, Emre Yılmaz, İbn Haldun  
Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2024, ISBN 9786256491915, 160 Sayfa*

Toplumun görünmeyen yarısını oluşturan ve sıklıkla göz ardı edilen bir konu, davranışsal bağımlılıklardır. Bu bağımlılıklar, alkol veya madde bağımlılığı gibi kimyasal bağımlılıklar kadar olmasa da bireyler ve toplum üzerinde derin etkiler bırakabilir. Kitap, günümüzde göz ardı edilen davranışsal bağımlılıkların akademik bir düzlemde ele alınmasını sağlayarak bu alandaki araştırmalar için bir temel oluşturmayı amaçlamaktadır. Davranışsal bağımlılıklar, son yıllarda psikoloji, sosyoloji ve sağlık bilimleri gibi disiplinlerde giderek daha fazla önem kazanmış ve bu alandaki araştırmaların arttığı bir konu olmuştur. Dijital platformların yükselmesiyle birlikte cinsellik, kumar ve oyun gibi bağımlılık türleri, modern

<sup>1</sup> İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Din Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, batuhan.sarikaya@stu.ihu.edu.tr ORCID ID: 0009-0007-4232-1565



bağımlılık literatürünün şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır.

Kitabın ilk kısmı, çevrimiçi cinsel bağımlılığı ve pornografinin, özellikle gençler ve üniversite öğrencileri arasında ciddi anlamda arttığını ele almaktadır. Yapılan araştırmalara göre, erkeklerin %51'i, kadınların ise %16'sı haftada beş saatten fazla süreyle cinsellik sebebiyle internette vakit geçirmektedir. Kitapta bağımlılığın nedenleri, davranışsal ve zihinsel etkileri, ayrıca küresel boyuttaki ekonomik, sosyal ve sağlık sorunları ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Ayrıca kitap, bu bağımlılığın biyolojik etkilerini detaylandırarak, dopamin sisteminin ve ödül mekanizmalarının nasıl işlediğini açıklar. Bağımlılığın fiziksel ve psikolojik zararları, örneğin erkeklerde ereksiyon problemleri ve boşanma oranlarındaki artış gibi sorunlar istatistiklerle desteklenmiştir. Ayrıca, çevrimiçi cinsel içeriklerin, bireylerin gerçek ilişkilerle bağlarını koparmasına, cinsel şiddeti normalleştirmesine ve depresyon gibi psikolojik sorunlara yol açtığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, cinsel bağımlılıkla mücadelede aile, toplum ve eğitim düzeyinde farkındalık yaratılması gerektiği vurgulanmış; tedavi sürecinde profesyonel destek ve psikoterapi yöntemlerinin önemi üzerinde durulmuştur. Özellikle kişinin zayıflığını kabul ederek manevi bir destek aldığı "12 Basamak Yaklaşımı" adı verilen modelin etkili bir tedavi yöntemi olarak kullanıldığı ifade edilmiştir.

Kitabın ikinci kısmı, kumar bağımlılığını ele almaktadır. Kumar bağımlılığı, yalnızca bireyleri değil, toplumu da ciddi şekilde etkileyen bir sorun olarak tanımlanmaktadır. Kumar, şans oyunları, bahis oyunları ve çevrimiçi kumar gibi çeşitli türlerle karşımıza çıkmaktadır. Kitap, bu oyun türlerinin bağımlılık yapma potansiyelini incelemekte, özellikle sürekli oyunların bağımlılık riskinin daha yüksek olduğunu belirtmektedir. DSM-5'e göre, "Kumar Oynama Bozukluğu" alkol ve madde bağımlılıklarıyla benzer belirtiler gösteren bir bozukluktur ve bu bozukluğun dört evreden (balayı, duraklama, çöküş, yıkılış) oluştuğu açıklanmaktadır.

"*Beyin Bedava Kumar Parayla*" başlığı altında Kumar bağımlılığının, dopamin sistemi üzerindeki etkisi, kimyasal bağımlılıklar gibi ödül mekanizmalarını devreye soktuğu ifade edilmiştir. Ayrıca, pandemi döneminde çevrimiçi kumara olan ilginin arttığı ve ekonomik belirsizliklerin bu bağımlılığı tetiklediği vurgulanmıştır. Kumarın bireysel sonuçlarının yanı sıra toplumsal ahlak, aile ilişkileri, ekonomik sistem ve yasadışı yapılanmalar üzerindeki etkilerine dikkat çekilmiş, "*Kolay yoldan kazanç sağlama yeni nesillerin ideali haline gelir*" ifadesiyle toplumsal değerlerin zayıfladığı söylenmiştir. Kitap, bu bağlamda tedavi yöntemlerini de tartışmakta, bilişsel davranışçı terapi, motivasyonel görüşmeler ve aile temelli yaklaşımların etkili olduğu sonucuna varmaktadır.

