

E-ISSN: 2602-3067

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies



**Tiad**

YIL- YEAR: 2024

**Cilt-Volume : 8- Sayı- Issue : 3**

**Temmuz- Ağustos- Eylül / July- August- September**

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

## Türkiye Journal of Theological Studies

Tiad

Cilt/Volume: 8 Sayı/ Issue: 3

Temmuz-Ağustos-Eylül / July-August-September 2024

ISSN: 2602-3067

### Yayıncı / Publisher

**Yasemin ÖZCAN** publisher@turkiyeilahiyat.com

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi & Türkiye Journal of Theological Studies

**Publisher Web Page:** www.turkiyeilahiyat.com


**Journal Web Page:** www.dergipark.org.tr/tiad

Address: Yeşil Pınar Mah. Rüzgarlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE

### Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin Library, Scientific Publications and Journals Coordinatorship / **Coordinator**


3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

### Sayı Baş Editörü/ Issue Editor in Chief [Vol-Iss.8/2]

**Assist. Prof. Dr. Muhammed SİDDİK-**

muhammedsiddik@karabuk.edu.tr


 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN**

sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299


Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKIYE

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU**

itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

### Veri Girişi/Data Entry

**Assist. Prof. Dr. Eyüp AKBULUT-**

eyupakbulut@ibu.edu.tr

 0000-0003-4314-8462

Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu- TURKIYE **E-Yayın/Electronic Publication**

30.06.2024

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

www.turkiyeilahiyat.com

### Yönetim Yer /Executive Office

Address: Yeşil Pınar Mah. Rüzgarlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE

publisher@turkiyeilahiyat.com & turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>


www.turkiyeilahiyat.com

### Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus,. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>


## Yayın Kurulu / Editorial Board

**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ** - saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216


Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE

**Prof. Dr. Ahmad KHARRAT**, drahmed1948@gmail.com

 0000-0001-6354-5137

Üniversity of Imam Muhammad bin Saud, SAUDI ARABIA


**Dr. Muhammad Uhaib AS'AD**-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

**Assoc. Prof. Dr. Şükürü MADEN** –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiu.edu.my


International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy


Kuala Lumpur / Malasia

**Dr. Merve YİĞİTOĞLU**- merve56yigitoglu@gmail.com

 0009-0006-7833-7131


Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

**Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X


Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TÜRKİYE

**Assist Prof. Dr. Ahmad ALI**- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384


Abdul Wali Khan University-Pakistan

**Assoc. Prof Dr. Sıdı Zubaidah ISMAIL**- szubaida@um.edu.my

 0000-0003-3381-4943


University of Malaya-Malaysia

**Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

**Dr. Maksym DOICHYK** – maksvdoc@ukr.net

 0000-0001-5081-1336

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University-Ukraine

**Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV**– usultonov@mail.ru

 0000-0002-7746-7990


Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences Of Uzbekistan-Uzbekistab

**İndeks Editörü & Index Editor**

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU**

itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

## Alan Editörleri/Section Editors

### Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors


**Dr. Merve YİĞİTOĞLU**- merve56yigitoglu@gmail.com

 0009-0006-7833-7131

Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iium.edu.my


International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy, Kuala Lumpur / Malasia


**Dr. Khoirul UMAM**- khoirulumam@unida.gontor.ac.id

University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia


**Assoc. Prof. Dr. Şükürü MADEN**-sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

**Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK**-


muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

### İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT**-

demiray\_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE


**Assist. Prof. Dr. Samet YÜCE**- syuce@kastamonu.edu.tr

 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages, Kastamonu-TURKIYE


### Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

**Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE

**Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com


 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

### İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

**Assist. Prof. Dr. Mahmut Sami KANBAŞ** -

sami.kanbas@marmara.edu.tr


 0000-0001-6970-3669

**Address:** Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul-TURKIYE

### Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

**Assist. Prof. Dr. Zeynep BÜYÜKSARAC**-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE

### Rusça Dil Editörü / Russian Language Editor

**Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA**-

gulzirazhaxygulova@ibu.edu.tr


 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSİT- Bolu-TURKIYE

### Almanca Dil Editörü / German Language Editor

**Assist. Prof. Dr. Muhammet Ali CAN**

muhammetalican@gmail.com


 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

### Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

**Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK**-

muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad]**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

### **Telif Hakları/Copyrights**

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

## İçindekiler/Contents

I-VIII | Jenerik /Generic

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 301-321 | Ayşe Şimşek
- Nutrition Culture in the Socio-Cultural Environment in which The Prophet Muhammad's Lived: The Example of Carbohydrate-Heavy Foods**
- Hız. Peygamber'in Yaşadığı Sosyo-Kültürel Çevrede Beslenme Kültürü:  
Karbonhidrat Ağırlıklı Besinler Örneği
- 322-341 | Muharrem Aka & Metin Gani Tapan
- The Relationship Between Religious Attitudes and Xenophobia: Evidence from Türkiye**
- Dini Tutumlar ve Yabancı Düşmanlığı Arasındaki İlişki: Türkiye'den Kanıtlar
- 342-364 | Halid Halid
- زیزعت برع ءءارقلاو تاتشلا فلتا بمجنارب
- Ta'zizu'l-Kitâbeti'l-İbdâ'iyye 'abre Bernâmecey Teâlufi'l-Eştât ve el-Kirâeti'-Tasviriyye
- Enhancing Creative Writing Skills through Program of "Teâlufu'l-Eştât" and "el-Qirâetu't-Tasviriyye"
- 365-387 | Narjes Kadro
- الدور الحضاري لأبناء مدرسة حران في المجال الطبي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي
- Hicri Dördüncü Yüzyıl / Miladi 10. Yüzyılda Harran Okulu Halkının Tıp Alanındaki Uyguruluk Rolü
- The Civilisational Role of The People of Harran School in The Medical Field in The Fourth Century AH / 10th Century AD
- 388-410 | Alaaddin Kiraz
- إخضاع الأحاديث النبوية للعلوم والمكتشفات الحديثة وأثرها في الحكم على الحديث
- Hadisleri Modern İlim ve Buluşlara Göre Değerlendirme ve Bunların Hadis Hakkında Hüküm Vermedeki Rolü
- Assessing Hadiths in Light of Contemporary Science and Innovations and Their Role on Formulating Hadith Judgments
- 411-439 | Kenda Alterkawı
- القيم التربوية في شعر الطفولة
- Çocukluk Şiirinde Eğitimsel Değerler
- Educational Values in Childhood Poetry

- 440-463 | Harun Apaydın & Aladdin Gültekin  
**Kazzâz el-Kayrevânî'ye Kadar Arap Şiirinde Kafiye Kusurları**  
Rhyme Defects in Arabic Poetry Until Kazzâz al-Kayrawani
- 464-487 | Isam Abdul Mola  
القيادة في الرؤية الإسلامية  
İslamî Bakış Açısından Liderlik  
Leadership in the Islamic Concept
- 488-508 | Zakir Aras  
سوسيولوجيا التفسير عند محمد عبده ورشيد رضا: تحليل أدواتهما التفسيرية  
Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Tefsir Sosyolojisi: Tefsirsel Önermelerinin Analiz  
The Sociology of Interpretation of Muḥammad 'Abduh and Rashîd Riḍâ: Analysis of their Exegetical Premises
- 509-532 | Najmeddin İsa  
منهج السنة النبوية في الحماية من الاكتفاء الجنسي  
Nebevi Sünnetin Cinsel Tatmine Karşı Korunma Yöntemi  
The Prophetic Sunnah's Approach to Protecting Against Sexual Sufficiency
- 533-561 | Mutassem Mohammad Hamad  
**Dil Teorileri ve Arapçanın İkinci Dil Olarak Öğretilmesinde Bu Teorilerden İstifade Edilmesi**  
Theories of Foreign Language Learning and Teaching and Their Application in Teaching Arabic as a Second Language
- 562-583 | Faruk Gün  
**Kelam İliminde İlet-Ma'lûl İlişkisi/Nedensellik: Şerhü'l-Mevâkıf Örneği**  
The Relationship between Cause and Effect in the Science of Kalam: The Example of Sharh al-Mawaqif
- 584-598 | Mukadder Arif Yüksel & Abdulhalim Abdullah  
**Müminlerin Üstün Olduğu veya Olacağını Beyan Eden Âyetlerin Tahlili**  
Analysis of the Verses That Say Believers Are or Will Be Superior

599-624

Yusuf Kabakcı & Nazife Avcı

**Hicrî Üçüncü Asra Kadar Tarihte Mekke Kuyuları**

Mecca Wells in History until the Third Century Hijri





## Nutrition Culture in the Socio-Cultural Environment in which The Prophet Muhammad's Lived: The Example of Carbohydrate-Heavy Foods

Ayşe Şimşek<sup>1</sup>

### Abstract

Nutrition is one of the most important elements in sustaining human life. Proper food consumption is shaped by the interaction of many factors such as geography, religion, habits, culture and economy. Foods contain many nutrients, including carbohydrates, proteins, fats, vitamins and minerals. Different types of food contain different amounts of these elements; some may be high in carbohydrates, while others may be high in protein or fat. This study deals with the definition and classification of nutrients and emphasizes the importance of a healthy diet. A balanced intake of nutrients is important for a healthy diet. The aim of the study is to determine the foods that the Prophet Muhammad (pbuh) consumed mainly carbohydrates. It is aimed to determine the nutritional culture of that period in terms of carbohydrate-based foods produced and consumed in the period and region where he lived. In this research, problem identification, data collection, data analysis and evaluation methods were applied. The carbohydrate amounts of foods were listed based on the sources on nutrition and it was investigated whether these foods were included in the Prophet's diet. During the study, the main historical and hadith sources were identified specifically for these foods. The foods rich in carbohydrates in the Prophet's daily diet are bread, dates, grapes, figs, honey and some vegetables. It is hoped that this study, which looks at the Prophet's diet from a different perspective, will provide ideas for future research. The study can be seen as an example of how different disciplines such as siyar and general nutrition can work in harmony with each other.

**Keywords:** Islamic History, Prophet Muhammad, Nutrition, Diet, Carbohydrate

Şimşek, Ayşe (2024). "Nutrition Culture in the Socio-Cultural Environment in which The Prophet Muhammad's Lived: The Example of Carbohydrate-Heavy Foods", *Turkey Journal of Theological Studies* 8 (3), 301-321.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1482612>

Date of Submission	12.05.2024
Date of Acceptance	25.08.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

1 Asst. Prof. Dr., Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Islamic History and Islamic Turkish Literature Department, İstanbul, Türkiye, ayse.simsek@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6006-2746.



## Hz. Peygamber'in Yaşadığı Sosyo-Kültürel Çevrede Beslenme Kültürü: Karbonhidrat Ağırlıklı Besinler Örneği

Ayşe Şimşek<sup>1</sup>

### Öz

Beslenme insan hayatının sürdürülmesinde önemli unsurlarından biridir. Doğru besin tüketimi coğrafya, din, alışkanlıklar, kültür ve ekonomi gibi birçok unsurun etkileşimiyle şekillenmektedir. Gıdalar karbonhidrat, protein, yağ, vitamin ve mineraller dahil olmak üzere birçok besin ögesi içerir. Gıda türlerinde bu öğeler farklı miktarlarda bulunur; bazılarında karbonhidrat miktarı yüksekken, bazılarında protein veya yağ daha fazla olabilmektedir. Bu çalışma besinlerin tanımı ve sınıflandırılmasını ele almakla birlikte sağlıklı beslenmenin önemine dikkat çekmektedir. Sağlıklı beslenme için besin maddelerinin dengeli bir şekilde alınması önemlidir. Araştırmanın amacı Hz. Peygamber'in karbonhidrat ağırlıklı olarak tükettiği besinleri tespit etmektir. O'nun yaşadığı dönemde ve bölgede üretilen ve tüketilen karbonhidrat ağırlıklı gıdalar özelinde o dönemin beslenme kültürünün tespiti amaçlanmaktadır. Bu çalışmada sorun belirleme, veri toplama, verileri analiz etme ve değerlendirme yöntemleri uygulanmıştır. Besinlerin karbonhidrat miktarlarının tespiti beslenme konusunda hazırlanan kaynaklar temel alınarak listelenmiş ve Hz. Peygamber'in beslenmesinde bu gıdaların yer alıp almadığı araştırılmıştır. Çalışma esnasında temel tarih ve hadis kaynakları bu besinler özelinde tespit edilmiştir. Peygamberimizin günlük beslenmesinde karbonhidrat açısından zengin gıdalar ekmek, hurma, üzüm, incir, bal ve bazı sebzelerdir. Hz. Peygamber'in beslenmesine farklı bir perspektiften bakan bu çalışmanın bundan sonraki araştırmalara fikir vereceği umulmaktadır. Araştırma, siyer ve genel beslenme gibi farklı bilim dallarının birbiriyle uyumlu çalışabileceğinin bir örneği olarak görülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Beslenme, Diyet, Karbonhidrat

Şimşek, Ayşe. (2024). "Hz. Peygamber'in Yaşadığı Sosyo-Kültürel Çevrede Beslenme Kültürü: Karbonhidrat Ağırlıklı Besinler Örneği". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (3) (2024), 301-321.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1482612>

Geliş Tarihi	12.05.2024
Kabul Tarihi	25.08.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

1 Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi ve İslam Tarihi ve İslami Türk Edebiyatı Bölümü, Siyer ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, ayse.simsek@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6006-2746.

## Introduction

Many socio-cultural issues were influential in the dietary preferences of Muhammad (pbuh). For example, the geography in which he lived during the Meccan period and the fact that the climate of this geography was not suitable for growing many types of food affected the variety of food available to the people. Although the climate of Mecca was not suitable for obtaining products through agriculture, this location was home to the Ka'ba, which brought a large number of people who came to the region for pilgrimage. This enabled access to all kinds of food through trade. In addition, it was said that this region did not experience food shortages due to the blessing of the Prophet Abraham's prayer. Considering the Medina period, it is possible to say that the Prophet's diet was also influenced by material accessibility. The fact that the Messenger of Allah (pbuh) could not eat bread made of thin phyllo dough can be explained by material accessibility<sup>3</sup> and the fact that dates were among the foods that he and his companions could reach in times of famine can be explained by the climate and vegetation of the region.<sup>4</sup> For this reason, it is important and necessary in terms of nutrition and health for people to seek ways to consume the unique foods of the region in which they live. The Prophet's declaration that a household with dried dates will not go hungry<sup>5</sup> is an important explanation in this regard.

Ibn Khaldun mentions that the geography in which a person lives shapes his character as much as his diet. According to him, food is one of the environmental elements that contribute to temperament. According to Ibn Khaldun, the wide variety of foods consumed by human beings causes bad odor in the body, obesity, bad looks, pale appearance, a careless and distorted mental framework, and lack of understanding. He states that the mental and behavioral structures of those who have to eat less or who prefer this type of diet are healthier, more balanced, and their body structures are more fit and good looking, justifying this opinion with several historical examples.<sup>6</sup> Although Ibn Khaldun's thoughts on this subject appear to contradict some modern data, what he is really saying is that wasteful and luxurious eating leads to health problems, including mental and spiritual decline.<sup>7</sup>

There are many definitions of the term "nutrition" throughout history and across different academic fields. Nutrition is the consumption of nutrients to grow, sustain life, and maintain health. Nutrition, which has developed as a branch of science, studies the types, quantities, and properties (physical and chemical) of nutrients, as well as the related functions in the body, and the effects of these processes, from production to consumption, all related to the quality of food. The academic field of nutrition studies the relationship between humans and nutrients. For this reason, nutrition is related to the physical, medical, and social sciences.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Abū 'Abdallāh Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-Kubrā*, ed. Muhammed 'Abdulkādir 'Atā (Beyrūt, 1410), 1/309.

<sup>4</sup> *Hadislerle İslam: Hadislerin hadislerle yorumu*. ed. Mehmet Emin Özafşar et al. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 7/418.

<sup>5</sup> Muslim, *al-Jāmi' al-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "al-Ashribah", 152.

<sup>6</sup> İbn Haldūn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak Gazetesinin Kültür Armağanı, 2004), 1/123, 124.

<sup>7</sup> Mustafa Bayar, "İbn Haldun'a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dini Hayata Etkisi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (Mayıs 2018), 129.

<sup>8</sup> Ayşe Baysal, *Beslenme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983), 9; Ergin Sencer, *Beslenme ve Diyet* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1987), 1.

What and how people eat affects their lives, culture, and economic status.<sup>9</sup> Nutrition is more than eating and drinking the favorite foods of a particular culture. Eating is a conscious act which provides the body with the nutrients it needs, in the right amounts and at the right times, in order to protect health and improve quality of life.<sup>10</sup> An adequate and balanced diet is important for a healthy and quality life.<sup>11</sup> In this respect, it is important to produce a conceptualization by considering both conscious and unconscious nutrition.<sup>12</sup>

According to current medical data, inadequate and unbalanced nutrition leads to many health problems.<sup>13</sup> In this context, Ibn Sina's definition of nutrition is meaningful. According to his definition, nutrition can be considered "the change of nutrients to become similar in temperament to the body structure so that the daily wear and tear in the tissues becomes suitable for repair".<sup>14</sup> The food that humans consume affects their health, behavior, thinking, work efficiency, and the continuation of their progeny.<sup>15</sup> When foods are analyzed in the laboratory, they are analyzed for carbohydrates, protein, fat, vitamins, minerals, and water. These substances are present in food in varying proportions.<sup>16</sup> What people consume depends more on the eating culture of the society where they live than on preferred dietary habits. Religious prohibitions on eating foods that are generally unhealthy, advances in food processing technology, and an increase in the variety of foods available have changed the eating cultures of societies.<sup>17</sup> Factors that influence food culture can be counted as: identity, age, gender, social class, economic opportunities<sup>18</sup>, geography, climate, agriculture, livestock, industrialization, and the spread of mass media.<sup>19</sup>

Considering the research on nutrition, it is stated that people need to consume more than 50 nutrients to survive. These nutrient building blocks can be handled in six groups: carbohydrates, proteins, fats, minerals, vitamins, and water.<sup>20</sup> They can be further divided into the organic and macro level, as carbohydrates, lipids, and proteins, and the inorganic and micro, as water, minerals, and vitamins.<sup>21</sup>

<sup>9</sup> Mohammad Shafiur Rahman, "Food and Nutrition: Links and Gaps between Tradition and Evidence Based Science", *Revelation and Science* 1/01 (2011), 22.

<sup>10</sup> Elif Çakırca Avcu, "Sağlıklı Beslenme –Neleri Gözden Kaçıyoruz?", *Klinik Tıp Bilimleri* 5/5 (Mayıs 2017), 32.

<sup>11</sup> Nevin Şanlıer et al., "Gençlerin Beslenme Bilgi, Alışkanlık ve Davranışları ile Beden Kütle İndeksleri Arasındaki İlişki", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/2 (Haziran 2009), 346.

<sup>12</sup> Sencer, *Beslenme ve Diyet*, 1.

<sup>13</sup> Ayşe Baysal, "Beslenme Sorunları", *Gıda Dergisi* 6/5 (Ekim 1981), 3.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *el-Kanun fi't-tıbb*, çev. Esin Kahya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017), 115.

<sup>15</sup> Abdullah Öksüz et al. "Yaşam Boyu Sağlıklı ve Dengeli Beslenme İçin Balık Tüketiminin Önemi", *Food and Health* 4/1 (2018), 44; Sevinç Yücecan, "Tüketici Sağlığı, Yaşam Kalitesi ve Optimal Beslenme," *Tüketici Yazıları* (1), ed. Müberra Babaoğlu - Arzu Şener (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi, 2007), 195.

<sup>16</sup> Osman N. Koçtürk, *Beslenme Esasları Üzerine Temel Sorular ve Cevapları* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961), 10; İd, *Besin ve Beslenme* (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967), 35.

<sup>17</sup> Ayşe Baysal, *Beslenme Kültürümüz* (Ankara: Kültür Bakanlığı yayımları, 1990), 3.

<sup>18</sup> Nürşen Adak, "Tüketim Kültüründe Beslenme: Sağlıklı / Sağlıksız Yiyecekler", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40 (Haziran 2020) 215.

<sup>19</sup> Baysal, *Beslenme Kültürümüz*, 4.

<sup>20</sup> Baysal, *Beslenme*, 17.

<sup>21</sup> Ayla Ünsal, "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Ögeleri", *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 2/3 (Ocak 2019), 2.

Religious beliefs also influence human diet. It is necessary to examine and discuss the historical development of attitudes towards food in order to understand how faith guides human diet. As can be seen from the examples of kosher laws in Judaism, feast and fasting cycles in Christianity, and the Ramadan fasting in Islam, the level of religiosity is linked to the voluntary management of diet.<sup>22</sup>

Islam guides, educates, and develops human beings towards goodness and truth, taking into account all needs and areas of life, including nutrition. It can be seen that Islam, in its basic sources, lays down some principles related to nutrition. According to Islamic teachings, the way to lead a good life and maintain physical and mental health is through proper and balanced nutrition.<sup>23</sup> The Prophet's life and words are worth examining in terms of his advice on nutrition. When looking at his daily habits, it is possible to see the routine, quantity, quality, and form of his diet, his recommendations on nutrition, his prayers related to nutrition, and some of his prohibitions. The Prophet advised his followers to prefer halal and clean foods, which can be related to nutrition, and emphasized the importance of halal food in terms of the acceptance of worship. The Prophet stated that the prayers of those who eat haram food are not accepted.<sup>24</sup> The Prophet emphasized the importance of proper and balanced nutrition by saying, "The son of Adam does not fill any cup worse than his stomach. It is enough for the son of Adam to eat a few mouthfuls to straighten his back, but if he must (fill his stomach), then one third for his food, one third for his drink, and one third for his breath. No one has ever filled a cup worse than his stomach."<sup>25</sup>

One day Ali was ill. The Prophet (pbuh) did not allow him to eat fresh date bunches, but he allowed him to eat food made from barley and turnip leaves.<sup>26</sup> This event is important in terms of showing the necessity of individuals who are sick to act in accordance with a specific nutrition program.<sup>27</sup> The Messenger of Allah (pbuh), who attached importance to the wishes of sick people in terms of nutrition, recommended that the patient should not be insistent on eating something<sup>28</sup> and to ask if there is any food they want to eat and to provide it<sup>29</sup>, in a way recommending that the sick person be taken care of.

This study examines the types of carbohydrate-containing foods consumed by the Prophet Muhammad (pbuh) and his dietary considerations.<sup>30</sup> When the Prophet's life is examined in terms of nutrition, two issues come to the fore: the types of food he ate and how he consumed or recommended consuming these foods. This article has been

<sup>22</sup> Ken Albala, "Religious Customs, Influence on Diet", *Encyclopedia of Human Nutrition*, ed. Benjamin Caballero (Oxford: Academic Press, 2013), 336-340.

<sup>23</sup> Mahdavinejad - Eftekhari, "Nutrition in Islam", 58.

<sup>24</sup> Muslim, "al-Zakat", 65.

<sup>25</sup> Abū 'Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-sahih*, "al-Zuhd", 47; Abū 'Abdallāh Ibn Mādja, *Kitāb al-Sunan*, "al-At'imah", 50.

<sup>26</sup> Abū Dā'ūd, *Kitāb al-Sunan*, "al-Tibb", 2; Tirmidhī, *al-Jāmi' al-sahih* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1413/1992), "al-Tibb", 1.

<sup>27</sup> *Hadislerle İslam*, 7/419.

<sup>28</sup> Tirmidhī, "al-Tibb", 4.

<sup>29</sup> Ibn Mādja, "al-Tibb", 2.

<sup>30</sup> For a resource on the Prophet's protein-based diet, see: Ayşe Şimşek, "Some Protein-, Fat-, and Water-Based Foods in the Prophet Muhammad's ﷺ Diet", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2024), 77-100.

prepared by referring to the Prophet's sayings and the main sources in the field of Islamic History and Sirah.

## 1. Examples of Carbohydrate-Heavy Foods in The Prophet's Diet

There are three types of carbohydrates which are comprised of hydrogen and oxygen: monosaccharides, disaccharides, and polysaccharides.<sup>31</sup> Carbohydrates are one of the building blocks of food that provide energy to the body. In people with normal nutrition, 55-60% of daily energy is obtained from carbohydrates.<sup>32</sup> As the most abundant nutrient in food,<sup>33</sup> carbohydrates help to establish the body's water and electrolyte balance.<sup>34</sup> Monosaccharides are sweet and are found in grapes (including foods and beverages made from grapes), molasses, figs, mulberries, and honey. Disaccharides are found in sugar beets, cow milk, seeds, grains, and tubers of cereals (barley) and legumes.<sup>35</sup> All sugar, flour (and starchy foods), cereals, honey, and sweet fruits contain carbohydrates.<sup>36</sup>

Carbohydrate-heavy foods are one of the most important tools for a balanced diet in every age. Below, we will examine the carbohydrate-heavy foods around the Prophet Muhammad during his lifetime, which he himself consumed.

### 1.1. Bread

The history of bread dates back to Neolithic times. Egyptians made bread by mixing crushed grain with water and baking it 10,000 years ago. It is stated that the grains used to make bread were first cultivated in Mesopotamia, which is called the Fertile Crescent, and sent to other regions.<sup>37</sup> Satisfying, economical, and relatively easy to obtain, cereals are a staple food of diets around the world. There are seven cereals grown in the world. The most common of these cereals are: wheat, barley, rice, and corn.<sup>38</sup> In the structure of cereals (such as wheat, barley, rye, corn, and rice), carbohydrates are abundant, but they also contain proteins, lipids, and minerals.<sup>39</sup>

Bread is mentioned in the Qur'an with reference to the time of Prophet Yusuf. While in prison, Yusuf interpreted the dream of a young man who said, "I also dream that I carry bread (*khubz*) on my head and that birds peck and eat it."<sup>40</sup> Bread was one of the staple foods consumed during the *Jahiliyyah* Period in pre-Islamic Arabia. Amr, the Prophet's great-grandfather and the ancestor of the children of Hāshim, received the nickname Hāshim, which means *to break bread and make tharīd*, after the Quraysh sent him to Syria during a famine and he returned with bread, which he crumbled and distributed as *tharīd* with meat.<sup>41</sup> During the Prophet's time, bread had an important place in the diet as a basic

<sup>31</sup> Sevinç Türker, *Gıda Sözlüğü* (Ankara: Güneş Kitabevi, I, 1988), 82.

<sup>32</sup> Baysal, *Beslenme*, 19.

<sup>33</sup> Ayşe Baysal, *Beslenme*, 19.

<sup>34</sup> Ünsal, "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Öğeleri", 2.

<sup>35</sup> Baysal, *Beslenme*, 20-25.

<sup>36</sup> Alparslan Özyazıcı, *Din ve Bilim Işığında Oruç ve Sağlık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 16; Bahtiyar Ünver et al., *Besin Mikrobiyolojisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1981), 1.

<sup>37</sup> Abdullah Badem, "Ekmek ve Unlu Mamüller", *Temel Mutfak Teknikleri ve Yönetimi*, ed. Erol Geçgin et al. (Ankara: Detay Yayıncılık, 2021), 265.

<sup>38</sup> Badem, "Ekmek ve Unlu Mamüller", 266.

<sup>39</sup> Baysal, *Beslenme*, 267.

<sup>40</sup> Yusuf 12/36.

<sup>41</sup> Abū Muhammad Ibn Hishām, *al-Sirat al-Nabawiyya*, ed. Mustafâ es-Sakkâ et al., Egypt: Mektebetu Mustafâ el-

foodstuff.<sup>42</sup> While barley bread (*hubz al-sha'îr*) was the most common type during this time, the other types of bread that were readily available include: white and brown wheat bread (*hubz al-bürr*), phyllo bread made from fine wheat (*hubz al-nakî', al-rikâk*), and bread made from roasted flour (*savîk*).<sup>43</sup>

There are many narrations that show the Prophet (pbuh) and his Companions eating bread, a food rich in carbohydrates. The Messenger of Allah (pbuh) entered the house and asked, 'Is there anything to eat?' The answer was no. They brought him three pieces of bread and placed them on the table. The Prophet placed one piece in front of him and one piece in front of Jabir. The third piece he cut in half and placed half in front of him and half in front of Jabir. Then he asked, 'Is there anything to eat with (the bread)?'. They replied that there was only a little vinegar. 'Bring it!' He said 'It is a very good condiment.'<sup>44</sup>

When the Prophet migrated to Medina, he was a guest in the house of Khālid ibn Zayd. Zayd ibn Sābit brought him the first meal as a gift. Zayd's mother prepared a plate of *tharīd* with bread, butter, and milk.<sup>45</sup> After the Battle of Badr, following the Prophet's advice to treat the captives well, the Muslims offered bread to the captive polytheists for lunch and dinner, while they themselves ate dates. The Muslims even picked up the crumbs that fell from the bread of the captives and gave them back to them, even though they were craving for it.<sup>46</sup>

During the time of famine that took place around the Battle of the Trench, Jābir was digging the trench with the Prophet (pbuh) when he said that he had a weak little sheep in his house and he wanted to prepare and serve it to the Prophet. His wife kneaded dough from barley flour and made bread. He slaughtered and roasted the sheep. The Prophet and his Companions ate it.<sup>47</sup> It is narrated that in the year of the delegations, a delegation of ten people from Benī Hanīfa came to the Prophet and ate bread for lunch and dinner, sometimes with meat, sometimes with milk, sometimes with oil, and sometimes with dates.<sup>48</sup>

Some narrations state that the Prophet (pbuh) did not eat white bread from the time of his prophethood until his death<sup>49</sup>, while others state that he did not eat wheat bread for three days, that he did not eat for a month or four months, and that he never ate barley bread for three days in a row.<sup>50</sup> It is narrated that all the bread in the Prophet's house was barley bread.<sup>51</sup> As understood from the narrations, the Prophet (pbuh) preferred barley bread because it was easily accessible. Barley, which is the raw material of the type of

Bāb al-Halabī, 1375), 1/136; Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/62, 64.

<sup>42</sup> Sevim Demir Akgün, "Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü", (doktora tezi), 14.

<sup>43</sup> Muhammad al-Wākidi, *al-Maghāzī*, ed. Marsden Jones (Beirut: Dāru'l-Alemī, 1409), 2/452, 3/1038; Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 1/645, 2/18; Ibn Mādja, "al-At'imah", 47; Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/309.

<sup>44</sup> Muslim, "al-Ashribah", 169.

<sup>45</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/183.

<sup>46</sup> Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 1/645, 2/209.

<sup>47</sup> Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 2/218.

<sup>48</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/240.

<sup>49</sup> Muhammad b. Ismā'il al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Sahīh* (Beirut: Dār Tawq al-Najāt, 1422/2001), "al-At'imah", 23.

<sup>50</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/310, 401.

<sup>51</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/306.

bread most consumed by the Prophet, is a type of food with a hard structure and high nutritional value, containing protein, fat, and vitamins B1 and B2.<sup>52</sup>

One day, Fatima al-Zahra brought a piece of bread to the Prophet. The Messenger of Allah (pbuh) said, "What is this piece of bread?" She said, "I had made a loaf of bread and I could not relax until I brought you a piece of it." The Prophet said, "This is the first morsel that has passed through your father's mouth for three days".<sup>53</sup> One day the Messenger of Allah (pbuh) said, "I wish there was some white bread made of brown wheat with butter so that we could eat it." One of the Ansar prepared this bread and brought it to him. The Prophet asked him in what kind of leather container he had stored the oil that he put on the bread. The Ansar replied that it was in a skin sack (*'ukkah*) made of *shagreen* (lizard), after which the Prophet did not eat it.<sup>54</sup> A tailor invited the Prophet for a meal. He offered him bread made of barley and a gourd with pieces of dried meat inside.<sup>55</sup>

During the Prophet's time, bread was consumed with some condiments. Among them were meat, olive oil, and vinegar.<sup>56</sup> It has been reported that the Prophet sometimes added pieces of dates to dry bread crumbs<sup>57</sup> and sometimes vinegar.<sup>58</sup> When the Prophet passed away, there was no food in the house of 'Ā'isha except half a measure of barley.<sup>59</sup> It is narrated that when the Prophet married Zaynab, people were satiated with meat and bread at his wedding feast.<sup>60</sup>

*Savik* is obtained by roasting flour or grain and then washing it several times with hot water and then with cold water to reduce its odor.<sup>61</sup> It is also roasted with butter or honey. The Prophet served dates and *savik* at his wedding dinner (*walima*) with Umm Salamah.<sup>62</sup> After the Battle of Badr, the polytheists under the command of Abū Sufyān came to attack Medina to avenge the deaths of their relatives. When the Prophet (pbuh) heard about the situation, he went out with an army of Muslims to pursue them. When the polytheists heard this, they threw away the sacks of *savik* they had brought with them as provisions and fled quickly. The army gathered them and brought them back to Medina, hence the name "Ghazwa of Savik".<sup>63</sup> Additionally, during the Battle of Khaybar, *savik* was brought to the Prophet and he and his companions chewed it, ate it, and drank it.<sup>64</sup> *Savik*, being a floury food, was also served as bread on long journeys.

According to historical records, it is narrated that the Prophet (pbuh) did not eat white bread made from sifted flour because there was no sieve in his time.<sup>65</sup> Barley bread was

<sup>52</sup> Türker, *Gıda Sözlüğü*, 13.

<sup>53</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/306.

<sup>54</sup> Ibn Mādja, "al-At'imah", 47.

<sup>55</sup> Bukhārī, "al-At'imah", 3, 38.

<sup>56</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 1/64; 3/24; Muslim, "al-Ashribah", 169.

<sup>57</sup> Abū Dā'ūd, "al-At'imah", 41.

<sup>58</sup> Muslim, "al-Ashribah", 169.

<sup>59</sup> Bukhārī, "al-Rikāk", 16; Muslim, "al-Zuhd", 27.

<sup>60</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt*, 8/84-85, 106.

<sup>61</sup> Muhammad Firūzābādī, *el-Okyānūsul-basit fi tercemeti'l-kāmūsi'l-muhit: Kāmūsul-muhit tercümesi*, çev. Ahmet Asım - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 4/4037.

<sup>62</sup> Abū 'Abdullāh Ibn Ishāk, *al-Sirah (Kitāb al-Sirah wa al-Meghāzī)*, 5/244.

<sup>63</sup> Wākidi, *al-Maghāzī*, 1/181-182; Ibn Hishām, *al-Sirat al-Nabawiyya*, 2/45.

<sup>64</sup> Bukhārī, "al-Jihād wa's-Siyer", 122.

<sup>65</sup> Bukhārī, "al-At'imah", 23; *Hadislerle İslam*, 7/313.



preferred among the people because it was more economical than wheat.<sup>66</sup> Barley was ground and blown with a hand mill in the houses, flour and later dough was made from it after separating the husks, and this was baked.<sup>67</sup> Umm Ayman sifted some flour and wanted to make bread for the Prophet (pbuh). Seeing this, the Messenger of Allah (pbuh) asked her to add the bran that she had sifted and set aside back into the flour and knead it.<sup>68</sup> This is significant because most of the mineral substances in bread are found in bran. In bread without bran, minerals are lost in the following ratios: 35% sodium, 60% calcium, 75% potassium, 80% iron, and 70% phosphorus and magnesium.<sup>69</sup> Considering our modern knowledge, the Prophet's advice from 1,500 years ago to not throw away bran is precious because it highlights the nutritional value of bran.

His sensitivity about not wasting a piece of bread shows the value given to bread. It is narrated that one day the Prophet (pbuh) entered the house and saw a piece of bread that had fallen on the floor. He picked it up, wiped it off, and then ate it. Addressing 'Ā'isha, he said: "Respect valuable things. For if precious things flee from a people, they will never return to them."<sup>70</sup> According to another narration, no leftover bread was thrown away from the Prophet's table until his death.<sup>71</sup> It is understood from the narrations that during the time of the Prophet, bread was eaten by cutting it with a knife. It was narrated from Umm Salamah that the Prophet recommended that bread should be cut and eaten by mentioning the name of Allah.<sup>72</sup>

It is mentioned that during his caliphate, Caliph Omar built a soup kitchen (*Dār al-Rakīk* or *Dār al-Dakīk*) for travelers and guests and stored flour, *savīk* (roasted flour), dates, and dried raisins in it.<sup>73</sup> In addition, Omar used bread to determine salaries when he was in charge. He had a boat full of flour brought in, kneaded the dough, and then made bread and *tharīd*. He invited 30 people to come and eat from it. They did the same for dinner. Then he said, "Two boats of food are enough for one person for a month." After that, he gave each person a monthly salary of two boats of food.<sup>74</sup>

## 1.2. Date

The date palm tree, which has long, green leaves and sweet fruits, belongs to the palm family. The fruit contains such nutrients as carbohydrates, fats, and proteins.<sup>75</sup> Dates need water and sun to grow. This is why it is said, "The root must not be separated from the water and the top must not be separated from the sun."<sup>76</sup> Dates provide all the nutrients

<sup>66</sup> İsmail Pırlanta, "Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri ve Ekonomiye Katkısı", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 26.

<sup>67</sup> *Hadislerle İslam*, 7/313.

<sup>68</sup> Ibn Mâdjâ, "al-At'imah", 44.

<sup>69</sup> Badem, "Ekmek ve Unlu Mamüller", 267.

<sup>70</sup> Ibn Mâdjâ, "al-At'imah", 52.

<sup>71</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqât*, 1/307.

<sup>72</sup> Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi et-terâfîbu'l-idâriyye*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/332; Ibn Sa'd, *al-Tabaqât*, 8/357.

<sup>73</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqât*, 3/214.

<sup>74</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqât*, 3/231.

<sup>75</sup> Serkan Aslan - Nevin Şanlıer, "Hurmanın (Phoenix dactylifera) Bileşimi ve Antioksidan Özellikleri", *Beslenme ve Diyet Dergisi* 46/2 (Ağustos 2018), 63; Hakan Temir - Tahsin Koçyiğit, "Araplarda Hurmanın Yeri, Önemi ve İbn Vahşiyye'nin Hurma Risalesinin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (June2023),169.

<sup>76</sup> Mehmet Altan, *Çölden Gelen Şifa Hurma* (İstanbul: Altın Burç Yayınları, 2008), 10.

that humans need. For this reason, a person can survive by consuming only dates.<sup>77</sup> Since there are many types of dates, the components in them may vary according to their varieties. Having a 70-80% carbohydrate component, dates are a source of high energy. They are also effective in preventing and treating some chronic diseases due to the high fiber and antioxidant content.<sup>78</sup>

Dates are mentioned in 23 places in the Qur'an, with words such as "date palm tree," "date palm garden," "date palm," "date palm stump," "date palm branch," and "date palm fiber."<sup>79</sup> Dates were one of the most valuable foodstuffs in the *Jahiliyyah* period.<sup>80</sup> Both in Mecca and Medina, dates were not only produced and consumed as food, but were also used for other purposes. The following saying reveals the importance and use of dates in the region: "The fruit of the date palm is food, the branch is a structure, the trunk is fuel, the fiber is rope, the leaves are baskets and the stump is a container."<sup>81</sup>

Different kinds of dates were consumed during the Prophet's (pbuh) time. The Prophet asked Jabir to group each type of date with a different name. Examples of the named date palm species include: *sayhānī*, *ajwa*, *ummuhāt al-jarāhayn*, *nuhba/nuhfa*, *shukha*, and *karn*.<sup>82</sup> The Arabs used to build some threshing floors (*mirbad*) to dry their dates. When the Prophet migrated to Medina, his camel stopped in front of a date threshing floor belonging to two orphans from the Banū Najjār. They bought it and used it to build a mosque.<sup>83</sup> At that time, everyone in Medina, rich and poor, consumed dates and sweets made from dates. For example, one day, the Prophet met Abū Hind, his cupper. He was carrying a skin sack full of *khays*, a mixture of dates, cheese, and oil.<sup>84</sup>

During the Prophet's (pbuh) time, dates were one of the main foodstuffs of the soldiers in wars due to their high nutritional value, durability, not spoiling easily, growing in Medina, and favorable economic conditions. There are many narrations about this in biographical (*siyar*) sources. For example, when the Prophet and the Companions could not find anything to eat during the Battle of the Trench, they ate only dates.<sup>85</sup> On the way to the land of Banī Kurayza after the Battle of the Trench, they ate dates brought by Sa'd ibn 'Ubādah. Along with the Prophet, Abū Bakr and Omar also ate from these dates, with the Prophet saying, "Dates are a good food."<sup>86</sup>

When the Prophet (pbuh) went on the expedition to Ghaba (Zūkared), he assigned Sa'd ibn 'Ubāda to protect Medina with a 300-man military unit. Sa'd sent a lot of dates for the Prophet and the soldiers at the Zūkared headquarters.<sup>87</sup> During the conquest of Khaybar, when the Prophet came to a place called Sahba, he prayed the afternoon prayer and asked

<sup>77</sup> Altan, *Çölden Gelen Şifa Hurma*, 10-11.

<sup>78</sup> Aslan - Şanlıer, "Hurmanın (Phoenix dactylifera) Bileşimi ve Antioksidan Özellikleri", 176-177.

<sup>79</sup> al-Bakara 2/265-266; al-Ra'd 13/4; al-Rahmān 55/11, 68; Meryem 19/23, 25; Nebi Bozkurt, "Hurma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/391-393.

<sup>80</sup> Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 1/21.

<sup>81</sup> Pırlanta, "Hz. Peygamber Döneminde Tarım", 25.

<sup>82</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 1/401.

<sup>83</sup> Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 1/495.

<sup>84</sup> Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 1/644.

<sup>85</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 2/476; Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 2/218 .

<sup>86</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 2/500.

<sup>87</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 2/547.

for something to eat. Only *savik* and dates were brought, of which they ate.<sup>88</sup> During the conquest of Khaybar, the Muslims conquered the fortress of Zubayr and found there a large quantity of dates, barley, butter, honey, and tallow. The Prophet asked the soldiers to eat this food where they found them and to not carry them anywhere else.<sup>89</sup> During the battle of Mayfaah, 130 Muslims who had run out of food counted the dates they had with them and divided them.<sup>90</sup>

During the Battle of Tabūk, the Prophet (pbuh) asked Bilal to bring food. Bilal brought the skin sack and poured it on the spread. There were about two handfuls of dates. The Prophet placed his hand on the dates and said, “Eat them with the *bismela*.” (in the name of God). With his blessing, everyone ate until they were full.<sup>91</sup> In some expeditions, such as in the Ghazwa of Hamra al-Asad, the soldiers would take only dates with them as food.<sup>92</sup> During the Prophet’s time, dates were one of the staple foods of the soldiers during the military expeditions and campaigns, as can be seen in the examples above. Sometimes dates were consumed as a single food, while other times, different types of food were consumed together with dates. The high nutritional value of dates increased the soldier’s endurance in difficult environments when they could not access different foods.

Another indication that dates were one of the staple foods is the Prophet’s (pbuh) determination of a person’s annual diet based on barley and dates.<sup>93</sup> Drawing attention to the nutritional value of dates, the Messenger of Allah (pbuh) stated that a house with dried dates will not suffer from hunger.<sup>94</sup> It has even been reported that he sometimes spent long periods of time (three lunar months) with only water and dates.<sup>95</sup> One day, the Prophet was offered an extract of dates called *jummār*, which is a liquid that resembles milk and is obtained from the buds at the top of the date palm tree. After this offering, the Prophet compared the believer to a date palm tree to indicate the value of dates. The Prophet also consumed dates as an additive to other foods. He sometimes consumed dates with cucumber<sup>96</sup> and other times, dates with melon.<sup>97</sup> ‘Ā’isha used to eat dried dates and peppers together to strengthen her body and gain weight.<sup>98</sup> Dates were also served as wedding food (*walīme*). At the marriage of Safiyya, the Prophet offered dried dates and fatty date *halwa* (*hays*).<sup>99</sup>

The Prophet (pbuh) also recommended consuming good dates for therapeutic purposes. Sa’d ibn Abū Wakkas was very ill. The Messenger of Allah came to him and said: “Go to Hākim Khāris ibn Kaladah. Tell him to take seven dates from the dates of Ajwa in Medina and pound them with their seeds, then put them in water and give them to you to

<sup>88</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 2/639.

<sup>89</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 2/664.

<sup>90</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 2/726; Ibn Hishām, *al-Sirat al-Nabawiyya*, 2/632.

<sup>91</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 3/1018.

<sup>92</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 1/338.

<sup>93</sup> Wākidī, *al-Maghāzī*, 1/378.

<sup>94</sup> Muslim, “al-Ashribah”, 152; Bozkurt, “Hurma”, 18/391-393.

<sup>95</sup> Bukhārī, “al-Hibah”, 1.

<sup>96</sup> Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, 1/203; Bukhārī, “al-At’imah”, 39, 45, 47; Muslim, “al-Ashribah”, 23.

<sup>97</sup> Ibn Mādja, “al-At’imah”, 38; Tirmidhī, “al-At’imah”, 35.

<sup>98</sup> Ibn Ishāk, *al-Sīra*, 1/255.

<sup>99</sup> Ibn Ishāk, *al-Sīra*, 1/265.

drink.”<sup>100</sup> The dish called “*farīkah*,” which was made by mixing date paste, milk, and oil, was also fed to puerperant women.<sup>101</sup> The Messenger of Allah (pbuh) described the dates of Ajwa as the fruit of Paradise, saying, “The dates of Ajwa are among the fruits of Paradise, and there is healing in them against poison.”<sup>102</sup> He also said that seven Ajwa dates eaten in the morning on an empty stomach are a cure for poisoning and magic.<sup>103</sup>

Dates are widely consumed all over the world as a nutrient, never losing their popularity over the centuries. Apart from its natural form, dates can be used as an additive to sweeten foods in place of sugar for those who prefer a healthy diet.<sup>104</sup>

### 1.3. Grapes

The grapevine of which grapes are derived from has a history going back millions of years.<sup>105</sup> Grapes are among the most widely grown fruits in the world. Grapes contain carbohydrates, proteins, vitamins, and minerals, including calcium, potassium, sodium, iron, vitamins A, B1, B2, niacin, and vitamin C.<sup>106</sup> In terms of consumption, grapes are used not only as a fruit, but its seeds, juice, leaves, and dried fruits (raisins) are also used.

Grapes are mentioned in 11 places in the Qur’an. These verses generally draw attention to the value of grapes among the blessings of creation and invite people to think.<sup>107</sup> During the Prophet’s (pbuh) time, grapes were consumed, both fresh and dried. Most of the grapes, which were the raw material for foods such as grape jelly and vinegar, were grown in the city of Tāif.<sup>108</sup> Tāif was famous for its orchards and had noteworthy vineyards. The vineyards where the rare grapes of Tāif grew were known throughout Arabia. Grapes were grown there, processed into raisins, and then traded, especially by Jews.<sup>109</sup> When the Prophet (pbuh) went to Tāif to invite people to Islam, the people pelted him with stones and he took refuge in the vineyard of Shaybah and Utbah, the two sons of Rabīa. They ordered their servant Addas, to bring a plate of grapes to the Prophet.<sup>110</sup> It is narrated that the Prophet (pbuh) gave the young companion Nu’mān ibn Bashīr a bunch of grapes that had come as a gift from Tāif to take to his mother.<sup>111</sup>

Before the Prophet’s (pbuh) prophethood, there were many orchards and grain fields in Medina, which were called “*hā’it*.” During the Prophet’s time, grapes, figs, oranges, lemons, pomegranates, bananas, peaches, apricots, and primarily dates, were grown.<sup>112</sup>

<sup>100</sup> Abū Dā’ūd, “*al-Tibb*”, 12.

<sup>101</sup> Bozkurt, “*Hurma*”, 18/391-393.

<sup>102</sup> Tirmidhī, “*al-Tibb*”, 22.

<sup>103</sup> Bukhārī, “*al-At’imah*”, 43, “*al-Tibb*”, 52, 56; Muslim, “*al-Ashribah*”, 155.

<sup>104</sup> Altan, *Çölden Gelen Şifâ Hurma*, 13.

<sup>105</sup> Özlem Çalkan Sağlam - Hayri Sağlam, “İnsanlık Tarihinde Üzümün Önemi”, *Journal of Agriculture* 1/2 (2018), 2.

<sup>106</sup> Hüseyin Çelik, “Üzümün Besin Değeri”, 18.

<sup>107</sup> al-Bakara 2/265-266; ‘Abasa 80/24-32; al-An’ām 6/99; al-Mu’minūn 23/18-20; al-Nahl 16/10-11; al-Ra’d 13/4; al-Kahf 18/32-44; Yâ Sin 36/33-36; al-Naba’ 78/32; al-Nahl 16/67.

<sup>108</sup> Pırlanta, “Hz. Peygamber Döneminde Tarım”, 26.

<sup>109</sup> Mahmut Kelpetin, “İslâm’dan Önce Tâif”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/54 (2018), 87-88, 92-93.

<sup>110</sup> Ibn Hishām, *al-Sirat al-Nabawiyya*, 1/421.

<sup>111</sup> Ibn Mâdjâ, “*al-At’imah*”, 61.

<sup>112</sup> Mahmut Kelpetin, “İslâm Öncesi Medine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 98.

In the *Batn-i-Nahle Seriiyyah*, raisins were among the booty captured in a caravan returning from Tâif.<sup>113</sup>

According to a story about the use of grapes in the Prophet's (pbuh) time, when al-Fayrouz al-Daylami came to the Prophet with a delegation, he asked them what they should do with the grapes they had, since they were grape growers and wine was forbidden. The Prophet replied that they could dry the grapes, extract the juice in the morning and drink it in the evening, or extract the juice in the evening and drink it in the morning. He also asked them to put the grape juice in leather overalls, not in big cubes. He said that it could turn into wine if placed in large cubes.<sup>114</sup> The Prophet's (pbuh) statement that the *fitrah* (*sadakat al-fitr*), which is given as a gratitude for experiencing the month of Ramadan, can also be given as a right portion of raisins<sup>115</sup> shows that raisins were one of the common food items in his society.

The narrations about the benefits of raisins are not included here because they are not considered authentic. Abū Nu'aym narrated some hadiths on this subject,<sup>116</sup> but Ibn al-Kayyim stated that there is no authentic narration from the Prophet (pbuh) about the benefits of raisins.<sup>117</sup> During the *Jahiliyyah* period, grapes were generally consumed as wine. Wine made from fresh grapes was common in Mecca and wine made from dried grapes was common in Medina.<sup>118</sup> After wine was made forbidden,<sup>119</sup> grapes were consumed fresh (*'inab*) as well as dried (*zabīb*). They were also consumed in the form of juice and vinegar.<sup>120</sup>

#### 1.4. Figs

It is stated that the homeland of figs is Syria and Palestine in the Semitic countries of Asia Minor.<sup>121</sup> In terms of the nutritional content of dried figs, 100 grams of contain 63 to 87 grams of carbohydrates 30.05 grams of water, 3.3 grams of protein, 0.93 grams of fat, 9.8 grams of Fiber, and many more vitamins and minerals.<sup>122</sup>

In the Qur'an, Surat al-Tīn begins with an oath to figs in the first verse.<sup>123</sup> According to Wākidi, during the *Jahiliyyah* and Islamic periods, trade caravans from Damascenes used to bring wheat, barley, olive oil, cloth, and figs to Medina.<sup>124</sup> During the conquest of the city of Kinnasrīn in Sham, the army under Abū Ubaydah encountered a caravan carrying 400 camel loads of figs, sugar, and nuts.<sup>125</sup> After laying siege to the city, Abū Ubaydah made a peace treaty in exchange for gold, silver, and clothing, as well as 500 scale (*wask*)

<sup>113</sup> Wākidi, *al-Maghāzī*, 1/16; Ibn Hishām, *al-Sirat al-Nabawiyya*, 1/602.

<sup>114</sup> Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, 4/232; Abū Dā'ūd, "al-Ashribah", 19; Abū 'Abd al-Rahmān al-Nasā'ī, *Sunan an-Nasā'ī*, "al-Ashribah", 56.

<sup>115</sup> Bukhārī, "Abwāb al-Sadaka al-Fitr", 6.

<sup>116</sup> Ahmad al-Isfahānī, *al-Tibb al-Nabawī* (Beirut: Dāru Ibn Hazm, 1427/2006), 1/379.

<sup>117</sup> Ibn Kayyim al-Djawziyya, *Zādu al-Me'ād fi Hedyi Hayri al-'Ibād* (Beirut: Muassasatu al-Risāle, 1415), 4/292.

<sup>118</sup> Bukhārī, "al-Ashribah", 1, 2.

<sup>119</sup> al-Mā'ida 5/90.

<sup>120</sup> Abū Dā'ūd, "al-Ashribah", 19; Nasā'ī, "al-Ashribah", 56.

<sup>121</sup> Victor Hehn, *Zeytin, Üzüm ve İncir: Kültür Tarihi Eskizleri*, çev. Necati Aça (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 66.

<sup>122</sup> Zekeriyā Aktürk - M. Sadi Çögenli, *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur'an'da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık* (Erzurum: Zafer Yayınevi, 2021), 75, 76.

<sup>123</sup> al-Tīn 95/1.

<sup>124</sup> Muhammad al-Wākidi, *Futūh al-Shām* (Beirut: Dāru al-Kutubi al-Ilmiyya, 1417), 1/15, 56.

<sup>125</sup> Wākidi, *Futūh al-Shām*, 1/117.

figs and olive oil.<sup>126</sup> It is clear from these narrations that figs were mostly grown in the Damascus region and brought from there to the Hijaz. It appears that figs were a popular and traded crop.

There is no direct narration about figs from the Prophet (pbuh) in the authoritative books of *siyar* (biography) and hadith from the early periods. However, the following narration from Abū Zarr is mentioned in some sources. It is narrated that one day, while sitting with his companions, the Prophet (pbuh) was offered a plate of figs. He ate it himself and said to his Companions: “Eat. If I were to say that a fruit has come down from heaven, I would say that it is figs, because the fruits of heaven are seedless. Eat figs because it cures hemorrhoids and is good for joint pain.” Ibn al-Sunnī and Abū Nu’aym reported this narration in *al-Tibb al-Nabawī* and al-Daylamī in *al-Firdaws* with its *isnad* (chain of narration).<sup>127</sup> Ibn al-Kayyim states that the similar narration from Abū al-Darḍā is controversial in terms of authenticity.<sup>128</sup> It has been stated that the narrations about figs other than the above hadith are not authentic.