Son bölümde, oyun bağımlılığı ele alınmaktadır. Oyun oynamanın tarihsel kökenlerinden modern dijital oyunlara kadar geniş bir perspektif sunulmaktadır.

Kitap, oyun bağımlılığını psikolojik ve sosyolojik açıdan incelemekte, oyunların insanlık tarihindeki rolünü vurgulamaktadır. E-sporun bir spor olup olmadığına dair tartışmalara da yer verilmiştir. Fiziksel hareket eksikliği ve sağlığa zararları nedeniyle spor olarak değerlendirilmediği savunulsa da, rekabet ve beceri gelişimi açısından sporla benzer yönlerine dikkat çekilmiştir. Oyun bağımlılığının olumsuz etkileri arasında fiziksel sağlık sorunları (obezite, uyku problemleri), sosyal izolasyon ve akademik başarısızlık gibi sonuçlar bulunmaktadır. Ayrıca, oyun bağımlılığı, DSM-5'te "İnternet Oyun Oynama Bozukluğu" olarak sınıflandırılmaktadır. Kitap, video oyunlarının cazibesinin, psikolojik ihtiyaçlar (yetkinlik, özerklik, ilişkililik) ile bağlantılı olduğunu ve bu ihtiyaçların tatmininin bağımlılık geliştirmeye yol açabileceğini açıklamaktadır. Bu bağımlılıkla mücadelede, bilişsel-davranışsal terapiler, aile temelli yaklaşımlar ve eğitimsel programlar önerilmektedir.

Bu kitap, davranışsal bağımlılıkları kapsamlı bir şekilde ele alarak, akademik literatürdeki önemli bir boşluğu dolduruyor. Özellikle cinsel bağımlılık gibi toplumda tabu olan konuları açıkça incelemesi, farkındalık yaratma açısından oldukça değerlidir. Kitap, günümüz dijital çağında çevrimiçi platformların bağımlılığı tetikleyici etkilerini incelemekte önemli bir yere sahiptir. Özellikle COVID-19 pandemisinin kumar bağımlılığı üzerindeki etkilerini incelemesi, kitabı daha da güncel kılmakta ve bağımlılıkla mücadelede karşılaşılan yeni zorlukları gözler önüne sermektedir. Bilimsel verilerle desteklenen ve mevcut araştırmalarla referans gösterilen eser, bağımlılıkları yalnızca birey değil, toplumsal düzeyde de ele alarak bu alandaki akademik değerini artırıyor.

Bununla birlikte, Kitap, bağımlılıkla mücadeleye yönelik stratejiler sunmakla birlikte, bu stratejilerin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl uygulanabileceği konusunda daha somut örneklerle ve rehberlere yer verilebilirdi. E-sporun spor olup olmadığına dair tartışma, daha derinlemesine incelenebilirdi; fiziksel aktivite eksikliğine vurgu yapılırken zihinsel çaba ve takım çalışması gibi unsurlar göz ardı edilmiş görünmektedir. Ayrıca, oyun bağımlılığına dair bilgiler bazı bölümlerde tekrara düşerek kitabın akıcılığını zaman zaman olumsuz yönde etkilemiştir.

Sonuç olarak, bu eser, davranışsal bağımlılıkları anlamak ve çözüm üretmek isteyen akademisyenler, sağlık çalışanları ve siyasetçiler için önemli bir kaynaktır. Ancak, daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap edebilmesi için dilin sadeleştirilmesi ve içerikteki tekrarların azaltılması gerekebilir. Ayrıca, bağımlılıkla mücadele etmek isteyen bireyler için daha somut ve uygulanabilir önerilerin eklenmesi, kitabın toplumsal faydasını artıracaktır. Yerel ve uluslararası bağımlılıkla mücadele programlarının kapsamlı bir incelemesi, okuyucular için yol gösterici olabilir. Pandemi döneminde artan bağımlılık risklerine dikkat çekmesi ise kitabın güncel sorunlara çözüm arayışı açısından değerini ortaya koymaktadır.



# İSLÂM

DERGİSİ

## M E D E N İ Y E T İ

JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION

CİLT/VOLUME: 10 SAYI/ISSUE: 52 YIL/YEAR: 2024



İSLAM MEDENİYETİ VAKFI

Mimar Sinan Mahallesi, Mimar Sinan mah. Selam-i Ali Efendi  
Caddesi Ara Kafe Yani No:17, 34672 Üsküdar/stanbul  
Tel.: (0216) 343 97 31  
imdergisi@gmail.com