### 1.5. Some Other Vegetables and Fruits

The Prophet of Allah (pbuh), who included some vegetables and fruits from carbohydrate-rich foods in his nutrition, preferred to avoid some of them because of their bad smell. Many types of vegetables and fruits were cultivated in the Hijaz region. Medina had many orchards (*khayt*), while Tâif was considered one of the most important agricultural centers of the region. Again, the people of Khaybar grew a lot of vegetables, such as onions, garlic, and leeks, which they considered beneficial for health.<sup>129</sup>

Throughout his life, the Prophet (pbuh) ate many fruits and vegetables that were found in or brought to the Hijaz region. For example, one day in Medina, a tailor invited the Prophet for a meal. Anas went with him to eat. He served them bread made of barley and a gourd with pieces of dried meat in it. Anas said that he noticed the Prophet looking for the zucchini in the soup bowl and eating it.<sup>130</sup> With this statement, Anas wanted to point out that the Prophet liked cucurbita. Cucurbits are divided into varieties due to their different shapes and contain high amounts of carbohydrates.<sup>131</sup>

It is narrated that the Prophet (pbuh) ate melon with dates<sup>132</sup> and watermelon with dates and said, “We break the heat of this with the cold of that and the cold of that with the heat of that.”<sup>133</sup> Abdullah, the son of Ja’far ibn Abī Tâlib, reported that he saw the Prophet eating ripe fresh dates with cucumbers.<sup>134</sup> As mentioned above, ‘Ā’isha used to eat dried dates and cucumbers together to strengthen her body and gain weight.<sup>135</sup> It is narrated

<sup>126</sup> Wākidi, *Futūh al-Shām*, 1/237.

<sup>127</sup> Isfahāni, *al-Tibb al-Nabawī*, 2/485; Abū Shudjā’ al-Daylamī, *al-Firdaws bi’ma’sūr al-hitāb*, 3/243; Ebū Bekr Ibn al-Sunnī, *Kitābū’t-Tibbi’n-Nebevi* (Kahire: Dārū’r-Risāle, 1423), 105.

<sup>128</sup> Ibn Kayyim al-Djawziyya, *al-Tibb al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Hilāl, n.d.), 219.

<sup>129</sup> Jawad Ali, *al-Mufasssal fī Tārīkh al-‘Arab Qabl al-Islam* (Beirut: Dār al-Sakī. 1422/2001), 8/27-28; Welfinson, *Tārīh al-Yahūd fī bilād al-‘Arab* (Kahire: Matba’a al-Ītimād, 1927), 18; Kelpetin, “İslām’dan Önce Tâif”, 92.

<sup>130</sup> Bukhārī, “al-At’imah”, 3, 38.

<sup>131</sup> Eda Kılıç Kanak et al., “Kabak Türlerinin (Cucurbita maxima, C. moschata, C. pepo) Probiyotik Yoğurt Çeşitlerinde Prebiyotik Amaçlı Kullanımı”, 438-439.

<sup>132</sup> Tirmidhī, “al-At’imah”, 35; Ibn Mādja, “al-At’imah”, 38.

<sup>133</sup> Abū Dā’ūd, “al-At’imah”, 44.

<sup>134</sup> Bukhārī, “al-At’imah”, 39, 45, 47; Muslim, “al-Ashribah”, 147.

<sup>135</sup> Ibn Ishāk, *al-Sira*, 1/255.

that Safwān ibn Umayya sent some milk, some gazelle cub meat, and some small cucumbers to the Prophet with a person in Mecca.<sup>136</sup> One hundred grams of cucumber contains 5 grams of carbohydrates. It also contains sugar, fiber, protein, vitamins A, E, and C, calcium, and iron.<sup>137</sup> In some of the weaker narrations, it is mentioned that the Prophet ate quince.<sup>138</sup>

The Prophet did not eat vegetables that emit bad odors, such as onions and garlic. When he was a guest in the house of Abū Ayyūb al-Ansārī after the Hijrah, Umm Ayyūb prepared a dinner for the Prophet with onion or garlic. When they took it back, they saw that the Prophet had not touched it. She ran to him and asked him why he had not eaten. The Prophet said, "I do not eat such foul-smelling plants because I am in a state of supplication to my Lord. But you may eat it."<sup>139</sup>

## 1.6. Honey

Honey is mentioned in a verse describing Paradise in the Qur'an under the name of "asal" and it is stated that there are rivers of strained honey there.<sup>140</sup> The process of the bees making honey is described in Surah Nahl (The Bee).<sup>141</sup> Edible honey contains 17.2% water, 41% glucose, 41% fructose (82% carbohydrate), a very small amount of protein, and other elements.<sup>142</sup>

‘Ā’isha said that the Prophet (pbuh) loved sweets and honey.<sup>143</sup> The Prophet (pbuh) used to recommend eating honey for healing purposes. For example, he once sent a skin sack of honey to Abū Barā, who was old and sick. He ate it until he recovered.<sup>144</sup> It is narrated that the Prophet (pbuh) recommended drinking honey sherbet for abdominal pain caused by diarrhea.<sup>145</sup>

**Table: Carbohydrate-Heavy Foods in The Prophet Muhammad’s (pbuh) Nutrition**

Basic Nutrients	Types of Nutrients and Description
Bread	Barley bread White and brown wheat bread ( <i>hubz al-būrr</i> ) Phyllo bread made from fine wheat ( <i>hubz al-nakī’, al-rikāk</i> ) Bread made from roasted flour ( <i>savīk</i> )
Dates	Sayhānī Ajwa Ummuhāt al-jarāhayn Nuhba/nuhfa Shukha Karn
Grapes	Fresh grapes

<sup>136</sup> Abū Dā’ūd, "al-Adab", 126-127.

<sup>137</sup> Aktürk - Çögenli, *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur’an’da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık*, 8.

<sup>138</sup> Ibn Mādja, "al-A’imāh", 61.

<sup>139</sup> Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyya*, 1/499.

<sup>140</sup> Muhammad 47/15.

<sup>141</sup> al-Nahl 16/68, 69.

<sup>142</sup> İrfan Yılmaz, "Tıbb-ı Nebevî’de Önemli Bir Şifa Kaynağı: Bal", *Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresi İnternational Congress On Prophetic Medicine*, ed. İlhan Yıldız (Ankara: MUHDER, 2016), 126-127.

<sup>143</sup> Ibn Sa’d, *al-Tabaqāt*, 1/298.

<sup>144</sup> Wākīdī, *al-Maghāzī*, 1/351.

<sup>145</sup> Bukhārī, "al-Tıbb", 4, 24.

	Raisins Grape jelly Vinegar.
Figs	Figs
Some Other Vegetables and Fruits	Squash Cucumber Oranges Lemons Pomegranates Bananas Peaches Apricots Melon Onions and garlic (The Prophet did not eat it)
Honey	Honey Sherbet

## Conclusion

Many factors such as geography, religion, culture and economy are effective in people's eating habits. Foods with high carbohydrate content are among the foods preferred by the Prophet Muhammad (pbuh) in his diet. In people with a normal diet, 55-60% of daily energy comes from carbohydrates. Most foods contain varying amounts of carbohydrates. Examples of carbohydrate-rich foods consumed by the Prophet (pbuh) include: bread, dates, grapes, figs, honey, and some other vegetables.

The history of eating bread is nearly as ancient as the history of human civilization. Bread was one of the foods consumed in Mecca during both the *Jahiliyya* period and after Islam. The Prophet (pbuh) and his Companions ate bread both as a supplement and as a meal. The Prophet mostly ate bread made from barley flour. After the Prophet's passing, bread became the main criterion for determining the salaries given to the people of the Islamic community.

Dates contain 70-80% carbohydrates and are high in fiber. It is an effective food in the prevention and treatment of some chronic diseases. Dates were one of the staple foods of Arabia during both the *Jahiliyyah* period and after the Prophet's (pbuh) message. At the request of the Messenger of Allah, Jabir categorized dates into such names as: *sayhānī*, *ajwa*, *ummuhāt al-jarāheyn*, *nuhba/nuhfa*, *shukha*, and *karn*. Dates were one of the most widely consumed foods by Muslims during times of famine and war because of their durability and availability.

Grapes grow in many parts of the world in different varieties and date back to ancient times. Grapes are high in carbohydrates and contain small amounts of other nutrients. During the Prophet's (pbuh) time, grapes were eaten both fresh and dried. Most grapes were grown in the Tâif region and traded to other regions. Figs, which are rich in carbohydrates, were traded and transported to these regions by caravans during the *Jahiliyya* period and after the message of the Prophet Muhammad (pbuh).

The Messenger of Allah (pbuh) included some carbohydrate vegetables and fruits in his diet. It can be said that the majority of the foods consumed in the Prophet's diet show great similarities despite the period and geographical differences. This study, which includes narratives about carbohydrate-heavy nutrients in the diet of the Messenger of Allah (pbuh), is expected to raise awareness about healthy and balanced nutrition using examples from the Prophet's life.



Nutrition is the conscious consumption of nutrients to maintain a healthy life. His recommendations on nutrition give an idea about his approach to conscious nutrition. The Prophet's (pbuh) words about the proper use of the stomach, his telling Ali that he could not eat the dates left to dry on the wall during his illness and that he could eat the other food he had brought with him, and his advice on the diet of the sick, all point to the importance of diet in terms of living a healthy life, maintaining health, and recovering from illness. Today, it can be said that the fact that nutritionists and health professionals organize appropriate diet programs for patients and constantly express the wrongness of filling the stomach with improper foods are policies that support the Prophet's recommendations and practices.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Tek yazarlı
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	One author

## References

- Abū Dā'ūd, Sulaymān b. al-Ash'ath b. Ishaq al-Azdī al-Sidjīstānī. *Kitāb al-Sunan*. İstanbul, 1413.
- Adak, Nurşen. "Tüketim Kültüründe Beslenme: Sağlıklı / Sağlıksız Yiyecekler". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40 (30 Haziran 2020), 197-218. <https://doi.org/10.26650/SJ.2020.40.1.0030>
- Ahmad ibn Hanbal. *al-Musnad*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Aktürk, Zekeriya - M. Sadi Çögenli. *Tıbbi Litaratür Açıklamalı Kur'an'da Adı Geçen Besinler ve Sosyal Sağlık*. Erzurum: Zafer Yayınevi, 2021.
- Albala, Ken. "Religious Customs, Influence on Diet". *Encyclopedia of Human Nutrition (Fourth Edition)*. ed. Benjamin Caballero. 336-340. Oxford: Academic Press, 2013. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-821848-8.10071-X>
- Altan, Mehmet. *Çölden Gelen Şifa Hurma*. İstanbul: Altın Burç Yayınları, 2008.
- Aslan, Serkan - Nevin Şanlıer. "Hurmanın (Phoenix dactylifera) Bileşimi ve Antioksidan Özellikleri". *Beslenme ve Diyet Dergisi* 46/2 (31 Ağustos 2018), 176-182. <https://doi.org/10.33076/2018.BDD.302>
- Badem, Abdullah. "Ekmek ve Unlu Mamüller". *Temel Mutfak Teknikleri ve Yönetimi*. ed. Erol Geçgin et al. Ankara: Detay Yayıncılık, 2021.
- Bayar, Mustafa. "İbn Haldun'a Göre Bireyin Beslenme Alışkanlığının Kişilik Gelişimine ve Dini Hayata Etkisi". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (08 Mayıs 2018), 123-134. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.387485>
- Baysal, Ayşe. *Beslenme*. 4. Baskı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983.
- Baysal, Ayşe. *Beslenme Kültürümüz*. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1990.
- Baysal, Ayşe. "Beslenme Sorunları". *Gıda* 6/5 (Ekim 1981). <https://dergipark.org.tr/en/pub/gida/issue/6858/91890>
- Bozkurt, Nebi. "Hurma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18:391-393, 1998.
- Bukhārī, Muhammad b. Ismā'īl. *al-Jāmi' al-Sahīh*. Beirut: Dār Tawq al-Najāt, 1422/2001.
- Çakırca Avcu, Elif. "Sağlıklı Beslenme –Neleri Gözden Kaçıyorsunuz?" *Klinik Tıp Bilimleri* 5/5 (04 Mayıs 2017).
- Çelik, Hüseyin. "Üzümün Besin Değeri". *Türkiye Tohumcular Birliği Dergisi* 3/11 (2014), 18-21.
- Daylamī, Abū Shudjā' b. Shīrawayh b. Shahrādār b. Shīrawayh b. Fannākhusrū. *al-Firdaws bi'ma'sūr al-hitāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1406.
- Demir Akgün, Sevim. "Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007.
- Firūzābādī, Muhammad ibn Ya'qūb. *el-Okyanūsul-basīt fī tercemeti'l-Kāmūsī'l-muhīt: Kāmūsul-muhīt tercümesi*. ed. Mustafa Koç. çev. Ahmet Asım ve Eyyüp Tanrıverdi. 1. baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

*Hadislerle İslam: Hadislerin hadislerle yorumu.* ed. Mehmet Emin Özafşar, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul, Huriye Martı, Mahmut Demir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.

Hehn, Victor. *Zeytin, Üzüm ve İncir: Kültür Tarihi Eskizleri.* Çev. Necati Aça. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Ibn al-Sunnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî. *Kitâbü't-Tıbbi'n-Nebevî.* Kahire: Dârü'r-Risâle, 1423.

Ibn Hishâm, Abû Muhammad 'Abd al-Malik. *al-Sîrat al-Nabawiyya.* ed. Mustafâ es-Sakkâ and others. Egypt: Mektebetu Mustafâ el-Bâb'î-Halebî, 1375.

Ibn Ishâk, Abû 'Abdullâh Muhammad b. Ishâk b. Yathâr al-Muttalibî. *al-Sîra.* ed. Süheyl Zekkâr. Beirut: Dârü'l-Fikr, 1398.

Ibn Ishâk, Abû 'Abdullâh Muhammad b. Ishâk b. Yathâr al-Muttalibî. *al-Sîrah (Kitâb al-Sîrah wa al-Meghâzî).* ed. Muhammed Hamîdullâh. Ma'hedu'd-Dirâsât, ts.

Ibn Kayyim al-Djawziyya, Shams al-Dîn abû Bakr Muhammad b. Abî Bakr al-Zar'î. *al-Tıbb al-Nabawî.* Beirut: Dâr al-Hilâl, n.d.

Ibn Kayyim al-Djawziyya, Shams al-Dîn abû Bakr Muhammad b. Abî Bakr al-Zar'î. *Zâd al-Ma'âd fî hadyi hayr al-'ibâd.* Beirut: Muassasatu al-Risâle, 1415.

Ibn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime.* Çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak Gazetesinin Kültür Armağanı, 2004.

Ibn Mâdja, Abû 'Abdallâh Muhammad b. Yazîd al-Raba'î al-Kazwînî. *Kitâb al-Sunan.* ed. Muhammad Fuad Abd al-Bâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Ibn Sa'd, Abû 'Abdallâh Muhammad b. Sa'd b. Manî' al-Basrî al-Hâşimî. *al-Tabaqât al-Kubrâ.* ed. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrût: Dâru al-Kutub al-İlmiyya, 1410.

İsfahânî, Ahmad b. 'Abdallâh b. Ishâk b. Mûsâ b. Mihrân al-Shâfi'î. *al-Tıbb al-Nabawî.* ed. Mustafa Hızır Dönmez. Beirut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

İbn Sînâ. *El-Kanun fi't-tıbb.* çev. Esin Kahya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 5. Basım, 2017.

Jawad Ali. *al-Mufassal fî Târîkh al-'Arab Kabl al-Islam.* Beirut: Dâr al-Sâkî. 1422/2001.

Kelpetin, Mahmut. "İslâm Öncesi Medine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 95-113.

Kelpetin, Mahmut. "İslâm'dan Önce Tâif". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/54 (2018), 79-103.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir. *Hz. Peygamber'in Yönetimi et-terâtîbu'l-idâriyye.* çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Kılıç Kanak, Eda vd. "Kabak Türlerinin (Cucurbita maxima, C. moschata, C. pepo) Probiyotik Yoğurt Çeşitlerinde Prebiyotik Amaçlı Kullanımı" 36/2 (2022), 433-446.

Koçtürk, Osman N. *Beslenme Esasları Üzerine Temel Sorular ve Cevapları.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.

Mahdavinejad, Golamhosein - Mehdi Eftekhari. "Nutrition in Islam". *J Biochem Tech Special 2* (2019), 53-58.

Muslim, Abū al-Husayn al-Qushayrī an-Nisābūrī b. Hajjāj. *al-Jāmi' al-sahih*. ed. Muhammad Fuad Abd al-Bākī. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Nasā'ī, Abū 'Abd al-Rahmān Ahmad b. 'Alī b. Shu'ayb b. Bahr b. Sinān. *Sunan al-Nasā'ī*. ed. Muhammad Fuad Abd al-Bākī. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Öksüz, Abdullah - Ayşe Özyılmaz - Hatice Sevimli. "Yaşam Boyu Sağlıklı ve Dengeli Beslenme İçin Balık Tüketiminin Önemi". *Food and Health* 4/1 (2018), 43-62. <https://doi.org/10.3153/JFHS18006>

Özyazıcı, Alparslan. *Din ve Bilim Işığında Oruç ve Sağlık*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Pırlanta, İsmail. "Hz. Peygamber Döneminde Tarım Faaliyetleri ve Ekonomiye Katkısı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 13-42.

Rahman, Mohammad Shafiur. "Food and Nutrition: Links and Gaps between Tradition and Evidence Based Science". *Revelation and Science* 1/01 (2011). <https://journals.iium.edu.my/revival/index.php/revival/article/view/16>.

Sağlam, Özlem Çalkan - Hayri Sağlam. "İnsanlık Tarihinde Üzümün Önemi". *Journal of Agriculture* 1/2 (2018), 1-10.

Sencer, Ergin. *Beslenme ve Diyet*. 2. Baskı. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1987.

Şanlıer, Nevin - Ece Konaklıoğlu- Evren Güçer. "Gençlerin Beslenme Bilgi, Alışkanlık ve Davranışları ile Beden Kütle İndeksleri Arasındaki İlişki". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/2 (01 Haziran 2009), 333-352. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gefad/issue/6744/90674>

Şimşek, Ayşe. "Some Protein-, Fat-, and Water-Based Foods in the Prophet Muhammad's ﷺ Diet". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2024), 77-100.

Temir, Hakan ve Tahsin Koçyiğit. "Araplarda Hurmanın Yeri, Önemi ve İbn Vahşiyye'nin Hurma Risalesinin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University* 23/1 (June 2023), 168-187.

Tirmidhī, Abū 'Īsā Muhammad b. 'Īsā b. Sawra. *al-Jāmi' al-sahih*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1413/1992.

Türker, Sevinç. *Gıda Sözlüğü*. Ankara: Güneş Kitabevi, 1988.

Ünsal, Ayla. "Beslenmenin Önemi ve Temel Besin Öğeleri". *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 2/3 (01 Ocak 2019), 1-10. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ahievransaglik/issue/65353/1006870>

Ünver, Bahtiyar - Suna Baykan ve Handan Sacır - Kadri Özcan. *Besin Mikrobiyolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1981.

Wākīdī, Muhammad b. 'Umar b. Wākīd. *al-Maghāzī*. ed. Marsden Jones. Beirut: Dāru'l-Alemī, 1409.

Wākidi, Muhammad b. 'Umar b. Wākid. *Futūh al-Shām*. Beirut: Dāru al-Kutub al-Ilmiyya, 1417.

Welfinson. *Tārīh al-Yahūd fī bilād al-'Arab*. Kahire: Matba'a al-İ'timād, 1927.

Yılmaz, İrfan. "Tıbb-ı Nebevî'de Önemli Bir Şifa Kaynağı: Bal". *Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresi İnternational Congres On Prophetic Medicine 24-25 Haziran 2014 Ankara Bildiriler*. ed. İlhan Yıldız. 124-135. Ankara: MUHDER (Hz. Muhammed (s.a.s.)'i Anlama ve Anlatma Uluslararası Derneği), 2016.

Yücecan, Sevinç. "Tüketici Sağlığı, Yaşam Kalitesi ve Optimal Beslenme". *Tüketici Yazıları (I)*. ed. Müberra Babaoğul - Arzu Şener. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi, 2007.



## The Relationship Between Religious Attitudes and Xenophobia: Evidence from Türkiye

Muharrem Aka<sup>1</sup>

Metin Gani Tapan<sup>2</sup>

### Abstract

In this study, we examined whether religious attitudes have an effect on xenophobia, which we have witnessed to increase in recent years in Türkiye as well as in the world due to economic, socio-political and other factors, in terms of socio-demographic variables. In this context, our research was conducted to better understand the relationship between xenophobia and religious attitudes. Our sample group consists of 419 people aged between 18 and 56, residing in different provinces of Türkiye. These diverse demographic participants come from different socio-economic and cultural backgrounds. Data were collected online through Google Forms using the Personal Information Form, Religious Attitudes Scale and the Xenophobia Scale. These scales were used to assess participants' demographic information, religious attitudes and attitudes towards xenophobia. The findings of our study reveal that religious attitudes do not directly affect xenophobia in terms of variables such as age, gender, marital status and occupational status. That is, individuals' religious beliefs and the degree of these beliefs do not seem to be an important factor in determining their negative attitudes towards foreigners. Instead, other important factors behind xenophobia were analyzed. In the context of economic threat, remarkable results were obtained. Our research has documented that xenophobic attitudes are higher among individuals with low education and income levels compared to individuals with high income and education levels. This shows how important the impact of economic situation on xenophobia is. Especially in times of increased economic uncertainty and threats, individuals tend to develop negative attitudes towards foreigners. This suggests that economic insecurity may play a fundamental role in increasing xenophobia.

**Keywords:** Migration, Psychology of religion, Religious attitude, Social structure, Xenophobia

Aka, Muharrem & Tapan Metin Gani (2024). The Relationship Between Religious Attitudes and Xenophobia: Evidence from Türkiye, *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8 (3), 322-341.  
<https://doi.org/tiad.1485130>

Date of Submission	16.05.2024
Date of Acceptance	25.07.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Asst. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Psychology, Kilis, Türkiye, muharrem.aka@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3195-8946

<sup>2</sup> Asst. Prof., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Psychology, Kilis, Türkiye, metingani@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3595-140X



## Dini Tutumlar ve Yabancı Düşmanlığı Arasındaki İlişki: Türkiye'den Kanıtlar

Muharrem Aka<sup>1</sup>

Metin Gani Tapan<sup>2</sup>

### Öz

Bu çalışmada, son yıllarda dünyada olduğu gibi Türkiye'de de ekonomik, sosyo-politik ve diğer faktörlere bağlı olarak artış gösterdiğine şahit olduğumuz yabancı düşmanlığında dini tutumların etkisi olup olmadığı, sosyo-demografik değişkenler açısından incelenmiştir. Bu kapsamda araştırmamız, yabancı düşmanlığı ve dini tutumlar arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Örneklem grubumuz, Türkiye'nin farklı illerinde ikamet eden, yaşları 18 ile 56 arasında değişen 419 kişiden oluşmaktadır. Bu çeşitli demografik yapıya sahip katılımcılar, farklı sosyo-ekonomik ve kültürel arka planlardan gelmektedir. Veriler, Kişisel Bilgi Formu, Dini Tutum Ölçeği ve Zenofobi Ölçeği kullanılarak Google Formlar aracılığıyla çevrimiçi olarak toplanmıştır. Bu ölçekler, katılımcıların demografik bilgilerini, dini tutumlarını ve yabancı düşmanlığına yönelik tutumlarını değerlendirmek için kullanılmıştır. Araştırmamızın bulguları, dini tutumların yaş, cinsiyet, medeni durum ve mesleki durum gibi değişkenler açısından yabancı düşmanlığını doğrudan etkilemediğini ortaya koymaktadır. Yani, bireylerin dini inançları ve bu inançların derecesi, onların yabancılara karşı olan olumsuz tutumlarını belirlemede tek başına önemli bir faktör olarak görünmemektedir. Bunun yerine, yabancı düşmanlığının arkasındaki diğer önemli faktörler incelenmiştir. Ekonomik tehdit bağlamında ise dikkat çekici sonuçlar elde edilmiştir. Araştırmamız, düşük eğitim ve gelir düzeyine sahip bireyler ile yüksek gelir ve eğitim düzeyine sahip bireylerin yabancı düşmanlığı tutumlarının yüksek olduğunu belgelemiştir. Bu durum, ekonomik durumun yabancı düşmanlığı üzerindeki etkisinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Özellikle ekonomik belirsizliklerin ve tehditlerin arttığı dönemlerde, bireylerin yabancılara karşı olumsuz tutumlar geliştirme eğiliminde oldukları görülmektedir. Bu da ekonomik güvensizliğin yabancı düşmanlığının artmasında temel bir rol oynayabileceğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din psikolojisi, Dini tutumlar, Göç, Sosyal yapı, Yabancı düşmanlığı,

Aka, Muharrem & Tapan Metin Gani (2024). Dini Tutumlar ve Yabancı Düşmanlığı Arasındaki İlişki: Türkiye'den Kanıtlar, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 322-341.  
<https://doi.org/tiad.1485130>

Geliş Tarihi	16.05.2024
Kabul Tarihi	25.07.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Kilis, Türkiye, muharrem.aka@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3195-8946

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Kilis, Türkiye, metinganii@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3595-140X





## 1. Introduction

Today, the phenomenon of migration and the situation of migrants in host countries are among the main agenda items of many countries. The views of host societies towards immigrants also affect the socio-political climate of the country. At the same time, while societies are expected to better understand each other as a result of the increase in sociocultural interaction with globalization, the rise of xenophobia creates a reverse image. In this context, it is important to understand the key factors and local dynamics that determine attitudes towards migrants in the context of xenophobia.

A holistic definition of xenophobia is "attitudes, prejudices, and behaviors that reject, exclude, and often vilify people based on the perception that they are foreign to the community, society, or national identity".<sup>5</sup> Yakushko, highlighted the psychological dimension of the issue, by defining xenophobia as a form of hatred that includes emotions, attitudes and behaviour.<sup>6</sup> Residents of the host country are often unwelcoming to migrants due to psychosocial factors such as conservative beliefs about migration, attitudes towards national identity, religious beliefs, and incompatible values. This situation contributes to the belief that migrants are a constant threat to the country and emphasizes intergroup differences, leading to the development of in-group favoritism processes (i.e., the preference and favoring of individuals belonging to a particular social group can also lead to discriminatory behavior towards out-group members.<sup>7</sup>

Türkiye hosts mostly Syrian but also Iraqi, Afghan, Iranian, and other Middle Eastern countries, as well as Russian and Ukrainian migrants.<sup>8</sup> After the civil war in Syria, millions of Syrians migrated to Türkiye and other neighboring countries. According to the latest available figures from the Turkish Presidency of Migration Management (PMM), there are more than 5.1 million foreign nationals present in Türkiye, 3.8 million of whom are seeking international protection. Most are Syrians (3.435.298 individuals) who have been granted temporary protection status (IOM 2023). Considering Türkiye's current economic and social indicators, such a large migrant population is a serious burden on the country. This socioeconomic situation may be a reason for the rise in xenophobia.

It is well documented that many different factors are involved in forming attitudes towards migrants. The research shows that negative attitudes towards immigrants are based on many different reasons. It is considered that migration causes fear of economic competition in the host society and is also perceived as a threat because it damages cultural values and homogeneity of the population.<sup>9</sup> Anti-immigrant tendency is observed especially among socioeconomically vulnerable individuals and groups with higher conservative tendencies.<sup>10</sup> On the other hand, anti-migrant sentiment is more

<sup>5</sup> ILO vd., *International Migration, Racism, Discrimination and Xenophobia* (Geneva: International Organization for Migration, 2001), 2.

<sup>6</sup> Oksana Yakushko, "Xenophobia: Understanding the Roots and Consequences of Negative Attitudes Toward Immigrants", *The Counseling Psychologist* 37/1 (2009), 43.

<sup>7</sup> Henri Tajfel - John C. Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", *The Social Psychology of Intergroup Relations*, ed. William G. Austin - Stephen Worchel (Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979), 42; H Tajfel, "Social Psychology of Intergroup Relations", *Annual Review of Psychology* 33/1 (1982), 18.

<sup>8</sup> Franck Düvell, "Shifts in the Global Migration Order and Migration Transitions in Europe: The Cases of Turkey and Russia", *Comparative Migration Studies* 8/1 (2020), 45.

<sup>9</sup> Peer Scheepers vd., "Ethnic Exclusionism in European Countries. Public Opposition to Civil Rights for Legal Migrants as a Response to Perceived Ethnic Threat", *European Sociological Review* 18/1 (2002), 23.

<sup>10</sup> Moshe Semyonov vd., "The Rise of Anti-Foreigner Sentiment in European Societies: A Cross-National Multi-

pronounced in places where there is a large influx of migrant populations and where the economic situation is poor. The reasons for the rising anti-immigrant sentiment in Türkiye, where a large number of migrants live, have attracted the attention of researchers. In a study examining anti-immigrant discourses on social media in Türkiye, it was determined that security-based anti-immigrant discourses were determinant and that the discourses with security concerns included economic, security, sociocultural and political concerns.<sup>11</sup> Another study found that economic, security, and cultural threat perceptions increased xenophobic attitudes towards Syrians.<sup>12</sup> Moreover, far-right parties are believed to reinforce these attitudes.<sup>13</sup> Therefore, the perception of immigrants as a threat to host society is an important reason for the increase in xenophobia.

Previous studies have documented the impact of religious attitudes on anti-immigrant attitudes in the context of different religions (Christianity)<sup>14</sup> and racial/religious classifications (White Christians)<sup>15</sup>. Some studies have found that religious attitudes increase anti-immigrant attitudes in different dimensions.<sup>16</sup> Bohman and Hjerm examined the effect of different religious contexts on negative attitudes towards outgroups and found that strongly religious people are more anti-immigrant than non-religious people. It has also been stated that in countries where Catholicism is predominant, there is a tendency to be more anti-immigrant.<sup>17</sup> Kumpes found that Roman Catholics, who define themselves as highly religious and perceive immigrants as a cultural threat, exhibit more negative attitudes towards immigrants.<sup>18</sup> In a meta-analysis conducted by Deslandes and Anderson, it was determined that samples with religious affiliation adopted more negative attitudes towards immigrants than those without religious affiliation and that Muslims had more negative attitudes towards immigrants than Christians.<sup>19</sup>

In studies conducted in Türkiye, it has been determined that xenophobia towards Syrians has emerged in different forms and degrees, with class differences, political views, and religious backgrounds being effective.<sup>20</sup> Aktaş et al. found that blind patriotism, religiosity, and conservatism are associated with negative attitudes towards immigrants. Getmansky, Sınmazdemir, and Zeitzoff explained the reasons for anti-immigrant

Level Analysis", *American Sociological Review* 71 (2006), 438.

<sup>11</sup> Didem İşçi - Esra Uludağ, "Sosyal Medyada Suriyeliler Algısı: Youtube Sokak Röportajları Üzerine Bir İnceleme", *Ullisa: Uluslararası Çalışmalar Dergisi* 3/1 (2019), 1-24.

<sup>12</sup> Ahmet Türk vd., "Suriyelilere Yönelik Tehdit Algısının Yabancı Düşmanlığına (zenofobi) Etkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/1 (2024), 167-176.

<sup>13</sup> Lauren M. McLaren, "Anti-Immigrant Prejudice in Europe: Contact, Threat Perception, and Preferences for the Exclusion of Migrants", *Social Forces* 81/3 (2003), 924; Gallya Lahav, "Public Opinion Toward Immigration in the European Union: Does It Matter?", *Comparative Political Studies* 37/10 (2004), 1158; Bayram Koca - Selman Sağ, "Korkuyu Politikleştirmek, Öfkeyi Örgütlemek: Fransa'da (reconquête) Ve Türkiye'de (zafer Partisi) Aşırı Sağ", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 79/2 (2024), 325-350.

<sup>14</sup> Andrew L Whitehead vd., "Make America Christian Again: Christian Nationalism and Voting for Donald Trump in the 2016 Presidential Election", *Sociology of Religion* 79/2 (2018), 152.

<sup>15</sup> Joshua T Davis - Samuel L Perry, "White Christian Nationalism and Relative Political Tolerance for Racists", *Social Problems* 68/3 (01 Ağustos 2021), 523.

<sup>16</sup> Josip Kumpes, "Religioznost I Stavovi Prema Imigrantima U Hrvatskoj", *Migracijske i etničke teme / Migration and Ethnic Themes* 34/3 (2018), 278.

<sup>17</sup> Andrea Bohman - Mikael Hjerm, "How the Religious Context Affects the Relationship Between Religiosity and Attitudes Towards Immigration", *Ethnic and Racial Studies* 37/6 (2014), 943.

<sup>18</sup> Kumpes, "Religioznost I Stavovi Prema Imigrantima U Hrvatskoj", 293.

<sup>19</sup> Christine Deslandes - Joel R. Anderson, "Religion and prejudice toward immigrants and refugees: A meta-analytic review", *International Journal for the Psychology of Religion* 29/2 (2019), 132.

<sup>20</sup> Cenk Saraçoğlu - Danièle Bélanger, "Loss and Xenophobia in the City: Contextualizing Anti-Syrian Sentiments in Izmir, Turkey", *Patterns of Prejudice* 53/4 (2019), 374.

sentiment in Türkiye as increased unemployment, economic burden, security threats, and changes in ethnic balance.<sup>21</sup> In addition, rising rents, increased crime, unemployment, and problems of adaptation were found to be the causes of anti-immigrant sentiment.<sup>22</sup> In a study conducted in the context of Syrians, it was determined that an increase in the frequency of contact and weakening of the social dominance orientation led to a decrease in perceived cultural threat, thus weakening xenophobic attitudes.<sup>23</sup> A different study found that the perception that immigrants increase crime rates in the local population in Türkiye leads to hesitation to communicate with them and an increase in xenophobic attitudes.<sup>24</sup> Finally, as President Erdoğan emphasizes, intolerance towards refugees in Türkiye already exists and is increasing significantly among people from different ethnic and religious backgrounds. In conclusion, religious attitudes influence prejudice, discrimination, and xenophobia against migrants at different forms and levels.<sup>25</sup>

Few studies have examined religious attitudes and xenophobia in Türkiye. Morgül and Savaşkan found that religious motives have a reducing effect on prejudices against Syrian refugees among conservative Sunni Muslims, but such motives are not strong enough to overcome personal economic concerns.<sup>26</sup> Alakoc et al. emphasized that in a Muslim-majority country where a conservative government is in power, the religious framework is less influential in individuals' attitude formation towards refugees than humanitarian or economic considerations. In a Muslim-majority country with a conservative government in power, the religious framework is less influential than humanitarian or economic considerations in shaping individuals' attitudes towards refugees.<sup>27</sup> In a study of 97 Muslim refugees in Türkiye, religious participation was found to have a negative relationship with prejudice and a positive relationship with social inclusion.<sup>28</sup> Sağır and Paloutzian in their research It was also determined that more positive religious attitudes led to a decrease in prejudice against immigrants and that women's religious attitudes were more positive than men's. In the same study, it was found that participants with a lower monthly income had higher religious attitudes and lower social distance scores.<sup>29</sup> In another study, it was determined that there was a strong relationship between xenophobia and perceptions of economic, security, and cultural threats, and that perceptions of economic, security, and cultural threats against Syrians were significant predictors of xenophobia.<sup>30</sup> These results suggest a multidimensional and complex relationship between xenophobia and religious attitudes. Therefore, there is a need for

<sup>21</sup> Anna Getmansky vd., "Refugees, Xenophobia, and Domestic Conflict: Evidence from a Survey Experiment in Turkey", *Journal of Peace Research* 55/4 (2018), 491-507.

<sup>22</sup> Pelin Budak vd., "Yerel Halkın Algısında Suriyeli Sığınmacılar ve Toplumsal Etkileri: Elazığ İli Örneği", *The Journal of Academic Social Science* 62/62 (2019), 543-564.

<sup>23</sup> Sumeyra Sarıdağ - Hamza Bahadır Eser, "Gruplar Arası Temas, Sosyal Baskınlık Yönelimi ve Zenofobi Arasındaki İlişkide Algılanan Tehdidin Rolü İzmir Konak Örneği", *Journal of Mehmet Akif Ersoy University Economics and Administrative Sciences Faculty* 10/1 (2023), 418-445.

<sup>24</sup> Tekin Avaner - Leyla Ocaklı, "Kent Güvenliği ve Düzensiz Göç Üzerine Bir Değerlendirme: İzmir'de Zenofobi ve Suç Korkusu", *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13/4 (2024), 1504-1529.

<sup>25</sup> M. Murat Erdoğan, *Türkiye'deki Suriyeliler Toplumsal Kabul ve Uyum* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2018), 106.

<sup>26</sup> Kerem Morgül - Osman Savaşkan, "Identity or Interests? Religious Conservatives' Attitudes Toward Syrian Refugees in Turkey", *Migration Studies* 9/4 (2021), 1645-1672.

<sup>27</sup> Burcu Pınar Alakoç vd., "Political Discourse and Public Attitudes Toward Syrian Refugees in Turkey", *Comparative Politics* 54/3 (2022), 547-571.

<sup>28</sup> Mehmet Çetin, "Effects of Religious Participation on Social Inclusion and Existential Well-Being Levels of Muslim Refugees and Immigrants in Turkey", *International Journal for the Psychology of Religion* 29/2 (2019), 64-76.

<sup>29</sup> Zeynep Sağır - Raymond F Paloutzian, "Religious Attitudes, Demographic Variables, and Prejudice Toward Syrian Refugees in Turkey: Local Data and International Differences", *Journal of Middle East and Migration Studies* 10/20 (2020), 279-304.

<sup>30</sup> Türk vd., "Suriyelilere Yönelik Tehdit Algısının Yabancı Düşmanlığına (zenofobi) Etkisi", 172.

more studies on religious attitudes and xenophobia in Türkiye, where many immigrants live.

While the ruling party AKP and the center-right party in Türkiye are trying to calm the tension with the discourse of Islamic brotherhood, the political discourses of the opposition parties cause migrants, especially Syrians, to be perceived as a threat and xenophobia to rise.<sup>31</sup> As it is known, 10 years ago, the perspective towards foreigners in Turkish society was in a friendly situation shaped by the concepts of religious brotherhood, *incar-muhajir* relationship and historical loyalty. Today, as can be seen from social media and other communication tools, it is understood from political discourses and posts that xenophobia has increased significantly, and that it would be right to deport all immigrants.

Türkiye is home to many Muslim immigrants, mostly from Syria and other Middle Eastern countries. Considering the last 13 years in which we have witnessed intense migration flows, it is important to examine the impact of religious attitudes on the xenophobic attitudes of the local population with a focus on the socio-political climate, economic, and political developments shaped by religious brotherhood discourses. In this sense, the present study aims to reveal the extent to which religious attitudes are effective in determining the dimensions of xenophobia, which has recently increased towards immigrants, especially Syrians, in Türkiye.

## 2. Method

In this study, in which the relationship between xenophobia and religious attitudes was investigated, a correlation method was used in quantitative research designs. This method is a type of analysis used to show whether there is a relationship between two or more variables, and if there is, the direction and strength of this relationship.<sup>32</sup> In line with this model, the relationship between xenophobia and religious attitude was examined using the variables of age, gender, city of residence, employment status, family income level, marital status, and educational status.

### 2.1. Sample Group

The population of the study consists of individuals between the ages of 18-56 living in different provinces of Türkiye. The fact that the sample group was selected from the provinces with a dense Syrian population in Türkiye means that it includes individuals with different demographic characteristics. This increases the likelihood that the sample is more representative of the population. Convenience sampling method was used to provide speed and practicality to the study. In this method, a situation close to the researcher and easy to reach is selected and the number of people to be sampled continues until the desired sample size is reached.<sup>33</sup>

### 2.2. Data Collection and Data Collection Tools

In this study, information collection and measurement tools consisting of the Personal Information Form, OK Religious Attitude Scale, and Xenophobia Scale were used. Ethical

<sup>31</sup> Recep Gulmez, "The Securitization of the Syrian Refugee Crisis Through Political Party Discourses", *Journal of International Migration and Integration* 20/3 (2019), 902.

<sup>32</sup> Işık Kabakçı Yurdakul, "Evren ve Örneklem", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Adile Aşkı Kurt (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2013), 150.

<sup>33</sup> Işık Kabakçı Yurdakul, "Evren ve Örneklem", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Adile Aşkı Kurt (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2013), 83.

permission was obtained from the Kilis 7 Aralık University Ethics Committee with the decision number E.48654. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki. The data were collected voluntarily. The research data were collected using Google Forms, an Internet-based application. Information about the tools used in the data collection is as follows:

**Ok Religious Attitude Scale:** This scale was developed by Ok to measure the level of religiosity of individuals. The scale was prepared by taking into account the three elements of attitude emphasized in social psychology, cognitive, emotion and behavior, and a 4-subdimensional scale was developed by adding a relational dimension based on the centrality of God in religion.<sup>34</sup> The Likert-type scale consisted of eight items. Participants rated their agreement with the statements on the items by scoring 1 as "Strongly Disagree" and 5 as "Strongly Agree." A high score indicates a high level of religiosity, and a low score indicates a low level of religiosity. Exploratory and confirmatory factor analyses revealed that the scale had high internal consistency (.81 and .91, respectively).

**Xenophobia Scale:** The xenophobia scale is a scale developed by Van der Veer et al.<sup>35</sup> Within the scope of adaptation into Turkish by Özmete, Yıldırım and Duru, 3 items of the scale were removed and an 11-item, single-factor and Likert-type structure was obtained. Scaled between 1 (Strongly disagree) and 6 (Strongly agree), the highest score is 66 and the lowest score is 11. The 8th item is reverse coded and a high score indicates a high level of xenophobia, while a low score indicates a low level of xenophobia. In the Turkish validity study, the Cronbach's Alpha internal consistency coefficient of the scale was found to be 0.87.<sup>36</sup>

### 2.3. Data Analysis

The data collected in the study were analyzed using SPSS (v29). In this study, the relationship between age, gender, city of residence, employment status, family income level, marital status and educational status and total and mean scores of religiosity and xenophobia were analyzed. Normality analysis was performed to check whether the obtained data met the parametric conditions. Skewness and kurtosis values were examined to determine univariate normality (-0.985, 1.214) and it was determined that these values were between -1.5 and 1.5. Therefore, it was concluded that the data had a univariate normal distribution.

## 3. Findings

**Table 1: Demographic Data of Participants**

Variables	n	%
1 Age Group	18-22	58,2
	23-27	33,4
	28-32	1,4
	33-37	2,1

<sup>34</sup> Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

<sup>35</sup> Kees van der Veer vd., "Cross-National Measure of Fear-Based Xenophobia: Development of a Cumulative Scale", *Psychological Reports* 109/1 (2011), 27-42.

<sup>36</sup> Emine Özmete vd., "Yabancı Düşmanlığı (Zenofobi) Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması: Geçerlik Ve Güvenirlilik Çalışması", *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40/2 (2018), 204.

	38 and over	20	4.8
2. Gender	Female	304	72.6
	Male	115	27.4
3. City of residence	Gaziantep	114	27.2
	Kilis	111	26.5
	Şanlıurfa	66	15.8
	Hatay	51	12.2
	Kahramanmaraş	15	3.6
	Adıyaman	11	2.6
	Adana	44	10.5
	Van-Bitlis-Muş	7	1.7
4. Employment status	Student	383	91.4
	Employee	31	7.4
	Unemployed	4	1.0
	Housewife	1	.2
5. Family income level (Turkish lira)	1- 9.999	167	39.9
	10.00 - 14.999	130	31.0
	15.000 - 19. 999	61	14.6
	20.000 - 24.999	30	7.2
	25.000 and over	31	7.4
6. Marital status	Married	37	8.8
	Parents together	349	83.3
	Divorced family	14	3.3
	One or both parents are missing	19	4.5
7. Education Level	Primary education	10	2.4
	High School	18	4.3
	Associate degree	9	2.1
	Bachelor	371	88.5
	Master	11	2.6

Sociodemographic information of the individuals participating in the study, such as age, gender, city of residence, employment status, family income level, marital status, and educational status are given in Table 1. 72.6% of the participants were female and 27.4% were male. Considering the age variable, it is seen that the participants vary between the ages of 18 and 56 and 58.2% of them are between the ages of 18-22. According to the city of residence, 27.2% of the participants live in Gaziantep, 26.5% in Kilis and 15.8% in Şanlıurfa. While 91.4% of the participants were students, 7.4% were employed in a regular job. According to income status, 39.9% of the participants stated that their income was less than 10,000 TL, while 31% stated that their income was between 10,000 and 15,000 TL. According to marital status, 83.3% of the participants stated that they were with their parents and 8.8% stated that they were married. As for the education level, 88.5% of the participants chose bachelor's degree.

**Table 2: The Relationship Between Religious Attitude and Xenophobia According to Gender Variable**

Scales	Gender	n	f	Sx	t-test		
					Sd	t	p
Religious Attitude	Female	304	4.42	.45	417	-.699	.486
	Male	115	4.46	.58			

	Cognitive	Female	304	4.84	.57	417	.450	.653
		Male	115	4.81	.55			
	Affective	Female	304	4.19	.82	417	-.046	.963
		Male	115	4.20	1.01			
	Behavioural	Female	304	3.95	.81	417	-2.152	.033
		Male	115	4.15	.88			
	Relationship	Female	304	4.71	.51	417	.182	.856
		Male	115	4.70	.61			
	Xenophobia	Female	304	4.90	1.04	417	-.608	.544
		Male	115	4.96	.96			

As seen in the table, there was no statistically significant relationship between the religious attitude scale ( $p=.486$ ;  $p>0.05$ ) and xenophobia scale ( $p=.544$ ;  $p>0.05$ ) according to the gender variable of the participants. This shows that the mean xenophobia scores of women ( $x=4.90$ ) and men ( $x=4.96$ ) towards immigrants are similar. Likewise, the mean scores of men ( $x=4.42$ ) and women ( $x=4.46$ ) on religious attitudes were not very different. Similarly, it was found that there was no significant relationship between the cognitive, sensory, and relational dimensions of religious attitude according to the gender variable, but there was a significant relationship between the behavioral dimension, which is a subscale of religious attitude, and gender ( $p=.033$ ;  $p<0.05$ ). When the mean scores of the behavioral dimension are examined, it is seen that the behavioral sub-dimension scores of men ( $x=4.15$ ) are higher than those of women ( $x=3.95$ ), which shows the reason for this significant relationship.

**Table 3: Relationship between Religious Attitudes and Xenophobia by Age Groups**

Scales	Age Groups	n	X	Sx	Sd	F	p	Significance
Religious Attitude	1. 18-22	244	35.17	4.07	4-414	4.134	.003	1<5 2<5
	2. 23-27	140	35.44	3.75				
	3. 28-32	6	37.67	2.42				
	4. 33-37	9	35.22	4.12				
	5. 38 and over	20	38.60	1.79				
Xenophobia	18-22	244	54.35	11.23	4-414	1.073	.369	
	23-27	140	53.77	11.21				
	28-32	6	51.83	8.84				
	33-37	9	47.67	15.39				
	38 and over	20	56.40	9.25				

According to the analyses, there was a statistically significant relationship between the age groups of the participants and their religious attitude scores ( $p=0.003$ ;  $p<0.05$ ), but no significant relationship was found between age groups and xenophobia scores. According to the results of the post hoc test (multiple comparisons), the religious attitude score in the 1st group was lower than that in the 5th group in the significant difference between age groups and religious attitudes. Again, according to the results of the post-hoc test, the scores of the participants in the 2nd group were significantly lower than those in the 5th group. It was also found that the religious attitude scores of the individuals in the 5th group were higher than those of the individuals in the 1st and 2nd groups. No significant relationship was found between age groups and xenophobia scores ( $p=0.369$ ;  $p>0.05$ ), but according to age groups, the mean xenophobia score of those

in the 38 and above age group was the highest ( $\bar{X}=56.40$ ), whereas the mean xenophobia score of those in the 33-37 age group was the lowest ( $\bar{X}=47.67$ ).

**Table 4: Relationship between Religious Attitudes and Xenophobia According to Cities of Residence**

Scales	City	n	$\bar{X}$	Sx	Sd	F	p
Religious Attitude	Gaziantep	114	35.07	4.17	7-4111	1.325	.237
	Kilis	111	35.24	3.85			
	Şanlıurfa	66	35.59	3.73			
	Hatay	51	35.88	3.78			
	Kahramanmaraş	15	35.13	3.02			
	Adıyaman	11	37.18	2.82			
	Adana	44	36.39	4.06			
	Van-Bitlis-Muş	7	33.14	5.46			
Xenophobia	Gaziantep	114	55.26	11.95	7-411	1.393	.206
	Kilis	111	52.12	12.51			
	Şanlıurfa	66	53.62	10.50			
	Hatay	51	52.92	10.03			
	Kahramanmaraş	15	56.07	9.04			
	Adıyaman	11	53.64	11.27			
	Adana	44	57.41	7.88			
	Van-Bitlis-Muş	7	54.00	10.91			

According to the analyses, no statistically significant relationship was found between the religious attitudes ( $p=.237$ ;  $p>0.05$ ) and xenophobia ( $p=.206$ ;  $p>0.05$ ) scores of the participants according to the city in which they lived. When the table is analyzed, it is seen that the participants have similar mean scores for their religious attitudes according to the city in which they live. Here, it was found that the mean religious attitude score of the individuals living in Van-Bitlis-Muş ( $\bar{X}= 33.14$ ) was lower than that of the other cities, and the city with the highest mean religious attitude score was Adıyaman ( $\bar{X}=37.18$ ). Again, when the xenophobia scores of the participants according to the cities they lived in were analyzed, it was seen that the highest mean xenophobia score was Adana ( $\bar{X}=57.41$ ) and the lowest mean xenophobia score was Kilis ( $\bar{X}=52.12$ ) and Hatay ( $\bar{X}=52.92$ ).

**Table 5: The Relationship Between Religious Attitudes and Xenophobia According to Employment Status**

Scales	Employment Status	n	$\bar{X}$	Sx	Sd	F	p
Religious Attitude	Student	383	35.30	3.92	3-415	8.394	.001
	Employee	31	38.10	2.48			
	Unemployed	4	33.75	3.30			
	Housewife	1	24.00	.			
Xenophobia	Student	383	53.89	11.38	3-415	.537	.657
	Employee	31	55.65	9.78			
	Unemployed	4	58.50	3.11			
	Housewife	1	60.00	.			



According to the analyses, there was a statistically significant relationship between the working status of the participants and their religious attitude scores ( $p<.001$ ;  $p<0.05$ ). However, since there should be more than one case in at least one group (the number of housewives is 1) for the post hoc tests that should be performed to determine which groups have a significant relationship, the analysis could not be performed. There was no statistically significant relationship between employment status and xenophobia scores ( $p=.657$ ;  $p<0.05$ , respectively). According to the averages of the participants' employment status and xenophobia scores, the student group had the lowest xenophobia score.

**Table 6: The Relationship Between Religious Attitudes and Xenophobia According to Family Income Level**

Scales	Income Level	N	X	Sx	Sd	F	P	Significance
Religious Attitude	1- 9.999	167	35.69	3.81	4-414	1.567	.182	
	10.00 - 14.999	130	35.45	3.68				
	15.000 - 19. 999	61	35.95	3.91				
	20.000 - 24.999	30	34.23	4.26				
	25.000 ve üstü	31	34.52	5.01				
Xenophobia	1. 1- 9.999	167	53.63	11.58	4-414	3.832	.005	3<2 3<5
	2. 10.00 - 14.999	130	55.71	9.62				
	3. 15.000 - 19. 999	61	49.79	12.93				
	4. 20.000 - 24.999	30	54.63	12.03				
	5. 25.000 ve üstü	31	57.52	8.69				

As seen in Table 7, as a result of the analyses, no statistically significant relationship was found between the income levels of the participants and their religious attitude scores ( $p=.182$ ;  $p>0.05$ ), while a significant relationship was found between their income levels and xenophobia scores ( $p=.005$ ;  $p<0.05$ ). According to the post-hoc test results, the significant difference between the income level groups was between the 2nd group and the 3rd group. Individuals in the 2nd group had higher xenophobia scores than those in the 3rd group did. Similarly, there was a significant relationship between xenophobia in the 5th group and xenophobia in the 3rd group, and xenophobia was higher in individuals with income levels in the 5th group than in individuals with income levels in the 3rd group.

**Table 7: Relationship between Religious Attitudes and Zenophobia According to Marital Status**

Scales	Marital Status	N	X	Sx	Sd	F	p	Significance
Religious Attitude	1.Married	37	37.62	2.92	3-415	4.206	.006	2<1
	2.Parents together	349	35.26	3.90				
	3.Divorced family	14	35.29	5.76				
	4.One or both parents are missing	19	35.05	3.58				
Xenophobia	Married	37	52.68	11.66	3-415	.260	.855	
	Parents together	349	54.25	11.16				
	Divorced family	14	54.50	10.23				

One or both parents missing	19	53.26	12.59				
-----------------------------	----	-------	-------	--	--	--	--

As seen in Table 7, as a result of the analyses, a statistically significant relationship was found between the marital status of the participants and their religious attitudes ( $p=.006$ ;  $p<0.05$ ), while no significant relationship was found between their marital status and xenophobia ( $p=.855$ ;  $p>0.05$ ). According to the results of the post hoc test, there is a significant relationship between those who are married and those whose mothers and fathers are together. The religious attitude scores of those who were married were higher than those of those whose parents were together.

**Table 8: The Relationship Between Religious Attitudes and Xenophobia According to Educational Background**

Scales	Education Status	N	X	Sx	Sd	F	p
Religious Attitude	Primary education	10	37.30	2.71	4-414	718	.580
	High School	18	34.94	5.10			
	Associate degree	9	35.89	5.01			
	Bachelor	371	35.41	3.84			
	Master	11	36.00	4.96			
Xenophobia	Primary education	10	52.70	10.07	4-414	1.790	.130
	High School	18	53.44	13.49			
	Associate degree	9	45.00	15.41			
	Bachelor	371	54.27	11.03			
	Master	11	57.27	8.50			

As seen in Table 9, as a result of the analyses, no statistically significant relationship was found between religious attitudes ( $p=.580$ ;  $p>0.05$ ) and xenophobia ( $p=.130$ ;  $p>0.05$ ) according to the educational status of the participants. The average religious attitudes of the participants according to their educational status were similar. When the relationship between educational status and xenophobia was examined, it was observed that the group with the lowest average xenophobia score was the associate degree graduates ( $X=45.00$ ). The group with the highest mean xenophobia score was the master's degree graduates ( $X=57.27$ ).

#### 4. Discussion and Conclusion

In recent years, anti-immigrant and xenophobic attitudes have increased worldwide. This study analyzed the extent to which religious attitudes were effective in promoting xenophobic attitudes in Türkiye in terms of socioeconomic variables.

The first finding of this study is the effect of gender on xenophobic attitudes. It is noteworthy that previous studies have had different results regarding the effect of gender on xenophobic attitudes. Studies have shown that men have more negative attitudes than women do.<sup>37</sup> In different studies, it has been stated that women have higher xenophobic

<sup>37</sup> Joel Anderson - Rose Ferguson, "Demographic and Ideological Correlates of Negative Attitudes Towards Asylum Seekers: A Meta-Analytic Review", *Australian Journal of Psychology* 70/1 (2018), 18-29; Misha Mei Cowling vd., "Prejudice-Relevant Correlates of Attitudes Towards Refugees: A Meta-Analysis", *Journal of Refugee Studies* 32/3 (2019), 502-524; Mehmet Ali Padir - Özgür Erdur-Baker, "Syrian Refugees and Xenophobia: The Role of Gender, Education, Perceived Economic Income, and Age", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/1 (2023),

attitudes.<sup>38</sup> Similar to Aydın et al., our findings revealed that gender did not affect xenophobic attitudes.<sup>39</sup> This indicates that gender alone does not explain xenophobic attitudes and that many different variables are effective in anti-immigrant attitudes and xenophobia. On the other hand, although men's religious behavior scores (worship and religious rituals) were higher than those of women, this was not found to be effective for xenophobic attitudes. In other words, it can be said that although men engage in relatively more religious behaviors, this is not effective in the development or strengthening of xenophobic attitudes.

Contrary to results suggesting that aging increases xenophobia/anti-immigrant sentiment,<sup>40</sup> our findings show that there is no significant relationship between age and xenophobia, confirming previous studies.<sup>41</sup> This result can be explained in the context of the limited sample group, which is a limitation of our study. On the other hand, previous studies<sup>42</sup> have emphasized that age does not affect religious attitudes among university students, and our findings, as expected, show that age increases religiosity. Moreover, the level of xenophobia was found to be quite high in all age groups. Although these results reflect a limited sample, the high level of xenophobic attitudes is a problem that should be further examined by both policymakers and researchers.

The provinces with the lowest xenophobic attitudes were Kilis and Hatay, where many Syrian immigrants live. This result, as emphasized in previous studies,<sup>43</sup> can be interpreted as an increase in positive contact between local people and immigrants, leading to a decrease in xenophobic attitudes.

Our other finding was that occupational status had a negative effect on religious attitudes and xenophobia. However, since the number of women in the sample group was insufficient, the relationship between religious attitudes and xenophobia in which occupational status could not be determined. However, previous studies have similarly

---

162-169.

<sup>38</sup> Sahar Obeid vd., "Xenophobic Attitudes, Behaviors and Coping Strategies Among Lebanese People Toward Immigrants and Refugees", *Perspectives in Psychiatric Care* 55/4 (2019), 710-717; Behçet Kaldık, "Ulusallararası Göç Bağlamında Sığınmacılara Yönelik Yabancı Düşmanlığının İncelenmesi: Türkiye'de Xenofobi Üzerine Bir Uygulama", *Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 5/Ulusallararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi: Krizler, Belirsizlikler ve Arayışlar Özel Sayısı (2021), 69-96.

<sup>39</sup> Nilüfer Aydın vd., "Social Exclusion and Xenophobia: Intolerant Attitudes Toward Ethnic and Religious Minorities", *Group Processes & Intergroup Relations* 17/3 (2014), 371-387.

<sup>40</sup> Bohman - Hjern, "How the Religious Context Affects the Relationship Between Religiosity and Attitudes Towards Immigration"; Johannes Beller, "Xenophobia trends in Germany: Increasing negative attitude towards foreigners in younger birth cohorts", *The Social Science Journal* 60/2 (2023), 172-178; Padir - Erdur-Baker, "Syrian Refugees and Xenophobia".

<sup>41</sup> Aydın vd., "Social Exclusion and Xenophobia"; Svenja Kopyciok - Hilary Silver, "Left-Wing Xenophobia in Europe", *Frontiers in Sociology* 6 (2021), 666-717.

<sup>42</sup> Mehmet Çınar, "Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Journal of Turkish Studies* 12/Volume 12 Issue 2 (2019), 57-74; Sağır - Paloutzian, "Religious Attitudes, Demographic Variables, and Prejudice Toward Syrian Refugees in Turkey: Local Data and International Differences", 284.

<sup>43</sup> Hediye Hilal Özkeçeci, *Gruplararası Temas ve Tehdit Algısının Türkiye'deki Suriyelilere Yönelik Önyargıdaki Rolü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 62; Özge Yanbolloğlu, *Suriyeli Mültecilere Yönelik Duygular Ve Algılanan Sosyal Mesafede, Gruplararası Pozitif Ve Negatif Temas, Sosyal Baskınlık Yönelimi, Gruplararası Tehdit Ve Gruplararası Kaygının Rolü* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 73; Cengiz Erişen, "Causes and Consequences of Public Attitudes toward Syrian Refugees in Turkey", *Contemporary Research in Economics and Social Sciences* 2/1 (03 Haziran 2018), 111-139; Mehmet Ali Padır, *Examining Xenophobia in Syrian Refugees Context: The Roles of Perceived Threats and Social Contact* (Ankara: Middle East Technical University, The Graduate School Of Social Sciences, 2019); Sağır - Paloutzian, "Religious Attitudes, Demographic Variables, and Prejudice Toward Syrian Refugees in Turkey: Local Data and International Differences".284.

emphasized that occupational status affects xenophobia.<sup>44</sup> As expected, individuals working in unemployed or precarious jobs may have more xenophobic attitudes due to employment anxiety. This result may also be associated with the perception of migrants as economic threats.

Income level has no significant effect on religious attitudes. However, similar to previous studies,<sup>45</sup> the results of this study suggest that individuals with low-income levels have higher levels of xenophobia. Another study reported that not only the absolute income level but also the relative income distribution among local community members increases xenophobic attitudes.<sup>46</sup> A surprising result of the study was that xenophobia levels were higher in participants with higher income. When this result is analyzed with a focus on the economic threat model, it can be interpreted that high-income individuals in Türkiye, as in other countries, see immigrants as an economic threat, which increases xenophobic attitudes.<sup>47</sup>

In line with previous studies,<sup>48</sup> the results of this study show that marital status has no effect on xenophobic attitudes. Consistent with similar studies,<sup>49</sup> low educational levels positively affect xenophobic attitudes. According to human capital theory, although it has been reported that highly educated individuals have lower anti-immigrant attitudes,<sup>50</sup> the results of this study suggest that the xenophobic attitudes of individuals with higher education levels are relatively higher. When this result is evaluated according to the competition threat model, an increase in the number of immigrants, which is called the outgroup, and the deterioration of economic conditions will most likely increase xenophobic attitudes. In the context of global economic problems, unemployment, and economic instability, highly educated individuals perceive immigrants to be a threat. This can be explained by the fact that employment and other occupational concerns are important reasons for the development of xenophobic attitudes among highly educated individuals.

The primary migrant population in Türkiye is composed of individuals from Syria, Afghanistan, Iraq, Somalia, and other predominantly Muslim countries. This demographic composition could be a reason why migrants are not perceived as a religious threat. In summary, our study's findings indicate that while religious attitudes

---

<sup>44</sup> Mikael Hjerm - Kikuko Nagayoshi, "The Composition of the Minority Population as a Threat: Can Real Economic and Cultural Threats Explain Xenophobia?", *International Sociology - INT SOCIOLOG* 26 (2011), 822.

<sup>45</sup> Hjerm - Nagayoshi, "The Composition of the Minority Population as a Threat", 835; Padir - Erdur-Baker, "Syrian Refugees and Xenophobia", 171.

<sup>46</sup> Sascha Riaz, "Does Inequality Foster Xenophobia? Evidence from the German Refugee Crisis", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 50/2 (2024), 359-378.

<sup>47</sup> Bart Meuleman, "Perceived Economic Threat and Anti-Immigration Attitudes: Effects of Immigrant Group Size and Economic Conditions Revisited", *Cross-Cultural Analysis: Methods and Applications*, ed. E. Davidov vd., European Association for Methodology series (New York, NY, US: Routledge/Taylor & Francis Group, 2011), 281-310; Egle Gusciute vd., "One Hundred Thousand Welcomes? Economic Threat and Anti-Immigration Sentiment in Ireland!", *Ethnic and Racial Studies* 45/5 (2022), 829-850.

<sup>48</sup> Viviana Andreescu, "A Multilevel Analysis of Anti-Immigrant Sentiments in France.", *Journal of Identity & Migration Studies* 11/1 (2017); Barış Eriçok - Duran Mavi, "Xenophobia Perceptions of Turkish University Students: An Investigation According to Various Variables", *Participatory Educational Research* 11/1 (2024), 38.

<sup>49</sup> Cowling vd., "Prejudice-Relevant Correlates of Attitudes Towards Refugees", 512; Alessandro Indelicato - Juan Carlos Martín, "The Effects of Three Facets of National Identity and Other Socioeconomic Traits on Attitudes Towards Immigrants", *Journal of International Migration and Integration*, (2023).

<sup>50</sup> Elisa Rustenbach, "Sources of Negative Attitudes Toward Immigrants in Europe: A Multi-Level Analysis", *International Migration Review* 44/1 (2010), 61.

have a limited impact on xenophobia, economic factors play a more significant role in shaping public opinion.

As a result, the limited number of participants is the main limitation of this study. Anti-immigrant sentiment in Türkiye has been on a serious rise in recent years. As can be seen from our results, economic and other social factors are more effective in increasing xenophobia than religious attitudes. For this reason, it is important to investigate the causes of xenophobia in terms of economic problems and media influence with a larger sample group in future studies.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	* It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. * (Kilis 7 Aralık University Rectorate, Ethics Committee Decision was taken with the decision dated 27.03.2023, numbered E.48654 of the Presidency of the Publication Ethics Committee.)
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b>	Design of Study: 1. Author (%60), 2. Author (%40), Data Acquisition: 1. Author (%60), 2. Author (%40), Data Analysis: 1. Author (%60), 2. Author (%40), Writing up: 1. Author (%50), 2. Author (%50), Submission and Revision: 1. Author (%90), 2. Author (%10),
<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köleme
<b>Etik Beyan</b>	*Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. *(Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörlüğü, Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının 27.03.2024 Tarih, E.48654 Nolu kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.)
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b>	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (40), Veri Toplanması: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40), Veri Analizi: 1. Yazar (% 60), 2. Yazar (%40), Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%60), 2. Yazar (%40), Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%80), 2. Yazar (%20)

## References / Kaynakça

- Alakoç, Burcu Pınar vd. "Political Discourse and Public Attitudes Toward Syrian Refugees in Turkey". *Comparative Politics* 54/3 (2022), 547-571. <https://doi.org/10.5129/001041522X16263065025324>
- Anderson, Joel - Ferguson, Rose. "Demographic and Ideological Correlates of Negative Attitudes Towards Asylum Seekers: A Meta-Analytic Review". *Australian Journal of Psychology* 70/1 (2018), 18-29. <https://doi.org/10.1111/ajpy.12162>
- Andreescu, Viviana. "A Multilevel Analysis of Anti-Immigrant Sentiments in France." *Journal of Identity & Migration Studies* 11/1 (2017). [http://www.emigration.ro/jims/Vol11\\_No1\\_2017/JIMS\\_Vol11\\_No1\\_2017.pdf#page=67](http://www.emigration.ro/jims/Vol11_No1_2017/JIMS_Vol11_No1_2017.pdf#page=67)
- Avaner, Tekin - Ocaklı, Leyla. "Kent Güvenliği ve Düzensiz Göç Üzerine Bir Değerlendirme: İzmir’de Zenofobi ve Suç Korkusu". *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 13/4 (2024), 1504-1529. <https://doi.org/10.18074/ckuiibfd.1342974>
- Aydın, Nilüfer vd. "Social Exclusion and Xenophobia: Intolerant Attitudes Toward Ethnic and Religious Minorities". *Group Processes & Intergroup Relations* 17/3 (2014), 371-387. <https://doi.org/10.1177/1368430213510569>
- Beller, Johannes. "Xenophobia trends in Germany: Increasing negative attitude towards foreigners in younger birth cohorts". *The Social Science Journal* 60/2 (2023), 172-178. <https://doi.org/10.1080/03623319.2020.1735855>
- Bohman, Andrea - Hjern, Mikael. "How the Religious Context Affects the Relationship Between Religiosity and Attitudes Towards Immigration". *Ethnic and Racial Studies* 37/6 (2014), 937-957. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.748210>
- Budak, Pelin vd. "Yerel Halkın Algısında Suriyeli Sığınmacılar ve Toplumsal Etkileri: Elazığ İli Örneği". *The Journal of Academic Social Science* 62/62 (2019), 543-564. <https://doi.org/10.16992/ASOS.13262>
- Cowling, Misha Mei vd. "Prejudice-Relevant Correlates of Attitudes Towards Refugees: A Meta-Analysis". *Journal of Refugee Studies* 32/3 (2019), 502-524. <https://doi.org/10.1093/jrs/fey062>
- Çetin, Mehmet. "Effects of Religious Participation on Social Inclusion and Existential Well-Being Levels of Muslim Refugees and Immigrants in Turkey". *International Journal for the Psychology of Religion* 29/2 (2019), 64-76. <https://doi.org/10.1080/10508619.2019.1580092>
- Çınar, Mehmet. "Yas Psikolojisi: Yas ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Journal of Turkish Studies* 12/Volume 12 Issue 2 (2019), 57-74. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11315>
- Davis, Joshua T - Perry, Samuel L. "White Christian Nationalism and Relative Political Tolerance for Racists". *Social Problems* 68/3 (01 Ağustos 2021), 513-534. <https://doi.org/10.1093/socpro/spaa002>

Deslandes, Christine - Anderson, Joel R. "Religion and Prejudice Toward Immigrants and Refugees: A Meta-Analytic Review". *International Journal for the Psychology of Religion* 29/2 (2019), 128-145. <https://doi.org/10.1080/10508619.2019.1570814>

Düvell, Franck. "Shifts in the Global Migration Order and Migration Transitions in Europe: The Cases of Turkey and Russia". *Comparative Migration Studies* 8/1 (2020), 45. <https://doi.org/10.1186/s40878-020-00204-2>

Erdoğan, M. Murat. *Türkiye'deki Suriyeliler Toplumsal Kabul ve Uyum*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2018.

Eriçok, Barış - Mavi, Duran. "Xenophobia Perceptions of Turkish University Students: An Investigation According to Various Variables". *Participatory Educational Research* 11/1 (2024), 32-46. <https://doi.org/10.17275/per.24.3.11.1>

Erişen, Cengiz. "Causes and Consequences of Public Attitudes toward Syrian Refugees in Turkey". *Contemporary Research in Economics and Social Sciences* 2/1 (03 Haziran 2018), 111-139.

Getmansky, Anna vd. "Refugees, Xenophobia, and Domestic Conflict: Evidence from a Survey Experiment in Turkey". *Journal of Peace Research* 55/4 (2018), 491-507.

Gulmez, Recep. "The Securitization of the Syrian Refugee Crisis Through Political Party Discourses". *Journal of International Migration and Integration* 20/3 (2019), 887-906.

Gusciute, Egle vd. "One Hundred Thousand Welcomes? Economic Threat and Anti-Immigration Sentiment in Ireland1". *Ethnic and Racial Studies* 45/5 (2022), 829-850. <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1887910>

Hjerm, Mikael - Nagayoshi, Kikuko. "The Composition of the Minority Population as a Threat: Can Real Economic and Cultural Threats Explain Xenophobia?" *International Sociology - INT SOCIOLOG* 26 (2011), 815-843. <https://doi.org/10.1177/0268580910394004>

ILO vd. *International Migration, Racism, Discrimination and Xenophobia*. Geneva: International Organization for Migration, 2001. [https://publications.iom.int/system/files/pdf/international\\_migration\\_racism.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/international_migration_racism.pdf)

Indelicato, Alessandro - Martín, Juan Carlos. "The Effects of Three Facets of National Identity and Other Socioeconomic Traits on Attitudes Towards Immigrants". *Journal of International Migration and Integration*. <https://doi.org/10.1007/s12134-023-01100-1>

İşçi, Didem - Uludağ, Esra. "Sosyal Medyada Suriyeliler Algısı: Youtube Sokak Röportajları Üzerine Bir İnceleme". *Ulusa: Uluslararası Çalışmalar Dergisi* 3/1 (2019), 1-24.

Kabakçı Yurdakul, Işık. "Evren ve Örneklem". *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Adile Aşkın Kurt. 75-89. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2013.

Kabakçı Yurdakul, Işık. "Evren ve Örneklem". *Bilisel Araştırma Yöntemleri*. ed. Adile Aşkın Kurt. 73-89. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 2013.

Kaldık, Behçet. "Uluslararası Göç Bağlamında Sığınmacılara Yönelik Yabancı Düşmanlığının İncelenmesi: Türkiye'de Zenofobi Üzerine Bir Uygulama". *Bingöl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 5/Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi: Krizler, Belirsizlikler ve Arayışlar Özel Sayısı (2021), 69-96. <https://doi.org/10.33399/biibfad.1029321>

Koca, Bayram - Saç, Selman. "Korkuyu Politikleştirmek, Öfkeyi Örgütlemek: Fransa'da (reconquête) Ve Türkiye'de (zafer Partisi) Aşırı Sağ". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 79/2 (2024), 325-350. <https://doi.org/10.33630/ausbf.1203703>

Kopyciok, Svenja - Silver, Hilary. "Left-Wing Xenophobia in Europe". *Frontiers in Sociology* 6 (2021), 666-717. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.666717>

Kumpes, Josip. "Religioznost I Stavovi Prema Imigrantima U Hrvatskoj". *Migracijske i etničke teme / Migration and Ethnic Themes* 34/3 (2018), 275-320. <https://doi.org/10.11567/met.34.3.3>

Lahav, Gallya. "Public Opinion Toward Immigration in the European Union: Does It Matter?" *Comparative Political Studies* 37/10 (2004), 1151-1183. <https://doi.org/10.1177/0010414004269826>

McLaren, Lauren M. "Anti-Immigrant Prejudice in Europe: Contact, Threat Perception, and Preferences for the Exclusion of Migrants". *Social Forces* 81/3 (2003), 909-936. <https://doi.org/10.1353/sof.2003.0038>

Meuleman, Bart. "Perceived Economic Threat and Anti-Immigration Attitudes: Effects of Immigrant Group Size and Economic Conditions Revisited". *Cross-Cultural Analysis: Methods and Applications*. ed. E. Davidov vd. 281-310. European Association for Methodology series. New York, NY, US: Routledge/Taylor & Francis Group, 2011.

Morgül, Kerem - Savaşkan, Osman. "Identity or Interests? Religious Conservatives' Attitudes Toward Syrian Refugees in Turkey". *Migration Studies* 9/4 (2021), 1645-1672. <https://doi.org/10.1093/migration/mnab039>

Obeid, Sahar vd. "Xenophobic Attitudes, Behaviors and Coping Strategies Among Lebanese People Toward Immigrants and Refugees". *Perspectives in Psychiatric Care* 55/4 (2019), 710-717. <https://doi.org/10.1111/ppc.12415>

Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

Özkeçeci, Hediye Hilal. *Gruplararası Temas ve Tehdit Algısının Türkiye'deki Suriyelilere Yönelik Önyargıdaki Rolü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2017. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=vXAOSNUrzoj-0tdFYfFXQ&no=R6LUcP4qlOHqPuHGdyBGXg>

Özmete, Emine vd. "Yabancı Düşmanlığı (Zenofobi) Ölçeğinin Türk Kültürüne Uyarlanması: Geçerlik Ve Güvenirlilik Çalışması". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40/2 (2018), 191-209. <https://doi.org/10.21560/spcd.v18i39974.451063>



Padır, Mehmet Ali. *Examining Xenophobia in Syrian Refugees Context: The Roles of Perceived Threats and Social Contact*. Ankara: Middle East Technical University, The Graduate School of Social Sciences, 2019. <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/27902>

Padır, Mehmet Ali - Erdur-Baker, Özgür. "Syrian Refugees and Xenophobia: The Role of Gender, Education, Perceived Economic Income, and Age". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25/1 (2023), 162-169. <https://doi.org/10.17556/erziefd.1190189>

Riaz, Sascha. "Does Inequality Foster Xenophobia? Evidence from the German Refugee Crisis". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 50/2 (2024), 359-378. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2023.2259108>

Rustenbach, Elisa. "Sources of Negative Attitudes Toward Immigrants in Europe: A Multi-Level Analysis". *International Migration Review* 44/1 (2010), 53-77. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2009.00798.x>

Sağır, Zeynep - Paloutzian, Raymond F. "Religious Attitudes, Demographic Variables, and Prejudice Toward Syrian Refugees in Turkey: Local Data and International Differences". *Journal of Middle East and Migration Studies* 10/20 (2020), 279-304.

Saraçoğlu, Cenk - Bélanger, Danièle. "Loss and Xenophobia in the City: Contextualizing Anti-Syrian Sentiments in Izmir, Turkey". *Patterns of Prejudice* 53/4 (2019), 363-383. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2019.1615779>

Sarıdağ, Sumeyra - Eser, Hamza Bahadır. "Gruplar Arası Temas, Sosyal Baskınlık Yönelimi ve Zenofobi Arasındaki İlişkide Algılanan Tehdidin Rolü İzmir Konak Örneği". *Journal of Mehmet Akif Ersoy University Economics and Administrative Sciences Faculty* 10/1 (2023), 418-445. <https://doi.org/10.30798/makuiibf.1097933>

Scheepers, Peer vd. "Ethnic Exclusionism in European Countries. Public Opposition to Civil Rights for Legal Migrants as a Response to Perceived Ethnic Threat". *European Sociological Review* 18/1 (2002), 17-34. <https://doi.org/10.1093/esr/18.1.17>

Semyonov, Moshe vd. "The Rise of Anti-Foreigner Sentiment in European Societies: A Cross-National Multi-Level Analysis". *American Sociological Review* 71 (2006), 426-449.

Tajfel, H. "Social Psychology of Intergroup Relations". *Annual Review of Psychology* 33/1 (1982), 1-39. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.33.020182.000245>

Tajfel, Henri - Turner, John C. "An Integrative Theory of Intergroup Conflict". *The Social Psychology of Intergroup Relations*. ed. William G. Austin - Stephen Worchel. 33-47. Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979.

Türk, Ahmet vd. "Suriyelilere Yönelik Tehdit Algısının Yabancı Düşmanlığına (zenofobi) Etkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/1 (2024), 167-176. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.1339518>

Veer, Kees van der vd. "Cross-National Measure of Fear-Based Xenophobia: Development of a Cumulative Scale". *Psychological Reports* 109/1 (2011), 27-42. <https://doi.org/10.2466/07.17.PR0.109.4.27-42>

---

Whitehead, Andrew L vd. "Make America Christian Again: Christian Nationalism and Voting for Donald Trump in the 2016 Presidential Election". *Sociology of Religion* 79/2 (2018), 147-171. <https://doi.org/10.1093/socrel/srx070>

Yakushko, Oksana. "Xenophobia: Understanding the Roots and Consequences of Negative Attitudes Toward Immigrants". *The Counseling Psychologist* 37/1 (2009), 36-66. <https://doi.org/10.1177/0011000008316034>

Yanboluoğlu, Özge. *Suriyeli Mültecilere Yönelik Duygular Ve Algılanan Sosyal Mesafede, Gruplararası Pozitif Ve Negatif Temas, Sosyal Baskınlık Yönelimi, Gruplararası Tehdit Ve Gruplararası Kaygının Rolü*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <http://hdl.handle.net/11452/1116>



2024, 8 (3), 342-364 | Araştırma Makalesi

## Ta'zîzu'l-Kitâbeti'l-İbdâ'iyye 'abre Bernâmecey Teâlufi'l-Eştât ve el-Kirâeti't-Tasvîriyye

Halid Halid <sup>1</sup>

### Öz

Dil öğrenmeye önem verme ve Arapça yazı yazmayı teşvik etme konusunun, gelecekteki beklentilere uygun bir şekilde geliştirilmesi gerektiği konusu şüphe götürmez bir gerçektir. Yaratıcı yazma, bireylerin düşüncelerini ve duygularını ifade etmelerini sağlayan, makale yazma, hikâye yazma ve şiir yazma gibi çeşitli alanlarda yeteneklerini gösteren en önemli sanatsal ifade alanlarından birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak dil öğrenmiş olan birçok kişi yazma becerilerini en iyi şekilde geliştirme konusunda zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu noktada, zenginleştirme programları bu becerileri geliştirmek ve iletirmek için etkili bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Araştırma probleminin merkezinde yaratıcı yazma becerilerini geliştirebilecek bazı zenginleştirme programlarının gerekliliği yatmaktadır. Dil yeteneği olan kişilerde Arapça dilini geliştirme ve iletme konusunda büyük etkisi olan "Teâlufu'l-Eştât ve el-Kirâeti't-Tasvîriyye" programları seçilmiştir. Bu etkinin yaratıcı yazma becerilerini geliştirme üzerindeki etkisini ortaya koymaya ve bu tür programların yaratıcı yazma becerisini geliştirmek için etkili bir araç olduğunu göstermeye çalıştık. Araştırmamızda, uygunluğu nedeniyle betimleyici analitik yöntemi kullanmayı uygun gördük.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Dil, Yaratıcı Yazma, Teâlufü'l-Eştât, el-Kirâeti't-Tasvîriyye.

Halid, Halid. (2024). Ta'zîzu'l-Kitâbeti'l-İbdâ'iyye 'abre Bernâmecey Teâlufi'l-Eştât ve el-Kirâeti't-Tasvîriyye. *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 342-364.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1519752>

Geliş Tarihi	21.07.2024
Kabul Tarihi	19.08.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye, halid.halid@siirt.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6930-2523



## Enhancing Creative Writing Skills through Program of “Teâlufu’l-Eştât” and “el-Qirâetu’t-Tasvîriyye”

Halid Halid<sup>1</sup>

### Abstract

Emphasizing language learning and promoting Arabic writing must be developed in line with future expectations. Creative writing has emerged as one of the most important fields of artistic expression, allowing individuals to express their thoughts and feelings and showcase their talents in various areas such as writing articles, stories, and poems. However, many individuals who have learned a language face challenges in developing their writing skills optimally. Enrichment programs are effective tools to develop and advance these skills. The research problem focuses on the necessity of enrichment programs that can enhance creative writing skills. The programs “Teâlufu’l-Eştât” and “el-Qirâetu’t-Tasvîriyye” which significantly impact developing and advancing the Arabic language in individuals with language aptitude, have been chosen. We aimed to reveal the impact of these programs on improving creative writing skills and demonstrate that such programs are effective tools for enhancing creative writing skills. We used the descriptive analytical method due to its suitability.

**Keywords:** Arabic, Creative Writing, Teâlufu’l-Eştât, el-Qirâetu’t-Tasvîriyye.

Halid, Halid (2024). Enhancing Creative Writing Skills through Program of “Enhancing Creative Writing Skills through Program of “Teâlufu’l-Eştât” and “el-Qirâetu’t-Tasvîriyye”, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 342-364. <https://doi.org/10.32711/tiad.1519752>

Date of Submission	21.07.2024
Date of Acceptance	19.08.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Associate Professor, Siirt University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Siirt, Turkey, halid.halid@siirt.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6930-2523



## تعزير الكتابة الإبداعية عبر برنامجي تآلف الأشتات والقراءة التصويرية

خالد خالد<sup>1</sup>

### ملخص

تبرز قضية الاهتمام بالموهب اللغوية، وتعزير الكتابة الإبداعية في مجال اللغة العربية، ورعايتها بما يتلاءم مع تطورات المستقبل. وتعد الكتابة الإبداعية واحدة من أبرز مجالات التعبير الفني التي تمكن الأفراد من التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم، فتظهر موهبتهم في مجالات متعددة، ككتابة المقالة والقصة والشعر، وغيرها. لكن العديد من الموهوبين لغويًا يواجهون تحديات في تنمية مهاراتهم الكتابية تنمية مثلى. من هنا، تأتي البرامج الإثرائية وسيلة فعالة لتعزيز هذه المهارات وتطويرها. تتجلى إشكالية البحث في ضرورة الاستعانة ببعض هذه البرامج الإثرائية التي يمكن أن تُسهم في تنمية الكتابة الإبداعية وتطويرها، ووقوع الاختيار على برنامجي تآلف الأشتات والقراءة التصويرية لما لهما من تأثير كبير في تطوير اللغة العربية، وتنميتها لدى الموهوبين لغويًا؛ لذا حاولنا أن نكشف مدى هذا التأثير في تنمية الكتابة الإبداعية، وتبيان أن مثل هذه البرامج وسيلة فعالة لتعزيز مهارة الكتابة الإبداعية، عبر تعريفها وتحليل الأساليب والمناهج المستخدمة فيها. اعتمدنا في بحثنا المنهج الوصفي التحليلي، لمناسبته في الاستقرار والتحليل.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية، الموهوب لغويًا، الإثراء اللغوي، الكتابة الإبداعية، تآلف الأشتات، القراءة التصويرية.

*Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 342-364. "برنامجي تآلف الأشتات والقراءة التصويرية خالد، خالد، "تعزير الكتابة الإبداعية عبر

<https://doi.org/10.32711/tiad.1519752>

Date of Submission	21.07.2024
Date of Acceptance	19.08.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the <a href="#">CC BY-NC</a> license.	

## مدخل

الكتابة الإبداعية مهارة لغوية معقدة، تتطلب جهداً عقلياً كبيراً، ووقتاً للتميز فيها، يلجأ عبرها الكاتب إلى التعبير عن مشاعره وإحساسه وعواطفه الجياشة، وخياله الممتد، وتجاربه وأفكاره المبتكرة وآرائه الجديدة، وخواطره البديعة بأسلوب لغوي راق جميل سلس مثير ومؤثر في القارئ أو السامع، وبطريقة عرض شيقّة، وهي أرقى أنواع الكتابة؛ لأنها تحقق المتعة النفسية للمتعلم، وتعينه على صقل مواهبه الأدبية وتنميتها، وفي ظل التطور السريع الذي يشهده العالم اليوم، تبرز أهمية الاهتمام بالمواهب اللغوية ورعايتها بما يتناسب مع تطلعات المستقبل. تعد الكتابة الإبداعية واحدة من أبرز مجالات التعبير الفني التي تمكّن الأفراد من التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم بطرق مبتكرة وخلاقة. ومع ذلك، يواجه العديد من الموهوبين لغويًا تحديات في تنمية مهاراتهم الكتابية تنمية مثلى. من هنا، تأتي البرامج الإثرائية كوسيلة فعالة لتعزيز هذه المهارات وتطويرها.

ومن هنا يبرز السؤال المهم الآتي: كيف يمكن للبرامج الإثرائية أن تسهم في تنمية الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغويًا؟ يهدف هذا البحث إلى استكشاف تأثير هذه البرامج على الموهوبين في مجال اللغة العربية، وقد وقع الاختيار على برنامجي تألف الأشتات والقراءة التصويرية لهما من تأثير كبير في تطوير اللغة العربية، وتنميتها لدى الموهوبين لغويًا، وتسعى الدراسة إلى تحقيق عدة أهداف، من بينها: التعريف بهذين البرنامجين، وتحديد العناصر الأساسية التي تعزز الكتابة الإبداعية، وبيان الأثر الحقيقي لهذين البرنامجين على الأداء الكتابي للموهوبين. كما تهدف إلى تقديم توصيات مبنية على نتائج الدراسة، ابتغاء تحسين وتطوير هذه البرامج لتلبية احتياجات هؤلاء المبدعين أفضل تلبية.

تتجه هذه الدراسة إلى تحليل أثر برنامجي تألف الأشتات، والقراءة التصويرية الإثرائيين، على مهارات الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغويًا في مجال اللغة العربية. وتهدف إلى تحقيق عدة أهداف رئيسية، منها: التعرف على برنامجي تألف الأشتات، والقراءة التصويرية الإثرائيين، وأفضل الممارسات فيهما، وتحديد العناصر الأساسية التي تسهم في تعزيز القدرات الكتابية الإبداعية، بالإضافة إلى بيان الأثر الفعلي لهذين البرنامجين على الأداء الكتابي للطلاب الموهوبين.

نسعى عبر هذه الدراسة إلى تقديم رؤية شاملة ومتكاملة لكيفية تأثير هذين البرنامجين على تنمية الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغويًا، مما يسهم في إثراء الأدب ولاسيما في مجالات الشعر والقصة والمسرحية والخطابة وغيرها من فنون الأدب، وتطوير جيل جديد من الكتاب المبدعين القادرين على التعبير عن أفكارهم بطرق مبتكرة ومؤثرة.

ونسعى أيضاً لتقديم توصيات عملية يمكن أن تسهم في تحسين تصميم هذه البرامج وتنفيذها، بما يعزز من قدرة الطلاب على التعبير عن أنفسهم بطرق مبتكرة ويثري المشهد الأدبي بمواهب جديدة ومتميزة.

وتشير النتائج المتوقعة إلى وجود تأثير إيجابي ملحوظ للبرامج الإثرائية في تحسين مهارات الكتابة الإبداعية، عبر توفير بيئة تعليمية محفزة وغنية بالتحديات. كما يتوقع أن تسهم هذه البرامج في تنمية القدرة على التفكير النقدي والتحليلي، وتعزيز الثقة بالنفس لدى الطلاب الموهوبين.

اعتمدنا في هذا البحث المنهج الوصفي والتحليلي، لمناسبتها في الاستقراء والتحليل، وبدأنا بمقدمة تحوي بعض التعريفات، وتوضيح لبعض المفاهيم، ثم تناولنا الكتابة الإبداعية بالشرح قبل أن ننتقل إلى تناوُل برنامجي تألف الأشتات والقراءة التصويرية بالتحليل وبيان أثرهما في تنمية الكتابة الإبداعية؛ لينتهي البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

وقبل البدء بالحديث عن تنمية الكتابة الإبداعية، لا بد من توضيح لبعض المفاهيم التي تتعلق بالبحث، ولا سيما أنها مفاهيم تطويرية، تواكب التطورات الجديدة، التي عمت ميادين المعرفة والكتابة والإنجاز البشري بعامته، إذ إن العصر الحديث تفرّد على كل شيء، وليست الكتابة بمعزل عن هذا الانقراض والتمرد، وصار الفضاء أوسع من النطاق الإدراكي للناس، فالعلوم والأدوات والاختراعات في سباق زمني مع قدرة الفرد على الإحاطة الهادئة، المتزنة، بكل ما يحدث حوله، إنها أنساق جديدة، تهب مرة واحدة، فهي لا تهدأ ولا تدع الناس يهدؤون،<sup>4</sup> ولا بد والحال هذه من أن تبسط المفاهيم التطويرية ليستوعبها المتلقون.

### 1.1. الموهبة اللغوية

يرى أحد الباحثين أنّ الموهبة اللغوية: "قدرة معرفية محددة بحدود لغوية تستوعب جميع اللغويات؛ من نحو، وصرف، وأصوات ولهجات، وقدرة أدبية محددة، تستوعب فروع الأدب شعراً ونثراً، ثم يلي ذلك قدرات خاصة بالشعر مسرحياً، أو غنائياً، أو قصصياً، وأخرى خاصة بالنثر خطابة، أو مقالاً، أو رسالة، أو قصة، وقدرات نوعية متجانسة، تتمثل في القابلية اللفظية، والأسلوبية، والموسيقية، والتخيلية".<sup>5</sup>

### 1.2. الموهوب لغوياً

يمكن تعريف الموهوب لغوياً بأنه: "المتعلم الذي يُظهر مستوى مرتفعاً من الأداء اللغوي، واستعداداً فريداً في أحد المجالات اللغوية التي تحتاج إلى قدرات خاصة، شرط أن يكون هذا الفرد متمتعاً بمستوى مرتفع من الذكاء والابتكار".<sup>6</sup>

4 أحمد عمر، التعليم الرقمي بين الإلزامية والذاتية بحث ضمن كتاب المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغات الأجنبية خلال الجوائح (مطبعة هجر، 2021)، 69/2.

5 محمد طه عصر، سيكولوجية الموهبة الأدبية والطفولة (القاهرة: عالم الكتب، 1420)، 69.

6 مني أحمد محمود مزيد، عمليات ما وراء المعرفة وأساليب التعلم لدى عينة من الطلاب الموهوبين لغوياً (كلية التربية جامعة بنها، ماجستير، 2008)، 15؛ عبد الرزاق مختار، وآخرين محمود، "فاعلية استخدام السبائقية في تنمية مهارات التعبير الكتابي الإبداعي لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية الموهوبين لغوياً"، المجلة الدولية للبحوث في العلوم التربوية المؤسسة الدولية لأفاق المستقبل 3/4 (2021)،

### 1.3. الكتابة الإبداعية

إنّ الكتابة الإبداعية مهارة لغوية معقدة، تتطلب جهداً عقلياً كبيراً، ووقتاً للتميّز فيها، يلجأ عبرها الكاتب إلى التعبير عن مشاعره وإحساسه وعواطفه الجياشة، وخياله الممتدّ، وتجاربه وأفكاره المبتكرة وآرائه الجديدة، وخواطره البديعة بأسلوب لغوي راق جميل سلس مثير ومؤثر في القارئ أو السامع، وبطريقة عرض شيّقة، وهي أرقى أنواع الكتابة؛ لأنّها تحقق المتعة النفسية للمتعلم، وتعينه على صقل مواهبه الأدبية وتنميتها.<sup>7</sup>

### 1.4. تألف الأشتات

هي إستراتيجية تهتم بتنمية الإبداع في المجالات التعليمية المختلفة، وتنبني على ربط العناصر المختلفة التي لا تربطها علاقة ظاهرة، وتكوين علاقة فيما بينها، وجمعها مع بعضها بعضاً، وتعتمد اعتماداً أساسياً على علاقات المشاهدة والتزيم والتمثيل والاستعارة، عبر ربط المعرفة الجديدة المقدّمة للمتعلم بما لديه من الخبرات المعرفية السابقة.<sup>8</sup>

### 1.5. القراءة التصويرية

وهي طريقة لتنمية الإبداع، تعتمد على نظام العقل بأكمله، وتهدف إلى تنمية التخيل والبرهنة الإبداعية لدى الموهوبين لغوياً، ولاسيما أن الموهبة اللغوية تقع في إطار المواهب البصرية أو الأدائية التي تضمّ التصوير بأنواعه، والفنون التشكيلية، والشعر، والنثر، والدراما، والموسيقى، وما يرتبط بذلك من فنون.<sup>9</sup>

هذه مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي رأينا أنه من المهم توضيحها قبل الحديث عن طرائق تنمية الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغوياً، ولاسيما أن تنمية مهارة الكتابة الإبداعية لدى الطلاب عامة والموهوبين خاصة هي أحد أهداف تعليم اللغة العربية في مجال الإبداع اللغوي الذي يتجسد في الألوان الأدبية المختلفة من شعر وقصة وغيرها، فما الكتابة الإبداعية؟ وما البرامج والاستراتيجيات التي تثرى هذه الموهبة؟

## 2. الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغوياً

تعدّ الكتابة الإبداعية فن التفكير السليم، والمشاعر الصادقة، وهي مهارة لغوية معقدة، تتطلب من صاحبها جهداً عقلياً كبيراً، ووقتاً كافياً ليحصل على أداء كتابي مميّز، وهي من أرقى أنواع الكتابة؛ لأنّها تحقق المتعة النفسية للمتعلم، وتعينه على صقل مواهبه الأدبية وتنميتها، فعبها تظهر المواهب اللغوية المختلفة للموهوبين في القصة والشعر والنثر وغيرها.<sup>10</sup>

7 محسن علي عطية، تدريس اللغة العربية في ضوء الكفايات الأدائية (عمان: دار المناهج، 2007)، 122.

8 أحمد سيد محمد إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية لدى التلاميذ الموهوبين لغوياً بالمرحلة الإعدادية باستخدام برنامج قائم على تألف الأشتات"، مجلة كلية التربية جامعة أسيوط كلية التربية 3/30 (2014)، 184.

9 أسامة كمال الدين إبراهيم سلمان، استخدام القراءة التصويرية في تنمية التخيل والبرهنة الإبداعية في الكتابة لدى الموهوبين لغوياً بالمرحلة الإعدادية دراسات في المناهج وطرق التدريس (الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس: جامعة عين شمس كلية التربية الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس، 2020)، 46.

10 انظر: هدى مصطفى، وآخرين محمد، "برنامج مقترح لتنمية الكتابة الإبداعية باستخدام العصف الذهني لدى الطلاب الموهوبين لغوياً وأثره على ما وراء الفهم القرائي"، مجلة القراءة والمعرفة جامعة عين



كما يعدّ التعبير الكتابي أحد أنواع فنون الكتابة إلى جانب الخط والإملاء، يستخدم فيه الكاتب أسلوباً لغوياً راقياً جميلاً شيقاً؛ للتعبير عما يدور في خلده من مشاعر وأحاسيس وعواطف، وأفكار مبتكرة وآراء جديدة وخواطر بديعة. فيترجم ذلك بعبارة منتقاة اللفظ، جيّدة النسق، بليغة الصياغة، صحيحة نحويّاً ولغوياً، يؤثّر في المتلقي، فيعيش معه في جوهه، وينفعل بانفعالاته، ويحسّ بما يحسّ به.

فتنمية التعبير الإبداعي تعني "تنمية القدرة على التعبير عن الأفكار والأحاسيس، والانفعالات، والعواطف، ومشاعر الحزن، والفرح والألم، ووصف مظاهر الطبيعة، وأحوال الناس، وكتابة الشعر، والقصة، والمقالة، والمسرحية، وكل ما هو فكر جميل بأسلوب جميل".<sup>11</sup>

ولابد للتعبير الكتابي والكتابة الإبداعية من أن تتوافر لهما شروط وظروف كتهيئة الظروف المناسبة للكتابة، والتحرر من مشاعر الخوف والقلق، وتشجيع الطلاب على ارتياد المكتبة، وتدريبهم على التخيل والتصور، وأن تتسم بالطلاقة اللغوية والمرونة والأصالة والتوسّع، وإنتاج فكر مبتكرة، وسلسلة وعميقة وحديثة؛ لتكون ذات تأثير إيجابي على المتلقي؛ لتحقيق التواصل اللغوي الفعال.<sup>12</sup>

## 2.1. مهارات الكتابة الإبداعية

تظهر في الكتابة الإبداعية مهارات وقدرات إبداعية عديدة، كالطلاقة، والمرونة، والأصالة والتوسّع، و" معنى المهارة في اللغة والاصطلاح يجمع معاني الدقة والإجادة وحسن الأداء والكفاءة، وكل هذه المعاني توصلنا إلى الهدف من العملية التعليمية؛ فهو ليس تلقيناً وحفظاً، بل إجادة وكفاءة في استقبال اللغة وإنتاجها والتعامل بها"<sup>13</sup> وهي على النحو الآتي:

### 2.1.1. الطلاقة

يستطيع عبرها الموهوب لغوياً أن ينتج في النص الواحد أو المثير الواحد عدداً كبيراً من البدائل أو المترادفات، أو الأفكار، أو المشكلات، أو الاستعمالات.

فالطلاقة الفكرية تمكّن الموهوب من كتابة أكبر عدد ممكن من العناوين لموضوع معين، وعنده قدرة كبيرة على توليد الأفكار، فلو طُلب منه الكتابة في موضوع معيّن، فإنه يستطيع في وقت محدد أن يولّد أفكاراً كثيرة حول هذا الموضوع، ويكتب العديد من المقدمات لنهاية واحدة، والكثير من الحبكات القصصية المعقّدة لقصة محدّدة البداية والنهاية.

<sup>11</sup> شمس كلية التربية الجمعية المصرية للقيادة والمعرفة 50 (2005)، 138-139؛ إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 181-182.

<sup>12</sup> محمود، "فاعلية استخدام السياقية"، 127.

<sup>13</sup> انظر: إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 182.

13 محمود شوش، توظيف تحليل الخطاب في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، (إسطنبول: دار النداء (2024) 99.

وباستخدام مهارة الطلاقة الترابطية يستطيع أن يأتي بعدد كبير من المترادفات للفظة الواحدة، ويستطيع عبرها أيضاً أن يكتب عدداً كبيراً من كلمات المشترك اللفظي والمتضادات، وأن يربط الكلمة بمدلولات أخرى متصلة بها، ثم يصنف هذه الكلمات في فئاتٍ متعددة.

وأما الطلاقة التعبيرية فيستطيع الموهوب باستخدامها أن يشكّل من مجموعة من الحروف عدداً كبيراً من الكلمات، ويمكنه من كلمات قليلة أن يكتب عدداً كبيراً من الجمل، ويربط بين هذه الجمل ليكوّن منها العديد من المواضيع، ويستطيع أيضاً عبرها الكشف عن الروابط المختلفة بين الجمل، كعلاقة السبب والنتيجة، والعام والخاص، والجزء والكل، والتناقض.

ويستطيع أن يستفيد من مهارة الطلاقة اللفظية، فيكتب عدداً كبيراً من الكلمات التي تبدأ بحرف معين، ويكتب عدداً كبيراً من الكلمات التي يتوسطها حرفٌ معين، وكذلك يستطيع أن يكتب أكبر عددٍ من الكلمات التي تبدأ بمقطع معين، وتنتهي بالمقطع نفسه، ويمكنه أيضاً أن يكمل الحروف الناقصة، ويولد منها كلمات ذات معنى، ولديه القدرة على اشتقاق أكبر عدد ممكن من الكلمات من كلمة أو فعل، ويتمتع بمهارة الاشتقاق اللغوي، ومهارة استكمال الأشكال اللغوية؛ لتعبّر عن أكبر عدد ممكن من الجمل.

وجملة القول: إن الموهوب لغوياً يستطيع عبر تحليته بمهارة الطلاقة أن يستخدم اللفظ الواحد في سياقات لغوية متعددة، وأن يقترح أكبر عدد ممكن من المقدمات لأحد الأعمال الأدبية كالقصة أو المقال أو الخاطرة وما شابه، وأن يقترح نهايات عديدة لعمل أدبي معين، وأن ينتج أكبر عدد ممكن من الأفكار المرتبطة بالموضوع الجديد، وأن يقترح العديد من العناوين الإبداعية للنص الواحد، فضلاً عن إيجاد علاقات التشابه والتضاد بين أفكار وكلمات معينة.<sup>14</sup>

## 2.1.2 المرونة

وهي مهارة يتمتع بها الموهوب لغوياً، وتعني أن هذا الموهوب قادر على إنتاج استجابات لغوية متنوعة وذات دلالة، وتوليد أفكار متنوعة ليست من نوع الأفكار المتوقعة، ومن يتمتع بهذه المهارة يستطيع بيسر وسهولة تغيير الاتجاه العقلي والتحول من استجابة إلى أخرى، ومن نوع إلى آخر في فترة زمنية محددة، استجابة لمشكلة أو مثير لغوي، فلا يتعصّب الموهوب لأفكار وأنماط ذهنية محددة سلفاً وغير قابلة للتغيير بحسب ما تستدعي الحاجة.

ويمكن القول: إن مهارة المرونة تُمكن الموهوب من بناء تصوّر جديد للنص الأدبي سواء أكان قصة أو مقال أو خاطرة أو ما شابه، ويستطيع عبرها أن يغير بعض الأحداث أو الأشخاص في العمل الأدبي الواحد، وفي أثناء الكتابة يستطيع الموهوب باستخدام هذه المهارة أن يتنقل بين الأفكار بيسر وسهولة، وأن يترتب أفكار النص بطريقة أفضل مما هي عليه، وأن ينتج أفكاراً جديدة عبر تطور الفكرة اللغوية التي بين يديه، ناهيك عن قدرته

<sup>14</sup> إيراغيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 183.

على كتابة العديد من المقدمات للعمل الأدبي الواحد، وتحويل النص الذي بين يديه إلى نص أدبي آخر، فيحول الشعر مثلاً إلى قصة وهكذا، وبسبب ما يتمتع به الموهوب من مرونة فإنه يصبح بإمكانه أن يربط بين أفكار النص الواحد بعلاقات لغوية جديدة ومبتكرة<sup>15</sup>.

### 2.1.3. الأصالة

وتعني القدرة على إنتاج أفكار ذات شروط معينة في موقف معين، تبدو في سلوك الفرد عندما يبتكر بالفعل إنتاجاً جديداً، أو مبتكراً مناسباً للهدف أو الوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر، وكلما قلت درجة شيوع الفكرة زادت أصالتها.

فالأصالة تتطلب أن تكون الأفكار المقدّمة في النص المكتوب جديدة وحديثة، وفريدة وأصيلة، يستخدم فيها الكاتب الموهوب التراكيب الشائعة في سياق جيد، ويهتم بالمقدمات المشوّقة، البعيدة عن المألوف، ويكتب لهذا النص خاتمةً مبتكرةً وغير تقليدية، ويستدعي آراء وأفكاراً مختلفة عن الآخرين أثناء الكتابة، ويستطيع التعبير عن تجارب وأحداث حقيقية وخيالية تعبيراً غير مألوف<sup>16</sup>.

### 2.1.4. التوسّع

هو قدرة الفرد على إعادة بناء شيء ما أكثر تعقيداً عن طريق استخدام بيانات مبسطة، فيثري الفكرة عن طريق إضافة أجزاء جديدة للنص المكتوب، أو يعيد كتابته بأسلوب أدبي موسع أكثر مما هو عليه، وبإمكانه باستخدام مهارة التوسع أن ينتج فكرة جديدة غير موجودة في النص عبر الجمع بين فكرتين مختلفتين، ويستطيع أن يوسع في الأفكار الموجودة في النص فيستفيد من إستراتيجية تألف الأشتات، فينتج أفكاراً جديدة عبر ربط الأشتات اللغوية ببعضها بعضاً، ويأتي بأدلة وشواهد لتدعيم الأفكار اللغوية.

ومما سبق نستطيع القول: إنّ الكتابة التعبيرية أداءٌ تعبيرى يتسم بالطلاقة اللغوية، والمرونة، والأصالة، والتوسّع، وإنتاج الفكر المبتكرة غير التقليدية، يراعي فيها الموهوب سلامة الأفكار وعمقها، وحداتها، ويؤثر في المتلقي تأثيراً إيجابياً؛ بهدف تحقيق التواصل اللغوي الفعال، وبالذّربة والمتابعة يستطيع هذا الموهوب أن يُبدع ويكتب الطرفة الأدبية والخاطرة والمقال والقصة، وغيرها من الفنون الأدبية، ولكي تتحقق هذه المهارة لا بد أن تتوفر فيها شروط عدّة<sup>17</sup>، كتهيئة الجو المناسب للكتابة، وتوفير بيئة تعليمية جيدة، والتخلص من مشاعر الخوف والقلق، والتحرر منها، إضافة إلى توجيه الطلاب إلى المكتبات، والقراءة وارتدادها باستمرار، وتوفير ما يحتاجه الموهوب من كتب وقصص لإشباع حاجاتهم، والعناية بتدريبهم على الكتابة الإبداعية تعليمياً أكثر من العناية بذلك عن طريق الاختبارات، ولا ننسى أهمية تدريب هؤلاء الطلاب الموهوبين على التخيل والتصور.

<sup>15</sup> إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 183-182.

<sup>16</sup> إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 183.

<sup>17</sup> إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 182.

إن الاهتمام بالموهبة اللغوية ليس حديث العهد، فقد ظهر في العصور القديمة الاهتمام بتطوير الأشخاص النابغين لغوياً الذين يتميزون بالأصالة، وصدق العاطفة، ورهافة المشاعر في إبداعاتهم الأدبية، أمثال بشار بن برد وأبي الطيب المتنبي وغيرهما. وكذلك الحال في العصر الحديث الذي نبغ فيه أعلام مشهورون أثروا الحياة اللغوية والأدبية بأعمالهم، وإبداعاتهم الراقية، ونذكر منهم: الأديب طه حسين، والمفكر عباس محمود العقاد، وأمير الشعراء أحمد شوقي.<sup>18</sup>

وقد تظهر هذه الموهبة، أعني موهبة الكتابة الإبداعية للموهوبين لغوياً في مجالات عدّة، يستطيعون عبرها التعبير عن أنفسهم وميولهم بجزرية، سواء في اختيار الأفكار، أو المفردات والتراكيب، أو الصور الجمالية، من مثل القصة، والمقالات الأدبية، والشعر، والانطباعات الخاصة، والوصف والتلخيص، لما لها من دور في إظهار شخصية الموهوبين، وأسلوب تفكيرهم، فضلاً عن الانفعالات وإثارة الخيال، وقوة الملاحظة، وتزويد لغتهم بجمال المعنى والأسلوب.<sup>19</sup>

ولابد من الإشارة إلى أن الموهبة الشعرية تختلف عن المواهب اللغوية الأخرى، ففيها يُكثر الشاعر من الصور الإبداعية، والاستعارات والكنائيات، مع حسن تخير الألفاظ والتدقيق في التفاصيل.

### 3. تنمية مهارة الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغوياً

ولكي تنمو الموهبة الكتابية عند الموهوبين لغوياً، وتتطور فإنها تحتاج إلى برامج تُثريها، واستراتيجيات تنمّيها، وقد أثبت الباحثون فاعلية عدد من البرامج والاستراتيجيات التي من شأنها تحقيق ذلك، وهي برامج تركز على إمداد الطالب الموهوب بجزرات تعليمية فعّالة عبر ترتيب البيئة، وإعدادها بطريقة جيّدة لتسهيل تنمية مواهبهم، ونذكر منها برنامجين على سبيل التمثيل لا الحصر.

#### 3.1. برنامج تألف الأشتات

إنّ بعض الاستراتيجيات التدريسية المستخدمة في تنمية موهبة الكتابة الإبداعية تنبني على إيجاد علاقة ارتباطية بين الأفكار والمعاني والألفاظ، المألوفة منها وغير المألوفة، في بيئة تعليمية إبداعية فعّالة، فيتحول فيها الغريب إلى مألوف والمألوف إلى غريب، وذلك عبر إيجاد ترابط بين التشبيهات والتمثيلات والمماثلات والاستعارات والخيال الممتد،<sup>20</sup> وهذا ما تؤدبه إستراتيجية تألف الأشتات.

#### 3.1.1 مفهوم تألف الأشتات

بيّنا سابقاً أنّ تألف الأشتات أو (التأليف بين الأشتات) يعني الرّبط أو جمع العناصر المختلفة التي لا تربطها علاقة ظاهرة. وتتم هذه الإستراتيجية القائمة على تكوين العلاقات بتنمية الإبداع في المجالات التعليمية المختلفة، وتعتمد اعتماداً أساسياً على علاقات المشاهدة والترميز والتمثيل والاستعارة، عبر ربط المعرفة الجديدة

<sup>18</sup> انظر: سلمان، استخدام القراءة التصويرية"، 59.

<sup>19</sup> انظر: سلمان، استخدام القراءة التصويرية"، 60.

<sup>20</sup> انظر: إبراهيم، تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 184.

المقدّمة للمتعلم بما لديه من الخبرات المعرفية السابقة،<sup>21</sup> فعندما يريد المعلم أن يشرح لتلاميذه ظاهرة، أو مفهوماً غير مألوف لديهم، فإنه يقدمه على أساس موقف سابق مألوف لديهم، وهنا يأتي دور تألف الأشتات بالتفتيش عن علاقة تشابه أو مقارنة شيء أو فكرة ما بفكرة أخرى سابقة موجودة لدى المتعلم، فيحدث عبرها تواصل ذهني بين الطلاب وبين الفكرة.<sup>22</sup>

### 3.1.2. أساليب تألف الأشتات

هناك أسلوبان لتألف الأشتات؛ أحدهما جعل الغريب مألوفاً، والآخر جعل المألوف غريباً.

**فأما الأول:** وهو "جعل الغريب مألوفاً": فإنه يتحقق عن طريق إجراء ثلاث عمليات عقلية أساسية، هي: التحليل، والتعميم، والتمثيل أو المشابهة، ويكون عبر البحث عن نموذج أو تصوّر يضمّ في إطاره هذا الشيء الغريب، فيوضّح طبيعته، ويعين على تحليل عناصره.<sup>23</sup>

يحلل المتعلم بناء على هذه الآلية المواقف التعليمية المشكّلة عبر استخدام أساليب التحليل، والتعميم، والتمثيل، فيقف على الأجزاء التي تشملها تلك المواقف، ويحاول إيجاد الروابط والعلاقات بينها، ثم يعتمد على خبراته السابقة في إيجاد حلول لها، وتمثيل المشكّلة في موقف أو نموذج مألوف، ويتمكن بعد ذلك من تحديدها تحديداً دقيقاً، وذلك بعد أن نظر إلى تلك المواقف على أنها عادية ومألوفة لديه.

فعلى سبيل المثال: إذا ذكر أثناء الدرس مصطلح كاسم لحيوان غريب، يمكن اتباع هذا الأسلوب "جعل الغريب مألوف" بتحليل صوتي للاسم، ثم يذكر أنه من أنواع الحيوانات، ثم التمثيل لحيوان يشبهه أو من فصيلته، ويتم عقد علاقات بينهما حتى يصير المصطلح مألوفاً لدى الطالب فيستنتج معناه أو على الأقل مفهومه العام والتألف مع اللفظ.

**وأما الثاني:** وهو "جعل المألوف غريباً": فيستخدم بصورة عكسية للأسلوب السابق، وذلك عندما تكون المشكّلة بسيطة، أو مألوفة، ويريد المتعلم أن يتوسع فيها ويدع، فإنه يبحث عن علاقات بعيدة غير الظاهرة، وينظر إلى الموقف التعليمي المعتاد من زوايا أخرى مختلفة، غير معتادة.<sup>24</sup>

فعلى سبيل المثال: عندما يشرح مصطلح الوقت أو الزمن، فهذا مصطلح معروف مألوف وسهل وبسيط، لكن يلجأ المعلم لاستخدامه استخداماً عكسياً يتعد عن معناه الأصلي قليلاً رغبة في معرفة قيمة الوقت وأثره وقوانينه المرتبطة بالحياة.

<sup>21</sup> انظر: إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 184.

<sup>22</sup> انظر: إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 184.

<sup>23</sup> ثناء زكي محمد، فعالية استخدام إستراتيجية تألف الأشتات من خلال التعبير والصحافة المدرسية في تنمية القدرات الإبداعية (جامعة أسبوط كلية التربية، ماجستير، 2002)، 97.

<sup>24</sup> انظر: إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 185.

### 3.1.3. خطوات تألف الأشتات وتعليم مهارات الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغوياً<sup>25</sup>

تم هذه الآلية عن طريق التشبيه التنشيطي، والتشبيه المباشر، والتشبيه الشخصي، والتمثيل الرمزي أو المختصر المتعارض.

### 3.1.4. التشبيه التنشيطي

ينشيط فيه المعلم التشبيه لدى الطلاب، فمثلاً إذا أراد المعلم تكليف الموهوبين لغوياً بموضوع عن العُربة، فإنه سيطرح عدداً من الأسئلة التشبيهية التنشيطية والتحفيزية على المتعلم، فيسأله مثلاً:

بماذا تشبّهون العُربة؟

ما لونها؟

ما طعامها؟

بماذا تشبّهون الابتعاد عن الوطن؟

فيتنشيط ذهن المتعلم وعقله قبل البدء في إجراءات التعلم.

### 3.1.5. التشبيه المباشر

وفيه يطلب المعلم من المتعلم الموهوب لغوياً إيجاد علاقة تشابه مباشرة وواضحة بين الأشياء التي يريد أن يُوجد بينها علاقة التشابه.

فمثلاً يطلب إليه إيجاد علاقة بين (القط والنمر)، أو (الدنيا والصفحة البيضاء)، أو (الظلم والحجارة المظلمة)، أو (الموز والبرتقال)، أو (الرحمة والعدالة)، وهكذا.

### 3.1.6. التشبيه الشخصي

وفي هذا التشبيه يُطلب من المتعلم أن ينسى ذاته، وينتقل إلى عالم المشبه به؛ لأنه يبني على التوحد والمشاركة الوجدانية مع شخص أو شيء أو نبات أو فكرة، ومثاله: عندما يطلب من الطالب الموهوب تخيل نفسه أنه ورقة من أوراق شجرة، أو حيوان معين، أو قرص شمس، أو الليل، أو النهار، أو ثمرة طماطم، ومن ثم إنتاج أداء لغوي يتعلق بالموقف الجديد.

### 3.1.7. التمثيل الرمزي أو المختصر المتعارض

وفي هذا التمثيل يحاول الموهوب لغوياً إيجاد علاقات تشابه أو ترابط بين الأفكار عبر أعمال عقله، فيحوّل الأفكار غير الملائمة إلى أفكار لها قيمة لغوية، كأن يربط مثلاً بين كلمتين أو شيئين أو تركيبين بينهما تعارض

<sup>25</sup> انظر: إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 185.

لغوي كأن يربط التلميذ بين (الماء والنار)، أو (الحزن والسعادة)، أو (الأبيض والأسود)، أو (الداء والدواء)، أو (الحياة والموت).

وبالنظر إلى إستراتيجية تألف الأشتات وخطواتها الإجرائية يمكن الإشارة إلى أنها إحدى الاستراتيجيات المهمة في تنمية الإبداع؛ وذلك لتعدد الأساليب المستخدمة فيها، وتدرجها من السهولة إلى الصعوبة عبر استخدام التشبيه التنشيطي والمباشر والشخصي والرمزي.

تسعى هذه الإستراتيجية إلى توفير بيئة غنية للموهوبين لغوياً، فيها الكثير من المتعة والإثارة التي تأتيهم عبر المباريات اللغوية، وإيجاد الروابط بين المألوف والغريب، فضلاً عن التنافس الذي يحصل بين الموهوبين في أثناء سعيهم في الحصول على أفضل أفكار إبداعية، وذلك عبر إيجادهم علاقات مشابهة بين الأفكار، وإنشاء ارتباطات جديدة بين المألوف والغريب.<sup>26</sup>

### 3.2. برنامج القراءة التصويرية

تحدّثنا عن برنامج تألف الأشتات بوصفه إحدى استراتيجيات الكتابة الإبداعية، وستحدث هنا عن الإستراتيجية الأخرى، وهي برنامج القراءة التصويرية في تنمية الكتابة الإبداعية، فالكتابة مجال خصب وثر لتنمية إبداع الموهوبين لغوياً بطرق شتى، وهي أحد مظاهر الإبداع الذي يمنح المتعلمين الموهوبين فرصة يعبرون فيها عن مخاوفهم الشخصية، والقلق، وكذلك العواطف، وهذه المساحة والحرية في التعبير تصنع منهم كتاباً مبدعين بما يمتلكونه من قدرات إبداعية، ونوعية خاصة، يستطيعون عبرها الوصول إلى عقل القارئ ووجدانه، فيؤثرون فيه من الناحية النفسية والإدراكية، ويميطون به من مختلف الجوانب، وليس هذا بالأمر السهل، وليحققوا ذلك فإنه يتوجب عليهم أن يمتلكوا مهارات الإبداع والتدرّب، وهذا من شأنه أن يجعل أعمالهم الكتابية مثيرة جداً وملئية بالمتعة والحيوية.

#### 3.2.1 مفهوم القراءة التصويرية

ذكرنا سابقاً أنّ القراءة التصويرية التي تعتمد على نظام العقل بأكمله هي إحدى تلك الطرائق التي تهدف إلى تنمية عمليات التخيل والبرهنة الإبداعية لدى الموهوبين لغوياً، ولاسيما أن الموهبة اللغوية تقع في إطار المواهب البصرية أو الأدائية التي تضمّ التصوير بأنواعه، والفنون التشكيلية، والشعر، والنثر، والدراما، والموسيقى، وما يرتبط بذلك من فنون.<sup>27</sup>

إن النشاط الإبداعي في الحياة الثقافية يحتاج إلى التخيل الذي هو مهارة تفكيرية إبداعية يفتح سبلاً تفكيرية جديدة، ويتم تنشيط هذه التخيل عبر تطبيق برامج تدريبية من شأنها أن تحسّن من أداء الموهوبين في الكتابة الإبداعية، وحلّ المشكلات لدى الموهوبين لغوياً؛ إذ يلجأ الموهوب لغوياً إلى الكتابة الإبداعية لينقل لنا عبرها

<sup>26</sup> انظر: إبراهيم، "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية"، 186.

<sup>27</sup> انظر: سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 46.

ما تخيّل في ذاكرته، وهذه العملية عبارة عن تمثيل ذهني لخبراته السابقة، نستطيع عبرها معرفة ما يدور في ذهن الموهوب من مشاعر وأفكار، وهذا يعطي الموضوع المتخيل نوعاً من المعلومات الإنمائية تشبه المعلومات التي يمكن الحصول عليها من الخبرة الحسية للموضوع، ومن ثم تتم ترجمة هذه الصورة الذهنية المجردة إلى لغة مكتوبة.<sup>28</sup>

إن توجيه الاهتمام إلى تنمية التخيل في الكتابة يُشجّع المتعلم على التفكير والتعمق والتحليل في المواقف التي يمرّ بها ويقع تحت تأثيرها، فتتكون لديه صور ورموز جديدة هي حصيلة خبراته وما لديه من معلومات سابقة، إضافة إلى المعلومات الجديدة التي اكتسبها، ليكتبها بعد ذلك في سياق لغوي مثير للإعجاب والتقدير.

وإضافة إلى التخيل إن الإبداع اللغوي يحتاج أيضاً إلى البرهنة، وهي من أهم الخصائص العقلية له، وبامتلاك المتعلم لهذه القدرات العقلية سينمو لديه الحس الإبداعي، وبه يصبح قادراً على ممارسة التفكير الإبداعي في اللغة، وتصبح لديه ألفاظ وتراكيب جديدة، يستطيع عبر البرهنة تحديد دلالاتها، والفروق الدقيقة، وكذلك يستخدم المتعلم الموهوب الحجج والشواهد والتبريرات، فتتمو لديه مهارات التفكير العليا، والقدرة على حلّ القضايا والمشكلات اللغوية، فهي تتيح للمتعم افتراض افتراضات معينة ومن ثم اقتراح تخمينات للمشكلات التي يريد البرهنة عليها، وبعد ذلك يفاضل بين تلك الفروض والتخمينات واختيار المناسب، وهذا بدوره يزيد من فهم المتعلم للمادة المدروسة، ويكسبه خلفية واسعة في كيفية التعامل مع المشكلات الدراسية غير النمطية، فيحاول حلّها بطريقة غير تقليدية، لا تعتمد المنطق اعتماداً محددًا وثابتًا، ويصبح قادراً على طرح أفكار إجرائية متعددة للمشكلة المطروحة خارجة عن المألوف والشائع بين المتعلمين.<sup>29</sup>

وتعدّ طلاقة البرهان، ومرورته، وأصالته، والإفاضة والتوسع فيه من أهم مهارات البرهنة الإبداعية التي يجب على المتعلم الإلمام فيها داخل الصف، وهي مهارات تعمل على تزويد المتعلمين بمعارف اللغة المختلفة؛ إذ تساعدهم على إبداع طرق جديدة لحلّ القضايا اللغوية غير المألوفة أو المعتادة، واكتشاف بنيات لغوية جديدة، وربط المتعلم المفاهيم والمعلومات السابقة بالجديدة، ما يؤدي إلى استنتاج علاقات جديدة، وقيام المتعلم بإعطاء براهين متعددة ومختلفة للمشكلة المطروحة نفسها.<sup>30</sup>

وهذا كله بالممارسة والتدريب على كيفية اكتساب المعلومات والمهارات وفهمها، والتعامل معها وفقاً لإمكانات كل متعلم وقدراته.

ولتحسين الأداء الكتابي لدى المتعلمين عامة والموهوبين لغوياً خاصة، يجب توجيههم إلى القراءة التي من شأنها مساعدتهم في تصحيح الأخطاء الكتابية، وتحسين الكتابة الإنشائية، وذلك عبر إعطائهم بعض النصوص في مواضيع متنوعة، فيقرؤونها على مراحل، وبعد أن ينتهوا من قراءتها ويفهمونها جيداً، يُطلب منهم كتابة موضوع

<sup>28</sup> انظر: أيمن يوسف عليان، أثر إستراتيجية التخيل الموجه لتدريس التعبير في تكوين الصور الفنية الكتابية وتنمية الفكر الإبداعي لدى طلبة المرحلة الأساسية في الأردن (الأردن: جامعة عمان للدراسات العليا، ماجستير، 2008)، 20-23.

<sup>29</sup> انظر: سلمان، استخدام القراءة التصويرية، 48.

<sup>30</sup> سلمان "استخدام القراءة التصويرية"، 65-66.



إنشاء معتمدين في ذلك على طريقة عرض الأفكار في تلك النصوص القرائية، ويعتمدون كذلك على أسلوب تلك النصوص ومفرداتها الجديدة، والكتابة الصحيحة، ويدعون في الكتابة.

وتعدّ إستراتيجية القراءة التصويرية المعتمدة على نظام العقل بأكمله إحدى الاستراتيجيات المستندة إلى الدماغ التي تؤكد على أن آلية عمل الدماغ أثناء التعلم يسهل من طرق إكساب المتعلمين المعرفة، وتخفيف القلق، وإحداث الاستقرار النفسي والاجتماعي، وهي إحدى برامج المعالجة اللغوية والرمزية، تتعامل مع عقل الإنسان، فتبحث عن القدرات العبقريّة فيه، فتتجاوز القدرات المحدودة للعقل الواعي إلى إمكانيات المعالجة الموسعة في المخ، وتُغنى بصورة خاصة بنتائج التفكير المعقدة ومنها الإبداع الكتابي.<sup>31</sup>

يلجأ المهوب لغويا في القراءة التصويرية إلى قراءة المواد قراءة تصويرية، بهدف تسريع عملية التعلم، ويعتمدون فيها على العقل اللاواعي الذي يستوعب المعلومات المرئية من دون تدخل العقل الواعي، وتنتمي هذه الإستراتيجية إلى نظريات التعليم المتسارع التي تهتم بالبحث في الاستدلال على وجود العقل الإبداعي، بالاعتماد على العقل الواعي الذي يدرك إدراكاً موضوعياً ذاتياً، والعقل اللاواعي الباطني المسؤول عن الإدراك الحسي، وهذا الأخير من شأنه أن ينتج العقل الإبداعي الذي يدير العمليات العقلية التي تتم داخل عقل المتعلم المهوب لغوياً.

إن هذه القراءة التصويرية تُعنى بقدرة العقل في معالجة المواد المكتوبة بصورة فيزيولوجية أكثر منها إدراكية، إذ يبدأ المتعلم فيها بالقراءة من أول كلمة في النص ويستمر في القراءة بعناية حتى آخر كلمة، ويركز في أثناء هذه القراءة على رؤية الكلمات تركيزاً صحيحاً، ثم يحاول فهم كل كلمة أثناء هذه القراءة، وتذكر كل ما قرأه، ثم تأتي مرحلة تنشيط العقل وتخفيفه التي تتيح للقارئ استخلاص المعلومات التي يحتاجها من الكتاب لتحقيق أهدافه من القراءة.<sup>32</sup>

### 3.2.2. أهداف إستراتيجية القراءة التصويرية للمتعلمين المهوبين

تهدف القراءة التصويرية في الكتب والصحف والمجلات والكتب الخارجة إلى بناء ثقة المهوب لغوياً بنفسه، وتجعله يشعر بالمتعة في أثناء القراءة، وتساعد في إثراء لغته عبر توفير ثروة لغوية، وتعطيه مخزوناً كبيراً من المعلومات، وتساعد في تحسين التعلم، وتوفّر عليه كثيراً من الوقت والجهد في القراءة، فضلاً عن أنها تعرّفه على المعلومات المهمّة تلقائياً وسريعاً، ويستطيع عبرها المهوب أن يميّز ذهنياً الفقرات التي يريدّها، وتهدف كذلك إلى زيادة معدلات الفهم القرائي، وإنجاز كتابة التقارير، وتعزيز مواقف التحدث والكتابة، وتحسين الذاكرة تحسّيناً كبيراً، وتقوي لديه كفاءة التذكر الكامل في القراءة والتحليل النقدي لها، وتقلل من خوفه وقلقه من

<sup>31</sup> سلمان "استخدام القراءة التصويرية"، 50.

<sup>32</sup> انظر: بول آر شيلي، القراءة التصويرية (جدة: مكتبة جرير للنشر والتوزيع، 2016)، 2.

الامتحان، فيحصل على علامات عالية، وتنمي القدرات الإبداعية الكامنة فيهم، وتكسبهم الكثير من المهارات الجديدة لتعلّم هذا الكم الهائل من المعلومات، ومعالجتها.<sup>33</sup>

### 3.2.3. خطوات إستراتيجية القراءة التصويرية

هناك العديد من الخطوات المنتظمة التي يجب تطبيقها عند استخدام هذه الإستراتيجية، منها الاستعداد، والمعانة، والقراءة التصويرية، والتنشيط، والقراءة السريعة.

تُرتَّب خطوات القراءة التصويرية وتُنظَّم، وأولها خطوة الاستعداد التي يُحدِّد فيها الهدف من القراءة التصويرية، وشدّ الانتباه وتركيزه من أجل دخول الحالة العقلية المثالية للقراءة.

ثم تأتي خطوة المعانة، ويمسح بها الموهوب الكتاب للتعرف على بنية النص المكتوب حتى يصبح أكثر دقة في التنبؤ بمحتواه، وذلك عبر مسح المادة المكتوبة، وتحديد الكلمات المبتَهة في النص، والمراجعة، وتحديد أهداف الاستمرار في القراءة.

ثم تليها خطوة القراءة التصويرية، وفيها يستعد القارئ للقراءة تصويرياً، فتدخله في التعلم المتسارع، وتضعه في استرخاء وتنبية ذهني وجسدي، فيتلاشى خوفه، وتختفي مشتتات ذهنه، وكل ما يسبب له التوتر، ثم تبدأ مرحلة التأكيد على حالة التركيز والأثر والهدف، ثم حالة التركيز التصويري، ثم الحفاظ على حالة ثابتة أثناء القراءة تصويرياً، وأخيراً إتمام العملية، ومن شأن هذه الخطوة أن تقوِّي الارتباط بين العين والعقل بالتركيز التصويري، وهذا يحول تركيز القراءة بعيداً عن الصفحة التي يقرأها المتعلم الموهوب إلى المعنى الذي يتم تخزينه في العقل.

وتأتي بعد ذلك خطوة التنشيط، وفيها تتم إعادة تنبيه المخ، عبر امتحان العقل بالأسئلة واستكشاف أجزاء النص التي يشعر حيالها المتعلم بالجناب أكبر، وبعدها يقرأ الأجزاء الأكثر أهمية من النص عن طريق مسح كل صفحة أو عمود بسرعة قراءة فائقة، وتشمل أساليب التنشيط: القراءة المتناغمة، والانزلاق السريع، ورسم خرائط العقل، ويستخدم المخ بأكمله عند القيام بعملية التنشيط، ويتم ربط النص بالإدراك الواعي.<sup>34</sup>

وأخيراً تأتي خطوة القراءة السريعة، وفيها يحرك المتعلّم الموهوب عينيه بسرعة على النص من البداية إلى النهاية، في وقت كافٍ يتناسب مع تعقيد المادة وأهميتها والمعرفة المسبقة بها. ومن شأن هذه القراءة السريعة أن تزيل خوف الموهوب وقلقه من أن ينسى ما قرأه، أو ألا يستوعب أي شيء من النص، وهي قراءة تستخدم العقل الواعي مباشرة، وترضي حاجتنا إلى تحقيق فهم واضح للمحتوى.

وتعد هذه الخطوات مصدراً غنياً في توسيع المجال المعرفي للإبداع في الكتابة، ففيها تتعدد في ذهن الطالب كثيرٌ من السياقات اللغوية المتنوعة، ويطلع عبرها المتعلم على مواقف الكتاب وتجاربهم وخبراتهم ومعلوماتهم، سواء أكان ذلك داخل حدود المنهج العادي أو خارجه، فيستلهم من ذلك الأفكار الغريبة، والجمال البليغة، والمعاني

<sup>33</sup> شيلي، "القراءة التصويرية"، 5-8.

<sup>34</sup> انظر: سلمان "استخدام القراءة التصويرية"، 68.

المستفيضة، والأساليب اللغوية والنحوية والإملائية، والاستشهادات المؤثرة، ثم يترجم ذلك لغرض التأليف، أو الكتابة في موضوع ما بعمق وتأمل؛ إما لتلخيصه أو لنقده أو للموازنة بينه وبين غيره، أو عقد مقارنة بين معانيه وبين معانٍ أخرى تماثله وتناهضه أو أي أغراض كتابية أخرى في مستويات التفكير العليا.<sup>35</sup>

### 3.2.4.4. خطوات تنمية مهارات التخيل والبرهنة في الكتابة عبر القراءة التصويرية

حدّد أحد الباحثين هذه الخطوات بما يأتي:<sup>36</sup>

#### 3.2.4.4.1. التجهيز والإعداد

إنّ تنمية مهارة التخيل لدى الموهوب حتى يستطيع الإبداع في الكتابة بعد القراءة التصويرية، تتطلب منّا بدايةً التجهيز والإعداد مبدئيًا بتهيئة بيئة مناسبة للتعلّم، هادئة، نحفّز عبرها ذهن الموهوبين لغويًا، ونقويّ فيها تركيزهم، ونشدّ انتباههم لموضوع الدّرس، وتهيئهم عقلياً ووجدانياً له، وفي هذه الأثناء، لا بدّ من حتّمهم على المشاركة في مختلف الأنشطة للقراءة التصويرية. وفي هذه الخطوة نعرّفهم بموضوع الدّرس، وأهدافه، والمصادر التي ينبغي عليهم أن يحصلوا منها على المعلومة، وكيف يبحثون فيها، ونحدّد لهم ماذا يجب أن يقرؤوا في مصادر القراءة على اختلافها، سواء أكان ذلك من الكتب أو المجالات وما شابهها، والوقت المناسب للقيام بنشاط القراءة التصويرية، وبيان أهدافها وكيفية التعامل معها.

#### 3.2.4.4.2. الاستقبال التصوري للمادة المقروءة

يُعرض في هذه الخطوة موضوع النصّ القرائي، وهنا نحرص على توجيه الموهوبين إلى مصادر هذا النصّ، ومن ثمّ قراءة هذه المصادر قراءة تصويرية بعد أن نحدّد لهم وقتاً معيناً لالانتهاء منها، ثم يقرأ الموهوب هذا النصّ قراءة تصويرية ثانية أوسع من سابقتها في فترة زمنية معينة، ونطلب منهم أن ينتبهوا جيداً إلى ما بين السطور، وفهم المفردات والمعاني والتراكيب، وتقسيم الفقرات، وتمييز الأفكار الرئيسة والفرعية وربطها ببعضها البعض، ووضع علامات حول التفاصيل المهمة والأجزاء الأكثر أهمية، وتحديد ما يمثل صعوبة في فهم المقروء.

ولتدريس الطلاب والموهوبين لغويًا المهارة الإبداعية لا بد من عرض هذه المهارة بإيجاز، وشرحها، وتمكين الطلاب من فهمها، واستنتاج شروط جودتها والتمكّن منها عبر الأنشطة المقروءة، ثم يتم توضيح هذه المهارة بمثال من اختيار المعلم في المثال التوضيحي، ليطبّق الموهوبون بعد ذلك المهارة بتوجيه من المعلم، ومن ثمّ تأتي مراجعة الخطوات السابقة وتأمّلها.

#### 3.2.4.4.3. الإنتاج الكتابي الإبداعي

نوجّه الطلاب هنا إلى التعبير عن مخيلتهم الإبداعية فيما يقرؤونه، أو يُطرح عليهم، أو عبر تجاربهم الشخصية، وتوثيق ذلك بالأدلة والشواهد، وتكليفهم بممارسة عدد من الأنشطة الكتابية. فمثلاً نعطيهِ نصّاً ليقرأه ومن ثمّ

<sup>35</sup> سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 69.

<sup>36</sup> انظر: سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 69.

نطلب منه أن يعيد صياغة هذا النص، ومن ثم يشرحه ويلخص ما ورد فيه من أفكار، ويمكن أن نطلب منه أن يحدد الأدلة التي اعتمدها عليها المؤلف للتدعيم وجهة نظره والتعبير عنها، وقد نطلب منه أن يعطي رأيه بترتيب الأفكار، أو الأحداث الواردة في هذا النص، أو أن يعطي رأيه في حدث معين أو شخصية ما من الشخصيات الواردة في النص الذي قرأه، وأن يذكر الألفاظ والعبارات التي أعجبته، والتي لم تحظَ باهتمامه، وأن يميز بين الواقع والخيال في هذا النص.

ويمكن أن نطلب من الطالب الموهوب لغوياً أن يكتب عما جرى في مخيلته والصور الذهنية التي تكونت لديه في مرحلة التخيل بعد قراءة قصة ما، وذلك إجابة عن سؤال المعلم: ماذا شاهدتم أثناء التخيل مع الحرص على قبول كتابات الطلاب وعدم السماح بالسخرية من أي مكان، وتشجيع الطلاب على كتابة ما تخيلوا وعدم التردد أو القلق من تعقيبات الآخرين على هذه الكتابات.

وقد نطلب منه كتابة عنوان الموضوع في رأس الصفحة ثم يبدأ الطالب كتابة كل ما يدور في ذهنه من أفكار بالقلم مدة (3-5) دقائق متواصلة دون رفع القلم، سواء كانت تلك الأفكار مرتبطة بالعنوان أو غير مرتبطة.

وقد نطلب منه وضع نهاية لهذا النص المقروء، أو كتابة خاتمة لقصة معروفة، وما إلى ذلك، ويمكن أن نطلب منه أيضاً أن يكتب موضوعاً يكتب فيه أهم ما جاء في الخطة التي وضعها، أو التي سيضعها، لحل مشكلة معينة، موضحاً الأسباب والأدلة للحلول التي قدمها.

وقد نُقدّم للموهوب عددًا من المواقف والتجارب والصور والأفلام التي تثير لدى الطلاب كتابة موضوعات أو قصص معينة أو خواطر أو قصيدة شعرية، أو ما شابه.<sup>37</sup>

#### 3.2.4.4. المتابعة والتقييم

إضافة إلى ما تقدم من أنشطة، هناك أيضاً نشاط المتابعة والتقييم، ويتم فيه متابعة ما أنجزه الموهوبون من أعمال، ثم تشجيعهم ومساعدتهم، ورفدهم بالمصادر والمراجع التعليمية كالكتب والمجلات والوسائل، ليتم بعد ذلك تقييم أعمالهم وتعزيزها، ثم يكلفون باختيار كتاب وقراءته قراءة تصويرية، ويسجلوا بعد ذلك أنشطة تتعلق بالتخيل والبرهنة التي يضطلع بها الطالب أثناء قراءة الكتاب وبعدها.

إن أنشطة القراءة التصويرية الموجهة نحو تنمية مهارات الإبداع في الكتابة (التخيل والبرهنة الإبداعية) متعدّدة،<sup>38</sup> كما تبين معنا فيما سبق، ويمكن أن نعطي للموهوب لغوياً نصّاً للقراءة، ثم نطلب منه أن يحدد الكلمات الرئيسية في هذا النص، ويركز بعد ذلك على الأفكار الرئيسية، والمفاهيم، فيكون بذلك قد قرأ النص وحدد المطلوب منه.

<sup>37</sup> سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 72.

<sup>38</sup> سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 70-71.

وقد نجعله يقرأ ويتخيل، فنشجع الموهوب على استعمال حواسه كلها لتساعده في تكوين الصور التخيلية المتعلقة بموضوع النص المقروء، ثم نسأله عما تخيله وتأمله، وكيف صاغ تلك التخيلات والتأملات، ونستفسر منه عن الأدوات اللغوية التي استخدمها في أثناء هذا النشاط، والأسئلة التي دارت في ذهنه حول النص المقروء في أثناء التخيل، والمعلومات التي تكونت لديه بعد التخيل.

ويمكن أن نطلب من الموهوب في أثناء تطبيق إستراتيجية القراءة التصويرية أن يؤدّي نشاطاً آخر، فمثلاً يقرأ النص وبعد ذلك نطلب منهم أن يكتشف أكثر الأجزاء التي لفتت انتباههم في هذا النص المقروء، ونطلب منه أن يحدد الأفكار الغريبة، وغير المكررة، ويستفيد منها، وإذا كان النص مكوناً من أكثر من جزء، فبإمكاننا أن نسأل الموهوب عن توقعاته عن الأفكار التي من المحتمل أن يطرحها المؤلف في الجزء الآخر الذي لم يطلع عليه ولم يقرأه بعد.

وبما أن الموهوب يعتمد على إعمال مخيلته فيإمكاننا أن نطلب منه أن يؤدّي في أثناء القراءة التصويرية نشاطاً آخر، فيتأمل ما تخيله واستكشفه، ثم يستنتج المهارات التي كونت لديه تلك الصور المتخيلة، ويسجلها.

وغير ذلك من الأنشطة العديدة التي يمكن أن يطبقها الموهوب لغوياً في أثناء تطبيقه إستراتيجية القراءة التصويرية برنامجاً إثرائياً في تنمية الكتابة الإبداعية.<sup>39</sup>

ومجمل القول: إن تنمية مهارات التخيل والبرهنة الإبداعية في الكتابة للموهوبين لغوياً تستلزم ضرورة تحديد هذه المهارات وتدريبها وفق إستراتيجية القراءة التصويرية يسعى الموهوبون لغوياً عبرها إلى تعزيز قدراتهم الإبداعية في الكتابة التصويرية.<sup>40</sup>

وتعدّ القراءة التصويرية من أفضل استراتيجيات التعلم الفارقة التي تتفاعل مع مبدأ التمايز بين المتعلمين، وتفتح أمامهم آفاقاً واسعة للتفاعل مع المهام التعليمية تتجاوز الطرائق القائمة على المجال المعرفي في مستوياته البسيطة إلى مستويات التفكير العليا، وهذا يؤثر إيجاباً في سرعة التعلم، وتطوير قدرات الموهوبين لغوياً في التعلم الفعال للإبداع في الكتابة،<sup>41</sup> وتعمل هذه الإستراتيجية على زيادة معدلات القراءة، وهذا يؤدي إلى زيادة الثروة اللغوية للموهوبين عبر ما تتضمنه المواد المقروءة من نماذج أدبية مختارة تزخر بألفاظ جميلة وتراكيب بليغة، وكذلك عبر العرض المكثف لروائع أدبية من عيون الأدب العربي شعره ونثره في صدر أوراق العمل التي يمارسها الموهوبون في كل مرحلة من مراحل إستراتيجية القراءة التصويرية.<sup>42</sup>

إضافة إلى أن توجيه الطلاب إلى أنشطة التعلم الذاتي عبر تكليفهم بصورة فردية باختيار بعض المواد المقروءة وقراءتها تصويرياً، ثم تحليلها واستنتاج المهارات المستهدفة منها؛ يزيد من دافعية الموهوبين واستمراريتها، ويحفزهم

39 سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 70-71.

40 سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 72.

41 انظر: سلمان، "استخدام القراءة التصويرية"، 51.

42 انظر: سلمان، استخدام القراءة التصويرية، 85.

على مضاعفة الجهد والتقصي واستشعار المقروء، وذلك يؤدي إلى تدفق موجات من الأفكار والصور والتراكيب، وهذا ينعكس على إبداعهم الكتابي شعراً كان أم نثراً.

وكذلك فإن إستراتيجية القراءة التصويرية للموهوبين لغويًا تساعدهم على فهم دورهم ككُتَّابًا وكيفية التواصل بفعالية وعرض أفكارهم ورسائلهم عرضًا واضحًا يُمكن القارئ من أن يفهم بسهولة كل شيء مكتوب.

## خاتمة

عرّفنا في هذا البحث بالكتابة الإبداعية وبرنامجي تألف الأشتات والقراءة التصويرية، وبيّنا أثر البرامج الإثرائية في تنمية الكتابة الإبداعية لدى الموهوبين لغويًا في مجال اللغة العربية، وكشفنا عن أثر برنامجي تألف الأشتات والقراءة التصويرية في تعزيز الكتابة الإبداعية، إذ بيّنا مدى فعالية هذين البرنامجين الإثرائيين في تنمية الكتابة الإبداعية، وبيّنا كيف أنّ الكتابة الإبداعية تساعد في إظهار المواهب اللغوية لدى هؤلاء في مختلف المراحل التعليمية، ما يجعلهم يظهرون مستوى مرتفعًا ومتقدمًا في الأداء اللغوي في مختلف الميادين، ويمتازون بمستوى عالٍ من الذكاء والابتكار، وبيّنا أيضًا أنّ تنمية هذه المهارة لدى الموهوبين في اللغة العربية؛ تسهم في تطوير قدراتهم على التعبير الكتابي ولا سيما في الشعر والمقالة والمسرح وفنون الأدب المتنوعة وفروعها، وتساعد في تعزيز التفكير النقدي والإبداعي لديهم ما يجعلهم قادرين على تطوير كتاباتهم باستمرار من جهة، وعلى نقد النتاج الأدبي المكتوب من جهة أخرى، وتتكون تلك الملكة عبر بعض البرامج الإثرائية عامّة، وبرنامجي تألف الأشتات والقراءة التصويرية خاصة، ذلك أنهما يؤديان دورًا حيويًا في تقديم بيئة تعليمية متكاملة تحفز هؤلاء الطلاب على استكشاف إمكانياتهم الكتابية وتطويرها، وقد تصدّينا في بحثنا هذا للجانب النظري شرحًا وتحليلًا، وأيدنا ذلك ببعض الأمثلة التوضيحية، بهدف مقارنة أثر هذه البرامج في تعزيز الكتابة الإبداعية، والاستفادة منها في أثناء تطبيقها على أرض الواقع ومراقبة آثارها وقياس مدى جودتها وتطويرها ابتغاء الوصول إلى الشكل الأرقى على مستوى الكتابة، لذا يوصي البحث بضرورة الاهتمام بمثل هذه البرامج الإثرائية على تنوعها، وضرورة تطبيقها وفق خطة مدروسة من أجل الحصول على نتائج مرضية، ومن أجل توجيه الموهوبين إلى التعلّم الذاتي، والارتقاء بمستوى التفكير النقدي، ومستوى الكتابة، وقد تبين لنا أن المتابعة والتقييم لأولئك الموهوبين تشجّعهم وتدفعهم إلى الثقة بأنفسهم ما يدفعهم إلى مزيد من الإبداع، وتبين معنا أن هذه البرامج تعزّز حميلة أولئك الموهوبين ما يجعلهم يحاولون إعادة إنتاج المتخيّل نصًّا، ولا يكون ذلك إلا باستشارة خيّلهم وتشجيعهم على التفكير الحر والبناء عبر أسئلة موجّهة مناسبة، وعبر توجيههم إلى مصادر النص ذات الصلة.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<p>* Bu makale' ..... Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "....." adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.</p> <p>* Bu çalışma ... danışmanlığında ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.</p> <p>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</p> <p>* (... Üniversitesi Rektörlüğü' .... Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının xx.xx.2023 Tarih ' x Nolu kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.)</p>
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları (Makale Çift veya Üç Yazarlı olduğu takdirde)	<p>Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%40) 2. Yazar (%30) 3. Yazar (%30)</p> <p>Veri Toplanması: 1. Yazar (%40) 2. Yazar (%30) 3. Yazar (%30)</p> <p>Veri Analizi: 1. Yazar (%40) 2. Yazar (%30) 3. Yazar (%30)</p> <p>Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%40) 2. Yazar (%30) 3. Yazar (%30)</p> <p>Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%40) 2. Yazar (%30) 3. Yazar (%30)</p>
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<p>* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled ".....", orally delivered at the ..... Symposium....</p> <p>* This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", supervised by ... (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation' ... University' City/State' Year).</p> <p>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</p> <p>* (... University Rectorate' .... Ethics Committee Decision was taken with the decision dated xx.xx.2023' numbered x of the Presidency of the Publication Ethics Committee.)</p>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions (If the article is written by two or three authors)	<p>Design of Study: 1. Author (%40) 2. Author (%30) 3. Author (%30)</p> <p>Data Acquisition: 1. Author (%40) 2. Author (%30) 3. Author (%30)</p> <p>Data Analysis: 1. Author (%40) 2. Author (%30) 3. Author (%30)</p> <p>Writing up: 1. Author (%40) 2. Author (%30) 3. Author (%30)</p> <p>Submission and Revision: 1. Author (%40) 2. Author (%30) 3. Author (%30)</p>

## References | Kaynakça

Alyân· Eymen Yusuf. Eseru stratejiyye't-tahayyuli'l-muvecehi litedrîsi't-tayîr fi tekvîni's-suvârî'l-fenniyyeti'l-kitâbetiyyeti ve tenmiyyeti'l-fikrî'l-ibdai leda'l-talebeti'l-marhaleti'l-esasiyyeti fi'l-Urdün. Ürdün· Camâtu Âmmân li'd-dirâsâti'l-ulyâ· Mâcisîr· 2008.

Asr· Muhammed Tahâ. Seykûlûciyye el-mevhubeti'l-edebiyye ve't-tufûliyyeti. Kahire· Âlemu'l-Kutüb· 1420.

Atiyye· Muhsin Ali. Tedrîsu'l-lugati'l-arabiyye fi zavi'l-kefâyeti'l-edâiyyeti. Ammân· Dâru'l-Minhâc· 2007.

İbrahim· Ahmet Sait Muhammed. "tenmiyyetu mehârâti'l-kitâbeti'l-ibdâiyyeti lede't-telâmîzi'l-mevhûbîn lugaviyyen bi'l-marhaleti'l-i'dâiyye bi istihdâmi bernameci kâim alâ teâlîfi'l-eştât" mecelletu kulliyeti" – erbiyye câmiatu Assiut kulliyetu terbiyye· 3/30. (2014)

Mahmud· Abdurrezzak Muhtâr ve diğeri. "fâliyyetu ittihdâmu's-siyâkiyye fi tenmiyyetu mehârâti't-tabîri'l-kitâbî'l-ibdâi ledâ telâmîzi'l-marhaleti'l-i' dâiyye el-mevhûbîne lugaviyyen" el-mecelletu'd-duveliyye li'l-buhûsi fi'l-ulûmi'terbeviyyeti el-müeesetu'd-duveliyye li'l-âfâki'l-mustakbeli 3/4. (2001)

Mezyed· Minâ Mahmud. Amelliyyetu mâverâu'l-marifeti ve esâlîbi'l't-ta'allumi ledâ ayniyetin mine't-tullâbi'l-mevhûbîn lugaviyyen. kulliyetu terbiyye Câmîatu Benhâ· Mâcisîr· 2008.

Muhammed· Hüda Mustafa ve diğeri. "Bernâmec muhtarâh li tenmiyyeti'l-kitâbeti'l-ibdâiyye bi istihdâmi'l-ASafi'z-zehebî ledâ't-Tulâbi'l-mevhûbîn lugaviyyen ve esaruhi alâ mâ verâi'l-fehmî'l-kirâî".

Muhammed, Senâ Zeki. Fe'âliyyetu istihdamu stratejiyye teâlufu'l-eştât min hilâli'tayirî ve'sahâfeti'l-muderrisiyye fi tenmiyyeti'l-kudrâti'l-İbdaiyye. Câmîatu Assiut kulliyetu terbiyye, C, 2002.

Ömer, Ahmet. et-Talimu'l-Rakamî beyne'l-ilzâmiyye ve'z-zâtiyye, bahs fi dimni kitâbi'l-mu'temerî'd-duvelî'l-eevelî li talimi'l-luğâti'l-ecnebiyyeti hilâle'l-cevâihi. Matbaatu hayber, 2021.

Selman, Usume Kemalettin İbrahim. İstihdâmu'l-kirâati't-tasviriyye fi tenmiyyeti't-tahayyuli ve'l-berheneti'l-ibdâhiyyeti fi'l-kitâbeti ledâ'l-mevhûbîn lugaviyyen bi'l-marhaleti'l-idadiyye dirâsât fi'l-menâhici ve turuki't-tedrîs. 2020.

Sheele, Paul R. el-Kirâati't-tasviriyye. Cidde, Mektebetu Cerîr li'n-neşri ve't-tevzî', 2016.

ŞUŞ· Mahmud. Tevzîf tahlil'il hitab fi talimi'l-lugati'l-arabiyyeti liğayri'n-nâtigine bihe, (İstanbul Nida Yayıncılık, 2024),99



## المصادر

- إبراهيم، أحمد سيد محمد. "تنمية مهارات الكتابة الإبداعية لدى التلاميذ الموهوبين لغويًا بالمرحلة الإعدادية باستخدام برنامج قائم على تآلف الأشتات". مجلة كلية التربية جامعة أسيوط كلية التربية 3/30. (2014).
- سالمان، أسامة كمال الدين إبراهيم. استخدام القراءة التصورية في تنمية التخيل والبرهنة الإبداعية في الكتابة لدى الموهوبين لغويًا بالمرحلة الإعدادية دراسات في المناهج وطرق التدريس. الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس: جامعة عين شمس كلية التربية الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس، 2020.
- شوش، محمود. توظيف تحليل الخطاب في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. (إسطنبول: دار النداء 2024).
- شيلي، بول آر. القراءة التصورية. جدة: مكتبة جرير للنشر والتوزيع، 2016.
- عصر، محمد طه. سيكولوجية الموهبة الأدبية والطفولة. القاهرة: عالم الكتب، 1420.
- عطية، محسن علي. تدريس اللغة العربية في ضوء الكفايات الأدائية. عمان: دار المناهج، 2007.
- عليان، أيمن يوسف. أثر إستراتيجية التخيل الموجه لتدريس التعبير في تكوين الصور الفنية الكتابية وتنمية الفكر الإبداعي لدى طلبة المرحلة الأساسية في الأردن. الأردن: جامعة عمان للدراسات العليا، ماجستير، 2008.
- عمر، أحمد. التعليم الرقمي بين الإلزامية والذاتية بحث ضمن كتاب المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغات الأجنبية خلال الجوائح. مطبعة هبير، 2021.
- محمد، ثناء زكي. فعالية استخدام إستراتيجية تآلف الأشتات من خلال التعبير والصحافة المدرسية في تنمية القدرات الإبداعية. جامعة أسيوط كلية التربية، ماجستير، 2002.
- محمد، هدى مصطفى، وآخرين. "برنامج مقترح لتنمية الكتابة الإبداعية باستخدام العصف الذهني لدى الطلاب الموهوبين لغويًا وأثره على ما وراء الفهم القرائي". مجلة القراءة والمعرفة المصرية للقراءة والمعرفة 50. (2005).
- محمود، عبد الرزاق مختار، وآخرين. "فاعلية استخدام السياقية في تنمية مهارات التعبير الكتابي الإبداعي لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية الموهوبين لغويًا". المجلة الدولية للبحوث في العلوم التربوية المؤسسة الدولية لآفاق المستقبل 3/4. (2021).
- مزيد، منى أحمد محمود. عمليات ما وراء المعرفة وأساليب التعلم لدى عينة من الطلاب الموهوبين لغويًا. كلية التربية جامعة بنها، ماجستير، 2008.



## Hicri Dördüncü Yüzyıl / Miladi 10. Yüzyılda Harran Okulu Halkının Tıp Alanındaki Uygarlık Rolü

Narjes Kadro<sup>1</sup>

### Öz

Harran şehri, merkezi bir coğrafi konuma sahip olması ve birden fazla medeniyetle bağlantılı olması nedeniyle kadim medeniyet şehirlerinden biridir; bu da ona kültürel çeşitlilik ve kadim kültürel birikim kazandırmıştır; zira başta Süryani-Hıristiyan kültürü, ardından İslam kültürü olmak üzere birçok kültürün merkezi olmuştur ve bu zenginlik ve kültürel çeşitlilik, bu şehrin tüm bilim ve bilgi alanlarında üstün başarı gösteren âlimler ve düşünürler için bir forum olmasına katkıda bulunmuş ve bu şehir, Harran okullarında okuyan veya bu okullardan mezun olan birçok âlim yetiştirmiştir. Bu çalışmada, Hicri 4. ve Miladi 10. yüzyıllarda Harran şehri halkının tıp alanındaki rolü ele alınacak, Harran okulundaki âlimlerin tıp alanındaki katkıları, İslam medeniyetine birçok tıbbi başarı sağlamadaki rolleri vurgulanacak ve Harranlı doktorların en önemli eserlerinden ve tıbbın gelişimindeki etkilerinden bahsedilecektir. Araştırma aynı zamanda Harranlı alimler tarafından tıp alanında gerçekleştirilen tercüme hareketinin ve bu kitapların Süryaniceden Arapçaya tercüme edilmesinin, Müslüman doktorların bu bilgileri gözden geçirmelerine ve daha sonra doğu ve batıdaki alimlerin kendisinden faydalandığı özgün bir İslam tıbbi üretmek için düzeltmelerine ve geliştirmelerine yardımcı olan büyük tıbbi bilgilerin bulunmasına katkıda bulunan rolünü vurgulayacaktır. Harran Tıp Okulu halkının bu büyük başarısı, Harran şehrinin tıp alanındaki medeniyet mirasını vurgulamak, o dönemin en ünlü bilim adamlarını ve bıraktıkları tıbbi eserleri gözden geçirmek, ayrıca o dönemde tıbbın gelişimine katkıda bulunan en önemli bileşenleri gözden geçirmek ve Harranlı doktorların çabalarını ve İslam medeniyetinin rönesansındaki rollerini vurgulamak için bu araştırmanın seçilmesinin bir nedeniydi.

**Anahtar Kelimeler:** Harran, Tıp Okulu, Abbâsiler, Sabit ibn Qurra, Sinan ibn Sabit, Abu al-Hasan al-Harrani.

Kadro, Narjes (2024). Hicri Dördüncü Yüzyıl / Miladi 10. Yüzyılda Harran Okulu Halkının Tıp Alanındaki Uygarlık Rolü, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 365-387.  
<https://doi.org/tiad.1412796>

Geliş Tarihi	31.12.2023
Kabul Tarihi	12.07.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi. Mardin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye, narjeskadro@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5557-0113



## **The Civilisational Role of The People of Harran School in The Medical Field in The Fourth Century AH / 10th Century AD**

Narjes Kadro<sup>1</sup>

### **Abstract**

The city of Harran is one of the ancient civilisational cities, as it was distinguished by a central geographical location and connected to multiple civilisations, which gave it cultural diversity and ancient cultural accumulation, as it was a centre for multiple cultures, especially the Syriac-Christian culture, then the Islamic culture, and this richness and cultural diversity contributed to making this city a forum for scholars and thinkers who excelled in all fields of science and knowledge, and this city produced many scholars who studied in the schools of Harran, or graduated from them. This study will discuss the role of the people of the city of Harran in the medical field during the 4th century AH/10 AD, where the research will highlight the contributions of the scholars of the school of Harran in the field of medicine, their role in providing Islamic civilisation with many medical achievements, and mentioning the most important works of the Harranian doctors and their impact on the development of medicine. The research will also highlight the role of the translation movement carried out by the Haran scholars in the field of medicine, and the translation of these books from Syriac to Arabic, which contributed to the availability of great medical information that helped Muslim doctors to review it, and then correct and develop it to produce a distinctive Islamic medicine, from which scholars in the east and west drew from This huge achievement of the people of Harran Medical School was a reason for choosing this research to highlight the civilisational legacy of the city of Harran in the medical field, review the most famous scientists and the medical works they left behind in that period, in addition to reviewing the most important components that contributed to the development of medicine in that period, and highlighting the efforts of the Harranite doctors and their role in the renaissance of the Islamic civilisation

**Keywords:** Harran, Medical School, Abbasids, Sabit ibn Qurra, Sinan ibn Sabit, Abu al-Hasan al-Harrani

Kadro, Narjes (2024). The Civilisational Role of The People of Harran School in The Medical Field in The Fourth Century AH / 10th Century AD, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 365-387.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1412796>

Date of Submission	31.12.2023
Date of Acceptance	12.07.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Associate Professor, Mardin University, Faculty of Arts , Department of History, Mardin, Turkey, narjeskadro@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5557-0113



## الدور الحضاري لأبناء مدرسة حرّان في المجال الطبي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي

Narjes Kadro

### ملخص

. تعد مدينة حرّان من المدن الحضارية العريقة، حيث تميزت بموقع جغرافي متوسط ومتصل بحضارات متعددة مما منحها تنوع ثقافي وتراكم حضاري عريق، كما أنها كانت مركزاً لثقافات متعددة وعلى رأسها الثقافة السريانية المسيحية، ثم الثقافة الإسلامية، وهذا الغنى والتنوع الحضاري أسهم في أن جعل من هذه المدينة ملتقى للعلماء والمفكرين الذين برعوا في كافة مجالات العلوم والمعرفة، كما أنجبت هذه المدينة الكثير من العلماء الذين درسوا في مدارس حرّان، أو تخرجوا منها، وستناقش هذه الدراسة دور أبناء مدينة حرّان في المجال الطبي خلال القرن 4/هـ 10م، حيث سيتطرق البحث لإبراز إسهامات علماء مدرسة حرّان في مجال الطب، ودورهم في رقد الحضارة الإسلامية بكثير من الإنجازات الطبية، وذكر أهم مؤلفات الأطباء الحرّانيين وأثرهم في تطور علم الطب، كما سيسلط البحث الضوء أيضاً على دور حركة الترجمة التي قام بها العلماء الحرّانيون في مجال الطب، وترجمة هذه الكتب من السريانية إلى العربية والتي أسهمت في توفر معلومات طبية كبيرة ساعدت الأطباء المسلمين على الاطلاع عليها، ومن ثم تصحيحها وتطويرها لتنتج طباً إسلامياً مميزاً، نحل منه العلماء شرقاً وغرباً، وهذا الإنجاز الضخم لأبناء مدرسة حرّان الطبية كان سبباً لاختيار البحث لتسليط الضوء على الإرث الحضاري لمدينة حرّان في المجال الطبي، واستعراض أشهر علمائها، وما خلفوه من مؤلفات طبية في تلك الفترة، إضافة إلى الاطلاع على أهم المقومات التي أسهمت في تطور الطب في تلك الفترة، وإبراز جهود الأطباء الحرّانيين ودورهم في تحضة الحضارة الإسلامية.

**الكلمات المفتاحية:** حرّان- مدرسة الطب- العباسيين- ثابت بن قرّة- سنان بن ثابت- أبو الحسن الحرّاني.

Kadro, Narjes (2024). الدور الحضاري لأبناء مدرسة حرّان في المجال الطبي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 365-387.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1412796>

Date of Submission	31.12.2023
Date of Acceptance	12.07.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the <b>CC BY-NC</b> license.	

**المقدمة:**

يعد علم الطب أحد أهم العلوم الطبيعية، وقد تطور ونمى بشكل كبير في العصر العباسي، حيث تمكن الأطباء من تأليف الكتب الطبية وترجمتها والمساهمة في علاج المرضى، وساعدهم على ذلك اهتمام الخلفاء العباسيين بالطب نتيجة الحاجة الكبيرة له، وقدم العباسيون ما يلزم لذلك من إنشاء المستشفيات اللازمة له، كما خصصوا له نفقات ثابتة، وعينوا له كل ما تحتاج له هذه المهنة، ومن أبرز الناشطين في مجال العلوم الطبية هم العلماء الحزانيون الذين عمل قسم كبير منهم في مجال الطب كأسرة ثابت بن قرة الحزاني، وغيرهم من العلماء الذين رفدوا الحضارة الإسلامية بمؤلفات طبية متنوعة، إضافة إلى نشاطهم في مجال الترجمة للعربية، وخاصة أنهم كانوا على علم بلغات مختلفة، وخاصة اللغة السريانية التي مكنتهم من ترجمة أمهات الكتب الطبية التي أسهمت في تطور علم الطب في الحضارة الإسلامية، فكان لهم إضاءاتهم الواضحة في علم الطب والتي تشهد لهم بما مؤلفات المسلمين الذين أنثوا على أطباء حزان وإنجازاتهم العظيمة في هذا العلم.

**أهمية الدراسة وأهدافها:** تعود أهمية الدراسة إلى إلقاء الضوء على مدينة مهمة من مدن الجزيرة الفراتية ألا وهي مدينة حزان التي تعتبر مركزاً حضارياً عريقاً خاصة في مجال الطب، وإلقاء الضوء على أبرز علمائها، حيث أن هذه المدينة مزجت بين الغرب والشرق، ونشطت في مدارسها حركة الترجمة لمؤلفات الغربيين وخاصة في مجال الطب، الذي نقل إلى العربية بجهود علمائها المتخصصين وخاصة أن كثيراً منهم كانوا أطباءً، فكانت ترجمتهم متخصصة ودقيقة.

**مشكلة الدراسة:** تتوضح إشكالية البحث في محاولة الكشف عن مدى إسهام العلماء الحزانيين في الحضارة الإسلامية، وهل كان لهم تأثيرهم على تطور مهنة الطب في العصر العباسي وخاصة القرن 4هـ / 10م؟، ومدى انعكاس هذه الإسهامات الطبية على تطور مهنة الطب في العصر العباسي.

**أما عن منهج البحث:** فقد اعتمد الباحث في كتابة بحثه على المنهج التاريخي الوصفي والتحليلي من خلال رصد المعلومات عن مدينة حزان وعلمائها من خلال المصادر والمراجع التاريخية، والمنهج التحليلي في توضيح أهمية هذه المدرسة وأسباب تفوقها على غيرها من المدارس.

**أسئلة الدراسة:** هل كان لأطباء مدرسة حزان دوراً في تطور العلوم الطبية في العصر العباسي، وهل كان الحركة الترجمة من السريانية للعربية دوراً في ازدهار العلوم الطبية، وماهي أهم المؤلفات الطبية التي ألفها علماء حزان في المجال الطبي.

**الدراسات السابقة:** كتبت عدة دراسات حول الموضوع، ومنها:

تاريخ الحركة العلمية والفكرية وأبرز أعلامها في مدن الجزيرة الفراتية في تركيا (ماردين- ديار بكر) (آمد)- نصيبين- ميفارقين- جزيرة ابن عمر) - حسين علي - Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018, Aralık, Mardin, ويعد من البحوث الجيدة التي تناولت منطقة الجزيرة الفراتية، حيث تحدثت الباحثة

عن تاريخ الحركة العلمية والفكرية في الجزيرة الفراتية وعن أبرز أعلامها الذين كانت لهم شهرة واسعة في هذه المنطقة.

قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية -راغب السرجاني- منشورات مؤسسة اقرأ، القاهرة، 2009. والذي تحدث فيه عن الطب في الحضارة الإسلامية، وأهم إسهامات المسلمين العلمية فيه.

## 1. التعريف بمدينة حران والإرث الحضاري التاريخي الذي ورثته بالطب:

تعد مدينة حران من المدن الإسلامية المهمة كونها تحتل موقعاً وسطاً بين بلاد الشام والرافدين والأناضول، وهذا ما أكسبها شهرة كبيرة لأنها استطاعت أن ترث إرثاً حضارياً عريقاً، كونها عاصرت حضارات متنوعة، منحتها تنوعاً معرفياً مميّزاً، ويعد علم الطب أهم ما تميزت به مدينة حران، وتأتي أهمية المدينة من مكانتها السياسية والعلمية والاقتصادية، فضلاً عن موقعها الجغرافي ضمن إقليم الجزيرة الفراتية، والأمر الذي ضاعف من شهرتها أيضاً مرور نخري دجلة والفرات بالقرب منها، إضافة إلى شهرتها العلمية والثقافية، والحضارية، فصارت منارة للعلم في التاريخ الإسلامي والحضاري، وقد وصف الجغرافيون العرب المدينة، فقال عنها البغدادي: أنها مدينة قديمة، قسبة ديار مضر، بينها وبين الرها مسيرة يوم، وبين الرقة يومان، وأنها أول مدينة بنيت بعد الطوفان وكانت منازل الصابئة<sup>3</sup> الحزانيين<sup>4</sup>، وذكرها المقدسي: بأنها مدينة نزيهة، وعليها حصن من حجارة يشبه الذي في مدينة القدس<sup>5</sup>، وفيها الكثير من أهل الخير، وأهلها هنيؤون معتدلون محبون للغناء، مؤثرون للفقراء، وأسواقها في غاية الانتظام، عجيبة في ترتيبها<sup>6</sup>، وفي المدينة مشهد لإبراهيم الخليل عليه السلام، ويعرف بمشهد الصخرة<sup>7</sup>. وقد فتحت الجزيرة سنة 19 هجرية في خلافة عمر بن الخطاب، فسار إليها عياض بن غنم، وصالح أهل حران وأهل الرها مقابل دفع الجزية<sup>8</sup>.

وقد نخص السريان في مدينة حران بدور كبير في ترجمة معارف اليونان إلى اللغة السريانية، وأصبحت مدرسة حران وغيرها من المدارس مركز إشعاع حضاري لحضارة اليونان، واشتهر علمائها بالفلسفة والطب والتشريح والرياضيات والفيزياء والكيمياء، حيث نقلوا هذه العلوم وترجموها من اليونانية إلى السريانية<sup>9</sup>، وهنا نجد أن للحزانيين السريان دوراً مهماً في خدمة الحضارة الإسلامية لما نقلوه من اليونانية، والسنسكريتية، وغيرها من لغات شرقية أخرى، وذلك لأن قسم منهم نشأ وترعرع في مناطق ازدهرت بالحضارة الهيلينية (الهلنستية)، فضلاً

الصابئة: قوم بين النصارى والمجوس، وهم لا كتاب لهم، وجعلوا الكواكب ملائكة وعبدها، وبنوا لها بيوت عبادات وعلوا في التنجيم والتسخير. ابن الجوزي، تليبيس البليس (القاهرة: دار التقوى، 2003م)، 82.

البغدادي، مرصد الاطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد الجبالي (دار الجبل: بيروت، 1992م)، 389/1.

المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1919م)، 132.

ابن جبیر، رحلة ابن جبیر (بيروت: مكتبة الهلال دت)، 198.

الهرودي، الإشارات في معرفة الزيارات، تحقيق: علي عمر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002م)، 79.

ابن الاثير، الكامل في التاريخ (القاهرة: المكتبة التوفيقية، دت)، 361/2.

سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ الحضارة الإسلامية العربية (الكويت، دار السلاسل، 1986م)، 84.

عن حبههم للمعرفة والثقافة، وكان اهتمام أهلها من الصابئة والوثنيين بالفلك والرياضيات يعود سببه إلى عبادة النجوم والكواكب السيارة والاهتمام بمواقعها وحركاتها وضبط أزماتها<sup>10</sup>. هذه العوامل المتعددة التي ذكرناها سابقاً من الموقع المتوسط، إلى القرب من حضارات متنوعة، إضافة لوجود الصابئة الوثنيين، وهم من السريان الذين اختلط بهم بعض اليونانيين الوثنيين الفارين من الاضطهاد المسيحي، وذلك بعد انتصار المسيحية، حيث أخذ رجالها ينكرون بالوثنيين وأتباعهم وتراثهم، فكانت حران ملاذاً لهم، حاملين معهم تراثهم إلى تلك المنطقة<sup>11</sup>. وهذا ما ميز مدينة حران عن غيرها من المدن الإسلامية الأخرى، مما جعلها في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية مركزاً مهماً من مراكز الترجمة خلال العصرين الأموي والعباسي، كما كانت مدارسها عامرة بطلبة الطب الذين ذاعت شهرتهم في كافة أنحاء العالم الإسلامي وخاصة في العصر العباسي.

## 2. التعريف بالطب وبأثر مدرسة حران في حركة الترجمة للعلوم الطبية:

ترتبط العلوم الطبية بصحة الإنسان، وما يتعلق بها من علم النباتات، والحيوانات، وعلم الصيدلة، والعقاقير، والتخدير والجراحة، حيث اجتمعت هذه العلوم مع علم الطب، لحماية صحة الإنسان من مختلف الأمراض والأوبئة التي تهدد وجوده<sup>12</sup>، وأصل الطب الحدق في الأشياء والمهارة فيها، ويقال لمن حدق في الشيء وكان عالماً به طبيباً، والطب اصطلاحاً: هو علم يعرف منه أحوال البدن في الإنسان من جهة ما يعرض له، من صحة ومرض<sup>13</sup>، وعرفه ابن خلدون بأنه: صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة ويرد المرض بالأدوية والأغذية، بعد أن يتبين المرض الذي يمرض كل عضو من أعضاء البدن، والأسباب التي تنشأ عنها وما لكل مرض من الأدوية<sup>14</sup>، والطب والدين هما أول ما اهتم به الإنسان القديم، واحتكر رجال الدين هذه المهنة، عند أكثر الأمم القديمة، كما اختلط التطبيب بالشعوذة في كثير من الأحيان، وفي العصر الإسلامي اعتمد الخلفاء في العصرين الأموي والعباسي على أطباء غير عرب، وغير مسلمين من جميع الأجناس ومن العواصم الإسلامية المختلفة<sup>15</sup>.

كما اهتم المسلمون بنقل الثقافة الطبية عن طريق ترجمة الكتب القديمة<sup>16</sup>، وأسسوا لها البيمارستانات<sup>17</sup>، و يذكر ابن صاعد: بأن العرب في صدر الإسلام لم تكن تعنى بشيء من العلم إلا بلغتها، ومعرفة أحكام شريعتهما،

<sup>10</sup> حكمت نجيب عبد الرحمن، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب (جامعة الموصل: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1977م)، 19-21.

<sup>11</sup> سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، 87.

<sup>12</sup> راجب السراجي، قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية (القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، 2009م)، 27.

<sup>13</sup> محمد المختار الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية (جدة: مكتبة الصحابة، 1994م)، 32.

<sup>14</sup> ابن خلدون، العبر، تحقيق: عبادة كحيل (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2007م)، 411/1.

<sup>15</sup> أنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه (سورية: دار الفكر، 1997)، 595-596.

<sup>16</sup> علي حسن الخربوطلي، الحضارة العربية الإسلامية (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2003م)، 284.

<sup>17</sup> البيمارستان لفظة فارسية تقسم إلى بيمار أي المريض، وستان أي المكان، وهي عبارة عن مشافي للأمراض لدراسة الطب والتشريح، وكانت يتم اختيار أجمل الأماكن وأوسعها لتشيدها عليها البيمارستانات، وأول من بناها هو الوليد بن عبد الملك، ثم أهتم الخلفاء من بعده بإنشائها وانتشرت في كافة البلاد الإسلام. سهيل زكار، شكران خربوطلي: الحضارة العربية الإسلامية (سورية: منشورات جامعة دمشق، 2006)، 342.

حاشا صناعة الطب فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكراً لحاجة الناس إليها<sup>18</sup>، كما حرص الخلفاء في العصر العباسي على اجتذاب العلماء والأطباء، من كل الملل إلى بلاطهم، وأجزلوا لهم العطاء الكبير، وتولاهم بكامل التقدير والعناية، وبذلك ارتفعت نسبة الأطباء في البلاط لدرجة أنهم كانوا يجالسونهم، وفي ظل هذا التسامح الذي شمل غير المسلمين من الأطباء، فقد جنوا أرباحاً كبيرة لم تنهياً لواحد من معاصيرهم من المسلمين<sup>19</sup>، لذا فقد شجع الخلفاء العباسيين الأطباء في تأدية رسالتهم الإنسانية، فمنحوهم رواتب كثيرة ومكافآت وأسسوا المدارس الطبية والبيمارستانات لخدمة الطب<sup>20</sup>.

وكان للأطباء رئيس يمتحنهم ويحيز لهم العمل بالمهنة، وخاصة لمن رأى فيهم القدرة على ذلك، وكان هناك طبقات للأطباء ففيهم الطبيب والجراح، والفاصد، وطبيب العيون ويطلق عليه الكحال، وطبيب للنساء، وطبيب للمجانين<sup>21</sup>، ولم يكن الأطباء مقيدين بالطرق التقليدية المعروفة، بل كان لهم الحرية التامة في التجريب، كما كانت كتاباتهم عن الحالات التي عالجوها والمتضمنة لنتائجهم في الطرق التجريبية متاحة للجميع، للاطلاع عليها والاستفادة منها، أما عن تدريب الأطباء فيمر بمراحل مختلفة شديدة الصعوبة، ثم بعد اجتيازها يحصل على شهادة تخوله ممارسة المهنة<sup>22</sup>.

من أبرز المظاهر التي تدلل على مرونة الفكر الإسلامي وإفساحه المجال للجميع للمشاركة في النهضة الحضارية هي الإنتاج الكبير في ترجمة الكتب التي تهتم بالمواضيع الفلسفية، والعلمية، والطبية، إلى اللغة العربية، وخاصة الطب منها، وكان معظم التقلد من المسيحيين والفرس وأصحاب الديانات الأخرى، وقد عُدَّ القرن الرابع الهجري العصر الذهبي للترجمة، وكان للسريان النساطرة الدور الكبير فيه، ويأتي المترجمين اليعاقبة بعدهم في الأهمية، كما كان لمدرسة حران دوراً كبيراً أيضاً في نقل العلم ونشره<sup>23</sup>، وقد ازدهرت ترجمة الكتب العلمية في العصر العباسي، وخاصة في عهد الخليفة أبو جعفر المنصور، وكان الفضل الكبير في الترجمة للسريان الذين اقتبسوا الثقافة اليونانية، من الاسكندرنية وأنطاكية، ونشروها في الشرق في مدارس الرها ونصيبين وحران وجنديسابور<sup>24</sup>، وأقام الخليفة أبو جعفر المنصور بيت الحكمة، والذي اشتهر في عهد الخليفة هارون ومن بعده الخليفة المأمون، وقد كان أبو جعفر المنصور مولعاً بالطب والفلك والهندسة، وهو أول من راسل ملوك الروم في طلبها، وأرسل له كتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعية<sup>25</sup>، واجتمع في بيت الحكمة نخبة مميزة من الأطباء والفلكيين وكانت تسود فيه روح الحرية التامة، وللعلماء منزلة رفيعة عند الخلفاء، ويُعمل برأيهم ويُرحب بأقوالهم

<sup>18</sup> ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912م)، 174.

<sup>19</sup> عز الدين فراج، فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربية، 141.

<sup>20</sup> سليمان الدخيل، الفوز بالمراد في تاريخ بغداد، ط1، (مصر: دار الأفاق العربية، 2003م)، 167.

<sup>21</sup> أسعد داغر، حضارة العرب تاريخهم علومهم، (مصر: مطبعة هندية، 1918م)، 186.

<sup>22</sup> هواردر تيريز، العلوم عند المسلمين، ترجمة، فتح الله الشيخ (بيروت: المجلس الأعلى للثقافة، 2004م)، 9.

<sup>23</sup> دي لاس اوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل بيطار (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1928م)، 93-104.

<sup>24</sup> سليمان الدخيل، الفوز بالمراد في تاريخ بغداد، (القاهرة: دار الأفاق العربية، 2003م)، 150.

<sup>25</sup> عبد العزيز السالم، تاريخ الحضارة الإسلامية (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1999م)، 199.



وآرائهم، كما كانوا يؤدون شعائرهم الدينية بمنتهى الحرية، ويدافعون عن معتقداتهم وينظرون المسلمين في الأمور الدينية<sup>26</sup>. وقد أدى نشاط حركة الترجمة في العصر العباسي، على عكوف من يجيدون اللغتين الفارسية واليونانية إلى النقل للعربية، ومنهم حنين بن إسحاق، فقد طلب منه المأمون ترجمة كتب أرسطو، فأحسن في نقلها وكان يعطيه وزن ما نقله ذهباً، ولهذا كان يكتبها بأحرف غليظة لكي يزيد من وزنها، وكان هذا كافٍ لأن يغري المترجمين بالإسراع في الترجمة،<sup>27</sup> فقد فتح العباسيون عاصمتهم بغداد أمام العلماء، وأجزلوا لهم العطاء ومنحهم التشجيع، بصرف النظر عن مللهم وعقائدهم، فقصدها الكثير من أهل "حزان ونصيبين" وغيرها من مراكز العلم والفكر القديمة، فكان بيت الحكمة بمثابة أكاديمية علمية، يجتمع فيها المعلمون والمتعلمون، وحرصوا على إمدادها بمختلف أنواع الكتب التي نقلت من آسيا الصغرى والقسطنطينية، ومصر والشام وغيرها، وتمت فيها ترجمة أمهات الكتب بمختلف أنواع العلوم والفنون إلى العربية وازداد اهتمام الخلفاء ببيت الحكمة فقام المأمون بمضاعفة العطاء للمترجمين وذلك لتشجيعهم على ترجمة المؤلفات العلمية.<sup>28</sup> ومن أبرز المشاركين في هذه النهضة الحضارية هم علماء حزان الذين ترجموا كثيراً من كتب التراث العلمي والثقافي الآشوري واليوناني، أيضاً ما ورثته مدرسة حزان من الصابئة الذين يعتبرون من مؤسسي مدرسة الطب وروادها، وأسهم الحزانيون في مجال الطب نفسه من خلال الدراسات التجريبية، وفي علاجاتهم الخاصة سواء مما ورثوه من الماضي كالطب التقليدي، وطرق العلاج المكتسبة نتيجة الخبرة والمعرفة العلمية<sup>29</sup>. وهنا نجد تضافر عوامل عديدة أسهمت في تطور علم الطب عند المسلمين في القرن الرابع الهجري، منها تشجيع الخلافة العباسية على تطوير جميع العلوم والمعارف ومنها صناعة الطب التي خصص لها العباسيون كل ما يلزم لتطورها، بل وتوعدت تخصصات الطب وخضعت لمراقبة شديدة، كما كان لحركة الترجمة عن اللغات الأخرى دوراً في تطور الطب وكان أطباء مدينة حزان مبدعين في هذا المجال كونهم نقلوا كثير من الترجمات عن السريانية واليونانية، إضافة إلى خبرتهم الطبية الواسعة في مجال الطب مما أسهم بالفعل في النبوغ الطبي للحزانيين وتفوقهم على غيرهم.

### 3. أهم المنشآت الطبية التي اشتهرت بها مدينة حزان:

كان للمدارس الموجودة قبل الإسلام في منطقة الجزيرة الفراتية تأثير كبير على الفكر الإسلامي، فهي مركز الفكر الهلنستي السرياني، وكانت فيها خمسين مدرسة، تعلم العلوم السريانية واليونانية وأشهرها مدارس الرها وقنسرين وحزان ونصيبين، وكان تتبع هذه المدارس مكاتب، غذت مراكز العالم الإسلامي بسبل لا ينقطع من

ر فيدا إسماعيل عطا المنان إسماعيل: بيت الحكمة البغدادي (السودان: جامعة الخرطوم، كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2009م)، 55- 77.

<sup>27</sup> حنين ابن اسحاق: يلقب بأبي زيد ولد سنة 194م من أب عربي من قبيلة عباد الساكنة في الحيرة، وكان أبوه إسحاق نصرانياً نسطورياً، فنشأ ابنه كذلك وكان إسحاق صيدلانياً فأعد ابنه لدراسة الطب، درس حنين على يد يوحنا ابن ماسويه، وكان حنين يكثر السؤال على أستاذه ويلج عليه في الأسئلة، فأخرج صدر يوحنا فطرده، فذهب حنين إلى بلاد الروم وأجاد تعلم اليونانية، ثم رجع إلى البصرة، وكان يجيد أربع لغات الفارسية، واليونانية والعربية، اشتهر حنين بالطب والترجمة الدقيقة، وقد نقل إلى العربية زبدة آثار اليونان وتناولها بالشرح والاختصار وجعل الثقافة اليونانية في مختلف فروعها بين أعين العلماء المسلمين والنصارى يقتبسون منها وينتفعون بها. انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: مكتبة الأسرة، 1997م)، 304-301/1.

<sup>28</sup> سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، 88- 89.

<sup>29</sup> Hüseyin Ali, *Haraanda Ilmi Hayat* (Ankara: Ilahiyat, Mart, 2023), 88-89.

النقلة والأطباء والفلاسفة<sup>30</sup>، ومن هذه المدارس اشتهرت مدرسة حرّان وقد عنيت بالرياضيات والفلك والفلسفة، وانتقلت لها العلوم عن طريق الاسكندرية وأنطاكية، واهتمت بالنقل والترجمة إلى اللغة العربية<sup>31</sup>، ونقلت مدرستها جل اهتمامها على علم الفلك، لصلتها بالكواكب التي يعظمونها<sup>32</sup>، وقد كانت مدينة حرّان مركزاً للثقافة اليونانية، إلى ما بعد الإسلام، وقد دلّت الاكتشافات الأثرية على وجود مدرسة بالقرب من مدينة حران (سلطان تبه) الواقعة في تركيا وتعود هذه المدرسة إلى القرن السابع قبل الميلاد، وفي داخلها نصوص متعددة حفظت داخل أوّابي فخارية<sup>33</sup>، وهذا الأمر يدل على أهمية المدينة العلمية ودورها الحضاري الرائد منذ القدم، وقد ذكر ابن جبير سنة 580 هـ / 1184م أنه وجد في المدينة مدرسة وبیمارستان واحد<sup>34</sup>، وذكر دي لاس أوليبي وجود مدارس في حرّان ولا يوجد معلومات عن تاريخ إنشائها، ولكنه ذكر بأنها مركزاً للنفوذ الهليني منذ عهد الإسكندر الأكبر<sup>35</sup>. وبعد الفتح الإسلامي كانت هذه المدارس تدرس الرياضيات والفلك، والفلسفة على المذهب الأفلاطوني، ثم أصبحت في العصر الإسلامي مركزاً هاماً للثقافة، وقد تكلم أهلها اللغة السريانية، وكانت مركز للاتصال الثقافي، وظلت تقوم بعملها مدة أربعين عاماً، حتى تركها علماؤها وهاجروا إلى بغداد في خلافة المعتضد، وقد أنجبت هذه المدرسة طبقات متعاقبة من أفاض العلماء والأطباء، وفي طليعتهم أولئك الذين أتوا من حرّان أمثال ثابت بن قرة، وسنان بن ثابت وغيرهم، وكان لهم الأثر الأكبر في الرياضيات وخاصة علم الهيئة<sup>36</sup>، وقد استمد منهم المسلمون معلوماتهم عن الثقافة والحضارة الإغريقية، كما تفوق الحرّانيون بمعرفتهم باللغة العربية، ولذا تميزت تراجمهم بالدقة، ولهذا كانوا مصدرراً لنقل العلوم<sup>37</sup>، وبهذا كان لهم فضل كبير على الثقافة العربية، فعلى أيديهم تم نقل العديد من مؤلفات اليونان إلى اللغة العربية، وقد أخذ إخوان الصفا عن مدرسة حرّان، وتردد عليها الفيلسوف الفارابي، كما زارها الطبيب أبو الحكم القرطبي الأندلسي، ولم تُخرج مدينة المشرق العربي انتسب لها علماؤها كما انتسب علماء حران إليها، فكان هذا النسب وحده شرف عظيم ودليل نباهة وتفوق لهذه المدينة<sup>38</sup>.

محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام (نشأتها وتطورها ومصائر ها (بيروت: الرسالة، 1970م)، 18،

علي إبراهيم النملة، النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية (الرياض: الألوكية، 2006م)، 79،

أحمد بدر، الحضارة العربية الإسلامية (دمشق: جامعة دمشق، 2005م)، 199،

عيد مرعي، فيصل عبد الله، المنخل إلى تاريخ الحضارة (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2008م)، 239،

ابن جبير، رحلته، 199،

دي لاس أوليبي، الفكر العربي ومركزه، 41،

خضر أحمد عطا الله، بيت الحكمة، 236،

علي حسن الخربوطلي، الحضارة العربية الإسلامية، 255=256،

عبد القادر عياش، حضارة وادي الفرات، ط1، (دمشق: الأهالي للطباعة، 1989م)، 230-232،

## 4. أشهر علماء الطب الحرائين وأبرز مؤلفاتهم:

عُدَّت عائلة بني قرة من العوائل الحرائية المشهورة التي ذاع صيتها في علوم ومعارف مختلفة، وخاصة في علم الطب الذي مارسه وساهموا في ترجمة كتبه إلى اللغة العربية. ومن أشهر علمائهم الذين تميزوا في هذا المجال هو:

## 4.1. ثابت بن قرة:

ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت بن كرايا بن مارينوس بن سالايونيوس<sup>39</sup>، أشهر علماء الصابئة في العصر العباسي، توفي سنة 288هـ/901م، نبع في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة، كان يحسن اليونانية والسريانية والعربية، وكان يجيد النقل إلى العربية، ويعد من أهم المترجمين<sup>40</sup>، له مؤلفات عديدة في الطب، وعمل في خدمة الخليفة المعتضد العباسي<sup>41</sup>، تفتحت عبقرته في بيت بني موسى<sup>42</sup>، واحتل مكانة مرموقة بين العلماء العرب، وقد اكتشف عبقرته محمد بن موسى، وذلك في سفره بحثاً عن المخطوطات القديمة، وعند عودته مرّ بجزان، والتقاء صدفة في كفر توما، وكان ثابت بارعاً ذكياً، وكان يدير هناك مصرفاً مالياً، وقد صرف بلمح البصر عدداً من الدراهم المختلفة، فلقت انتباهه ببراعته بعلم الحساب وتضلعه في الترجمة، فاصطحبه معه إلى بغداد، وأدخله داره ليطلب العلم، ثم عرّفه على الخليفة المعتضد، والذي بدوره قرّبه منه وفضله على بقية العلماء، وترجم ثابت بن قرة، لبني موسى، العديد من الأعمال الفلكية والرياضية والطبية لأبولونيوس وأرخميدس، وإقليدس وأفلاطون، وجالينوس وأبو قراط، وبطليموس، وصحح ترجمات حنين بن إسحق، ووضع 150 مؤلفاً بالعربية، و10 مؤلفات بالسريانية، في الفلك والطب والرياضيات<sup>43</sup>، اشتهر ثابت في علاج الكثير من الأمراض التي تصيب الرأس مثل الصداع النصفي، كما تحدث عن الأمراض العصبية والروحية والنفسية، إضافة إلى اهتمامه بطب العيون والتشريح، وشرح أسباب الأمراض واقترح العلاجات اللازمة لها<sup>44</sup>، إضافة إلى ذلك فقد أدخله المعتضد في جملة المنجمين ووصل في عهده إلى أرفع المناصب، حتى أنه كان يجلسه معه في كل وقت ويحادثه طويلاً ويمازحه، ويقبل عليه دون غيره، من وزرائه وخاصته، وله مصنفات كثيرة في الطب والرياضيات والمنطق وله تصانيف بالسريانية فيما له علاقة بمذاهب الصابئة<sup>45</sup>، ومن كتبه السكون بين حركتي الشريان، وكتاب مسائلة الطبيب العليل، وكتاب الذخيرة الذي أهده لابنه سنان، وكتاب في الصفار وأصنافه وعلاجه<sup>46</sup>،

<sup>39</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ترجمة: نزار رضا (بيروت: دار الحياة، دت)، 259

<sup>40</sup> سهيل زكار، شكران خربوطلي: الحضارة العربية الإسلامية، 277

<sup>41</sup> سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، 87

<sup>42</sup> بني موسى: أولاد شاكر الحسن وأحمد ومحمد، كانت لهم هم عالية في تحصيل العلوم القديمة، وكتب الأوائل والتي سعا في طلبها من بلاد الروم، وكتبوا الكتب وأحضروا النقلة، من مختلف بقاع الأرض واطهروا عجائب الحكمة، واعتنوا بعلم الهندسة، والنجوم والموسيقا والطبخ. انظر: خضر أحمد عطا الله، بيت الحكمة في عصر العباسيين (القاهرة: دار الفكر العربي دت)، 343.

<sup>43</sup> زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي (دار الجبل، بيروت 1993)، 125.

<sup>44</sup> Hüseyin Ali, *Haraanda Ilmi Hayat*, 91.

<sup>45</sup> ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 266؛ الففطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية 2005م)، 148

<sup>46</sup> الففطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، 39-49؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء، 295-296

وجوامع كتب الفصد لجالينوس، وكتاب الحصى المتولدة في الكلى والمثانة، وكتاب في تدبير الأمراض الحادة، ورسالة في الجدري والحصبة، واختصار كتاب النبض لجالينوس، ومن تلاميذه، عيسى بن أسيد النصراني، وكان ثابت يقدمه ويفضله على غيره<sup>47</sup>، ولقد بلغ ثابت حظوة كبيره عند السلطان، فلما غضب الموفق على ابنه أبي العباس المعتضد، وحبسه سمح فقط لثابت بن قره الدخول عليه، لدرجة أنه كان يدخل إليه باليوم الواحد ثلاث مرات، وكان يحادثه فيها، ويقص عليه قصص الفلسفة والنجوم، والهندسة، وفي خلافة المعتضد وصل إجلاله له بأنه في يوم كان يمشي المعتضد مع ثابت بن قره، فاتكأ الخليفة على يد ثابت، وهما يتماشيان فسحب الخليفة يده بشدة، فخاف ثابت وسأل له عن السبب، فقال: لا يجب للعلماء أن يعلوا أحداً عليهم<sup>48</sup>. وفي مقدمة كتاب الذخيرة، كتب ثابت: (هذا كتاب الذخيرة الذي يشمل على كل ما يحتاج إليه من علم الطب، في وصف الداء والدواء، على أوجز ما يتهيأ أن يكون تجربة إمام زمانه" ثابت بن قره" في العلوم الطبيعية، جمعه أيام حياته لابنه سنان بن ثابت وفيه أحد وثلاثون باباً)<sup>49</sup>.

#### 4.2. سنان بن ثابت (ت 331هـ/922):

هو أبو سعيد سنان بن ثابت، لحق والده في العلوم والتفسير، وقد حظي برضاء الخليفة القاهر، كما عهد إليه بإجراء امتحاناً للأطباء، وذلك يعود بسبب خطأ طبي أدى إلى موت رجل، فأمر الخليفة بمنع سائر المتطببين، إلا من امتحنهم سنان بن ثابت فصاروا إليه، وامتحنهم وأطلق على كل شخص منهم ما يجوز أن يعمل به، وبلغ عددهم مائة وثمانين رجلاً، وستين رجلاً ممن استغنى عن مهنته، ولسنان تصانيف في علم الهيئة (الفلك)<sup>50</sup>، ومن أخباره أنه لما مات الخليفة العباسي الرازي استدعى أمير الأمراء بجكم<sup>51</sup> سنان وكان بواسط في العراق، وسأله القدوم إليه ملازمته في خدمته، فقدم إليه، وقام السلطان بإكرامه، وطلب منه الاعتماد عليه واستشارته الطبية، وتقديم النصح له، وقد كانت منزلة سنان كبيرة عند الوزراء والأمراء، ويحكى بأن الوزير ابن عيسى بن الجراح تفقد أمر السجون بعد أن انتشر الوباء، وطلب من سنان أن يفرد للسجون أطباء خاصين لمداواتهم ومعاينتهم، كما طلب منه أيضاً بأن يهتم بالمناطق التي في سواد العراق بسبب خلوها من الأطباء فأرسل لهم البيمارستان النقال وزودهم بالأدوية والأطباء<sup>52</sup>، وبهذا امتدت الخدمة الطبية إلى القرى بواسطة المشافي المتنقلة، وهذا بفضل حرص الخلفاء إلى وصول الخدمات إلى الريف، ولسنان الفضل في هذا وذلك كونه طبيباً للبلباط العباسي، فهو بمثابة وزير الصحة حالياً. ومما يعزى لسنان ويسجل لأول مرة في تاريخ الطب، أنه بدأ بنظام

<sup>47</sup> ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، 299.

<sup>48</sup> البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: محمد كرد علي (دمشق: مطبعة التريفي، 1946م)، 20.

<sup>49</sup> ثابت بن قره، الذخيرة في علم الطب، (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1928م)، 5.

<sup>50</sup> ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 282.

<sup>51</sup> بجكم: كان أمير الجيش في العصر العباسي، وبلقب بأمير الأمراء قبل ملك بني بويه، كان يفهم بالعربية ولا يتكلم بها. انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 14/109.

<sup>52</sup> القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، 151-150.

قرر فيه طريقة الامتحان ومنح الإجازات في فروع علم الطب وما يسمى حالياً (الاختصاص)<sup>53</sup>، كما كان لسنان الفضل في الإسهام في تشييد المستشفيات ومنها، بيمارستان السيدة سنة 306هـ، وقد افتتحه سنان بسوق يحيى في مدينة بغداد على نهر دجلة، وجلس فيه سنان وقد عين فيه من الأطباء والقوام للخدمة فيه، وكانت على نفقته في كل شهر ستمائة دينار، كما أشار سنان للخليفة المقتدر في بناء المشفى المقتدري لتخليد اسمه، وتم ذلك سنة 54306هـ، كما قلدة الوزير الخاقاني سنة 310هـ بيمارستان الذي اتخذه ابن الفرات في درب المفضل ينفق عليه من ماله كل شهر مائتي دينار<sup>55</sup>، وعالج سنان ابن مقلة عندما قطعت يده باستدعاء من الخليفة الراضي بالله<sup>56</sup>، وقد زاد عدد المشافي في بغداد بشكل كبير وكان عددها سنة 304 خمسة مشافي تقلدها طبيب غير مسلم وهو سنان بن ثابت وبفضله الكبير له وإشارته تم فتحها<sup>57</sup>.

#### 4.3. ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة:

كان في أيام الخليفة العباسي المطيع لله، وفي إمارة الأقطع أحمد بن بويه، وبرع في الطب، وعالماً بأصوله، فكافاً للكتب وقد توفي سنة 365هـ، كما عرف عنه اهتمامه بالتاريخ فكتب تاريخاً من سنة نيف وتسعين ومائتين إلى سنة 58363هـ. وكان في خلافة المطيع وفي إمارة أحمد بن بويه الديلمي الأقطع المعروف بمعز الدولة<sup>59</sup>، ولثابت ابن سنان اهتمام بكتابة التاريخ فقد ذكر الأحداث والوقائع التي جرت في زمانه وذلك سنة 295 إلى سنة وفاته 363هـ<sup>60</sup>، ويقول ابن العربي: لولا تاريخه لأمست أغلب أخبار ملوكهم طي النسيان، فهو الذي حفظها وعنه نقل المؤرخون.<sup>61</sup>

#### 4.4. أبو الحسن الحراني (ت 365هـ / 975):

أبو الحسن، ثابت بن إبراهيم بن زهرون الحراني، كان طبيباً فاضلاً كثير الدراية والعلم، وبارعاً في صناعته، موفقاً في المعالجة، وله اطلاع على أسرار الكتب، وله مقالة في علة الأطباء المهرة تدبير أكثر الأمراض التي كانت تعالج قديماً بالأدوية الحارة إلى التدبير المبرد، وعندما مرض الوزير ابن بقية بسكتة قلبية وأجمع الأطباء على موته فطلب منهم بأن يسمحوا له بفضده (أي سحب الدماء منه)، فسمحوا له بذلك، وبعد فضده بدأ يعود إلى وعيه، وعندما دخل عضد الدولة بغداد كان أول من لقيه أبو الحسن الحراني، وسنان الذي كان يصغره في

<sup>53</sup> عز الدين فراج، فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2002م)، 147.

<sup>54</sup> ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق عماد الدين البارودي، خيرى سعيد (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، 7 / 138، 440.

<sup>55</sup> أحمد عيسى بك، البيمارستانات في الإسلام (بيروت: دار الرائد العربي، 2008م)، 184.

<sup>56</sup> ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 305.

<sup>57</sup> آدم متز، الحضارة الإسلامية، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008)، 2/ 169.

<sup>58</sup> ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد (القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، 1955م)، 80.

<sup>59</sup> ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، 37.

<sup>60</sup> القفطي، أخبار العلماء، 89؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 30.

<sup>61</sup> ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، 67.

السن وكلاهما كانا يعملان في الطب، ويذكر لهما بأنهما عالجا مريض في باب الأوجع ببغداد كان يعمل بقلبي الكبود (الكبد)، وكانا كلما مرّا عليه يدعو لهما، وفي يوم مرّا فلم يريانه فسألا عنه فقبل لهما أنه قد مات، فذهبا إليه وأخذا نبضه، وطلبا من عائلته بالألا يدفونه حتى يتشاورا في أمرهم، فاتفقا على أن يفصداه، ومن ثم أعطوه علاجاً فاستفاق الرجل، وكان هذا من الأمور المعجزة لهما وعندما استفسروا عن سبب مرضه علما بأنه كان عندما يقلي الكبود يأكله وهو ممتلي بالدم الغليظ، حتى فاض في عروقه، كما عالج الحمى الحادة<sup>62</sup>، كما له كتاب إصلاح مقالات من كناش يوحنا بن سراييون، ويقال بأن الطبيب ابن بطلان الذي درس في المشفى العسدي هو من طلاب ثابت الحراني<sup>63</sup>، وقد حفل العصر البويهى بالكثير من الأطباء المشهورين منهم هلال بن هارون الصابي الحراني الذي تميز بمهارته وحذقه لفنون الطب<sup>64</sup>،

#### 4.5. ابن وصيف الصابى (ت350هـ)

: كان طبيباً عالماً بعلاج العين، ولم يكن في زمانه من هو أعلم منه، وقد لقب ابن وصيف بالكحال<sup>65</sup>، وقد أحضر سبعة أشخاص لقدم أعينهم، ومن جملتهم رجل من أهل خراسان، أقعده بين يديه، فرأى ماءً متهيباً للقدم فسامه على ذلك فطلب إليه فيه، واتفق معه على ثمانين درهماً وحلف الرجل أنه لا يملك غيرها، فلما حلف له الرجل اطمان وضمه إلى نفسه ووقعت يده على عضده فوجد فيه كيس فيه دنانير، فقال له ابن وصيف: ما هذا فقال له حلفت بالله كاذباً وأنت ترجو رجوع بصرك إليك والله لا أعالجك.<sup>66</sup>

#### 4.6. إبراهيم بن سنان بن ثابت ابى إسحاق (ت335هـ)

: اتصف بالذكاء والعقل والفهم، إضافة لكونه عالماً فليماً بعلوم الحكمة، والغالب عليه كان علم الهندسة، وله عدة مصنفات<sup>67</sup>، منها ما يتعلق بالنجوم وله فيها ثلاث كتب، وله مقالات هندسية، وفلكية<sup>68</sup> وقد توفي إبراهيم بن سنان يوم الأحد من محرم سنة 335هـ ببغداد بسبب ورم في الكبد<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> ابن أبى أصيبعة، عيون الأنبياء، 308؛ الموصلي: أخبار العلماء، 90-91.

<sup>63</sup> رشاد عباس معتوق، الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهى (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، رسالة دكتوراة، 1990م)، 355.

<sup>64</sup> ابن العبري: مختصر الدول، 174.

<sup>65</sup> ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكام، 81.

<sup>66</sup> ابن جلجل، المصدر نفسه، 82؛ ابن أبى أصيبعة، عيون الأنبياء، 311.

<sup>67</sup> ابن جلجل، طبقات الأطباء، 50.

<sup>68</sup> القفطي، أخبار العلماء، 51.

<sup>69</sup> ابن أبى أصيبعة، عيون الأنبياء، 307.

**4.7. إبراهيم بن زهرون الحراني:**

أبو اسحاق ذكره ثابت بن سنان في كتابه<sup>70</sup>، وهو طبيب مشهور وله أعمال جيدة، واتصف بحسن المعاملة، توفي يوم الخميس 11-ليلة بقيت من صفر سنة 309هـ ببغداد<sup>71</sup>.

**4.8. أحمد بن يونس وأخوه عمر:**

ابنا يونس بن أحمد الحراني، رحلا إلى الشرق في دولة الناصر في سنة 330 هـ، وأخذ العلم من ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة، وقرأ عليه كتب جالينوس، كما خدما ابن وصيف في علم طب العين، ثم غادرا إلى الأندلس<sup>72</sup>، بتشجيع من الخليفة الناصر فرجعا إلى الأندلس يحملان معهما ما حصلوا عليه من علوم الطب والفلك.<sup>73</sup>

**4.9. الحراني:**

وهو من أبناء مدينة حران، وقد انتقل إلى الأندلس وأصبح من أطبائها المعروفين، وبنى مسجداً نسب له، ذكره ابن صاعد من غير ذكر اسمه كما ذكره القفطي باسم يونس الحراني<sup>74</sup>، وكان ظهوره في عهد الأمير الأندلسي محمد بن عبد الله الأوسط، اشتهر في الطب بقرطبة وذاع صيته فيها.<sup>75</sup>

**5. أثر الطب الإسلامي لمدرسة حران في نهضة الحضارة الأوروبية:**

كان المسلمون في القرون الوسطى ممثلي حضارة الأمم، وناشري لواء العلم في الكون، في الوقت الذي كان الجهل يضرب أطنابه في أوروبا، وقد امتاز المسلمون بحفظ الإرث العلمي لليونان والفرس، ولم يكتفوا بذلك بل طوروه وزادوا عليه مبتكرات كثيرة، وامتازوا بصفات تؤهلهم في السير في مقدمة الأمم فنفردوا بنشاط كبير<sup>76</sup>، وقد وضع المسلمون أسس ثابتة في الحضارة، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش على فتات علم الإغريق، وزودوها بأسس النجاح للوصول إلى غايات حضارية، ولا مراء في أهمية دورهم هذا وأثره، فقد انتقلت كثير من المؤلفات العلمية في مختلف المجالات إلى أوروبا، وترجمت إلى اللغات اللاتينية مرات عديدة، فكانت تدرس في المؤسسات والجامعات والمعاهد، ويعتمد عليها كمرجع أساسي، ولهذا يعترف كثير من المستشرقين بعظمة الدور الذي قامت به الثقافة الإسلامية، في إثراء العلوم الأوروبية لفترة طويلة من الزمن<sup>77</sup>، وقد قالت زيفريد هونكة:

<sup>70</sup>القفطي، أخبار العلماء، 63

<sup>71</sup>ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 307.

<sup>72</sup>ابن جلجل: طبقات الأطباء، 112.

<sup>73</sup>السامرائي: تاريخ الطب العربي، 146.

<sup>74</sup>ابن جلجل: طبقات الأطباء، 54.

<sup>75</sup>ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، 78.

<sup>76</sup>عمر فروخ، العلوم عند العرب (بيروت: دار العلم للملايين، 1997م)، 124.

<sup>77</sup>أنيس أبيض، بحوث في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية (لبنان: جروس برس، 1994م)، 25.

لقد كانت لترجمات ثابت بن قرة في الطب، وحنين بن إسحاق الفضل على كثير من الأطباء، الذين دفعوا بعلم الطب خطوات واسعة نحو الأمام، وخطوات مصيرية في تاريخ الطب العربي، لهذا كله فضلهم الغربيون عن غيرهم، فأصبح العرب أساتذتهم الذين أخذوا عنهم المعارف الطبية أكثر مما أخذوا من كتب اليونان المبعثرة الغامضة، وذلك لأن الكتب العربية امتازت بالدقة، وتضمنت أسئلة وأجوبة، كما امتازت شروحها بالتفصيل، مما جعل منها ثمرة سائغة في متناول الجميع، بكونها تتصف بالمنهجية والعبقرية الخلاقة<sup>78</sup>، ومما يشهده العلم العربي والغربي لثابت بن قرة أنه نجح في تشريح العين بدقة عالية وأحدث طفرة في مجال الطب في زمانه، في كتابه "في علم العين وعللها ومداواتها"، وكان تشريحه للعين قريباً جداً من التشريح الحديث للعين، قبل ظهور الآلات الطبية الحديثة الدقيقة والمعدات الطبية المتطورة بمئات السنين، وأن العين مركبة من سبع طبقات، وثلاث رطوبات، كما وضح الأمراض التي تصيب العين كالرمد والمياه البيضاء والزرقاء، وما يعترى العين من جحوظ أو غور، وتحدث عن ضعف البصر وذكر أسبابه، وقدم النصائح التي تقي منه، كذلك براعته في أمراض الأنف والأذن والحنجرة، وأمراض الفم والأسنان، وطرق علاج هذه الأمراض بمؤلفات متنوعة، ليمتد أثر مؤلفاته إلى القرون اللاحقة<sup>79</sup>. كما كانت المدارس في عصر سنان بن ثابت مدارس لتعليم الطب تعتمد على التجربة العلمية التي تتطلب الفحص الدقيق للمرض (أي الفحص السريري لمرضى)، إضافة إلى النظري ويشترك في تشخيص المرض مجموعة من الأطباء، ثم يدلي كل طبيب بدلوه من خلال خبرته، حتى يتوصلوا إلى العلاج المناسب، والهدف من ذلك هو تقليل الأخطاء الطبية، وزيادة دقة المعاينة، وكان ذلك نواة لظهور المؤتمرات الطبية التي تعقد في البيمارستانات، لدراسة ومناقشة كل ما يتعلق بمهنة الطب ومعالجة المرضى، وآخر ما توصلت إليه المؤلفات الطبية، كما كان للبيمارستانات دور في تطور صناعة الأدوية<sup>80</sup>، وقد أثنى غوستاف لوبون على المستشفيات العربية، وقال إنها كمشافي أوروبا في الوقت الحاضر، وفيها ملاحج للمرضى ومكتبات، وأماكن لدراسة الطلاب، وفيها مشافي مختصة بأمراض المجانين، وللعرب الفضل بنقل فن الصيدلة، كما أن علم الجراحة مدين للمسلمين بكثير من الابتكارات الأساسية<sup>81</sup>، ولم ينكر العلماء فضل الأطباء فيقول الدويلمي، نحن مدينون لثابت بن قرة في الترجمة، كما نحن مدينون له أيضاً بكتاب الذخيرة في الطب<sup>82</sup>، وكنا قد ذكرنا كيف أن الخليفة العباسي المقتدر (908-932) قد أحدث نظام الحسبة في الطب وذلك بعد خطأ طبي ارتكبه أحد أطباء بغداد، وكان سنان بن ثابت هو من يقوم بفحص الأطباء والجراحين والكحالين والصيدلة

<sup>78</sup> هونكة، شمس العرب، 259، 286

<sup>79</sup> انظر: موقع عربي بوست، مجد أبو ريا، أسلم فقربه الخليفة منه، تعرّف على الطبيب الرائد في تشريح العين، (الوصول 2024/07/06). <https://arabicpost.net/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/history/2020/05/05>

<sup>80</sup> هيلة محمد بن علي القصير، دور سنان بن ثابت في تطور الطب ونشر الوعي الصحي (الزقاقين: مجلة كلية اللغة العربية)، عدد 35، 2015م، 1376=1377.

<sup>81</sup> غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م)، 4393-4494.

<sup>82</sup> الدويلمي، العلم وأثره عند العرب وأره في تطور العلم العالمي، ترجمة: عبد الحليم النجار، محمد يوسف موسى (بيروت: دار القلم، 1926)، 162، 165.



كل حسب اختصاصه، في كتب ومقالات كل من جالينوس وحنين بن إسحق<sup>83</sup>، وبينت هونكة: أن المبدأ الأساسي في امتحانات التخصص كان الاهتمام بمحل معلوم يقتضي التضلع منه، وكان الجراح يمتحن في مادتي علم التشريح وعلم الجراحة للتأكد مما إذا كان الطالب قد درس على يد علماء متخصصين في هذا المجال<sup>84</sup>. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ثقة الخليفة بمهارة سنان العلمية، وشهرته الواسعة في مجال الطب التي سبقت شهرة أقرانه في تلك الفترة، وهذا ما جعل الخليفة مهتماً بأن يعهد له بامتحان الطلاب، كل بحسب اختصاصه، كما يدل على بروز علماء حرّان الكبير في العلوم المختلفة وخاصة علم الطب. وقد كان ظهور الجامعات في أوروبا أحد الأسباب التي عنيت بنقل المؤلفات والتراجم العربية إلى أوروبا في القرن الثالث عشر، حيث ظهرت جامعات في باريس ونابولي واكسفورد وغيرها الكثير، ونقلت الكتب من اللغة العربية إلى اللاتينية، فظهرت كتب ثابت بن قرة، وابن رشد، وابن سينا وغيرهم<sup>85</sup>، وأول من أسس المستشفيات النقالة التي لم يعرفها العالم بعد، وعرفوا التخدير من أجل احتمال الألم في العمليات الجراحية<sup>86</sup>، كما لم يبخل علماء حرّان بتقديم النصائح الطبية والعلمية حتى للحكام، فهذا سنان بن ثابت يقول: رأس مروءة الملوك حب العلم، ورحمة الضعفاء والاجتهاد في مصلحة العامة)، كما أن والده ثابت بن قرة لم يبخل بتقديم النصائح للأمراء فقال لبيحك: بأن يعتني على حفظ صحته بشيئين وهما ترك الأكل على السكر<sup>87</sup>.

#### الخاتمة:

استناداً إلى ما سبق نجد أن أبناء مدرسة حرّان الطبية قدموا نموذجاً متفرداً في تطور مهنة الطب، وذلك بسبب ما امتلكته هذه المدينة من ميزات جعلتها متفوقة على غيرها من المدن، منها توسط هذه المدينة لحضارات متعددة، مما أسهم في غناها الفكري والثقافي، حيث ورثت الثقافة السريانية واليونانية والعربية مما جعلها معقلاً هاماً من معاقل العلوم والفنون، وبرز فيها علماء أفذاذاً كثابت بن قرة وأسرته، إضافة إلى العديد من العلماء، الذين برزوا في العصر العباسي في القرن 4هـ / 10م، ومما ميز أطباء حرّان هو معاملتهم للمرضى، وتواضعهم مع الناس والعطف عليهم، بل وحتى السؤال على من غاب منهم كما حدث مع ثابت بن زهرون الحراني عندما فقد الرجل الذي كان يدعي له كل يوم. إضافة إلى عدم إهمال الأطباء في التعامل مع المرضى سواء كانوا مساجين أو مصابين بأمراض عقلية، وحتى المناطق البعيدة لم تخلُ من إنسانية التعامل معهم، فخصصوا لهم مستشفيات نقالة خاصة بهم تقوم على خدمتهم وتعليلهم. وقد تمكن الأطباء الحرّانيون من وضع أسس جديدة أسهمت في تقدم علم الطب، وتطوره وابتكار أساليب علاجية نافعة. كما ترك الأطباء الحرّانيون مؤلفات علمية قيمة، فأسسوا بذلك قواعد متينة لمن أتى بعدهم، فلم يبخلوا بعلومهم، وكانوا مثابة منارة لكل من أتى بعدهم

سمير حمامي، الأطباء النصارى في العصورين الأموي والعباسي (حلب: معهد التراث العلمي العربي، قسم العلوم الطبية، 2009م)، 15.

هونكة، شمس العرب، 238.

عز الدين فراج، فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية (القاهرة: دار الفكر العربي، 2002م)، 84.

عبد التواب يوسف، الحضارة العربية بأقلام غربية عربية (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1949م)، 69.

البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، 20، 73.

من عرب وعجم. ولم تقتصر جهود أهل حرّان العلمية على العلوم الطبية فقط، بل كانت لهم بصمتهم الكبيرة في كل مجالات الحضارة من ترجمة وفلك وعلوم ورياضيات وغيرها من العلوم.

### التوصيات:

مما يوصى به هو تركيز الباحثين على أهمية منطقة الجزيرة الفراتية ورصد أهم ما تميزت به هذه المدن من غنى فكري وحضاري كونها متوسطة حالياً لثلاث مدن رئيسية هي سورية والعراق وتركيا، وهذه الغنى الحضاري أكسبها شهرة واسعة في كثير من النواحي، ولكن مع الأسف أغلب الدراسات لا تتناول هذه المنطقة بشكل خاص، وإنما تتحدث عن تاريخ المنطقة في سياقاتها العامة ضمن الدول التي خضعت لها منطقة الجزيرة الفراتية.

## قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأثير. الكامل في التاريخ. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.
- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ترجمة: نزار رضا، بيروت: دار الحياة، د.ت.
- أبيض، أنيس. بحوث في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. لبنان: جروس برس 1994م.
- أحمد عطا الله، خضر. بيت الحكمة في عصر العباسيين. القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، د.ت.
- البغدادي. مرصد الاطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع. تحقيق: البجاوي، علي محمد، دار الجبل: بيروت، ط1، 1992م.
- إسماعيل، رفيدا عطا المنان إسماعيل. بيت الحكمة البغدادي. جامعة الخرطوم: كلية الآداب، رسالة ماجستير، 2009م.
- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مكتبة الأسرة، 1997م.
- أوليري دي لاس. الفكر العربي ومركزه في التاريخ. ترجمة: إسماعيل بطار، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1928م.
- بدر أحمد. الحضارة العربية الإسلامية. دمشق: جامعة دمشق، ط7، 2005م.
- البيهقي. تاريخ حكماء الإسلام. تحقيق: كرد علي، محمد، دمشق: مطبعة الترقى، 1946م.
- تيريز هواردر. العلوم عند المسلمين. ترجمة: فتح الله الشيخ، ط1، بيروت: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004م.
- ثابت بن قرة. الذخيرة في علم الطب. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1928م.
- ابن جبير، رحلة ابن جبير، بيروت: مكتبة الهلال، د.ت.
- ابن جلعج، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق، فؤاد سيد، القاهرة: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، 1955م.
- ابن الجوزي. تلبيس إبليس. القاهرة: دار التقوى، 2003م.
- ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- حاماتي، سمير. الأطباء النصارى في العصرين الأموي والعباسي، حلب: معهد التراث العلمي العربي، قسم العلوم الطبية

2009م.

- علي، حسين. الحياة العلمية في حران. أنقرة: الإلهيات، الطبعة الثانية، آذار 2023.
- حمادة، محمد ماهر. المكتبات في الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرهما. بيروت: الرسالة، الطبعة 1، 1970م.
- ابن خلدون. العبر. تحقيق: كحيلة، عبادة، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة 1، 2007م.
- الخربوطلي، علي حسن. الحضارة العربية الإسلامية، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 2003م.
- داغر، أسعد. حضارة العرب تاريخهم علومهم. مصر: مطبعة هندية، 1918م.
- الدخيل، سليمان. الفوز بالمراد في تاريخ بغداد. ط 1، مصر: دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، 2003.
- الدويلمي. العلم وأثره عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي. ترجمة: عبد الحليم النجار، محمد يوسف موسى، بيروت: دار القلم، الطبعة 1، 1926م.
- الرفاعي، أنور. الإسلام في حضارته ونظمه. سورية: دار الفكر، الطبعة 3، 1997م.
- زكار، سهيل، خربوطلي، شكران. الحضارة العربية الإسلامية. دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2006م.
- السالم، عبد العزيز. تاريخ الحضارة الإسلامية. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1999م.
- السامرائي، كمال. تاريخ الطب العربي. بغداد: دار النضال، د.ت.
- السرجاني، راغب. قصة العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية. القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة 1، 2009.
- الشنقيطي، محمد المختار. أحكام الجراحة الطبية. جدة: مكتبة الصحابة، الطبعة 2، 1994م.
- ابن صاعد الأندلسي. طبقات الأمم. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912م.
- عاشور، سعيد عبد الفتاح. تاريخ الحضارة الإسلامية العربية. الكويت: ذات السلاسل، الطبعة 2، 1986م.
- عباس، معتوق رشاد. الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، رسالة

دكتوراه، 1990م.

- ابن العربي. تاريخ مختصر الدول. بيروت: دار الرائد اللبناني، 1983م.
- عياش، عبد القادر. حضارة وادي الفرات. دمشق: الأهالي للطباعة، الطبعة 1، 1989.
- عيسى بك، أحمد. البيمارستانات في الإسلام. بيروت: دار الرائد العربي، 2008م.
- فراج، عز الدين. فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوروبية. القاهرة: دار الفكر العربي، 2002م.
- فروخ، علي. العلوم عند العرب. بيروت: دار العلم للملايين، 1970م.
- القفطي. أخبار العلماء بأخبار الحكماء. تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2005م.
- لوبون، غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م.
- متز، آدم. الحضارة الإسلامية. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريادة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008م.
- مرعي، عيد، فيصل، عبد الله. المدخل إلى تاريخ الحضارة. دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2008.
- المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1919م.
- النملة، علي إبراهيم. النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية، الرياض: الألوكية، 2006م.
- الهروي. الإشارات في معرفة الزيارات. تحقيق: علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002م.
- موقع عربي بوست، أبو ريا، محمد. أسلم فقريته الخليفة منه، تعرّف على الطبيب الرائد في تشريح العين، <https://arabicpost.net/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/history/2020/05/05>
- الوصول 2024/07/06.
- هونكة، زيفريد. شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة: فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار الجبل، بيروت، طبعة 8، 1993م.
- القصير، هيلة محمد بن علي. دور سنان بن ثابت في تطور الطب ونشر الوعي الصحي. الزقازيق: مجلة كلية اللغة العربية، عدد 35، 2015م.
- يوسف، عبد التواب. الحضارة العربية بأقلام غربية عربية. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، طبعة 1، 1949م.

**Kaynakça/References:**

'Abbâs, Ma'tûk Reşâd. El-Heyâtu'l-İlmîyye fi'l-İrâk Hilâle el-'Asri'l-Buveyyhiyyî. Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora tezi, 1990.

Ahmed 'Ata'l-lah, Hıdır. Beytü'l-Hikme fi 'Asır'l-'Ebbâsiyyîn. Kahire: Daru'l-Fikri'l-'Arabîyyi, 1. Basım, D.T.

'Aşûr, Sa'îd 'Abdü'l-Fettâh. Tarihu'l-Hazâreti'l-İslâmiyyeti'l-'arabiyye, Kuveyt: Zâtu's-Selâsil, 2. Basım, 1986.

Bedir, Ahmed. El-Hazâretu'l-'Arabîyyetu'l-İslâmiyye., Şam: Şam Üniversitesi, 7. Basım, 2005.

Dâğır, Es'ad. Hazâratu'l-'Arabi- Tarihu'l-Hüküm. Mısır: Matba'atu Hindîyye, 1918.

El-Bağdâdî. Marâsîdu'l-İtilâî fi Esmâ'l-Emkine. Thk: El-Becâvî, Ali Muhammad. Beyrut: Daru'l-Cebel, 1. Basım, 1992.

El-Beyheki. Tarihu'l-Hükemâ'l-İslâm. thk: Kurd Ali, Muhammad. Şam: matba'atu't-Terrekkiyyi, 1946.

ED-Dehîl, Süleyman. el-Fevzu bi'l-Murad fi Tarihi Bağdat. Mısır: Daru'l-Afaki'l-Arabîyyeti, 1. Basım, 2003.

Ed-Düveylimî. el-İlmü ve Eserühu 'İnde el-'Arabi ve Eserühu fi Tettevvuri'l-İlmi'l-'Âlemiyyi, çvr: Ebdü'l-helîm El-Najjâr-Muhammad Yusuf Musa. Beyrut: Daru'l-kalem, 1. basım, 1926.

El-Harbutlî Ali Hasan. el-İber, el-Hazâretu'l-Arabîyyetu'l-İslamiyye, Kahire: Mektebetü'l-Hanjî, 3. Basım, 2003.

El-Herrevvi, El-İşşarat fi Marifet El-Ziyarat, ed.: Ali Omar, Kahire: Mektebet El-Sakafa El-diniye, 1. baskı, 2002.

El-kıftî. Ehbaru'l-'Ulemâi Bi Ahbâri'l-Hükemâi, thk: İbrahim Şemsu'd-Dîn. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.

El-Mekdisi, Ehsen El-Tekasim fi Ma'rifet El-Ekalim, 3. Baskı, Kahire: Madbouly Kütüphanesi, 1919.

El-Nemle, Ali İbrahim, El-nekkil ve El-Tercüme fi el-Hazar'a el-İslamiye, Riyad: El-Ulkiya, 3. Baskı, 2006.

Es-Salim, 'Abdü'l-'Azîz. Tarih el-Hazâreti'l-İslamiyye, İskenderiye: Üniversite Gençlik Vakfı, 1999.

Es-Samirrâî, Kemal. Tarihu't-Tıbbi'l-Arabîyyi, Bağdat: Dâru'n-Nedâl, D. T.

Es-Serrcânî, Rağîb. Kıssatu'l-Ulumi'l-Tıbbiyye fi'l-Hazâreti'l-İslamiyye, Kahire: Ikraa Yayıncılık, Dağıtım ve Çeviri Vakfı, 1. Basım, 2009.

Eş-Şankîttî, Muhammad el-Muhtâr. Ehkamu'l-Cerâheti't-Tıbbiyye, Cidde: Sahabe Kütüphanesi, 2. Basım, 1994.

Emîn, Ahmed. Duhâ el-Islâm, Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 1997.

Eyyaş, Abdülkadir. Hazâretü Vâdî el-Fırat, Şam: el-Ehâlî Matbaası, 1. Basım, 1989.

Farrâc, İzzê'd-Dîn. Fedlu Ülemâi'l-Müslimîn ela el-Hazâreti'l-ûrubıyye, Kahire: Daru'l-Fikri'l-'Arabirre, 2002.

Faruh, Ali. El-ülümü İnde el-'Arabi, Beyrut: Daru'l-İlimi Lil-Melâyîn, 1970.

Lo Bon, Gustav. Hazarat El-Arab, çeviren: Adel Zıytr, Kahire: Mısır Genel Kitap Otoritesi, 2000.

Hemmâde, Muhammad Mâhir. El-mektabâtu fi'l-İslam Neşetu-hâ Ve Tetevvuru-hâ ve Mesairu-hâ, 1. Basım, Beyrut: el-Risale, 1970.

Hâmâti semîr. El-atıbbau'n-nesârâ fi'l-Asrayni el-umevî ve el-'abbasî, halap: Ma'hadu't-Turasi'l-İlmî el-'arabî/kismu'lulumî't-Tıbbî 2009.

Honka, Sigrid. Şems El-arab Tsdah Ela El-garb. çeviren: Farouk Baydoun, Kamal Desouki. , Beyrut: Dar El-Cabal8. baskı, 1993.

Hüseyin Ali: Haraanda İlimi Hayat, Ankara, İlahiyat, Baskı 2, Mart2023.

Ibn Ebi Usaybi'a. Uyunu'l-Anbai fi Tabakâti'l- Atıbbai, çvr: Nizâr Redâ, Beyrut: Daru'l-Hayat, D.T.

Ismail, Rufeyda 'Atâ. el-Mannan Ismail. Beyitü'l-Hikmeti'l-Beğdadi. Hartum Üniversitesi, edbiyet Fakültesi, (Yüksek lisans tezi), 2009.

İbn Culcul. Tabakâtu'l-Atıbbai ve el-Hukamai. Thk: Fouad Seyyid. Kahire: matba'etu'l-me'hedi'l-İlmî el-Ferensî Li'l-asariş-Şerkiyye, 1955.

İbn el-Cevzi. Tellbîsu iblîs, Kahire: Daru't-Takva, 2003.

İbn el-Cevzi. El-Muntezim fi Tarihi'l-Muluki ve el-Umam. thk, muhamed 'abdu'l-Kâdir 'atâ- mustafa abdu'l-Kâdir 'atâ, Beirut: daru'l-kutubi'l-İlmiyye, D. T.

İbn Cübeyir. rihletü İbn Cübeyr, Beyrut: Al-Hilal Kütüphanesi, D.T.

İbn el-Esir. El-Kamil fi't-Tarih, Kahire: Mektebetu't-Tefikiyye, DT.

İbn El-İbri. Tarihu Muhtasari'd-Duveli, Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Lubnani, 1983.

İbn Haldun. El-Iber, Thk, Kaheyta Obâde. 1. Basım, Kahire: el-Heyetu'l-'âmmê li küsürî's-Sekâfe, 2007.

İbn Kesir. El-bidaye ve el-nihaye, tahkik: İmad al-Din al-Baroudi, Khairy Saeed, Kahire: El-Tawfikıyya Kütüphanesi, Dr. T.

İbn Sâid el-Endulusi. tabakatu'l-Ümem, Beyrut: Katolik Basını, 1912.

İssa Bek, Ahmed. el-Bimarrısstanatu fi'l-İslam. Beyrut: Dâru'r-Raidi'l-'Arabiyyi, 2008.

Metiz, Adem. el-Hazâreu'l-İslîmîyye, çvr: Muhammad 'Abdu'l-Hadi Abu Riyda, Kahire: Ulusal Çeviri Merkezi, 2008,

Merri, Eid, Faisal, Abdullah, El-Medhel ila Tarih el-Hazar'a, Şam: Damascus University Press, 2008.

Mavkeğ Arabi bost, Ebu raya mecd. Eslem fegarrabüh elhalife minh, tearrafe ala eltabibi elraid fi teşrih elayn.

[https://arabicpost.net/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/history/2020/05/05,Elvusul 06/06/2024.](https://arabicpost.net/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/history/2020/05/05,Elvusul%2006/06/2024)

Muhammed bin ali elgasir, Heyle. davr Sinan bin sabit fi tetavvür eltıp ve neşer elvai elsıhhi, elzegazig : mecelleh kilye ellüğa elarabiyye -, adet 35/ 2015.

OLeary de Las. El-Fikru'l-'Arabiyyi ve Merkezü-hu fi'l-Tarihi, Çvr: İsmail Bitâr. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lubnanî, 1928.

Er-Refâi, Enver. El-islamu fi Hadareti-hi ve Nazmu-Hu. Suriye: Daru'l-Fikir, 3. Basım, 1997.

Sâbit bin Kurra. El-zehiretu fi İlmi't-Tibbi. Kahire: matba'atu'l-Amiriyya, 1928.

Tiyriz, Hoarder. El-ülümü İnde'l-müslimîn. çvr: Fathu'l-Lah Eş-ŞeyihBeyrut: el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfeti, 1. baskı, 2004.

Yusuf, Abdütevab. El-Hazar'a el-arabiye bi Eklam Gerbiyye arabiya. Kahire: Mısır Lübnan Yayınevi, 1. baskı, 1949.

Zekkar, Süheyl. Harbutlî, şükran. el-Hazâretu'l-'Arabiyyetu'l-İslamiyetu. Şam: Menşuratu Câmî'ati Şam, 2006.

Ebyiez, Enis. Bühüsü fi Tarihi'l-Hazâretu'l-'Arabiyyetu'l-İslamiyeti. Lübnan: Gross Press, 1994.





## Hadisleri Modern İlim ve Buluşlara Göre Değerlendirme ve Bunların Hadis Hakkında Hüküm Vermedeki Rolü

Alaaddin Kiraz<sup>1</sup>

### Öz

Bu Çalışma, ilmi İ'cazın önemini, onun hadis ilimlerindeki yerini, hadislerin olaylara göre yorumlanması konusunda acele etmenin tehlikesini açıklamayı amaçlamıştır. Ayrıca araştırma, herhangi bir kısıtlama ya da kontrole tabi tutulmaksızın Hz. Peygamber'in hadislerinin yanlış anlaşılmasına sebep olan hususları da ele almaktadır. Hadis şerhleri gibi farklı kaynaklardan âlimlerin görüşlerini toplamak için tümevarım ve tümdengelim metodlarını kullandım. Bu konu, hadisleri olaylara göre değerlendirme sürecini düzenleyip kontrol etmesi yönünden önemlidir. Öte yandan hadis öğrencilerinin doğru bir anlayışa ulaşmalarına ve bu alandaki yaygın hatalara düşmekten kaçınmalarına katkı sağlar. Bu konu, önemi sebebiyle seçilmiştir. Diğer ilimler gibi bu ilmi de bu ilme hakim olmayan kişiler çalışmaya kalkışır. Bu, nasların olaylara göre değerlendirilmesi konusunda kaosa yol açar. Bunun sonucunda bozukluk ve fitnelerin yaygınlaşması durumları ortaya çıkar. Bu yüzden bu çalışmada, bu konuyu düzene sokmak ve bozulma ve yanlış kullanımdan korumak için uyulması gereken temel kural ve ilkelere ışık tutulması gerekiyordu. Çalışma, bilimsel keşiflerin zayıf hadisler hakkında hüküm vermedeki etkisini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in hadisi ilerde olacak gaybî meselelerden birinde faydalı olabilir. Eğer Peygamber onu haber vermiş, sonra da olay onu desteklemişse, bu onun sahih olduğuna güçlü bir harici delil sayılır ve ondaki zayıflığı kaldırır. Aslında nasların olaylara göre yorumlanmasında hiçbir problem olmadığı sonucuna varılmıştır. Ancak bu kapıyı sun'î yorumlarla zorlama durumu tasvip edilmemektedir. Bundan dolayı nasları yorumlama süreci, olayı inceleyerek ve üzerinde düşünerek nasların dikkatle incelenmesini ve ilim adamlarına başvurularak karmaşık ve anlaşılmayan konularda onlarla istişare edilmesini gerektiren hassas bir süreçtir.

**Anahtar Kelimeler:** İ'caz, Hz. Peygamber'in Hadisleri, Modern Buluşlar, Hadis Hakkında Hüküm Verme.

Kiraz, Alaaddin (2024). Hadisleri Modern İlim ve Buluşlara Göre Değerlendirme ve Bunların Hadis Hakkında Hüküm Vermedeki Rolü, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 388-410.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1455191>

Geliş Tarihi	20.03.2024
Kabul Tarihi	17.07.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr.Üyesi, KTO Karatay Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Arapça Mütercim ve Tercümanlık, Konya, Türkiye, alaa.alkaraz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0475-8911



## Assessing Hadiths in Light of Contemporary Science and Innovations and Their Role on Formulating Hadith Judgments

Alaaddin Kiraz <sup>1</sup>

### Abstract

The study aims to highlight the significance of scientific miracles, their role in Hadith and the danger of projecting Hadiths on facts. The research also discusses one of the aspects which caused a misunderstanding of Hadiths without any restrictions or controls. I used both inductive and deductive methods to gather insights from scholars' writings on hadith commentary. This topic is vital for verifying hadith accuracy. The motivation behind this research is the need to counteract the harm caused by those who discuss this field without expertise, leading to disorder and discord. We must restore this subject's importance and recognize its value. Scholars are dedicated to adhering to safeguards that prevent deviation. I will highlight key principles and guidelines to maintain control over this domain and preserve its integrity. The study shows the impact of scientific discoveries in judging weak hadiths, the hadith of the Prophet may be useful for one of the Unseen that will occur in the future. If the Prophet has mentioned it and it, then, was proven to be true in real life, this is to be considered strong proof of being authentic. Therefore, it was concluded that projecting Hadiths on facts, in principle, is not problematic, but it is reprehensible to add exaggerated interpretations. So, the process of projecting Hadiths is a delicate process that needs to follow the texts with consideration and reflection on reality, which requires diligence, reference to scholars, and consulting them on problematic issues.

**Keywords:** Sunnah of The Prophet, Modern Discoveries, Projecting on Facts, Judgment on Hadith.

Kiraz, Alaaddin (2024). Assessing Hadiths in Light of Contemporary Science and Innovations and Their Role on Formulating Hadith Judgments, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 388-410.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1455191>

Geliş Tarihi	20.03.2024
Kabul Tarihi	17.07.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	

<sup>1</sup> Asst. Prof., KTO Karatay University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Department of Arabic Translation and Interpretation, Konya, Turkey, alaa.alkaraz@gmail.com, ORCID 0000-0003-0475-8911



## إخضاع الأحاديث النبوية للعلوم والمكتشفات الحديثة وأثرها في الحكم على الحديث

علاء الدين الكرزي<sup>1</sup>

### ملخص

تهدف الدراسة إلى إبراز أهمية الإعجاز العلمي ومكانته المرموقة في علوم الحديث، وتبسيط الضوء على خطورة التسرع في إسقاط الأحاديث على الوقائع والأحداث المعاصرة. كما يتناول البحث الجوانب التي أدت إلى سوء فهم بعض الأحاديث النبوية بسبب عدم الالتزام بالقيود والضوابط المنهجية. اتبع المنهج الاستقرائي لاستخلاص أقوال أهل العلم من مصادر مختلفة كشروح الحديث، كما استخدمت المنهج الاستنتاجي. تبرز أهمية هذا الموضوع من جهة أنه يُنظّم ويضبط عملية تطبيق الأحاديث على الوقائع، ومن جهة أخرى، فإن دراسة هذه المسائل تساهم في تحقيق فهم دقيق لطالب الحديث، وتجنبه الوقوع في الأخطاء الشائعة في هذا المجال. تم اختيار هذا الموضوع نظراً لأهميته فهذا العلم كغيره من العلوم تجرأ عليه أناس لا يتقنونه. وقد أدى ذلك إلى فوضى في تنزيل النصوص وإسقاطها على الواقع، نتج عنه فساد وانتشار للفتن. فكان لابد من تبسيط الضوء في هذا البحث على المعالم والضوابط الأساسية التي يجب اتباعها لضبط هذا الباب وحمايته من الانحراف والاستخدام الخاطئ. بيّنت الدراسة أثر المكتشفات العلمية في الحكم على الأحاديث الضعيفة، فقد يرد الحديث النبوي مفيداً لأمر من الأمور الغيبية التي ستحدث مستقبلاً، فإذا أخبر به النبي، ثم عضده الواقع فيعتبر ذلك قرينة خارجية قوية لصدقه، ورفع الضعف عنه. وتمّ التوصل إلى أنه لا إشكال في تنزيل النصوص على الوقائع من حيث الأصل. ولكن يستنكر إقحام التأويلات المتكلفة في هذا الباب؛ ولذا فإنّ عملية إسقاط وتنزيل النصوص الحديثية هي عملية دقيقة تتطلب دراسة متأنية للنصوص بالاعتماد على الواقع والتأمل فيه، والرجوع إلى أهل العلم، واستشارتهم فيما يشكل ويلتبس.

**الكلمات المفتاحية:** السنّة النبوية، الإعجاز، المكتشفات الحديثة، تنزيل على الوقائع، الحكم على الحديث.

Turkey Journal of Theological Studies, 8 (3), 388-410. علاء الدين الكرزي (2024) إخضاع الأحاديث النبوية للعلوم والمكتشفات الحديثة وأثرها في الحكم على الحديث،

<https://doi.org/>

Date of Submission	20.03.2024
Date of Acceptance	17.07.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> عضو هيئة تدريسية، دكتور أستاذ مساعد، جامعة كاراتاي، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية والاجتماعية، قسم اللغة

## مقدمة

من أهم جوانب الإعجاز في السنة النبوية ما جاء فيها من الفصاحة والبيان، وما تضمنته من الإخبار بأمر غيبية أو بحقيقة كونية وقعت كما أخبر عنها النبي عليه السلام.

يهدف البحث إلى بيان أهمية الإعجاز العلمي ومكانته في علوم الحديث، وبيان أثر العلم الحديث في الحكم على الأحاديث الضعيفة، فتقوية الحديث الضعيف بموافقة الواقع من المسائل المعاصرة المستجدة التي تحتاج إلى بحث وتأصيل حسب المنهج المتبع عند التقاد، وهو مذهب عصريّ، ظهر بسبب موجة الاكتشافات العلمية وما صاحبها من قيام علماء المسلمين بتفسير آيات الكتاب وأحاديث السنة، وخاصة الأخبار المتعلقة بالفتن والملاحم وعلامات الساعة التي جاءت موافقة للواقع.

اتبعتُ في البحث المنهج الاستقرائي لاستخلاص أقوال أهل العلم من مصادر مختلفة كشروح الحديث، كما استخدمتُ المنهج الاستنتاجي.

وتكمن أهمية الموضوع في كيفية تنزيل الأحاديث على الوقائع والأحداث بشكل صحيح ومنهجي مع توفير إطار فهم دقيق لطلاب الحديث، وتصحيح بعض الاستدلالات الخاطئة في هذا الباب.

وأما سبب اختيار البحث فينطلق من الإدراك الواضح بأن هذا العلم، كغيره من العلوم، تسوّره أناس لا يحسنونه؛ فكانت جنايتهم عظيمة على العلم وأهله، وأدّت إلى فوضى، وانتشار الفتن نتيجة التنزيل الخاطئ للنصوص على الوقائع. ولذا يجب أن نُعيد تصنيف هذا الباب ونضعه في مكانته الصحيحة، حتى لا يتسنى لأي شخص أن يستخدمه بشكل عشوائي. والجدير بالذكر أنّ النظر في كلام أهل العلم يظهر اهتمامهم وحرصهم على هذا الباب، وحذرهم من الانحرافات والخروج عن القواعد الأساسية، وسأعرض أبرز هذه المعالم والضوابط التي يجب الأخذ بها في هذا الباب.

وتطرح الدّراسة أسئلة مهمة يسعى الباحث للإجابة عنها، مثل:

هل يمكن إخضاع الأحاديث النبوية للعلوم والمكتشفات الحديثة دون الرجوع إلى أهل العلم، واستشارتهم فيما يشكل ويلتبس؟

وهل هناك منهج يُملي علينا التزامه للتدليل على ثبوت الحقيقة الكونية؟

ثم هل يمكن اعتبار وجود إعجاز علمي في النصوص الدينية مشروطاً بتحقيق مناطها؟

وفي حال تم إثبات الإعجاز العلمي في حديث هل يعتبر هذا الإعجاز الموافق للواقع والمكتشفات العلمية قرينة خارجية قوية ترفع الضعف عن الأحاديث النبوية؟

## الدراسات السابقة

هناك دراسات تتعلق ببيان جوانب الإعجاز العلمي في السنة النبوية والقرآن أهمها:

1- الإسلام والعلم في القرآن والسنة، تأليف الدكتور شرف القضاة، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، قطر، 1996م.

2- الإعجاز العلمي في السنة النبوية، تأليف الدكتور زغلول النجار، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، 2010م.

3- الإعجاز العلمي في السنة النبوية، تأليف الدكتور صالح أحمد رضا، الرياض، مكتبة العبيكان، 2001م.

هذه الدراسات قدمت أمثلة محددة على الإعجاز العلمي للقرآن والسنة وتحليل العلاقة بين الإسلام والعلم بشكل عام، ولم تركز على الضوابط لعملية تطبيق الأحاديث على الوقائع، ولم تبحث في أثر العلم التجريبي على قبول الحديث.

ولذلك سأسعى إلى أن تكون مقالتي منصّبة في إضافة الجوانب الآتية: تقديم أمثلة جديدة وتطبيقات عملية، وتوضيح الضوابط في تفسير الأحاديث على الوقائع، وتبيين أثر العلم التجريبي في قبول الحديث.

## 1. التسرّع في تنزيل الأحاديث على الوقائع:

من الأسباب المعينة على فهم كلام الله ورسوله، معرفة دلالات وحقائق ألفاظ الكتاب والسنة، فالألفاظ الواردة في الشرع، وعلقت بها الأحكام، يطرأ على دلالاتها التّغيير والتّبديل من وقت لآخر، قد يتفق الناس على استخدام مصطلحات معينة للإشارة إلى معانٍ محددة، ولكنّ الذي يُخشى منه هو حمل ما جاء في السنة من ألفاظ على المصطلح الحادث، وهنا يحدث الخلل والزّلل.

ذكر ابن تيمية (ت: 728هـ) أن من أسباب سوء فهم كلام الله ورسوله أن يأتي الشخص بمفاهيم معاصرة ويحاول تفسير كلام النبي باستخدام تلك المفاهيم والمصطلحات، دون أن يُراعي تبدل الألفاظ والمعاني. قال: "ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يُفسّر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمل على تلك اللغة التي اعتادها".<sup>4</sup>

وأشار ابن القيم (ت: 751هـ) إلى آفات الإسراع في تنزيل الأحاديث على المصطلحات الحادثة؛ حيث تنشأ مشكلات كبيرة عندما يحاول الشخص تطبيق مصطلحات حديثة على مصطلحات قديمة بلا فهم جيد للسياق التاريخي واللغوي لتلك المصطلحات، وهذا يؤدي إلى فهم خاطئ لمقاصد النصوص وانحراف عن مفهوم الشارع. إنّ فهم النصوص الدينية يحتاج إلى انتباه دقيق للسياق التاريخي واللغوي، وعدم تطبيق مفاهيم معاصرة وتفسيرها بشكل عشوائي دون مراعاة المقاصد والأبعاد الشرعية والثقافية للكلمات والعبارات في زمنها.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى (المدينة المنورة: جمع الملك فهد، 1995/1416)، 107/12.

<sup>5</sup> محمد ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (مكة: دار عالم الفوائد، ط. 1، 2011/1432)، 1597/3 - 1598.

والإنسان بطبعه يتطلع إلى معرفة أخبار المستقبل، ولديه رغبة قوية في التنبؤ بما والوصول إليها، ويتلَمَّس تطبيقها على واقع حياته. هذا الاهتمام قائم في الناس من قديم، وفتح هذا الباب دون قيود وضوابط قد يؤدي إلى فساد كبير. ولا إشكال في تنزيل النصوص على الوقائع من حيث الأصل. ولكن يستنكر اقحام التأويلات المتكلفة في هذا الباب؛ ولذا فإنَّ عملية إسقاط وتنزيل النصوص الحديثية هي عملية دقيقة تتطلب دراسة متأنية، والرجوع إلى أهل العلم.

ذكر المودودي (ت: 1399هـ) أنّ النظريات التي أخذ بها هؤلاء العلماء والفلاسفة في وقت ما، واعتبروها حقائق ثابتة، لكنهم في وقت آخر رفضوها وآمنوا بشيء مختلف. لا ينبغي لنا اليوم أن نبالغ في تقدير هذه النظريات ونعظمها إلى حد أن نتخلى عن القرآن، ونؤمن بما حتى وإن اصطدمت مع آيات القرآن<sup>6</sup>. وقد صنّف الشيخ أحمد بن الصديق الغماري (ت: 1354هـ) كتاباً عنوانه: "مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية" احتجّ بجملة من الأحاديث والآيات القرآنية التي يراها أنّها تطابق الواقع، وقد تكلف في إسقاط معنى الآيات والأحاديث على الواقع، وقد تعقّبته الشيخ حمود التويجري بكتابه "إيضاح الحجّة في الرّد على صاحب طنجة".

فالغماري حكم على أحاديثه بالصحة كما هو ظاهر من اسم كتابه، مع أنه أورد الصحيح والضعيف والموضوع، وليته اقتصر على الصحيح.

وقد تكلف الغماري في إسقاط الحديث على الواقع<sup>7</sup>، كحديث: "ويحاً للطالقان<sup>8</sup> فإنّ الله فيها كنوزاً ليست من ذهب ولا فضة"<sup>9</sup>، استدلّ به على وجود البترول؛ وفسّر الكنوز التي من غير الذهب والفضة بهذا الشكل، على الرغم من أن هذا الحديث موضوع. إنّ تطابق هذا الحديث مع الواقع الذي ذكره الغماري ليس واضحاً. وذلك لأنّ نهاية الحديث تشير إلى معنى هذه الكنوز وأنّها "رجال مؤمنون"، ولفظه في الموضوعات لابن الجوزي: "وإنّ الله بخراسان مدينة يقال لها: الطالقان ، وإنّ كنوزها لا ذهب ولا فضة، ولكن رجالاً مؤمنون"<sup>10</sup>.

وقد يكون إنزال الحديث على الواقع أو الحقائق العلمية والقول بأنّه قد حصل فعلاً هو محل اختلاف بين الناس

<sup>6</sup> أبو الأعلى بن أحمد حسن المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة (لبنان: دار القلم، ط. 4، 1980/1400)، 275.

<sup>7</sup> أبو الفيض أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط. 6، 1971/1391).

<sup>8</sup> الطالقان بلدة بين مرو الروذ، وبلغ مما يلي الجبل والأثر. علي بن أبي الكرم ابن الأثير، اللباب في تخنيب الأنساب (بيروت: دار صادر، د.ت)، 269/2.

<sup>9</sup> السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، الحاوي للفتاوي (بيروت: دار الفكر، 1424/2004)، 99/2؛ وعزاه إلى أبي غنم الكوفي في كتاب الفتن من حديث علي بن أبي طالب قال: "ويحاً للطالقان، فإنّ الله فيه كنوزاً ليست من الذهب ولا فضة، ولكن بما رجال عرفوا الله حق معرفته، وهم أنصار المهدي آخر الزمان".

ثم وقف عليه في كتاب الفتنوح، لأبي محمد محمد بن علي بن أعمش الكوفي المتوفى سنة 314هـ (بيروت: دار الأضواء، ط. 1، 1991/1411)، 320/1، وقد ذكره هكذا بدون إسناد. لعله قد تمّ تصحيحه، فهو أبو محمد محمد بن علي بن أعمش الكوفي المتوفى سنة 314هـ، وكتابه المذكور اسمه الفتنوح، لا (الفتن) كما في المطبوع، وهو مطبوع متداول في (8) مجلدات.

<sup>10</sup> عبد الرحمن ابن الجوزي، للموضوعات (المدينة: المكتبة السلفية، ط. 1، 1968/1388)، 60-59/2. ورد متن هذا الأثر الموضوع في فضل خراسان.

مثل حديث الرايات السود<sup>11</sup> فمعظم أسانيد الحديث ضعيفة، وقد صحح بعضها البزار والحاكم<sup>12</sup> وأقوى هذه الطرق حديث ثوبان أخرجه الإمام أحمد<sup>13</sup> من طريق شريك بن عبد الله، عن علي بن زيد بن جدعان، عن أبي قلابة، عن ثوبان به. قال: النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم الرايات السود قد جاءت من خراسان فأتوها، فإن فيها خليفة الله المهدي"، وللحديث ألفاظ أخرى وفيها زيادات: "تجيء رايات سود من قبل المشرق، كأَنَّ قلوبهم زُبر الحديد".

هذا الإسناد منقطع. وقد قال العجلي: "أبو قلابة لم يسمع من ثوبان شيئاً"<sup>14</sup>. وذكره ابن الجوزي بهذا الوجه في كتابه "العلل المتناهية". وأعله بعلي بن زيد بن جدعان<sup>15</sup>. وقد جاء في سنن ابن ماجه ومسنده البزار طرق صحيحة عن عبد الرزاق الصنعائي، عن الثوري، عن خالد الخذاء، عن أبي قلابة، عن أبي أسماء الرحبي، عن ثوبان، بنحوه مرفوعاً. ذكر البزار عقب هذا الحديث أنه قد روي بصيغ مشابهاة من دون هذا اللفظ، وإذا كان هناك معان أخرى لهذا الحديث، فإنه اختار هذا اللفظ لكونه صحيحاً، وإسناده صحيح، ولمكانة وجلالة ثوبان<sup>16</sup>.

وللحديث طرق وألفاظ كثيرة، ذكرها نعيم بن حماد في كتاب الفتن. وقد فسّر أنّ الحديث قد وقع بخروج الدولة الإسلامية في العراق والشام أو أنّها رايات القاعدة مستدلين بهذا الرواية التي رواها نعيم في كتابه "الفتن"<sup>17</sup> عن علي قال: "إذا رأيتم الرايات السود فالزموا الأرض فلا تحركوا أيديكم، ولا أرجلكم، ثم يظهر قومٌ ضعفاء لا يؤبه لهم، قلوبهم كزبر الحديد، هم أصحاب الدولة لا يؤمن بعهد ولا ميثاق"<sup>18</sup>. وفسّر الحديث أيضاً بأن المقصود فيه رايات بني العباس، وقد خرجت منذ ألف عام وقد بوّب نعيم بن حماد لبعض مرويات الرايات السود في الفتن بقوله: "في خروج بني العباس". وأنّ ذلك إشارة على نهاية ملك بني أمية وبداية ملك بني العباس وبوّب أيضاً لبعضها الآخر أنّها علامة لانقطاع ملك بني العباس: "الرايات السود للمهدي بعد رايات بني العباس وما يكون بينهم وبين أصحاب العباسي والسفنياني"<sup>19</sup>. من خلال التحقق من الأحداث التاريخية، تبين أن هذه العلامة غير صحيحة، حيث سقطت دولة بني العباس ولم يظهر مهدي، ولم يحدث ما ذُكر بخصوص السفنياني. فالمشكلة هل الحديث وقع فعلاً؟!

<sup>11</sup> ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط.1، 2009)، "الفتن" (رقم 4082)، والبزار أحمد بن عمرو، مسند البزار (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط.1، 2009)، 384/4 (رقم 1331).

<sup>12</sup> البزار، مسند البزار، 100/10، والحاكم محمد بن عبد الله المستدرک علی الصحیحین (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1990)، "الفتن والملاحم"، 510/4 (رقم 8432)؛ روهو بأسانيد صحيحة عن عبد الرزاق عن الثوري بإسناده عن ثوبان، نحوه مطولاً مرفوعاً.

<sup>13</sup> أحمد بن حنبل، مسند أحمد (لبنان: مطبعة الرسالة، ط.1، 2001)، 70/27 (رقم 22387).

<sup>14</sup> العجلي أحمد بن عبد الله، معرفة الثقات (السعودية: مكتبة الدار، ط.1، 1985)، 30/2.

<sup>15</sup> ابن الجوزي، العلل المتناهية (باكستان: إدارة العلوم الأثرية، ط.2، 1981)، 379/2.

<sup>16</sup> ابن ماجه، "الفتن" (رقم 4084)، والبزار، مسند البزار، 100/10.

<sup>17</sup> أبو عبد الله نعيم بن حماد، كتاب الفتن (القاهرة: مكتبة التوحيد، ط.1، 1992)، 210/1، (رقم 573).

<sup>18</sup> وهذا إسناد ضعيف فيه نعيم بن حماد - صاحب الكتاب - قال الذهبي: "لا يُججج به، وقد صنف كتاب الفتن، فأتى فيه بعجائب ومناكير". محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006/1427)، 27/9؛ وأبو رومان مجهول، لم أعر له على ترجمة.

<sup>19</sup> نعيم بن حماد، الفتن، 201/1 - 214، (رقم 310).

## الصَّوَابُ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ تُرَاعَى لَضَبْطِ هَذَا الْبَابِ:

أولاً: ثبوت اكتشاف الحقيقة العلمية وبشكل مستقر من قبل العلماء المختصين.

ثانياً: أن تصح الدلالة على الحقيقة في نصوص السنة مع تجنب التكلف في الاستدلال. وأن يُحْمَل الحديث على ظاهره المتبادر إلى الذهن وعدم ترك ظاهره إلا بوجود دليل صحيح، مع الرجوع إلى أهل العلم لحل ما يشكل من النصوص الشرعية، فإن هذا الباب من العلم يتطلب خبرة واطلاعاً وعمقاً في مجال الفقه وعلوم الحديث.

ثالثاً: لا بد من التأكد من ثبوت النص ومعناه قبل الاعتماد عليه في أي استنتاج أو إسقاط، ويجب تجنب الاشتغال بالأحاديث الواهية أو الموضوعية<sup>20</sup>.

إنَّ الفوضى والتسرع في تنزيل النصوص وإسقاطها على الوقائع دون وجود قواعد وضوابط محكمة يمكن أن تؤدي إلى فتن واضطرابات خطيرة، وتصل إلى إراقة الدماء. لهذا السبب، يجب أن ننظم ونضبط هذا الباب بعناية وحذر كبيرين.<sup>21</sup>

من الأخطاء المنهجية في البحوث التي تناولت الإعجاز العلمي في السنة النبوية:

ألا يكون هناك علاقة بين الحديث النبوي والدليل العلمي المقدم أو قد يتم الاعتماد على نظريات لم تثبت. يجب أن يكون البحث في مجال الإعجاز العلمي مبنياً على أسس علمية قوية، ومستنداً إلى دلائل موثوقة ومعترف بها، ويجب تجنب الاعتماد على نظريات غير مؤكدة أو ذات صلة ضعيفة.

وقد يعتمد البحث على نظريات لا يمكن الاطمئنان إليها ولا ترقى لمستوى الحقائق العلمية الثابتة، وتتضمن استنتاجات غالباً ما تتسم بالذاتية. ذكرت الدكتورة فرانسيس باك، وهي أستاذة في قسم أمراض السرطان والدم في جامعة وين ستيت في ميشيغان بالولايات المتحدة: رغم أن الأبحاث التي قُدمت في المؤتمر تبدو جذابة، إلا أن هناك بعض الأخطاء المعلوماتية التي ظهرت في بعض الأبحاث، وأضافت: إذا كان المؤتمر يهدف إلى مناقشة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، فيجب أن يكون مبنياً على معلومات علمية دقيقة وموثوقة<sup>22</sup>.

في توضيح أخطاء بحثية في الطب النبوي، مثال يُفسر ادعاء المؤلف حول الحجامة للنساء؛ حيث يمنع محمد أمين شيخو حجامة المرأة قبل سن اليأس. يصرح أنه لا تحتجم النساء إلا بعد أن تتجاوز مرحلة اليأس، نظراً لوجود طريقة طبيعية للجسم تمكّنها من التخلص من الدم الفاسد، وأن حجامة النساء خلال الحيض تضر

<sup>20</sup> عبد الله بن عبد العزيز المصلح، قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، د.ت.)، 6/1.

<sup>21</sup> بسام بن خليل الصفدي، علم شرح الحديث دراسة تأصيلية منهجية (غزة: الجامعة الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 2015)، 116.

<sup>22</sup> محال لاشين، تقرير المؤتمر السابع للإعجاز العلمي في القرآن والسنة بدني 25-3-2004: إسلام أون لاين نت، نقلاً من أبحاث الطب النبوي رؤى نقدية وأخطاء منهجية، موقع إسلام أون لاين، (تاريخ الوصول: 2023/04/07). <https://islamonline.net/archive>



بشدة، ولهذا نهي الرسول عنها<sup>23</sup>.

وهذا النص يكشف بعض الصور الخاطئة في الدراسة العلمية؛ إذ يُظهر المؤلف نقده لظاهرة احتجام النساء قبل انقطاع الحيض تحذيراً من خطورتها، ويستعين في تأييد وجهة نظره بدلائل علمية وتوصيات نبوية، دون تقديم مرجعية علمية موثوقة تدعم ادعاءاته، ولم يشر المؤلف إلى موقف أهل الاختصاص في علم الأمراض النسوية بشكل واضح، مما يثير التساؤلات حول مدى تأييد خبراء هذا الميدان لنظرياته. بالإضافة إلى ذلك، يثير المؤلف تساؤلات حول وضعية الرجل الذي لم تتوفر له هذه الحماية؟ وكيف يبقى على قيد الحياة مع الدم الفاسد دون ممارسة الحجامة. تلك الاستفسارات تشير إلى عدم ارتكاز النظرية المقدمة على أسس علمية.

نجد بعض المتحدّثين في الإعجاز العلمي للسنة النبوية يوردون حديثاً محكوماً بضعفه من قبل نقاد الحديث لأجل جملة فيه قد تتفق مع الحقائق العلمية لكن باقي الرواية لا يصح معناها لدليل آخر، مثاله حديث: " لا يركبُ البحرَ إلا حاجٌّ أو مُعتمر أو غازٍ في سبيل الله، فإنَّ تحتَ البحرِ ناراً، وتحتَ النَّارِ بحرٌ"<sup>24</sup>. قال بازمول: "هذا الحديث ضعيف عند أهل العلم وقوله فيه: "إنَّ تحتَ البحرِ ناراً". توافق اكتشافاً علمياً حديثاً، فلا يصح أن تتقوى نسبة الحديث إلى الرسول بذلك<sup>25</sup>.

ولكن هذه الرواية تُفيد التَّهْي عن صيد البحر والتجارة عبر البحار، وكذا مطلق السفر وهذا مشروع بنص كتاب الله: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلنَّاسِ﴾ [المائدة: 96] وفي نفس الوقت هناك حقائق ثابتة توصلت إليها العلوم بعد التجارب الكثيرة والأبحاث، وقد أشار إليها الرسول، فالله علّمه ما لم يكن يعلم. وما هذه العلوم التي توصل إليها الإنسان في عصر التقنية إلا أثر من تعليم الله للإنسان.

النموذج الأول:

عن ابن مسعودٍ، قال: قال الرسول: " . إِذَا مَرَّ بِالنُّطْقَةِ ثِنْتَانِ وَأَرَبَعُونَ لَيْلَةً، بَعَثَ اللهُ إِلَيْهَا مَلَكًا، فَصَوَّرَهَا وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا وَجِلْدَهَا وَحَمَمَهَا وَعِظَامَهَا"<sup>26</sup>.

بعد أن يصبح عمر الجنين 42 يوماً انظروا كيف بدأت فتحة العين والأذن بالتشكل في الوقت الذي أخبرنا به الرسول وأخبرتنا به رواية مسلم<sup>27</sup>.

ويعتبر الحديث أعلاه مصدراً أجاب على سؤال مهم يعتبر بين القضايا الفقهية والقانونية التي يجيب عليها علم الإعجاز - وهي قد حجبت عن العديد من علماء الاسلام السابقين - سؤال: متى الروح تنفخ في الجنين؟ بعد

<sup>23</sup> محمد أمين شيخو، الدواء العجيب، (دمشق: نور البشير للطباعة والنشر، 1999)، 120.

<sup>24</sup> أبو داود، "الجهاد" (رقم 2489).

<sup>25</sup> بازمول، تقوية الحديث الضعيف، 58.

<sup>26</sup> مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "القدر" (رقم 2645).

<sup>27</sup> صالح أحمد رضا. الإعجاز العلمي في السنة النبوية (السعودية: مكتبة العبيكان، ط. 1، 2001)، 58/1-59.

أربعين يوماً أم بعد ثلاثة أربعينيات؟

فقد حدد الحديث السابق الأربعين يوماً الأولى لنفخ الروح.

وقد أثبت الدكتور صالح أحمد رضا أن تكون أجهزة الجنين تبدأ بعد الأسبوع السادس من الحمل، وأما النفخ في الروح للجنين فيحدث بعد (120) يوماً، وفي هذه الفترة تبدأ الأم بالشعور بحركات الجنين في بطنها.<sup>28</sup> وهذا كنموذج بحث لا يمكن لأي شخص أن يقدم معلومات عن هذه المرحلة إلا إن كان عالماً متخصصاً في علم الأجنة وتوافرت له الأجهزة اللازمة، وكانت متاحة له الأدوات والتقنيات الضرورية.

النموذج الثاني: الختان من خصال الفطرة:

روى الشيخان عن أبي هريرة عن النبي قال: «الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة الختان والاستحداً وتنفث الإبط وتقليم الأظفار وقص الشارب.»<sup>29</sup>

فوائد الختان الطبية كثيرة، يعرفها الأطباء ويكتشفونها يوماً بعد آخر، ونشر علماء في أمريكا تجاربهم حول تأثير الختان للوقاية من الإصابة بالإيدز.

ذكر الباحث في الإعجاز العلمي م. عبد الدائم الكحيل أن باحثين في مركز كوتشران أعلنوا أن عملية الختان للذكور تقلل بشكل كبير من احتمالية الإصابة بعدوى فيروس نقص المناعة. وكان المركز قد اعتبر في وقت سابق أنه ليست هناك أدلة كافية تدعم التوصية بالختان كوسيلة للوقاية من هذا الفيروس.<sup>30</sup>

تم نشر مقال في المجلة الطبية البريطانية في عام 1987 يشير إلى ندرة حالات سرطان القضيب بين اليهود وفي العالم الإسلامي. نظرًا لأن عملية الختان تجري في مرحلة الطفولة. وتشير الإحصائيات الطبية إلى أنه تم توثيق حالات سرطان القضيب عند اليهود في تسع حالات فقط في العالم كله.<sup>31</sup>

قبل أن يكتشف العلم الحديث الفوائد الصحية لعملية الختان، جاء الإسلام بتوجيهاته الحكيمة والسنة النبوية الشريفة التي أوصت بها بإجراء هذا العمل، وفي العقدين الأخيرين، انفتحت أعين الغرب على هذه السنة المباركة، وقد بدأ بعض الأفراد يقومون بإجراء عمليات الختان لأنفسهم بصورة طوعية بعد بلوغهم سنًا متقدمة.

وذكر الطبيب حسان شمسي باشا أنّ الدراسات العلمية أظهرت أنّ سرطان القضيب يمكن أن يكون نتيجة لعدم إجراء الختان، وأيضاً نتيجة لقلة الاعتناء بنظافة القضيب.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> صالح أحمد رضا، الإعجاز العلمي، 1/58-59.

<sup>29</sup> البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار طوق النجاة، ط.1، 2002)، "الباس" (رقم 5889)؛ ومسلم، "الطهارة" (رقم 257).

<sup>30</sup> عبد الدائم الكحيل، أسرار الإعجاز العلمي، موقع مخصص لأبحاث ومقالات عبد الدائم الكحيل (تاريخ الوصول: 2023/04/15) <https://kaheel7.net>

<sup>31</sup> صالح أحمد رضا، الإعجاز العلمي، 1/79-83.

<sup>32</sup> حسان شمسي باشا، قبيبات من الطب النبوي والأدلة العلمية الحديثة (جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 1993)، 213-212.

## 2. أثر الواقع والمكتشفات العلمية في الحكم على الأحاديث الضعيفة:

هذه الفكرة أفرزتها الثورة العلمية الحديثة، وظهرت نتيجة التقدم العلمي والتفسيرات الجديدة للكتاب والسنة من قِبَل العلماء المعاصرين، وخاصة الأخبار المتعلقة بالفتن والملاحم وعلامات الساعة التي جاءت موافقة للواقع.

لا بد من الإشارة إلى أنه لا جدوى من البحث في الحديث الذي لا أصل له؛ إذ لا فائدة من الكشف عمّا فيه من حقائق علمية أو دراسة تأثيرها على درجة الحديث. فأقل ما يتطلبه البحث في هذا المجال هو توفر الإسناد الحسن أو الضعيف ضعفاً يسيراً للنظر في مدى موافقة الحقائق العلمية له، وأثرها في تصحيح الحديث. وبالتالي الروايات الضعيفة ضعفاً شديداً والروايات المكذوبة. لا تؤثر ولا تتأثر بأي من الكشوفات العلمية. فلا يمكن تصحيح خطأ قد وقع وانقضى، وإنما يمكننا النظر في الأمور المحتملة التي لا يُدعى فيها انقضاء الخطأ.

أوضح الحافظ عبد الحي الكتاني(ت: 1383هـ) أن هناك اعتبارات خارجية قد تؤثر في تصحيح الحديث الضعيف، منها: تصحيح الحديث عن طريق التجربة أو الواقع والكشف الصوفي ورؤية النبي عليه السلام<sup>33</sup>. أما تصحيح الحديث بالكشف الصوفي أو رؤية النبي - عليه السلام - فهو طريقة غير مقبولة عند أهل الحديث. وفي هذا الإطار صرح الألباني بأنّه لا يمكن الحكم على الحديث إلا بالنظر إلى سنده، وهذا في الحقيقة يعكس نظرة مدرسة أهل الحديث بشكل عام.<sup>34</sup>

ويمكننا تتبع الآراء المسجلة لدى العلماء المعاصرين في هذه المسألة إلى قولين:

الرأي الأول: إذا وافقت المكتشفات الحديثة حديثاً ضعيفاً، لم تنفعه، وبقي على ضعفه؛ فلا يُعتقد ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم. يرى الدكتور المرتضى الزين الأحمّد أنّ الاعتماد على نتائج الطبيعة والعلوم الرياضيّة والطبيعية للحكم على الأحاديث ليس مقبولاً؛ لأنّ ما يعتبر حقيقة يقينية في نتائج تلك الدراسات في عصر معين قد يعتبر خلاف ذلك في عصور أخرى. وبناءً على ذلك، يُطرح السؤال: كيف يمكننا نسبة قول ضعيف أو موضوع لرسول الله أو نفي ما أثبتته الأئمة من صحته وثبوته بناءً على هذه التقديرات؟<sup>35</sup>

ويرى الدكتور محمد بازمول أنّه إذا وافق الحديث الضعيف الحقائق العلمية، فيكون معناه صحيحاً والسند ضعيفاً ولا يلزم من صحة المعنى صحة نسبه إلى الرسول<sup>36</sup>، قال ابن عبد البرّ (ت: 463هـ): "وربّ حديث ضعيف الإسناد صحيح المعنى"<sup>37</sup>.

ولأنّ تصحيح الحديث أو تحسينه مجرد صحة معناه لا يتفق مع منهج نقاد الحديث الذين اشتروا أمرين لصحة

<sup>33</sup> الكتاني عبد الحي بن عبد الكبير، الرحمة المرسلّة في شأن حديث البسملة (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1905)، 16.

<sup>34</sup> Muhammed Siddik, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 260.

<sup>35</sup> المرتضى الزين الأحمّد، مناهج المحققين في تقوية الأحاديث (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1415/1994)، 33/34.

<sup>36</sup> محمد بن عمر بازمول، تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدثين، مجلة جامعة أم القرى 15/26 (1424)، 58.

<sup>37</sup> ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، التمهيد (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1968)، 58/1.

الحديث، هما: صحّة السند<sup>38</sup>. وصحّة المعنى، كمطابقة الحديث لمقاصد الشريعة أو الواقع، وأن يكون المتن يصلح أن يكون من كلام النبوة<sup>39</sup>.

قال الدكتور ياسر الشمالي: "إذا كان السند ضعيفاً، والمعنى صحيحاً موافقاً للواقع، فمنهج نقاد الحديث بيان صحّة المعنى، مع بيان ضعف السند"<sup>40</sup>. وساق أمثلة تبين ذلك منها:

روى الترمذي وأحمد والبيهقي عن ابن عباس، قال: بعث الرسول الله عبد الله بن رَوَاحَةَ في سرية، فوافق ذلك يوم الجمعة، قال: فقدم أصحابه، وقال: أَتَخَلَّفُ فأصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم الجمعة ثم ألحقهم، قال: فلما رآه الرسول قال: "ما منعك أن تعدّو مع أصحابك؟ قال: فقال: أردت أن أصلي معك الجمعة ثم ألحقهم، قال: فقال رسول الله: "لو أنفقت ما في الأرض ما أدركت عدوهم"<sup>41</sup>.

وهو حديث منقطع، قال الترمذي (ت: 279هـ): "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه... قال شعبة: لم يسمع الحكم من مقسم إلا خمسة أحاديث وعددها شعبة، وليس هذا الحديث فيما عدّ شعبة، فكأنّ هذا الحديث لم يسمعه الحكم من مقسم"<sup>42</sup>.

ومال ابن العربي إلى تصحيح الحديث، وتعبه الحافظ العراقي (725هـ) بأن هذا الكلام لم يجر على قواعد أصحاب الحديث وبين أنه لا يلزم من كون المعنى صحيحاً أن يكون السند صحيحاً؛ لأن شرط صحة الإسناد اتصاله<sup>43</sup>.

الرأي الثاني: تأثير قرينة العلم التجريبي في تأكيد معنى الحديث وتصحيح سنده، وأنّ الدقة العلمية فيه تجبر ضعفه.

ومن أوائل من سلك هذا المسلك مع قدر من التوسع في التطبيق الشيخ أحمد بن الصديق الغماري، كما في كتابه "مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية". ويرى الدكتور سعيد المري أنّ الحديث الضعيف ضعفاً يسيراً يتقوى بموافقة الواقع له، كما أنه يشترط في صحّة الحديث عدم تعارضه مع الواقع، ويجب التمييز بين هذا الشرط وبين الشروط الأخرى الخمسة لصحة الحديث. فإنّ الشرط الأول هو شرط أساسي لصحة الحديث في حقيقة الأمر، بينما الشروط الخمسة هي شروط لقبول الحديث وليس للصحة في حقيقة الأمر<sup>44</sup>. ولا يمكن الادعاء بأن الواقع يتعارض مع أحاديث الغيبية المثبتة؛ لأن ذلك يتطلب انتظار نهاية الزمان وقيام

<sup>38</sup> أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية (المدينة المنورة، المكتبة العلمية، دت)، 38.

<sup>39</sup> ياسر أحمد الشمالي، تقوية الحديث الضعيف بالحقائق العلمية، بحث فُدم للملتقى العلمي في جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث عمان الأردن، (تاريخ الوصول: 2023/04/15).

<sup>40</sup> ياسر الشمالي، تقوية الحديث الضعيف بالحقائق العلمية، 17.

<sup>41</sup> الترمذي، "الصلاة"، 115/2 (رقم 527)، وأعله الترمذي بأن الحكم يسمعه من مقسم؛ ورواه أحمد في مسنده، 465/2 (رقم 1966)؛ وأحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى (مكة المكرمة: دار الباز، 1994)، 187/3.

<sup>42</sup> الترمذي، 115/2.

<sup>43</sup> الشوكاني، نيل الأوطار، 272/3.

<sup>44</sup> مأخوذ من موقع ملتقى الحديث وله رابط آخر (تاريخ الوصول: 2022/03/15): <http://www.twitmail.com/email/245256588/24>

الساعة وهذا الأمر لا يمكن لأحد أن يتنبأ به أو يثبت به بشكل نهائي. بخلاف الأحاديث التي تنفي وقوع شيء معين، فيمكن الادعاء بمخالفتها للواقع عند الإثبات بأن المنفي تحقق. وركز على أهمية التوافق بين الحديث والواقع وأنها قد تكون مسألة نسبية تعتمد على وجهة نظر، وهي مسألة قد تختلف فيها العقول. فيمكن لعالم أن يرى أن هناك توافقاً واضحاً بين الحديث والواقع، بينما يمكن لآخر أن يرى خلافاً أو تضارباً. وهذا يشير إلى أهمية دراسة مستويات التوافق بين الواقع والحديث بعناية وفقاً للمنهجيات العلمية. ويّين أن العلماء اعتبروا كثيراً مما تحقق من الأخبار الغيبية علامة على أعلام نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وأشار إليها ابن كثير في كتابه "البداية والنهاية"، وذكر مجموعة كبيرة من الأحاديث الغيبية الماضية والمستقبلية، حيث بلغ عدد الصفحات في تلك الفصول الستين صفحة. 45.

**الرأي الراجح:** الأصل عند علماء النقد أن يُروى الحديث بالإسناد، وليس بالتجربة وموافقته للواقع، فالكهان قد يخبرون بمعلومات تُطابق الواقع، ولا يعني هذا صدقهم، ولكن قد يأتي الحديث النبوي بأمر غيبي مستقبلي، لا يُعرف في الثقافات القديمة، ويصعب أن يخطر على بال أحد في عصر النبوة، وكان بسند ضعيف، ثم أيده الواقع، فإن ذلك يُعتبر قرينة قوية لترجيح جانب الصدق فيه، ومع ذلك، يجب أن تميّز بين من يعتبر تطابق الحديث مع الواقع مرجحاً وبين من يعدّه دليلاً لتصحيح الأحاديث الموضوعية والمنكرة، فالأحاديث الموضوعية أو شديدة الضعف تُردُّ دائماً، سواء شهد لها الواقع أم لا. مثل الرواية الشاذة؛ حيث يظهر الخطأ في روايتها من خلال مخالفة الثقات، فندرك هذا الخطأ ونرفض الخبر دون الحاجة إلى الاستناد إلى قرينة تقويه. ومثل ذلك الحديث الذي يفتقر للعدالة، والحديث المنكر، والحديث المعلن بصوره، وكذلك الحديث الذي تعددت وجوه ضعفه بتعدّد بيعد احتمال ثبوته.

فلا نقوّي الحديث الواهي، ولا الموضوع، باستخدام المكتشفات الحديثة أو غيرها؛ لأن الحديث الواهي، والموضوع، يُرفض من الأصل، ولا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وبناءً على ذلك، لا ننتظر قرينة تُثبتته أساساً.

مثال ذلك: حديث النيران ثلاثة: "...أما النَّارُ التي تشرّب ولا تأكلُ فالحَمَى، فإذا وجد أحدكم، فليقم إلى يمر فليستق منها، وليصب عليه..." 46. فهذا حديث موضوع وإن أثبتته الطب فلا يتقوى، ولا يُخرجه عن كونه باطلاً.

أما الحديث الضعيف أو الذي يتراوح بين الحسن والضعف، فإن موافقة الواقع له تزيد من قوته، بشرط أن تكون هذه الموافقة بدون تكلف، وأن يدل الحديث على القضية العلمية بشكل صحيح وفقاً لقواعد الدلالة الأصولية، وألا يعارضه حديث صحيح، وأن يكون الحديث مما لا يمكن أن يخبر به إلا رسول، وبشرط ثبوت

45 إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية (لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط.1، 1408 / 1988)، 211/6. وانظر: موقع ملئقى الحديث (تاريخ الوصول: <http://www.twitmail.com/email/245256588/24>): (2022/03/15)

46 ابن الجوزي، الموضوعات، 211/1.

القضية التجريبية بشكل قاطع أو بظن راجح.

قد يحتوي العلم على حقائق ثابتة، ومثاله الحديث النبوي الذي يتحدث عن صفة نار جهنم:

(أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت فهي سوداء مظلمة).

هذا الحديث ضعيف رواه الترمذي من طريق شريك عن عاصم هو ابن بحدلة عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً، ورواه من طريق شريك عن عاصم عن أبي صالح أو رجل آخر عن أبي هريرة نحوه ولم يرفعه. قال الترمذي: "حديث أبي هريرة الموقوف منه أصح من المرفوع ولا أعلم أحداً رفعه غير يحيى بن بكير عن شريك"<sup>47</sup>. فالحديث ضعيف لضعف الراوي شريك، وهو سيء الحفظ<sup>48</sup>، تارة يرفع الحديث للنبي وأخرى يوقفه، وتارة يشك فيه.

ثبت في الدراسات الحديثة أن لكل لون من الألوان درجة حرارة مميزة. الالفت للانتباه هو أن النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم قد أشار إلى هذه الظاهرة في أحاديثه.

فالمادة الملتهية إذا كانت تشع ضوء أحمر فإن درجة حرارتها قليلة، أما اللون الأبيض فدرجة حرارتها أشد، واللون الأسود أشد درجات النار حرارة فلا تشع نورا فهي مظلمة.

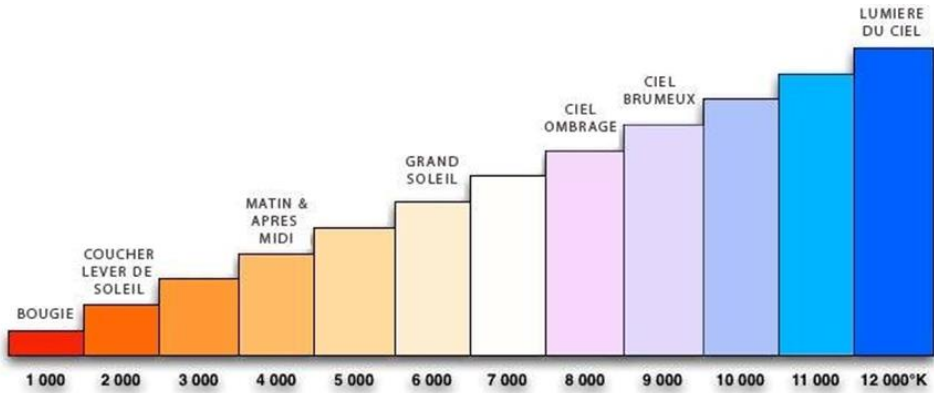
ذكر صالح أحمد رضا أن الرسول أخبر بأن النار الحمراء من بين أنواع النيران تحمل حرارة خاصة، وعندما تزيد درجة حرارتها بشكل كبير، يتغير لونها إلى الأبيض. وعندما تصل درجة حرارتها إلى أقصى حد ممكن، يصبح لونها أسوداً قائماً. هذا التفصيل الدقيق لتغير درجات الحرارة في النار يتوافق مع ما اكتشفه علماء الفيزياء في العصر الحديث. وهذا الاكتشاف يظهر سبق العلمي للنبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي أبلغ بهذه المعلومة منذ قرون قبل أن يتمكن العلم الحديث من تحقيقه. فهذا الحديث نموذج وشاهد على هذا النوع من العلوم الثابتة والتي لن تغيرها الاكتشافات العلمية المتجددة، تماماً كما أن مراحل خلق الجنين لن تتغير أبداً بتقدم العلوم"<sup>49</sup>.

وهناك مقالة للباحث م. عبد الدائم الكحيل المختص بالإعجاز العلمي أثبت ذلك معتمداً على الدراسات الحديثة من خلال الآتي:

<sup>47</sup> الترمذي، "أبواب صفة جهنم" (رقم 2591).

<sup>48</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 247/7.

<sup>49</sup> صالح أحمد رضا، الإعجاز العلمي في السنة النبوية، 902/2.



الحديث يذكر بالتدرج الألوان التالية:

\* احمرّت

\* ابيضت

\* اسودت

يرتبط طيف الألوان بدرجة حرارة محددة

\* أقل درجة حرارة للألوان هي اللون الأحمر، تقريبا 1100-1500 °C

\* يتبعه اللون الأبيض 5500 °C

\* يتبعه اللون الأسود: الطيف الضوئي الغير المرئي 12000 °C

وفي حديث آخر: عن أبي هريرة أنّ الرسول قال: «نَارُكُمْ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ كَأَنَّكَ لَكَافِيَةٌ قَالَ: «فُضِّلَتْ عَلَيْهِنَّ بِتِسْعَةٍ وَسِتِّينَ جُزْءًا كُلُّهُنَّ مِثْلُ حَرِّهَا»<sup>50</sup>.

نار الدنيا: 1500/1100 °C مضروبة في 70 = 105000/77000 °C وهي تدخل في الطيف الغير المرئي: اللون الأسود.

قد يقال بأنّ النار لا تحتاج إلى ألف سنة لتتحول إلى اللون الأحمر؛ إذ نستطيع أن نشاهد ضوء الشمعة الذي يتحول إلى اللون الأحمر في جزء قصير من الثانية يجيب الكحيل على هذه الشبهة بأنّ النار التي يتحدث عنها النبي في هذا السياق هي نار يوم القيامة وليست مثل نار الدنيا. على العكس من ذلك فكل ما نشاهده في الكون اليوم هو جزء من نار جهنم. كما نص على ذلك في الحديث السابق الذي دل على ذلك بشكل صريح

<sup>50</sup> البخاري، "بدء الخلق" (رقم 3265).

وأن نار يوم القيامة أكبر بسبعين ضعفاً من نار الدنيا<sup>51</sup>.

### الحكم على الحديث:

الحديث ضعيف بسبب ضعف شريك، وهو سيء الحفظ، تارة يرفع الحديث للنبي وأخرى يوقفه، وتارة يشك فيه وهذا يدل على قلة ضبطه، فالحديث ضعيف مرفوعاً وموقوفاً، ولكن يتقوى متن الحديث ويصح معناه لموافقته للاكتشاف العلمي، ولكون الحديث مطابقاً تماماً للعلم. فالإعجاز العلمي في الحديث النبوي، يؤكد متانة الحديث، وموافقة الاكتشاف العلمي له يعتبر قرينة خارجية قوية لصدقه، ورفع الضعف عنه وخاصة أن ما جاء في الحديث لا يخبر به إلا نبي وأن موافقة الحديث للحقيقة العلمية ثابتة فتعدّ هذه قرينة مرجحة للحديث يتقوى بها جانب القبول.

كما يمكن ترجيح بعض الروايات المضطربة بالاكتشافات العلمية وجعلها قرينة مرجحة فحديث شريك السابق ورد عند ابن ماجه بلفظ: " أوقدت النار ألف سنة فابيضت، ثم أوقدت ألف سنة فاحمرت، ثم أوقدت ألف سنة فاسودت، فهي سؤداء كالليل المظلم"<sup>52</sup>.

فالحديث قدّم اللون الأبيض على الأحمر وإنما رجّحت الرواية السابقة لموافقتها للمكتشف العلمي في أنّ تدرج ألوان النار في إشارتها إلى الحرارة يبدأ باللون الأحمر فالأبيض فالأسود.

لا بد من التنويه إلى أن بعض الناس قد يظن أنّ الحديث يدل على معنى ما، وهو لا يدل عليه وهو مما تختلف فيه الأنظار.

مثال ذلك: حديث معاذ قال: قال الرسول: "عمرانُ بيت المقدس خرابٌ يثرب، وخرابٌ يثرب خروخ الملحمة، وخروخ الملحمة فتح القسطنطينية، وفتح القسطنطينية خروخ الدجال"<sup>53</sup>.

اختلف العلماء في تحققه ووقوعه فذهب بعضهم إلى أنّ العمران الذي يقصد به بالحديث العمارة الحسية، وهي: عمارته بالبنيان والرجال والأموال وهذا يكون باستيلاء الكفار عليه.

قال خليل أحمد السهارنفوري (ت: 1346هـ): عمارة بيت المقدس سبب خراب يثرب؛ لأنّ عمرانه باستيلاء الكفر<sup>54</sup>.

وبين محمد بن الصديق الغماري أنّ عمران بيت المقدس قد ظهر إذا لم يكن قد تمّ إنشاء دولة يهودية فيه، يقول فإنهم بنوه ولا زالوا يعملون على عمارته. وبالنسبة للمدينة المنورة، فإنه يشير إلى أنّها كانت عرضة للخراب

<sup>51</sup> أسرار الإعجاز العلمي، موقع مخصص لأبحاث ومقالات عبد الدائم الكحيل. تاريخ الرابط: 2023/04/15

<https://www.kaheel7.com/ar/index.php/2012-12-04-18-32-28/499-2012-09-27-18-00-22>

<sup>52</sup> ابن ماجه، "أبواب الرهد" (رقم 4320).

<sup>53</sup> أبوداود، "الملاحم"، 4/ 110 (رقم 4294)، وأحمد، مسند أحمد، 36/ 432 (رقم 22121)، والحديث ضعفه الشيخ شعيب الأرنؤوط؛ لضعف عبد الرحمن بن ثوبان.

<sup>54</sup> خليل أحمد السهارنفوري، بذل المجهود في حل أبي داود (المهدى: ندوة العلماء بالهند، تصوير دار الكتب العلمية، د.ت.): 26/12.



بسبب الصراعات محاربة القرنين لها، مع إهمالهم لأهلها ورفض الدعم إلى القادمين إليها، لتخرب ولا يبقى بها مجاور للنبي، نتيجة لاعتقاد القرنين الخاطئ بأن زيارة النبي بدعة، فهم يسعون لذلك في خرابها حتى ينصرف الناس عن المجاورة والزيارة. وخرابها كما ترى من أشرطة الساعة<sup>55</sup>.

وهذا الشرح بعيد عن الصواب؛ لأنّ الرسول جعل خراب المدينة مقروناً ببيت المقدس، فإن قلنا إنّ عمران بيت المقدس وقع فإنّ المدينة ما تزال عامرة والله الحمد، وذلك يدلّ على أنّ العمران الذي قصد في الحديث لم يقع حتى الآن.

وقد يُجاب عن ذلك بأنّه يمكن أن تكون كل واحدة من هذه الأمور هي علامة على وقوع الأمور التي تأتي بعدها، وقد يكون هناك فترة زمنية بينهما.

فيما يتعلق بالحديث الذي يذكر خراب المدينة قبل ظهور الدجال يمكن الإجابة على هذا الإشكال بما ذكره ابن كثير (ت: 774هـ) بأن المقصود ليس أن المدينة ستخرب بالكامل قبل ظهور الدجال، وإنما ذلك سيحدث في آخر الزمان. وعلى وجه التحديد، عمارة بيت المقدس قد تكون سبباً في خراب المدينة النبوية، حيث يمنع الدجال من دخولها.

وردّ حمود التويجري على استدلال الغماري وذكر أنّ المراد بعمران ببيت المقدس إقامة حكم الله تعالى فيه، وإصلاح ما أفسده إخوان القردة والخنازير بقيام خلافة راشدة وهذا يقع في آخر الزمان يشهد لهذا المعنى:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْزَّمُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ﴾ [سورة التوبة: الآية 18]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾ [سورة البقرة: الآية 114]. ففي هاتين الآيتين دليل على أن العمارة في الحقيقة إنما هي بالإيمان وإعلاء كلمة الله. وأن الخراب كل الخراب بضد ذلك<sup>56</sup>.

حديث آخر: أخرج الطبراني بإسناد ضعيف عن أبي شقرة مرفوعاً: "إذا رأيتم اللاتي على رؤوسهنّ مثل أسنمة البقر فأعلموهنّ أنّهنّ لا تُقبل هنّ صلاة"<sup>57</sup>.

وحكم الشيخ أحمد بن الصديق الغماري على الحديث بالصحة لموافقته للواقع، فذكر كلام ابن عبد البرّ: "في إسناده نظر" ثمّ قال: "لا نظر فيه فالحديث صحيح يصدقه الواقع... مما يدل على صحته، ففي القرن الرابع عشر بدأت النساء تلبسن البرانيط الفرنجية الشبيهة بأسنمة البعير، ولم يكن ذلك قبل هذا<sup>58</sup>.

وأورد السُّيوطي حديثاً أخرجه الخطيب عن علي عن النبي قال: "تكون مدينة بين الفرات ودجلة يكون فيها

<sup>55</sup> الغماري، مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية، 50.

<sup>56</sup> حمود التويجري، إيضاح الحجّة في الرد على صاحب طنجة (الرياض: مؤسسة النور للطباعة والتجليد، ط. 1، 1385)، 81/1.

<sup>57</sup> الطبراني، المعجم الكبير (مصر: مكتبة ابن تيمية، ط. 2، د.ت.)، 370/22، (رقم 928).

<sup>58</sup> أحمد بن محمد بن الصديق العُنَيّري، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي (القاهرة: دار الكتيبي، ط. 1، 1996)، 379/1.

ملك بني العباس، وهي الزّوراء، يكون فيها حرب مفضّعة تُسبى فيها النساء، ويُذبح فيها الرجال كما تُذبح الغنم".

قال السُّبُوطي رحمه الله: "وقعت هذه الحروب والذبح بعد موت الخطيب بأكثر من مائتي سنة! وذلك مما يَقْوِي الحديث"<sup>59</sup>.

وأخرج الحاكم عن علي قال: قال رسول الله: "إذا أبغض المسلمون علماءهم، وأظهروا عمارة أسواقهم، وتناكحوا على جمع الدراهم، رماهم الله بأربع خصال: بالقحط من الزمان، والجور من السلطان، والخيانة من ولاة الأحكام، والصولة من العدو"<sup>60</sup>. وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي قائلاً: "بل منكر، منقطع، ومحمد بن عبد ربه المذكور فيه، لا يعرف"<sup>61</sup>.

يقصد بالنكارة تفرد محمد بن عبد ربه بالحديث، ويقصد بالانقطاع نفي ما اشترطه الحاكم لصحة الحديث وهو سماع ابن أبي مليكة من علي رضي الله عنه.

الحديث ضعيف بهذا الإسناد للانقطاع الذي ذكره الذهبي، ولضعف محمد بن عبد ربه إلا أنّ بعضهم قام بتصحيح هذا الحديث لمجرد موافقته للواقع كما نقل الألباني واستنكر عليه ذلك بأنّه لو فتح باب تصحيح الأحاديث، دون التفات إلى الأسانيد، لاندسّ كثير من الباطل على الشرع<sup>62</sup>.

### الخاتمة:

- إنّ تنزيل النصوص على الوقائع لا إشكال فيه، وأمّا المستنكر التأويلات المتكلفة؛ كما أنّ عمليّة إسقاط وتنزيل النصوص الحديثية عمليّة دقيقة تحتاج إلى تتبع للنصوص مع نظر في الواقع وتأمل فيه.

ومن أهمّ الصّواب التي ينبغي أن تُراعى في هذا الباب:

استقرار وثبوت الحقيقة العلمية من قبل علماء مختصين، وذلك بعد تحقق المطابقة بين دلالة الحديث وبين تلك الحقيقة الكونية، فالحديث الضّعيف لا يتأثر بالكشف الذي لم يثبت، كالذي يكون في مراحل الدّراسة، ولم تتحقّق صحّته، أو أن يكون مجرد نظرية محتملة، وكذلك إن كان الكشف فاسداً يَرُدُّه أهل الاختصاص أو مناقصاً للأدلة ولا يقبله العلماء.

- إن محلّ النزاع في مسألة تأثير القرينة العلمية في الحكم على الحديث هو الحديث الضّعيف الذي لم يشتدّ

<sup>59</sup> جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جمع الجوامع أو الجامع الكبير (القاهرة: الأزهر الشريف، ط. 2، 2005/1426)، 358/11.

<sup>60</sup> الحاكم، المستدرک، 4/ 361، (رقم 7923).

<sup>61</sup> ابن الملقن عمر بن علي، مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرک أبي عبد الله. الحاكم (الرياض: وزارة العاصمة الرياض، ط. 1، 1991)، 6/ 3037.

<sup>62</sup> محمد ناصر الألباني، السلسلة الضعيفة (الرياض: دار المعارف، ط. 1، 1992)، 36/4.

ضعفه، ثم وافقه كشفٌ علميٌّ جديدٌ، وكانت دلالاته على الكشف واضحة، ولا يدخل في محلّ النزاع: الحديث الموضوع والواهي. فالحديث الضعيف أو الدائر بين الحسن والضعف، وشهد له الواقع، فتزيد موافقة الواقع له قوة إن كان مما لا يشمل وصول العلم البشري إليه في عصر النبوة، وكانت موافقة الحديث للواقع بدون تكلف ولم يخالفه حديث صحيح وتعدّ قرينة مرجحة للحديث يتقوى بها، ويترجح بها جانب القبول.

يُوصي الباحث بالاهتمام بالنصوص النبوية وعلاقتها بالكشوف الحديثة، وذلك يحتاج إلى ربط صحيح وغير معقّد، مع تصنيف موسوعات جامعة توفّر دعماً للباحثين في العلوم الطبيعية، فدراسة النوازل في علوم الحديث تشبه دراسة نوازل الفقه، حيث يتم تكييف المسائل وفقاً لقواعد علم المصطلح، مع التركيز على تأثير هذه النوازل في عملية نقل السنة ونقد المرويات.

ويُوصي كذلك بإفراد دراستين مستقلتين:

الدراسة الأولى: لدفع التعارض بين دلالة الحديث النبوي ونتائج العلم التجريبي في ضوء قواعد علم أصول الفقه. الدراسة الثانية: لبيان الأخطاء التي وقع فيها البعض عند إسقاط الأحاديث والآيات على العلوم والمكتشفات الحديثة، والتي قيل عنها أنّها تطابق العلم والواقع وأولت بتأويلات متكلفة في إسقاطها على الواقع، والتعقيب عليها.

<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Eser al-Ulum al-Tajribiyya wal-Mukteshafat fi Hukm ala al-Hadith" orally delivered at the "Symposium on the Miracles in the Qur'an and the Sunnah" held from June 23-25, 2023. *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Değerlendirme</b>	<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 23-25 Haziran 2023 tarihlerinde düzenlenen Kur'an ve Sünnette İcâz Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Eseru'l-'Ulûmi et-Tecrîbiyye ve'l-Muktesefât fi'l-Hukmi 'ala'l-Hadîsi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. * Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

## المصادر

- ابن أعثم، محمد بن علي. كتاب الفتوح. بيروت: دار الأضواء، ط.1، 1991م.
- ابن الأثير. علي بن أبي الكرم. اللباب في تهذيب الأنساب. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. العلل المتناهية. باكستان: إدارة العلوم الأثرية، ط.2، 1981.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. التمهيد. المغرب: وزارة الأوقاف، 1968م.
- ابن قيم الجوزية، محمد. مفتاح دار السعادة. مكة: دار عالم الفوائد، ط.1، 2011م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط.1، 1988م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. بيروت: دار الرسالة العالمية، ط.1، 2009م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. بيروت، دار الرسالة العالمية، ط.1، 2009م.
- أحمد بن حنبل. مسند أحمد. لبنان: مؤسسة الرسالة، ط.1، 2001م.
- بازمول، محمد بن عمر. "تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدثين". مجلة جامعة أم القرى 26/15 (1424هـ)، 1-69.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. بيروت: دار طوق النجاة، ط.1، 2002م.
- البخاري، أحمد بن عمرو، مسند البخاري. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط.1، 2009م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1994م.
- حسان شمسى باشا. قبسات من الطب النبوي والأدلة العلمية الحديثة. جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 1993م.
- حمود التويجري. إيضاح المحجة في الرد على صاحب طنجة. الرياض: مؤسسة النور للطباعة والتجليد، ط.1، 1966م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. الكفاية في علم الرواية. المدينة المنورة، المكتبة العلمية، د.ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث، 2006 م.
- سليمان بن أحمد الطبراني. المعجم الكبير. مصر: مكتبة ابن تيمية، ط.2، د.ت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. جمع الجوامع. القاهرة: الأزهر الشريف، ط.2، 2005م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الحاوي للفتاوى. بيروت، دار الفكر، 2004م.
- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار. مصر: دار الحديث، ط.1، 1993م.
- صالح أحمد رضا. الإعجاز العلمي في السنة النبوية. السعودية: مكتبة العبيكان، ط.1، 2001م.
- الصفدي، بسام بن خليل. علم شرح الحديث دراسة تأصيلية منهجية، غزة: الجامعة الإسلامية، أطروحة

دكتوراه، 2015م.

العجلي، أحمد بن عبد الله. *معرفة الثقات*. السعودية: مكتبة الدار، ط.1، 1985م.  
العمّاري، أحمد بن محمد بن الصديق. *المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي*. القاهرة: دار الكتي، ط.1،  
1996م.

العمّاري، أحمد بن محمد بن الصديق. *مطابقة الاختراعات العصرية لما أخبر به سيد البرية*. القاهرة: دار الطباعة  
المحمدية، ط.6، 1971م.

الكتاني، عبد الحي. *الرحمة المرسلّة في شأن حديث البسملّة*، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1905م.  
الكحيل، أسرار الإعجاز العلمي، موقع مخصص لأبحاث ومقالات عبد الدائم الكحيل. تاريخ الوصول:  
<https://kaheel7.net/> :2023/04/15

محمد أمين شيخو. *الدواء العجيب*. دمشق: نور البشير للطباعة والنشر 1999م.  
المرتضى الزين الأحمّد. *مناهج المحلّثين في تقوية الأحاديث*، الرياض: مكتبة الرشد، ط.1، 1994م.  
مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.  
المصلح، عبد الله بن عبد العزيز. *قواعد تناول الإعجاز العلمي والطبي في السنة وضوابطه*. المدينة المنورة: مجمع  
الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت.

موقع إسلام أون لاين، أبحاث الطب النبوي رؤى نقدية وأخطاء منهجية، تاريخ الوصول: 2023/04/07م.  
<https://islamonline.net/archive>

نعيم بن حماد. كتاب الفتن. القاهرة: مكتبة التوحيد، ط.1، 1992م.  
ياسر أحمد الشمالي، تقوية الحديث الضعيف بالحقائق العلمية، بحث قُدّم للملتقى العلمي في جمعيّة الحديث  
الشريف وإحياء التراث عمان الأردن، تاريخ الوصول 2023/04/15.

[http://www.hadith-turath.org/library/60345#.W\\_-To4vXLIU](http://www.hadith-turath.org/library/60345#.W_-To4vXLIU)

## Kaynakça | References

Bâzmûl, Muhammed b. Ömer. *Takviyetü'l-Hadîsi'd-Da'îf beyne'l-Fükehâi ve'l-Muhaddisîn*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, h. 1424. C. 15, Sayı:26.

Beyhakî, *Es-Sünenü'l-Kübrâ*. Mekke-i Mükerreme: Dârü'l-Bâz Yayınevi, 1994.

Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü Tûkî'n-Necât. 1. Basım, 2022.

Ebu Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye Yayınevi. 1. Basım, 2009.

El-İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-Sikât*. Suudi Arabistan: ed-Dâr Yayınevi. 1. Basım, 1985.

El-Bezzâr, Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem. 1. Basım. 2009.

El-Gumârî, Ahmed b. es-Siddîk. *El-Müddâvî li 'İleli'l-Câmi'i's-Sağîr ve Şerheyi'l-Münâvî*. Kahire: Dârü'l-Ketbî. 1. Basım. 1996.

El-Gumârî. *Mutabekatü'l-İhtirâ'ati'l-'Asriyye lima Ahberekü bihi Seyyidü'l-Beriyye*. Kahire: et-Tibâ'etü'l-Muhammediyye Yayınevi. 6. Basım. 1971.

El-Kahîl. Esrârü'l-İcâzi'l-İlmî. Abdüddâim el-Kahîl'in araştırma ve makalelerini içeren internet sitesi. Bağlantı Tarihi: 15.04.2023: <https://kaheel7.net/>

El-Kittânî, Abdullâh. *Er-Rahmetü'l-Mürsele*." Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye. 1905.

El-Muslih, Abdullâh b. Abdülazîz. *Kavâidi Tenâvüli'l-İcâzi'l-İlmî ve't-Tıbbî fi's-Sünneti ve Davâbituhü*. Medine-i Münevvere: Mecma'u'l-Melik Fehd li Tıbbâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf. T.Y.

El-Mürtezâ ez-Zeyn el-Ahmed. *Menâhicü'l-Muhaddisîn fi Takviyeti'l-Ehâdis*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd. 1. Basım. 1994.

Es-Safedî, Bisâm b. Halîl. *'İlmü Şerhi'l-Hadîs Dirâse Te'sîliyye Menhecîyye*. Hadis alanında doktora tezi. Gazze: İslam Üniversitesi. 2005.

Ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed. *Siyerü E'lâmi'n-Nübelâ'*. Kahire: Dârü'l-Hadîs. 2006.

Hamûd et-Tevîcrî. İdâhü'l-Mehacce fi'r-Raddi 'alâ Sâhibi Tanca. Riyad: Müessesetü'n-Nûr li't-Tıbbâ'eti ve't-Teclîd. 1. Basım. 1966.

Hasan Şemsî Paşa. *Kabesât mine't-Tıbbi'n-Nevevî ve'l-Edilleti'l-İlmiyye el-Hadîse*. Cidde. Mektebetü's-Sevâdi li't-Tevzî'. 1993.

Hatîb el-Bağdâdî. *El-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*. Medîne-i Münevvere: el-Mektebetü'l-İlmiyye. T.Y.

İbn A'sem, Muhammed b. Alî. *Kitâbü'l-Fütûh*. Beyrut: el-Advâ' Yayınevi, 1. Basım, 1991.

İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh. *Et-Temhîd*. Fas: İslam İşleri ve Vakıflar Bakanlığı. 1968.

İbn Cevzî, Abdurrahman b. Alî. *El-İlelü'l-Mütenâhiye*. Pakistan: İdaretü'l-'Ulûm el-Eseriyye. 2. Basım, 1981.

İbn Hanbel. *Müsnadü Ahmed*. Müessesetü'r-Risâle Yayınevi, Lübnan. 1. Basım, 2001.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed. *Miftâhü Dâri's-Sa'âde ve Menşûr Velayeti'l-İlmi ve'l-İrâde*. Th: Abdurrahman b. Hasan. Mekke: 'Alemü'l-Fevâid Yayınevi. 1. Basım, 2011.

İbn Kesîr. *El-Bidâye ve'n-Nihâye*. Lübnan: İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî Yayınevi. 1. Basım, 1988.

İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*. Düzenleyen: Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye. 1. Basım, 2009.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Medine-i Münevvere: Mecma'u'l-Melik Fehd. 1995.

İbnü'l-Esîr, Alî b. Ebî'l-Kerem. *El-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* .Beyrut: Dârü Sadır. T.Y.

İslam Online Sitesi. Tıbb-ı Nebevî, Eleştirel Yaklaşım ve Metotsal Hatalar. Bağlantı Tarihi: 07.04.2023. <https://islamonline.net/archive>

Muhammed Emîn Şeyho. *Ed-Devâü'l-'Acîb*. Şam: Nûrû'l-Beşîr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr. 1999.

Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhü Müslim*. Ed. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: dârü İhyai't-Türâsi'l-'Arabî. T.Y.

Na'îm b. Hammâd. *Kitâbü'l-Fiten*. Kahire: et-Tevhît Yayınevi, 1. Basım, 1992.

Sâlih Ahmed Rızâ. *El-İcâzü'l-İlmî fî's-Sünneti'n-Nebevî*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1. Basım, 2001.

Siddik Muhammed. *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları* .Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem'ü'l-Cevâmi'* Kahire: el-Ezherü'ş-Şerîf, 2. Basım, 2005.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *El-Hâvî li'l-Fetâvâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004.

Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *El-Mu'cemü'l-Kebîr* . Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye. 2. Basım. T.Y.

Şevkânî, *Nîlü'l-Evtâr*. Mısır: Dârü'l-Hadîs. 1. Basım. 1993.

Yasir Ahmed eş-Şimâli, Takvîyetü'l-Hadîs ed-Da'if bi'l-Hakâiki'l-İlmiyye. El-Hadîsü'ş-Şerîf ve İhyâü't-Türâsi 'Ammân Cemiyetindeki bilimsel toplantı için sunulan araştırma. Ürdün. Bağlantı Tarihi: 15.04.2023. [http://www.hadith-turath.org/library/60345#.W\\_-To4vXLIU](http://www.hadith-turath.org/library/60345#.W_-To4vXLIU).



## القيم التربوية في شعر الطفولة

Kenda Alterkawı<sup>1</sup>

### الملخص

أدب الأطفال هو فرع من فروع الأدب، يعلم الأطفال التعبير عن أفكارهم، ومشاعرهم في شكل أدبي فني بسيط، بكلمات وإيقاع يسهل حفظه ونطقه. إنه نوع أدبي تعليمي يساعد على تعليم وتربية الطفل. تنبثق موضوعات شعر الطفولة من البيئة الاجتماعية للطفل وطبيعته وعالمه الداخلي. هذا يساعدهم على فهم وإثراء لغته. منذ زمن كانت الطفولة، ولا تزال مركز اهتمام الشعراء والكتاب. لأنها مرحلة حساسة ومهمة، وهي النواة الأولى التي تقوم عليها مبادئ حياة الطفل المستقبلية. إن الشعر الموجه للأطفال من الأشعار التي ترسخ بالذهن، فمن خلاله يُعبر الشاعر عن موضوعات كثيرة لشتى مجالات الحياة، ويُقدّم من خلالها رسائل تربوية مهمة. والجدير بالذكر أنّ الكتابة للأطفال تتطلب انتقاء اللغة السلسة القريبة من أعمارهم، واختيار موضوعات قريبة الصلة بحياتهم في البيت والمدرسة، حيث يدور الشعر التعليمي للأطفال حول التعاليم الدينية من عبادات وبر بالوالدين، وحب الوطن، وأتمات السلوك الأخلاقي، كما تدخل فيه القصص الشعرية التي تُعلّم الطفل الأمثال الشعبية، يدخل في هذا النطاق النشيد المدرسي الذي يتغنى به الأطفال في التحية الصباحية المدرسية، وهي تؤثر في شخصية الأطفال، وتنمي تلامؤهم الاجتماعي.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية والبلاغة، أدب الأطفال، شعر الطفولة، قيم تربوية، المناهج التربوية.

Alterkawı, Kenda (2024). القيم التربوية في شعر الطفولة. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 1-20.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1482609>

Geleş Tarihi	12.05.2024
Kabul Tarihi	20.08.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makedir.	





2024, 8(3), 411-439 | Araştırma Makale

## Çocukluk Şiirinde Eğitimsel Değerler

Kenda Alterkawı<sup>1</sup>

### Öz

Çocuk edebiyatı, çocuklara düşünce ve duygularını basit, sanatsal edebi bir formatta, ezberi ve telaffuzu kolay kelimeler ve ritimle ifade etmeyi öğreten bir edebiyat dalıdır. Çocuğun eğitim ve yetişmesine yardımcı eğitici bir edebi türdür. Çocukluk şiirinin temaları, çocuğun sosyal çevresinden, doğadan ve iç dünyasından zuhur eder. Bu da onların anlama yetisine ve anlam dünyasının zenginlik kazanmasına yardımcı olur. Önceden beri çocukluk, şairlerin ve yazarların ilgi odağıydı ve hala da öyledir. Çünkü bu aşama, insan yaşamını inşa eden hassas ve önemli bir aşama olup çocuğun müstakbel hayatının ilkelerinin dayandığı ilk nüvedir. Çocuklara yönelik şiir, şairin önemli eğitim mesajlarını verdiği zihninde kurulur. Çocuklara yönelik eğitici şiirler; ibadet, ebeveynlerin doğruluğu, vatanseverlik ve ahlaki davranış kalıpları gibi değerler çevresinde döner. Çocuğa yönelik şiir yazımında yaş seviyesi, yumuşak ve sıcak bir dil seçimi, ev-okul-arkadaş ve yakın çevresinin tercihi önemlidir. Çocuklara popüler atasözlerini öğreten şiirsel hikayeler de bu kapsamda önemlidir. Okullarda sabah söylenen ant ve marşlar da çocukların kişiliğini etkileyen, sosyal uyumlarını geliştiren bir işlev görmektedir. Kişiler, bu tür şiir ve etkinlikleri, masum çocukluk ve gençlik yıllarını geride bıraksalar bile unutmazlar.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Çocuk Edebiyatı, Çocukluk Şiiri, Eğitimsel Değer, Eğitim Müfredatı.

Alterkawı, Kenda (2024). Çocukluk Şiirinde Eğitimsel Değerler, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 1-20.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1482609>

Date of Submission	12.05.2024
Date of Acceptance	20.08.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Bartın, Türkiye, kenda@bartin.edu.tr, 0000-0002-4312-0091



## **Educational Values in Childhood Poetry**

**Kenda Alterkawı<sup>1</sup>**

### **Abstract**

Children's literature is a branch of literature that teaches children to express their thoughts and feelings in a simple, artistic literary format, with words and rhythm that are easy to memorize and pronounce. It is an educational literary genre that helps the education and upbringing of the child. The themes of childhood poetry emerge from the child's social environment, nature and inner world. This helps them to understand and enrich their world of meaning. From time immemorial, childhood was, and still is, the center of attention of poets and writers. Because this stage is a sensitive and important stage that builds human life and is the first core on which the principles of the child's future life are based. The poem for children is established in the mind of the poet, in which he gives important educational messages. Educational poems for children; It revolves around values such as worship, parental integrity, patriotism, and moral behavior patterns. In writing poetry for children, the age level, the choice of a soft and warm language, the preference of home-school-friends and close environment are important. Poetic stories that teach children popular proverbs are also important in this context. Oaths and anthems sung in the morning in schools also serve a function that affects the personality of children and improves their social adaptation. People do not forget such poems and activities, even if they leave their innocent childhood and youth years behind.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Children's Literature, Childhood Poetry, Educational Values, Muhammad al-Hawari, Sulayman al-Isā, Educational Curriculum.

Alterkawı, Kenda (2024). Educational Values in Childhood Poetry, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 1-20.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1482609>

Date of Submission	12.05.2024
Date of Acceptance	20.08.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Fundamental Islamic Sciences, Bartın, Türkiye, kenda@bartin.edu.tr, 0000-0002-4312-0091

## المدخل

تنبع أهمية البحث من تسليط الضوء على شعر الأطفال في المناهج الدراسية وخاصة في المرحلة الابتدائية أي في المرحلة التي يتراوح فيها عمر الطفل من السادسة إلى العاشرة، وهذه المرحلة تعتبر مرحلة تأسيس وتعليم وغرس لمعتقدات دينية وقيم اجتماعية، وسلوكيات تربوية.

إشكالية البحث: إن الوقوف على أدب الأطفال، يشير إلى أن إشكالات متعدّدة تبرز في قصيدة الطفولة على وجه الخصوص، كمشكلة الوصف، ومشكلة طغيان اللعب والمرح، ومشكلة الإيصال، ومشكلة البساطة؛ لأن البساطة في الشعر أصعب من التعمق فيه، ومشكلة طغيان المسحة القومية وسواها، ولكل مشكلة أسبابها ولا مجال لذكرها هنا.

وما يهمنا هنا إن المادة الشعرية ذات الطابع القيمي والتربوي في المناهج التعليميّة والتربوية في المرحلة الابتدائية، قليلة إذا ما قُرنّت مع القصائد والأناشيد الشعرية حتى وإن وجدت فهي تسلط الضوء على مواضيع بسيطة كاللعب والمرح، والباحثة لا تقلل أبداً من أهمية هذه القصائد أو هذه المقطوعات الشعرية أبداً؛ لكن أرادت تسليط الضوء على بعض الأمثلة والنماذج الشعرية الموجهة إلى الأطفال وما تحملها هذه الأشعار من قيم تربوية وتعليمية في حياة الأطفال.

ثانياً: إن الأناشيد التي تركز على العقيدة الإسلامية قليلة جداً قياساً مع باقي الأناشيد، ولا تشكل أهمية أساسية في نظر الكثير من شعراء نشيد الطفولة.

ثالثاً: تفتقر المقطوعات الشعرية الطفولية إلى التعليم المباشر المرتبط بالمادة الدراسية التي يتلقها الطالب سواء في مواد الرياضيات، أو العلوم، أو اللغة العربية، أو التربية الدينية والأخلاقية.

ولما كانت القيم تُوجّه نشاط الطفل وتعكس الواقع الذي يعيش فيه، كونها ظواهر تعكس الوعي الاجتماعي، يُعبّر الناس بوساطتها عن أهدافهم وواقعهم. و من المفترض أن يتمكن الشاعر أو الأديب من طرح القيم المناسبة لهم، فليس المهم فقط أن نكتب للأطفال شعراً؛ ولكن المهم أن نجعلهم يتذوقونه، ويحسونه، ويتعلمون منه ما يعود عليهم بالنفع.

دراسات مستفيضة وأبحاث متعددة، وأطروحات جامعية كثيرة سلطت الضوء على أدب الأطفال بأنواعه المتعددة ومن هذه الدراسات:

شعر الأطفال عند جليل خزعل دراسة تحليلية<sup>4</sup>: رعدة محسن، تناولت في رسالتها البناء السردى للحكاية الشعرية، وخصائص الحكاية الشعرية للأطفال.

رواد أدب الطفل العربي<sup>5</sup>: ناصر أحمد سنه، مقال تناول فيه الكاتب الأستاذ الدكتور أهم رواد شعر الطفولة كأثير الشعراء أحمد شوقي موضحاً أسلوبه الشعري، ثم تحدث عن محمد الهراوي ثم بين دور كامل الكيلاني

4 رعدة محسن فاضل، شعر الأطفال عند جليل خزعل، دراسة تحليلية (ديالى: جامعة ديالى، كلية التربية للعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، 2022).

5 لفسر أحمد سنه، "رواد أدب الطفل العربي" almkala.com (الوصول 10 آب 2023).

وهدفه في إنشاء مكتبة الطفولة، بعد ذلك انطلق بحديثه عن الأديب والشاعر السعودي طاهر زحشري، وعدد بعض مؤلفاته.

أدب الطفل في دولة الإمارات العربية المتحدة - هيثم يحيى الخواجة نموذجاً<sup>6</sup> واعتمد البحث على المنهج الاستقرائي من خلال الاطلاع على إبداعات شعراء الطفولة بدءاً بأمير شعراء الطفولة محمد الهوارى وأمير الشعراء أحمد شوقي، مروراً بسليمان عيسى وغيرهم من شعراء الطفولة العرب. يهدف البحث إلى تسليط الضوء على أهمية شعر الأطفال، وكيف يمكن أن يغرس القيم الدينية والاجتماعية والتربوية.

الاستشهاد ببعض النماذج الشعرية التي ساهمت في غرس وتعميق القيم الدينية والتربوية في سلوك الطفل المسلم، وتسليط الضوء على بعض الشعراء الذين كان لهم أثراً كبيراً في نشأت شعر الطفولة، واهتمامهم بإثراء معجمه اللغوي، ومخاطبة خياله وتنمية مدركاته الحسية، وتنشيط إبداعه وقدراته الذهنية. وأثرت الباحثة الاستشهاد بأكثر من شاعر حتى يتسنى للجميع الاطلاع على أساليب شعرية متنوعة. وتتجسد النتيجة النهائية للبحث بمدى حاجتنا الماسة لهذا الأدب في عصر التكنولوجيا والتطور العلمي السريع، والذكاء الصناعي المبهر لضمان تفاعل أكبر

إن أدب الطفل هو علم قائم بذاته، ومن الطبيعي أن يختلف أدب الأطفال عن الأدب الموجه للكبار، في ماهيته وأساليبه وأشكاله الفنية، إذا تقارب كتب الأطفال في عناصرها الأدبية مع كتب الكبار، ولكنه يتباين من حيث الموضوعات التي يتناولها، والأفكار التي يعالجها، إن مراحل الطفولة نفسها تختلف عن بعضها البعض فيما يُعرض للطفل من ألوان الأدب، وهذا ما يهمننا كأباء ومربين فالطفل اليوم لم يعد ذلك الطفل الذي يلعب فقط بالكرة أمام باب البيت، ولا تلك الطفلة التي تلهو بدميتها قرب أمها وهي تنظف البيت.

أطفالنا اليوم دخلوا عالم التكنولوجيا والحوسبة، والبرمجيات الإلكترونية، ولم تعد تعنيهم لا من بعيد ولا من قريب الكرة أو الدمية، فما يوجد في أجهزتهم من ألعاب إلكترونية تفوق الحصر والعدّ. فأطفالنا أحوج ما يكونون الآن لأدب الأطفال؛ لأنه يؤثر بطريقة مباشرة وغير مباشرة في عقولهم ووجدانهم، ومثل هذا التأثير الذي يستجيب له الطفل بسهولة يحقق أهدافه المبتغاة منه، ولا سيما أن عقل الطفل في هذه المرحلة خام لين يمكن له أن يستقبل كل شيء بسهولة.

وهذا هو عمر التلقين وغرس المعلومة لتؤتي أكلها في شبابه. وفي هذا يقول الغزالي: "اعلم أن ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوئه ليحفظه حفظاً لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً، فابتدأه الحفظ، ثم الفهم، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به وذلك مما يحصل في الصبي بغير برهان."<sup>7</sup>

6 سعد الحمودي وآخرون، "أدب الطفل في دولة الإمارات العربية المتحدة - هيثم يحيى الخواجة نموذجاً"، فصل الخطاب 11/2 (2022-06-30)، 443-458.

7 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الغزالي (ت. 1111/505)، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/94.

## 1. ما المقصود بأدب الأطفال

إن للأطفال خبراتهم وتجاربهم وأحلامهم الخاصة، وأديب الأطفال الحق هو الذي يستخدم أداة اللغة بطريقة خاصة تجعل الطفل يستشعر المتعة والجمال، والنظام والتوازن، فتحدث الاستجابات الوجدانية والنفسية المطلوبة، ويجب أن يراعي خصائص أدب الطفولة ويتدرج بها إلى الكمال عن طريق إشباع احتياجاتهم في إطار المتل والقيم والنماذج والانطباعات السليمة، ويكتسب الطفل عندئذ خبرة جديدة تثري فكره، وتحقق له السعادة، ويمكن تعريف أدب الأطفال:

### أدب الأطفال بمعناه العام أو المعنى اللغوي

هو مجموعة القواعد العلمية، لنقل المعرفة إلى الطفل بأيسر طريق". وهو الإنتاج العقلي المدون في كتب موجهة لهؤلاء الأطفال في شتى فروع المعرفة، أو هو كل ما كُتب وصور وُفِّرَ ليقراه ويراه ويسمعه الطفل فهو أدب للطفل.<sup>8</sup>

### أدب الأطفال بمعناه الخاص أو المعنى الاصطلاحي

"هو الكلام الجيد الذي يحدث في نفوس هؤلاء الأطفال متعة فنية، سواء أكان شعراً، أو نثراً، وسواء أكان شفوياً بالكلام، أو تحريراً بالكتابة"<sup>9</sup> ولذلك فالكتب المدرسية تدخل ضمن أدب الأطفال بمعناه العام، لأنها إنتاج عقلي مدون في كتب موجهة للأطفال " فإذا كان المعنى العام هو القواعد العلمية التي تضبط لنا كتابة الشعر، فالمعنى الخاص يبين لنا كيفية صياغة هذه القواعد وتطبيقها أثناء نظم القصيدة وفقاً للقواعد إي بكلام موزون مقفى.

وصور أدب الأطفال متعددة تشمل الحكاية والطرائف والحكم والأمثال والشعر والأناشيد والمسرح والأغاز، وشعر وأدب الطفولة ليس حديث الولادة، بل هو قديم قدم البشرية ووجودها، وإن لم يكن مدوناً، فهو أدب التراث الذي نُقِلَ إلينا مشافهة عبر حكايا الجدات، وهدهدات الأمهات، وترنيماتهن.

فشعر الأطفال لون من ألوان الأدب، وصيغة أدبية متميزة يجد الأطفال أنفسهم من خلاله، يلحون في خيال متواز بين الزمان والمكان عبر الماضي وفي الحاضر والمستقبل، والشعر الذي قَدِّمَ للأطفال يزودهم بالحقائق والمفاهيم والمعلومات في مختلف المجالات، ويمدهم بالألفاظ والمعاني التي تُثري معجمهم اللغوي، وتساعدهم على استخدام اللغة استخداماً سليماً، كما أن الشعر ينمي الجوانب الوجدانية والمشاعر والأحاسيس لديهم، ويغرس القيم التربوية في نفوسهم، فهو خبرة لغوية في شكل فني، يبدعه الشاعر، وبخاصة للأطفال فيما بين الثانية والثانية عشرة أو أكثر قليلاً، يعيشونه ويتفاعلون معه، فيمنحهم المتعة والتسلية، ويدخل على قلوبهم البهجة والمرح، وينمي فيهم الإحساس بالجمال وتدوقه، ويقوي تقديرهم للخير ومحبتة، ويطلق العنان لخيالاتهم وطاقتهم

8 أحمد زلفه، أدب الطفولة بين كمال كيلاني ومحمد البراوي (القاهرة: دار المعارف، 1994)، 1/ 24-1.

9 رضوان محمد محمود أحمد نجيب، أدب الأطفال: مبادئه ومفهومته الأساسية (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، 1984)، 10.

الإبداعية، ويبنى فيهم الإنسان.

## 2. أدب الأطفال النشأة والخصائص:

### 2.1. أدب الأطفال ومسيرته التاريخية من العصر الإسلامي إلى العصر الحديث

تاريخ الحضارات القديمة نقل لنا بعضاً من هذا الأدب، من خلال تدوينها على الألواح والجداران. "فجدران المعابد والمقابر الفرعونية وأوراق البردي سجلت ما كان يحكى لأطفالهم من قصص، وإذا تأملنا فيما وصل إلينا من الحكايات المصرية القديمة للأطفال نجدها قد دونت بأسمى أسلوب قصصي، مما يدل على أنها مرت بمراحل التطور حتى وصلت إلى النضج الفني من الحديث والحكاية."<sup>10</sup>

والحور الذي ركز عليه أدب الأطفال قديماً هو الأساطير التي كانت تروى شفويّاً، ثم تقدمت القصص ليصبح لها تأثيراً على الجماعة للمحافظة على التقاليد والولاء للقبيلة. وبقيت القصص والحكايات عبارة عن أساطير إلى أن جاء الإسلام حيث برزت القصص الدينية المتمثلة بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته وأعمالهم والغزوات وانتصاراتها، وقصص الأمم، وقصص الأنبياء التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، كما أدت الفتوحات الإسلامية إلى دخول قصص كثيرة من الشعوب والأمم غير العربية مثل الفارسية والهندية واليونانية والرومانية والإسبانية، وكان معظمها خرافات وأساطير وقصص حيوانات.

عرف العرب الحكاية خاصة حكايا الحيوان في الجاهلية وفي العصور الإسلامية المتعاقبة، إذ كانت لهم حكايات كثيرة على لسان البهائم (بل النبات والجماد والأفلاك أيضاً).. وكانت شفوية وموجهة للراشدين الكبار بالدرجة الأولى. ثم بدأت الترجمة فترجم كتاب كليلة ودمنة من الأدب الهندي، وكتاب ألف ليلة وليلة مع إضافات جديدة تابعة من الخيال العربي، مثل قصة حي بن يقظان وقصة سيف بن ذي يزن وقصة عنتر بن شداد. وعندما بدأ العرب يكتبون أخبارهم وقصصهم في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي دونوا كل شيء مما جعلها من أغنى مصادر أدب الأطفال العربي. "والقصة عموماً وقصص الأطفال خاصة لم تكن من جوهر الأدب العربي كالشعر أو الخطابة أو الرسائل."<sup>11</sup>

والحدث الأهم الذي غيّر من مفاهيم وتصورات البشرية عن الطفولة، ظهور الإسلام، ونزول القرآن، وما جاء فيه من قصص بلغت الكمال المعجز، كما أنه من الصعب تحديد نقطة البداية لأدب الطفل العربي، إلا إذا اعتبرت هدهدات الأمهات لأطفالهن إرهابات أدبية .

فهذه أسماء بنت الصديق تُرَقص ابنها عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما:

بَيْنَ الْحَوَارِيِّ وَبَيْنَ الصَّديقِ

"أَبْيَضُ كَالسَّيْفِ الْحَسَامِ الْإِبْرِيْقِ

وَاللهُ أَهْلُ الْفَضْلِ وَأَهْلُ التَّوْفِيقِ"<sup>12</sup>

ظَنِّي بِهِ وَرَبِّ ظَنِّي تَحْقِيقِ

ونجد هذا في قول عبد الملك لمؤدّب ولده: "علّمهم الصدق كما تعلّمهم القرآن، وجتّبهم السفلة فإنهم أسوأ

10 الشراخ إبراهيم المشرفي، أدب الأطفال: منخل للتربية الإبداعية (الإسكندرية: مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، 2005)، 41/1.

11 علي الحديدي، الأدب وبناء الإنسان (طرابلس: منشورات الجامعة الليبية، كلية التربية، 1973)، 17/1.

12 علي علي صبح، أدب الطفولة بين القرآن الكريم والسنة الشريفة (دم، دن، كتاب إلكتروني في الشاملة، د.ت)، 32.

الناس رعة وأقلهم أديباً، وجببهم الحشم فيأثم لهم مفسدة؛ وأحف شعورهم تغلظ رقايمهم، وأطمعهم اللحم يقووا؛ علمهم الشَّعر يمجِّدوا وينجدوا، ومرهم أن يستاكوا عرضاً ويمصّوا الماء مصّاً ولا يعبّوه عبّاً؛ وإذا احتجت إلى أن تتناولهم بأدب فليكن ذلك في ستر لا يعلم به أحد".<sup>13</sup>

## 2.2 رواد أدب الأطفال في العصر الحديث

أدب الأطفال العربي لم تظهر ولم تتضح صورته في الأدب العربي إلا في العشرينات من القرن الماضي<sup>14</sup> فالتعليم في هذه الفترة أصبح أكثر متعةً. وبدأ أدب الأطفال يدخل قلوب العرب وعقولهم عن طريق طلبة البعثة العربية المصرية، ونتيجة لاختلاط الأدباء والشعراء العرب بأدباء وشعراء الغرب. وكان أول من قدّم كتاباً مُترجماً عن اللغة الإنجليزية إلى الأطفال هو «رفاعة الطهطاوي» الذي كان مسؤولاً عن التعليم في ذلك الوقت".<sup>15</sup>

وكان الطهطاوي مربيًا ومعلمًا وملتزمًا ثقافيًا إسلاميةً عربيةً، فقد تخرج في الأزهر، ثم أرسله «محمد علي» مع البعثة العلمية مرشدًا روحياً لها. وكان أدب الأطفال في فرنسا قد وصل أوجه في تلك الآونة وتمثل في كتابات تشارلز بيرو. عندئذ بدأ الطهطاوي بترجمة هذه الآداب المعدة للأطفال. فترجم قصصاً تُعد من حكايات الأطفال، وأدخل قراءة القصص منهاجاً في المدارس المصرية.<sup>16</sup>

وأدب الطفولة عند العرب قد بدأ فعلاً على يدي الشاعر الكبير «أحمد شوقي» في عام 1898م الذي تتقّف هو أيضاً ثقافةً عربيةً إسلاميةً قبل ذهابه لفرنسا لدراسة الحقوق، ومن ثم تتقّف بالثقافة الأوروبية، والفرنسية منها على الخصوص.

وقد اعتمد شوقي الحكمة لإيصال المعرفة بأسلوب مبسط جميل وبكلمات عذبة فاعلة، مما يجعلنا نشعر بغنائه الطافحة المعطاءة. وعُرف شوقي بحدسه وبطبيعته الإنسانية وميله الأدبي، فكان شعره موجهاً إليهم. وما استخدمه الحيوانات والنطق بألسنتهم وباسمها إلا دليلاً ذكياً وواضحاً منه على فهم نفسية وعقلية الطفل، مع العلم أن شوقي لم يكن أول من بدأ بهذا النتاج الأدبي على لسان الحيوان، وإنما وجد من زمن الحضارات القديمة (الهندية والعربية وغيرها). وما كتاب «كليلة ودمنة» إلا أحد الشواهد على ذلك. فالحيوانات، بصداقتها المختلفة مع الأطفال، تشكل جسراً فاعلاً وناطقاً في نقل وعرض المعلومة والمعرفة، فهي تشكل الجوانب المختلفة للطبيعة وتقلباتها. من هنا جاءت دروس العظة والتهديب النفسي والأخلاق الحميدة في أناشيد وقصائد شوقي وحكاياته. فهو يراها سبيلاً ناجعاً وبناءً لتهديب وصقل النفوس، فكان يأتي بالصورة ونقبيضا يُقرب المراد منها إلى الأطفال بصور شيقية، ويعرفهم الخير والشر وكلاهما يسيران جنباً إلى جنب في أزقة الحياة وطرقها ونظمها مع الإنسان. وجاءت كتاباته استجابةً لعفوية الطفل وصدقه حتى أصبحت قصائده مظلةً تظلل أطفال العرب في كل مكان .

13 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الديلمي، عيون الأخبار (بهرت: دار الكتب العلمية، 1418)، 182/2.

14 نجيب الكيلاني، أدب الأطفال في ضوء الإسلام (سوريا: مؤسسة الرسالة، 1991)، 261.

15 عبد القاه أبو معالي، أدب الأطفال دراسة وتطبيق (صان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988)، 31.

16 الحديدي، الأدب وبناء الإنسان، 230.

والمتتبع لتتاج شوقي الموجه للأطفال يرى نفسه أمام تجربة ناجحة نوعاً ما إلى حد كبير من خلال النصوص التي تتلاءم مع روح الطفل وعقليته وسلوكه اليومي، وفي نفس الفترة ظهر الأديب كامل الكيلاني ونجيب الكيلاني وزكريا تامر وغيرهم كثير.

ولكن الخطوة الحاسمة في مسيرة أدب الأطفال جاءت في العقد الثالث من العصر المنصرم، عندما ظهر أهم رائدين من الرواد الأوائل لهذا الأدب وهما محمد المراوي (1885-1939م)، وكامل الكيلاني (1897-1959م). ولعل من أبرز شعراء الطفولة محمد المراوي الذي انفرد بنظمه السهل الذي يساعد الطفل على حفظ الشعر والتغني به، ويعتبر المراوي أمير شعر الطفولة.

وأول ما كتبه المراوي للأطفال منظومات قصصية بعنوان (سمير الأطفال للبنين)، عام 1922م، ثم (سمير الأطفال للبنات)، 1924م، في ثلاثة أجزاء، وكتب قصصاً نثرية كثيرة، وتتميز كتاباته بوضوحها، وبيان هدفها وسهولة عباراتها، وجمال الأسلوب ووضوح المعنى.

أدب الأطفال العربي نما نمواً واضحاً بين السبعينيات والتسعينيات، وأصبح الباحث قادراً على أن يجد في كل دولة عربية على رصيد لا بأس به من النصوص الشعرية ذات المستوى الجيد.

فقد بدأت مسيرة شعر الطفولة في بعض البلدان العربية بخطى متقدمة وجريئة، وخطى متأخرة وبطيئة نوعاً ما في بلدان أخرى.

ففي سوريا: عدد كبير من الكتاب والشعراء اهتموا بالكتابة للأطفال، وكان "رزق الله حسون 1887" من رواد أدب الأطفال، وأول من وضع عبارة "أدب الأطفال" بهذه الصيغة أديب سوري من حوارن قبل ستة قرون كما ذكر ذلك الأستاذ علي حمد الله في مؤتمر في تونس عام 1986.

ومن الكتاب والشعراء العرب في سوريا الذين أثروا المكتبات العربية بنتاجاتهم الشعرية والنثرية للأطفال «عادل أبو شنب» و«سليم بركات»، و«سليمان العيسى» الذي أصدر عدة مجاميع أدبية تخص الأطفال منها: «ديوان الأطفال»، وهو ديوان يتألف من خمسة وثلاثين نشيداً وخمس مسرحيات: المستقبل (مسرحية غنائية) والنهر (مسرحية غنائية) وأناشيد الصغار – القطار الأخير. وأصدرت وزارة الثقافة والإرشاد القومي السورية في عام 1963م مجلة نصف شهرية اسمها أسامة، هدفها تنمية الطفل العربي على القيم الفاضلة، وتزويده بالثقافة العربية، والتسلية الممتعة الهادفة.

أما لبنان فتأتي في مقدمة البلدان العربية التي أنتجت ونشرت أدب الطفل وثقافته، ولكنها تختلف كلياً عما كانت عليه في بلدان أخرى ك مصر مثلاً، فقد غلب الطابع التجاري على إنتاجها وعدم وجود تدخل أو توجيه من الحكومة اللبنانية في هذا الصدد. ولذلك غلب على هذا الإنتاج طابع النقل والترجمة من مجالات أخرى، تكاد تكون نسخة طبق الأصل عن مجالات أوروبية.

في الأردن ظهر العديد من الشعراء أمثال الشاعر «أحمد حسن أبو عرقوب» الذي كتب بعض الأناشيد والقصص، والشاعر «محمد القيسي» والشاعر «إبراهيم نصر الله»، و«محمد شقير».

في فلسطين نجد الشاعر الباحث «علي الخليلي» الذي أصدر مجموعات شعرية عن الأطفال و«عبد الرحمن



عباد»، له مجموعات شعرية منها: «ذاكرة العصفير» و«ذاكرة الزيتون» و«ذاكرة النخيل» و«ذاكرة البرتقال»، وهي عبارة عن قصص تحكي الحياة بأصوات الطبيعة والنباتات والإنسان. وفي العراق ظهر الاهتمام بالطفولة على يد الشعاعين الكبيرين الزهاوي والرصافي، وغيرهم.

في البحرين: ظهر مجموعة من الكتاب لمسوا احتياجات الأطفال من الأدب، وكتبوا لهم مثل: فوزية رشيد، وحمده خميس، وعبد القادر عقيل. و من الذين كتبوا الشعر للأطفال: علي الشرفاوي، وصدر له ديوان يضم سبع قصائد منها: "الساعة"، و"أمي"، و"أمنيات المستقبل".

في الكويت: من أبرز كتّاب القصة الطفلية في الخليج العربي، القاص الكويتي محمد الغايز الذي جسد في قصصه حب الأطفال للحيوانات، من خلال قصته "الكلب"، وحبهم أيضاً لكل جميل، مثل قصته "ثوب العيد". وبرز أيضاً الكاتب محمد كعوش وله مجموعة من القصص مثل: "انتقام الغزال"، و"عودة المنتصر". وفي الكويت أصدرت مجلة العربي ملحقاً خاصاً بالأطفال هو مجلة "العربي الصغير".

في الإمارات العربية المتحدة: اهتمت الإمارات بأدب الأطفال شعراً، وقصةً، ومسرحاً، وصحافةً، واستطاعت الإمارات في وقت وجيز أن تبذل جهوداً كبيرة للرفع من مستوى الطفولة الخليجية بصفة خاصة والعربية بصفة عامة، ولاسيما بمجلتها الرائدة "ماجد" التي غدت مجلة مشهورة ولها مكانة مرموقة بين أطفال العالم العربي. كما تهتم الإمارات بشعر الطفولة من خلال البرامج الدراسية والمقررات التعليمية التي تركز فيها على القصائد، والأناشيد، والمقطوعات الشعرية الوطنية، والقومية، والتعليمية والأخلاقية، والوصفية، والبيئية.

في المملكة العربية السعودية: جاء أدب الطفولة متأخراً، وصدرت بعض المجلات الخاصة بالطفولة مثل مجلة "حسن" التي صدرت عن دار عكاظ، ومجلة "الجيل الجديد" ومجلة "الشبل" ومجلة "براعم الإيمان" وغيرها...، وظهر عدد من الكتاب مثل: عزيز ضياء، علوي الصافي، ويعقوب إسحاق وغيرهم.

في تونس: تعد تونس من الدول العربية السباقة التي اهتمت واعتنت بأدب الأطفال ونشره. وقد استفادت دور النشر التونسية من وجود المنظمة العربية للثقافة والعلوم (الأليسكو) ALESCO بتونس، وقد أصدرت بدعم مالي منها العديد من السلاسل الأدبية، والعلمية الموجهة للأطفال.

في الجزائر: ساهم العديد من الأدباء والكتّاب في أدب الأطفال. بعضهم كان ضمن مجموعة معلمي (مدارس التربية والتعليم التابعة لجمعية العلماء المسلمين) التي تأسست سنة 1931 للحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية للشعب ضد محاولات المسخ الاستعماري الفرنسي، و منهم من كان ضمن معلمي (مدارس حزب الشعب الجزائري) ومن بين هؤلاء المعلمين الإمام عبد الحميد بن باديس رائد النهضة الجزائرية، والشاعر المشهور محمد العيد آل خليفة. وفي مجال شعر الأطفال، ظهر "محمد الأخصر عبد القادر السائحي"، و"سليمان جواد"، و"محمد ناصر"، و"بوزيد حرز الله"، و"جمال الطاهري"، و"يحيى مسعودي".

### 2.3 خصائص شعر الأطفال

عندما يشتمل الشعر على مضمون تعليمي ويهدف إلى تزويد المتلقي بمعلومات وحقائق علمية، يُسمى الشعر التعليمي، أما عندما يجمع بين الأسلوب القصصي والأسلوب الغنائي الشعر. ويتسم بتسلسل الحدث والارتباط الموضوعي يُسمى شعراً قصصياً، وإذا غلب عليه الطابع التمثيلي، وتوافرت فيه عناصر الحوار وبين الشخصيات، فهذا هو الشعر المسرحي، ولما كان شعر الطفولة الغنائي هو الأكثر قرباً لنفوس الأطفال، وأكثره تداولاً، فلأنه يتمتع بسهولة الإلقاء والحفظ، ويحاكي الإحساس والفكر ومع لمس التربويين والشعراء أهمية الأناشيد والأغاني في تربية الطفل، فتوجهوا للأطفال بهذا اللون الإبداعي توجّهاً جاداً، ولذلك كان لا بدّ من الالتزام بمجموعة من الخصائص.

يمكننا أن نعرض خصائص شعر الطفولة بالنقاط الآتية:

- الاعتماد على التكرار: والمقصود به تكرار مقطع من بيتٍ من كل أبيات وهذا ما يعرف بـ(اللازمة)، الطفل يميل بفطرته إلى التكرار المألوف، ويكون هذا في الطفولة الأولى، فهو يكرر ما يسمعه من أصوات وما يراه من حركات، فنجد الطفل كأنه يبغاء يردد كلمات أبيه وأمه. "فميل الأطفال إلى الإيقاع المتكرر يلعب دوراً أساسياً في حياة الأطفال. وهو يسهل حركاتهم، ويبعث فيهم القوة، ويزيد قابليتهم للإنتاج، ويوفر لهم جميع الحركات العضلية، وينشر المرح في أعمارهم اليومية"<sup>17</sup>.
- التعبير بالحركة: إنشاد المقطوعات الشعرية التي تتضمن حين ترديدها حركات يقوم بها الطفل بتعابير وجهه وإشارات يديه، وإيماءات جسده، المتناغمة مع إيقاعية لحن وموسيقى الشعر الذي ينشده.
- الوزن والإيقاع: هو من أهم مقومات شعر الأطفال إذ لا بد أن يعتمد الشعر الأوزان القصيرة ذات الإيقاع، ويتمثل الإيقاع الشعري بقوافيه وخفة أوزانه، وسلاسة كلماته.
- شحذ الخيال وإيقاظ المدارك: من خلال ربط خياله بصور حسية ومعنوية مترنة، دون الاستخفاف بعقله، فيحلق بالأفق بتخيلات تنمي مدركاته الحسية، وقدراته الإبداعية، دون الشطح بما في الخيال
- الدلالات والألفاظ: ويكون من خلال انتقاء نسق التراكيب الفنية للجملة الشعرية القصيرة والبسيطة، وتوظيف الألفاظ السلسة السهلة في التعبير عن دلالتها بصورة فنية حسية بسيطة.

### 3. الأدوار المنوطة بشعر الأطفال

#### 3.1 تأصيل القيم الدينية والروحية:

القيم الروحية هي مجموعة المبادئ والمعايير والمثل، المستمدة من البيئة التي يعيش فيها الطفل وكوننا مجتمع إسلامي فقيمنا كلها العقدية والروحية مستمدة من الشريعة الإسلامية وتصوّراتها، والتي تحكم حياة الطفل، وتنظم توجّهاته وتصرفاته في سائر مجالات الحياة، من خلال تجسّدها في أقواله وسلوكياته وأفعاله بشكل مباشر

أو غير مباشر.

وهذا ما دفع أكثر الشعراء توجيه رسالة أخلاقية إلى الطفل تحثه على التحلي بهذه القيم الدينية والروحية الراقية. يقول الشاعر محمد الهراوي يحث البنات على التحلي بمكارم الأخلاق والتسلح بالعلم والأدب، والمحافظة على الصلاة والصيام:

"يَا بِنْتَ مِصْرَ تَيْقِظِي  
وَأَخْفِظِي  
بِالْعَيْبِ لَا تَتَلَقَّظِي  
وَتَنْزَهِي عَنِ كُلِّ دُونِ  
أَدِي الصَّلَاةَ مَعَ الصِّيَامِ  
وَتَحْنِي لَعْوِ الْكَلَامِ  
فَالْعِلْمُ وَالْأَدَبُ أَلْتَزِمِ  
وَالدِّينُ أَلْزَمُ مَا يَكُونُ"<sup>18</sup>

وإن كانت الأبيات بدأت بالنداء الموجه من الهراوي إلى بنت مصر؛ لكن هذه الأبيات رسالة تربوية لكل بنت مسلمة لحثها على قبول النصيح، وحفظ نفسها ولسانها عن كل عيب، إن استخدام الجمل القصيرة في النصيح يكون مدعاة لتقبله بسهولة فالأطفال في هذا العمر أقدر على استيعاب الأمر من الذي يصدر عن محاضرة طويلة، ونهي مطول وتأنيب لا ينتهي. إن استخدام قصار الجمل في العملية التربوية، يُساعد الطفل على التركيز في الرسالة الموجه له، إضافة إلى أن الجمل القصيرة لها إيقاع يكون له أثر أكبر في الإقناع وأسهل للفهم والأهم من هذا إن استخدامنا كمرتين للجمل القصيرة أثناء العملية التربوية والتعليمية يكون وسيلة لتعليم أطفالنا وطلابنا أسلوب الإيجاز الواضح المقنع. ولعمري هذا باب علينا كلنا اللولج فيه ليتعلم الطفل البلاغة وأساليبها لتكن له وسيلة فعالة في اكتساب موهبة الطلاقة في الحديث وتكن له وسيلة ناجعة للتواصل مع المجتمع بشكل فعال.

وفي الخضم على خلق آخر يجب أن تتحلى فيه الفتاة المسلمة. يقول الهراوي في تعليم الفتاة آداب الطريق:

"إِذَا مَا سِرَّتْ فِي الطَّرِيقَاتِ فَاْمَشِي  
عَلَى سَنَنِ الْكَمَالِ وَالْإِحْتِشَامِ  
وَلَا تَتَلَقَّظِي مَجْنِي وَيُسْرِي  
وَسِيرِي فِي الطَّرِيقِ إِلَى الْأَمَامِ  
فِيمَا تُبْصِرِي فِيهِ زُحَامًا  
فَلَا يَلْفُتْكَ شَيْءٌ فِي الزَّحَامِ  
وَمُرِّي بَيْنَ إِسْرَاعٍ وَمَهْلٍ  
وَصُدِّي السَّمْعَ عَنِ لَعْوِ الْكَلَامِ  
كَذَلِكَ فَاسْلُكِي فِي كُلِّ سَبِيلٍ  
سَبِيلَ الْمَجْدِ يَا بِنْتَ الْكِرَامِ"<sup>19</sup>

من خلال هذه الأبيات التي اتسمت بالرقى والعبارة المنمقة، والألفاظ السهلة التي يفهمها الصغير والكبير، يرسل الهراوي رسالة تعليمية للفتاة، يرشدها فيها إلى كيفية المشي في الطرق المزدحمة محافظة على احتشامها من جهة ومعتزة بدينها وتعاليمه من جهة أخرى.

18 محمد الهراوي، سمر الأطفال (مطبعة الاعتماد: دار الكتب المصرية، 1340/1922)، 11.

19 محمد الهراوي، ديوان الأطفال، جمع ودراسة عبد التواب يوسف (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، د.ت)، 23.

## 3.2 تعميق الروابط الأسرية والقيم الاجتماعية

إن تدعيم أواصر المحبة بين أفراد الأسرة قضية مهمة جداً حيث تؤثر بشكل مباشر في ترابط المجتمع، وقد حظيت الأم باهتمام بارز من قبل الشعراء حيث أكثروا من تناولها في أشعارهم متحدثين عن دورها المؤثر في حياة الأطفال والكبار وتفانيها في تربية صحيحة، وهذا من باب حرصهم على تذكير الأبناء بأفضالها عليهم وما قدمته لهم من عطاء فياض وما تحملته في سبيلهم ليقدروا لها المكانة التي تليق بها، ومن ذلك ما قاله الشاعر الإماراتي مانع سعيد العتيبة:<sup>20</sup>

أُمِّي نِدَاءٌ مَحَبَّةٍ      بَلْ إِنَّ كُلَّ الْحُبِّ أُمٌّ  
فَإِذَا كَتَبْتَ حُرُوفَهُ      فَاصْ الصِّبَاءِ مِنَ الْقَلَمِ  
وَاللَّهُ كَرَّمَ ذِكْرَهَا      بَيْنَ الْقَبَائِلِ وَالْأُمَمِ  
نَزَلَتْ بِهَا آيَاتُهُ      وَبَرَّهَا الْمُؤَلَّى حَكْمٌ<sup>21</sup>

يبين العتيبة تكريم الله سبحانه وتعالى للأم ببرها ومحبتها، فبر الوالدين عبادة أمر الله بها في محكم تنزيله، القصيدة جميلة لا مجال لذكرها كلها هنا نظّمها الشاعر بعد وفاة أمه، وهي بما تحملته من مشاعر حبّ وبر إلى الأمّ، تتسم بسهولة أسلوبها، وجمالها القصيرة المفعمة بالمشاعر والأحاسيس.

ويقول أحمد شوقي في الجدّة مبنياً محبتها له:

"لِي جَدَّةٌ تَرَأْفُ بِي      أَحْنَى عَلَيَّ مِنْ أَبِي  
وَكُلُّ شَيْءٍ سَرَّنِي      تَذَهَبُ فِيهِ مَذَهَبِي  
إِنْ غَضِبَ الْأَهْلُ عَلَيَّ      كَيْ كُلُّهُمْ لَمْ تَغْضَبِ"<sup>22</sup>

وشوقي في هذه القصيدة يتحدث بلسان طفلٍ شارحاً لنا محبة جدّته له ودفاعه عنه إن ارتكب خطأ يُغضب والديه منه. القصيدة طويلة وجميلة معظماً يحفظها، وما زلنا نردد أبياتها إلى الآن لما تحملته من جمال لفظ، وسلاسة أسلوب، إضافة إلى القيم الاجتماعية والأخلاقية التي تبين لنا محبة الجدّات للأحفاد، وتعلق الأحفاد بأجدادهم.

## 3.3 تعميق الشعور بالانتماء للوطن

الوطن ليس فقط المكان الذي يولد فيه الإنسان ويعيش فوق ترابه وينتمي إليه انتماءً فطرياً فحسب. الوطن أعلى وأعظم ثروة بعد الدين، وأعلى قيمة بعد الروح الإنسانية، كلنا نحب أوطاننا، لكن لا يعرف قيمة الوطن إلا من تحجر منه قسرياً. وربما كان الشعراء أرفف حساً من باقي الناس في التعبير عن حب الوطن والانتماء إليه. وهذا ما أحب شعراء الطفولة غرسه في قلوب الأطفال محبة الوطن والشعور بالانتماء إليه؛ حتى لو هاجر

20 يُنظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة - "مانع سعيد العتيبة" (الوصول 10 آب 2023).

21 مدونة الجيل القديم - "قصيدة أمي - مانع سعيد العتيبة" algalqadem (الوصول، 23 آذار 2023).

22 أحمد شوقي، الشعر في بيت، ديوان الأطفال، (القاهرة: مؤسسة خلدوني للتعليم والثقافة، 2021)، 905.

أو هُجر منه.

يقول الشاعر الجزائري مفدي زكريا: <sup>23</sup>

"بلادِي أَحَبُّكَ فَوْقَ الطُّنُونِ  
وأشدُّ بِحَبِّكَ فِي كُلِّ نَادِي  
عَشَقْتُ لِأَجْلِكَ كُلَّ حَمِيلٍ  
وهيْتُ لِأَجْلِكَ فِي كُلِّ وَادِي  
ومن هَامَ فِيكَ أَحَبُّ الْجَمَالِ  
وإن لَامَهُ الْعِشْمُ قَالَ: بلادِي" <sup>24</sup>

وها هو الشاعر إسحاق قومي <sup>25</sup> يمجّد الوطن ويحفل به للأطفال بقوله:

"وَطَنِي وَطَنِي  
فِيكَ عَشِقْنَا  
حَطَّ الْقَلَمُ  
مِنَكَ نَسَجْنَا"  
"لَوْنُ الْعِلْمِ  
وَطَنِي أَنْتَ الْقَمْحُ الْأَصْفَرُ  
شَمْسٌ تَعْلُو حَبُّ يَكْبُرُ  
دَرْبُكَ وَعَدُّ لِلْمُسْتَقْبَلِ  
وَطَنِي وَطَنِي  
إِنَّا نَبْنِي بِجَدِّكَ وَعَدًّا لِلْمُسْتَقْبَلِ"

#### 3.4 تعلم اللغة والدعوة للتمسك بها

من أهمّ صفات النصّ، وخاصة النصّ الشعري، أن يتحلّى بالذوق الأدبي الذي يحفز الطفل على قراءته، ويجذب انتباهه ليتعلّمه بشغف وحبّ. ولما كان النصّ الشعري يعتمد على الوزن، والإيقاع الموسيقي، وجمال اللفظ، وحبكة الأسلوب، وهذه العوامل تؤثر في نفسية المتلقّي؛ فتجعله يقبل على حفظ الشعر وتعلّمه. فالقصيدة الشعرية أو النشيد، تساهم في تعليم قواعد اللغة النحوية؛ لأنّ التلميذ يتعلّم هذه القواعد من النصّ الشعري الذي أثر في نفسه، فأصبح محبّاً لطلب المعلومات، ومنها هذه القواعد. فأفضل طرائق تدريس القواعد

23 مفدي زكريا (1908-1977). شاعر الثورة الجزائرية، ومؤلف النشيد الوطني الجزائري «قسما». اسمه الشيخ زكرياء بن سليمان بن يحيى بن الشيخ سليمان بن الحاج عيسى. عام 1908م، بنى يرقن، في بلدته تلقى دروسه في القرآن ومبادئ اللغة العربية. بدأ تعليمه الأول بمدينة عنابة ثم انتقل إلى تونس لمواصلة تعليمه باللغتين العربية والفرنسية وتعلّم بالمدرسة الخلدونية، ومدرسة المطارين درس في جامعة الزيتونة في تونس ودارل شهادتها، وافتتحتها بفرنس سنة 1977 ونقل جثمانه إلى مسقط رأسه فكان هو شاعر الثورة. ومن أعماله الشعرية: النشيد الوطني الجزائري نظم بسجن بربورس في الزايلة 69، بتاريخ 25 أبريل 1955 ولحنه الملحن المصري محمد فوزي، فناء الجزائر، نحن طلاب الجزائر. يُنظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة، "مفدي زكريا" (الوصول: 23 نيسان 2024).

24 مفدي زكريا، البيادة الجزائر (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة 2، 1987)، 37 النديان، " البيادة الجزائر - 2" (الوصول 21 نيسان 2024).  
25 إسحاق قومي: شاعرٌ وأديبٌ وباحثٌ سوري يعيش في ألمانيا، ولد في قرية (تل جميلو) التابعة لمحافظة الحسكة بسوريا. 1949/11/12، حصل على إجازة في الفلسفة، والدراسات الاجتماعية من جامعة دمشق، وله ست وعشرون ديوان من الشعر ومنها: ابتسامات الأمل الساخرة - الجراح التي صارت مرايا- وغيرها، وثلاثة أنشيد للأطفال، وله الكثير من الروايات. يُنظر: الحوار، "اسحق قومي/Ishak Alkomi"، www.ahewar.org (الوصول 21 نيسان 2024).

النحوية هي طريقة النصّ الشعري، لأنها تعلم التلميذ من حفظه للقصيدة. هذا ما يُعرف بالشعر التعليمي: وهو "الشعر الذي يتضمن علماً من العلوم ويراد به تيسير التعليم وحفظه، يعتبر قسماً من أقسام الشعر الكبرى الذي من خلاله يتم عرض علم من العلوم ويخلو من عنصري العاطفة والخيال ويسمى عند العرب بالنظم، وقد ازدهر هذا النوع من الشعر في تراثنا العربي وقد صيغت كثير من قواعد العلوم بأسلوب شعري يسهل معه حفظها وضبط أقسامها وأنواعها، فهناك منظومات في الفقه وأصوله، والنحو والصرف والعقيدة، بل وتعداها إلى علم الفلك والكيمياء وغيرها من أمثلة المنظومات في شعرنا العربي، وألفية ابن مالك.<sup>26</sup>"

يقول الشاعر وليد مشوح معتزاً بلغته العربية لغة الأجداد بعبارات بسيطة وسهلة:

"لغة الأجداد

هي الأعلى

والأرضُ الأرضُ هي الأعلى

فَتَعَلَّمْ كَيْفَ

سَتَحْفَظُهَا

فالحقُّ الحقُّ هو الأعلى"<sup>27</sup>

وقول الشاعر لقمان شطناوي<sup>28</sup> واصفاً اللغة العربية الجميلة لغة الكتاب العظيم:

"ما أَجْمَلُ لُغَتِي الْعَرَبِيَّةُ تَرَهُو بِحُرُوفٍ سِحْرِيَّةُ

تَرَهُو بِحُرُوفٍ مِنْ نُورٍ فِي شَفَقِي مِثْلَ الْأُغْنِيَّةُ

لُغَتِي مِنْ قَلْبِي أَهْوَاهَا لُغَتِي يَا لُغَةَ الْأَجْدَادُ

فِيكَ كَنُوزٌ مَا أَجْمَلُ"<sup>29</sup>

### 3.5 الاعتزاز بالعروبة والدفاع عن القضية الفلسطينية قضايا العرب

يحاول الشاعر سليمان العيسى في هذه الأبيات غرس قيم حب الوطن والدفاع عنه لاسيما فلسطين التي تعتبر طريقاً للانتصارات على مدى التاريخ الإسلامي، وينفر الأطفال من الغاصبين، ويغرس فيهم كراهية وبغض الاحتلال مبيناً لهم بأن هؤلاء هم الذين سلبوا الأرض واحتلوا الدار ونهبوا خيراتها.

"داري داري أرض العرب

زار قطاري وطن العرب

من تطوان إلى بغداد

26 راتب قاسم عاشور - فواد الحوامدة، فنون اللغة العربية وأساليب تدريسها: بين النظرية والتطبيق، (إربد: عالم الكتب الحديث، 2009)، 345.

27 وليد مشوح، تشديد المجد، (منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997م)، 15.

28 لقمان شطناوي: لقمان رضوان خالد شطناوي ولد في الأردن 1974، له العديد من المؤلفات منها: الرمز في الشعر الحديث الأردني، وديوان نسام الطفولة وغيرها... يُنظر: موقع الشعر، "المعلومات المتوفرة عن الشاعر" (الوصول 21 نيسان 2024).

29 لقمان شطناوي، ديوان نسائم الطفولة، (إمارة الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2013)، 9.

سار قطاري يا أولاد<sup>30</sup>

فالشاعر من خلال هذه الأبيات الجميلة البسيطة يرسم للطفل خريطة الوطن العربي، ويعلمه بأن لا حدود بين البلدان العربية، فها هو القطار يسير متنقلاً بين البلاد دون توقف وهنا أراد الشاعر أن يشير إلى وحدة الدول العربية.

### 3.6 تدعيم علاقة الطلبة بالمدرسة والكتب والتعليم

يقول الشاعر سليمان العيسى في نشيد يتعلّم من خلاله الأطفال في الصف الأول الابتدائي الأحرف الأبجدية بسهولة وبإيقاع موسيقي سريع، يساعدهم على حفظ الحروف ونطقها بسلاسة ومرونة.

أَلْفٌ بَاءٌ      تَاءٌ ثَاءٌ  
هَيَا نَقْرُأُ      يَا هَيْفَاءُ  
أَلْفٌ أُنْبِي      بَاءٌ بَلْدِي  
بَيْدِي بَيْدِي      أُنْبِي بَلْدِي<sup>31</sup>

وها هو سليمان العيسى يعترف بمدرسته فيقول:

نَشِيدُ النُّورِ فِي شَفْتِي  
تَعِيشُ تَعِيشُ مَدْرَسَتِي  
أُحِبُّ مُعَلِّمِي الْعَالِي  
أُحِبُّكَ يَا مُعَلِّمَتِي<sup>32</sup>

وفي قوله أيضاً في قصيدة قاطف النجاح:

يُحِبُّنِي الْكِتَابُ  
لَأُنَّا صَحَابُ  
فَتَحْتَهُ لِلدَّرْسِ فَابْتَسَمُ<sup>33</sup>

الشاعر هنا خلق علاقة محبة بين الكتاب والطفل، فكلاهما أصدقاء يتسمون لبعضهم البعض، وهذا أسلوب جميل يريد من شعراء الطفولة أن يتقرب من الطفل من الكتاب ويتصادق معه وخاصة في المرحلة الابتدائية عندما يدخل الطفل إلى المدرسة يخاف منها ولا يحب الكتابة أو القراءة.

وها هو رفاة الطهطاوي يبين لنا أهمية العلم والتعلم فيقول:

"تعلم العلم واقرأ تحزّ فخار النبوه

30 منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (يونسكو/UNESCO)، "سليمان العيسى - ديوان الأطفال"، كتاب في جريدة 84/19 (3 أب 2005)، 11.

31 منظمة اليونسكو، كتاب في جريدة، 10.

32 منظمة اليونسكو، كتاب في جريدة، 6.

33 منظمة اليونسكو، كتاب في جريدة، 18.

فالله قال ليحيى خذ الكتاب بقوه<sup>34</sup>

وهنا الطهطاوي ربط التعلم بالدين، فمن جهة لا يمكننا تعلم الدين دون علم، ولا يمكننا الارتقاء إلى مرتبة عالية إلا بالدين، فالعلم أمر من الله لرسله خاصة ولبني البشر عامة. ويقول الشاعر أسعد الديري مبيناً أهمية الحاسوب في التعليم:

"مَعْلُومَات... مَعْلُومَات..."

هَذَا عَصْرُ الْمَعْلُومَاتِ

هَيَّا نَقْرَأ... هَيَّا نَكْتُبُ..

هَيَّا نَجْمَعُ... هَيَّا نَضْرِبُ

عبر الشاشة سوف نشاهد

وطني العربي وطني الصامد

كل العالم سوف نراه

بغرائبه ... وعجائبه..."

عبر الشاشة سوف نراه<sup>35</sup>

الديري في هذه الأبيات المسلية الممتعة يبحث على التعلم الإلكتروني، والاستفادة من الحاسوب في كل المواد كالرياضيات والعلوم والقراءة، فهذه الشاشة الصغيرة بنك المعلومات والعلم والمعرفة وعلى أبنائنا التعامل معها بالفائدة المرجوة منها، وليس لقضاء قضاء أوقات الفراغ باللعب واللهو. فالطفل عندما يحفظ هذه الأبيات يتعلم الفائدة المرجوة التي وجد لأجلها الحاسوب. وهذا ما نرجوها جميعاً أن يتعلم الأطفال الاستفادة من الحاسوب بما يعود عليهم بالنفع والعلم والمعرفة.

### 3.7 وصف الطبيعة والمحافظة عليها

يقول أحمد شوقي بأسلوب جميل وكلمات بسيطة في قصيدته الرفق بالحيوان مبيناً حق الحيوان وأهميته للإنسان في التنقل والزراعة، بأبيات تُعلم الطفل الفائدة من الحيوانات ومدى أهميتها للبشر:

"الْحَيَوَانُ حَلْقٌ	لَهُ عَلَيْكَ حَقٌّ
سَحَّرَهُ اللهُ لَكَ	وَلِلْعِبَادِ قَبْلَكَ
حَمُولَةٌ الْأَثْقَالِ	وَمُرْضِعُ الْأَطْفَالِ
وَمُطْعِمُ الْجَمَاعَةِ	وَوَحَادِمُ الزَّرَاعَةِ
مَنْ حَقَّهَ أَنْ يُرْفَقَا	بِهِ وَأَلَّا يُرْهَقَا" <sup>36</sup>

<sup>34</sup> زُلَيْخَةُ رِافِعَةُ الطَّيْهَاتِي، 7.

<sup>35</sup> أسعد الديري، لغويات للراعي (مختارات اتحاد الكتاب العرب، 1988)، 9.

<sup>36</sup> شوقي، أحمد، ديوان الأطفال، 906.



## 3.8 الترفيه عن الأطفال

والشعر سواء أكان نشيداً، أو أغنية، أو قصيدة شعرية مسموعة، أو مكتوبة يعتبر وسيلة للإمتاع والترفيه وجلب السرور للطفل. ويمكن اعتباره وسيلة للسمو بحس الطفل الفني قد يكون وسيلة للتعبير عن انفعالات الطفل.

## 3.9 دور الشعر في الحفاظ على الصحة والنمو الجسدي

معالجة الخجل والتلعثم الذي يصيب بعض الأطفال<sup>37</sup> والصور البصرية المتحركة والمسموعة والملموسة، ولعل من أهم صعوبات المادة اللغوية هو تكديس الألفاظ غير المألوفة للطفل، وذلك بأن يكون اللفظ نفسه متنافر الحروف مما يجعله عسيراً في نطقه وإخراج حروفه.

"وتعليمهم النطق الجيد للحروف والكلمات، والتعرف على الأدباء والشعراء المرموقين وإنتاجهم وكتبهم، وإمداد الطفل بالحقائق والمعارف المختلفة، والمحافظة على صحة الطفل بتعليمه بعض السلوكيات الصحية السليمة، مثل اتباع إشارات المرور، وإلقاء التحية والقواعد السليمة للأكل والشراب والجلوس والنوم."<sup>38</sup>

"طفلاً يصحو كلَّ صباح

يشعلُ أنوارَ المصباح

يدعو: ربِّ زدني علماً

ونجاحاً من بعد نجاح

طفلاً صلى عند الفجرِ

ودعا: ربِّ اشرحْ لي صدري

طفلاً يشربُ كلَّ صباحٍ

كأسَ حليبٍ بعد التمر

طفلاً يذهبُ للمدرسةِ

نادى: أمي، نادى: أبتى

طلَّبَ العلمَ عليَّ فرضُ

ونجاحي أغلى أمنيّةِ

طفلاً ينشرُ كلَّ الخيرِ

بسلامٍ.. أو بسمّةِ تُغرِّ

طفلاً يكتبُ: (بسمِ الله)

يكتبها في أعلى السطرِ

طفلاً يرنو للمستقبلِ

37 سبوح أبو مغني، الأساليب الحديثة لتدريس اللغة العربية، (الأردن: عمان، مجدلاوي، 1997/1417)، 47.

38 سمير عبد الوهاب أحمد، أدب الأطفال (عمان: دار المسيرة، 1426/2006)، 113-114.

ويراؤه في الدرس الأول  
 (اقرأ) كانت أول درس  
 (اقرأ) كانت أول مشعل  
 طفلٌ يُسرِّعُ نحو البابِ  
 نادى: هيا يا أصحابي  
 فُرعَ الجرسُ! هيا أنسُ  
 نلعبُ بجميع الألعابِ"39

فلاحظ بأن الشاعر عبد المعطي من خلال هذه الكلمات البسيطة السهلة أرسل للطفل رسائل مهمة في المواظبة على الاستيقاظ باكراً لصلاة الفجر ثم شرب الحليب مع التمر وهذه عادة صحية مفيدة ومهمة يجب أن يتعلمها أطفالنا ثم الذهاب إلى المدرسة بفرح ونشاط ويبدأ بسم الله قبل في كل أعماله ويحافظ على تلاوة القرآن ومحبه ثم يشارك أصدقائه باللعب والمرح وهذا خلق نبيل يحث على روح المشاركة والعمل الجماعي. كلمات بسيطة لكنها حملت قيم دينية، وتربوية مهمة، وبأسلوب راق، وجميل.

### 10.3 احترام المهن والحرف المختلفة وتقدير أصحابها

كان للشاعر سليمان العيسى الحظ الأكبر في الحديث عن المهن والحرف في أشعاره فيقول وهو يتغنى بالنجار على لسان طفل:

"عمي منصورُ النّجارُ  
 يضحكُ في يده المنشار  
 يعملُ يعملُ وهو يغني  
 في فمه دوماً أشعار"40

ويصف لنا جهد الفلاح وتعبه، من أجل أن تخصب الأرض، وتنتج سنابل الذهب بأسلوب سلس بسيط فيقول :

"الحقل الأخضرُ صنعُ يدي وأنا فلاحٌ يا بلدي  
 فلاحٌ يا بلد النور استيقظ قبل العصفور  
 وأرش ترابك من تعبي فرحاً وسنابل كالذهب  
 جراري أحدثُ جرارِ أعلوه عند الأسحارِ  
 وأغني للزرع الآتي مطراً مطراً من خيرات"41

وها هي الطفلة سعاد فخورة بمهنة أبيها الحداد فيقول العيسى:

39 النوان، "بوميات طفل - عبد المعطي الدالتي" (الرسول 21 نيسان 2024).

40 منظمة اليونسكو، كتاب في حريرة، 8.

منظمة اليونسكو، كتاب في حريرة، 3.

"أَبِي حَدَّادُ تَقُولُ سَعَادُ  
وَتَرْفَعُ رَأْسَهَا تَيْهَا  
بِشْيٍ رَاحَ يَسْبِيهَا  
بِعُرْفَتَيْهَا الرُّجَاجِيَّةِ"<sup>42</sup>

إن التركيز على أهمية العمل ومحبته بالنسبة للطفل أمر مهم جداً وهو مبدأ أساسي من مبادئ التربية فنجد الشاعر وليد مشوح يحث الطفل على العمل:

"هيا نعملن هيا نعملن  
فالحقل لنا ولنا المعملن  
الكادحُ كنزٌ للوطن  
والخاملُ منبوذٌ مهمل"<sup>43</sup>

فعلى الرغم من قصر الجمل استطاع الشاعر أن يوصل للطفل أهمية العمل في بناء الأوطان، وأن العامل هذا الكنز العظيم هو من يبيي وطنه ويجهد عمله الدؤوب. وينبذ مشوح في هذه الأبيات العاطل عن العمل الخامل الكسول، فهذه المقارنة بين الكادح والخامل ترسم صورة لا تنسى في ذهن الطفل تحفزه دائماً على العمل والاستمرار فيه.

يقول محمد الهواري في إحدى صوره الشعرية على لسان التلميذ :

"أنا في الصبح تلميذٌ  
وبعد الظهر نجار  
فلي قلم وقرطاس  
وإزميل ومنشار  
وعلمي إن يكن شرفاً  
فما في صنعتي عار  
فللعلماء مرتبة  
وللصناع مقدار"<sup>44</sup>

يبين الهواري من خلال هذه الأبيات الجميلة احترام الطفل لكل المهنة التي يحتاجها المجتمع، وهذا مبادئ عظيمة يجب أن نربي عليه أبنائنا، فالمجتمعات تحتاج إلى أصحاب الحرف والمهنة كحاجتها إلى المثقفين والأكاديميين، والأطباء والمهندسين، فلكل دوره في المجتمع ولا يستقيم هذا المجتمع إلا بتضافر جهود الجميع. وإلى جانب الأدوار السابقة التي يؤديها الشعر بشكل مباشر فإنه يؤدي أدواراً أخرى مهمة بصورة غير مباشرة منها ما يلي:

- اكتشاف المواهب الأدبية للأطفال وتوجيهها، وإرشادها نحو الشعر بشكل خاص والأدب بشكل عام.
- الأطفال بطبعهم مرهفو الإحساس. والشعر يعمل على شحذ هذه المشاعر وتأصيلها في النفس، فأطفال اليوم، رجال المستقبل، وعليه فشرع الطفولة يساهم في بناء شخصيات متوازنة حساسة متعاطفة مع ما

42 منظمة اليونسكو، كتاب في هريفة، 11.

43 وليد مشوح، التلميذ الصبح، 12.

44 سعيد أحمد حسن، أدب الأطفال ومكتبتهم (عمان: مؤسسة الشرق، 1984)، 36.

- يدور حولها من قضايا في المجتمع.
- الشعر ينمي عند الطفل القدرة على التذوق الفني الشعري وجمال معانيه، وانسيابية ألفاظه، وذلك من خلال ما يقدمه الشعر من نظم وإيقاعات بديعية تستهوي الأطفال بتريديدها مراراً وتكراراً بحب وشغف. إضافة إلى الصور الفنية الجميلة التي تنطبع في مخيلتهم بعد حفظهم وترديدهم لمفردات النشيد الشعري وما فيه من صور وتخيلات وأحلام ترسمها تلك الأشعار للطفل في مخيلته لأسرته، أو مدرسته، أو وطنه، أو ملعبه، أو الطبيعة وفصولها وكائناتها.
  - ساعد في بناء شخصية متكاملة للطفل وشعر الأطفال فهو يلي جانباً من حاجته النفسية والعاطفية، كونه فناً من فنون أدب الأطفال فيسهم في نموه العقلي والنفسي، والأدبي، والاجتماعي، والأخلاقي.
  - ساهم في تحفيز المحاكات العقلية، فيلجأ الطفل إلى الربط بين الأفكار والأحداث، ويحاول فهمها عن طريق الاستنتاج وحسن التعليل والتركيز والانتباه، ويلجأ أحياناً أخرى إلى التخيل ووضع خرائط ذهنية لما قرأ من شعر أو حفظ مما يساعد على نمو العمليات العقلية وتطورها.
  - يمد الأطفال بثقافة خاصة، فالشعر بما يعطيه للأطفال من علوم ومعارف تتوالى بسلاسة وإقناع يعمل على إثراء الجانب المعرفي والعلمي عند الأطفال.
  - يُشعر الطفل بالاطمئنان والراحة والأمان عندما يعيش مع الشعر، فالحيوانات باتت أصدقائه، والمطر والأرض والنهر أصبحوا مصدر البهجة له، وأصحاب المهن مأمّنه من الفقر، ومدرسته وكتبه ورفقاء دربه، هم قرنائه وأحبابه، ووطنه حصن بحميه، وأسرته وبيت ملاذه وأمانه، وهكذا يعيش الطفل في عالم مترابط الأواصر كل مكوناته أصدقاء. الطبيعة وما احتوت، والبيت ومن فيه والمدرسة ومكوناتها.
  - يساعد الشعر الأطفال على تقبل المتغيرات الجديدة دينياً ورفض غير المقبولة دينياً، وذلك مثل تقبل التكنولوجيا الحديثة والاستفادة منها.
  - يحرك شعر الأطفال دوافعهم للعمل، وذلك لأنه يبعث السرور في أنفسهم، ويجدد نشاطهم، ويبدد مللهم لما فيه من لحن عذب.
  - يساعد شعر الأطفال في تشخيص بعض الأمراض النفسية، أو يستخدم كعلاج ناجع لمواقف إحباطيه في حياة الطفل، فالتغني بالشعر قد يكون محرّجاً ومتنفساً عن انفعالات مكبوتة داخله، حيث تنطلق الطفل قريحته خلال غنائه فترجحه من التوتر والتهيج، وقد تكشف عن مشكلات أخرى عند الأطفال.
  - يساعد شعر الأطفال على تكوين وتنمية القدرات النقدية لدى الأطفال، فمن خلال تقديم الأشعار الجميلة الصياغة للأطفال يصبح لدى الطفل القدرة على تمييز الجيد من الرديء.
- وعليه فإن شعر الأطفال وسيلة تربوية تعليمية، يواكب التطورات، ويرتقي بالطفل إلى سوية أفضل، لأنه يحاكي عقله ووجدانه ويخلق بخياله إلى أفاق المستقبل، ويكسبه مهارات وخبرات كثيرة، ويزوده بمعلومات متنوعة، ويفتح له طرق الاستمتاع بتحقيق مواهبه وتنمية قدراته الخاصة.

وفي الخاتمة يمكننا القول إن شعر الأطفال إذا أحسن صياغته ونظمه وتقدمه للأطفال فإنه يشكل رافداً من روافد تنشئة الطفل في جميع المجالات الفكرية والاجتماعية والنفسية والسلوكية والتربوية، فالثروة القيمة في الأطفال، وهم المشروع الراجح للاستثمار والكسب، فغرس القيم الدينية والاجتماعية والتربوية السليمة والحالية من الابتذال والتقليد الأعمى لمجتمعات لا تمت لمجتمعنا بصلة هي هدف يطمح إليه كل تربوي وكل أب وكل أم همهم الحفاظ على بيوتهم محصنة من سرقة الطفولة، وعلى مجتمعهم محصنة من السلوكيات الخاطئة والمشوبة والتي لا تنتمي إلى مجتمعنا العربي.

ويمكن للشعر أن يلعب هذا الدور في الرقي بالنشء وأسرهم، شرط أن يتسم بالصدق في تناول المادة الأدبية، وتحذيرها وفق أسس النظام الأسري العربي والمسلم، ويتناسق وتناغم وتأثير، بحيث تأتي الصورة الشعرية الفنية ممتعة مُرضية ومفيدة، ونشعر بعد الاطلاع عليها، بأننا أمام تجربة ناجحة نابضة ومؤثرة، تقودنا وأطفالنا إلى علاقات جديدة من الفهم والسمو الروحي، واليقين المريح، والفكر المبدع، الدافع لفعل شيء ما، يسمو بنا إلى الأفضل، وإلى التغيير المستمر نحو الهدف المنشود.

### الخاتمة

من أهم سمات أدب الطفل المسلم أنه أدب بناء هادف. وأهدافه وميزاته وخصائصه كثيرة تدخل تحت أربعة أهداف رئيسة هي: أهداف تعليمية. أهداف تربوية. أهداف ترفيهية. وأهداف عقديّة. إن أهم ما يمتاز به أدب الأطفال عن الأدب الموجه للكبار هو أن أدب الأطفال يحتاج إلى مهارة عميقة في فهم نفسيّتهم وأحوالهم، على عكس أدب الكبار الذي يعكس في غالبه أحوال كاتبه النفسية. الدعوة إلى ربط الأدب عموماً وأدب الطفل خصوصاً بالعقيدة ليست دعوة لتضييق الحريات الأدبية، بل هي نقلة إلى فضاء أرحب ونوع جديد من الأدب الراقى.

بدأ أدب الطفل الإسلامي يمثل ظاهرة وله كتابه ورجاله، وفقد ظهر كتاب أدب الطفل الإسلامي في الوطن العربي، وهم أكثر؛ ولكننا بحاجة إلى المزيد للارتقاء بأطفالنا الذين يستحقون منا اهتمام أكبر. الشعر يُكسب الطفل مهارات عديدة مهارات حسية حركية، ومهارات عقلية ولعل أهمها هو تنمية مهارة القراءة، ومهارات المحاكاة والتحليل، والتركيب، والتفكير، والاستدلال. الشعر يُشعر الطفل بالسعادة والاستمتاع؛ لأنه يرفه عنه ويساعده على قضاء وقته في شيء مفيد.

يساهم الشعر في إثراء معجم الطفل اللغوي، فيكتسب مهارات لغوية ونحوية بسهولة، شرط أن تكون المادة الشعرية المقدمة إليه باللغة الفصحى وتتسم بجودة الأسلوب ودقة التعبير، وجمال التصوير، وخفة الإيقاع. لشعر الطفولة أثر عظيم في تهذيب السلوك، وغرس القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية، وتنميتها. وتصويب السلوكيات المنحرف منها، فالشعر يغمر الطفل بالنبل ومشاعر طيبة والنبل، ويجعله مرهف الإحساس.

الشعر يزود الطفل بالخبرات والمعارف، فيتعلم من خلال الشعر حبّ الوطن، ومتى ينزل المطر، واحترام الوالدين وكبار السن، وكيفية التعامل مع الأصدقاء، والمحافظّة على البيئة. الشعر يعلّم الطفل الجرأة والشجاعة، فينطلق

وإثقا من نفسه ينشد القصيدة أمام معلمه وأصدقائه في الصف، وكذلك في البيت، لأن الطفل عندما يحفظ شيء يفتخر بحفظه، ويبدأ بتريده أما ذويه وأقرانه بكل ثقة نفس، وجرأة وجسارة.

### التوصيات

عدم الانتصار على الكتابة فقط ففي الوقت الراهن أصبح للعمل الأدبي المكتوب منافسون كثير، ويجب تفعيل أدب الطفل المسلم من خلال الاعتماد على الرسوم المتحركة والبرامج الحاسوبية والأفلام، والمواقع على الشبكة العنكبوتية.

إضافة لاحترام عقلية الطفل في تقديم أعمال قائمة على رؤية واضحة، ومنطلقة من أهداف سواء كانت هذه الأهداف عقدية وتربوية وتعليمية وتنقيفية أو حتى ترفيهية، مع الالتزام باللغة العربية الفصحى في الأعمال الأدبية بما يتناسب والمراحل العمرية للطفل.

عقد مؤتمرات دورية سنوية لشعراء الطفولة من كل البلدان العربية والإسلامية، للتعارف وتبادل التجارب الناجحة والاستفادة من خبرات الشعراء الذين هم أكثر باعاً في هذا المجال.

استضافة أعداد كبيرة من الشعراء ومن الأطفال المحبين للشعر في هذه المؤتمرات.

عقد ندوات أدبية شعرية في المدارس والمراكز الثقافية يتم فيها استضافة أحد شعراء الطفولة الذين يمكنهم الحضور، وهؤلاء الشعراء هم بدورهم يقومون بتكريم الأطفال المحبين للشعر والذين يحفظون أناشيد وقصائد الطفولة الغناء.

عقد مسابقات شعرية دورية فصلية في المدارس للأطفال، في نهاية كل فصل دراسي، أو في نهاية العام الدراسي لأجل لقاء، أو لأكثر حفظ. يتلقى من خلالها الطلاب جوائز قيمة مادية ترفع من معنوياتهم، وتحفزهم على الاستمرار في الحفظ للأناشيد والقصائد الشعرية. طبعاً هذه المسابقات موجودة في بعض المدارس وهذا لا يخفى على أحد إلا أننا نأمل تعميمها في كل البلدان العربية ومدارسها. الاستفادة من مواقع التواصل الاجتماعي، والقنوات التلفزيونية وقنوات اليوتيوب وتوظيفها لخدمة شعر الطفولة وعرضه بأسلوب وصورة تليق بعقلية طفل اليوم الذي يتعامل مع الأجهزة الإلكترونية بذلك وعلى مدار الساعة.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<p>* Bu makale, ..... Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "....." adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.</p> <p>* Bu çalışma ... danışmanlığında ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.</p> <p><i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i></p> <p>*(.... Üniversitesi Rektörlüğü, .... Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının xx.xx.2023 Tarih , x Nolu kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.)</p>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b> <b>(Makale Çift veya Üç Yazarlı olduğu taktirde)</b>	<p>Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Veri Toplanması: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Veri Analizi: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p>
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<p>* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled ".....", orally delivered at the ..... Symposium....</p> <p>* This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", supervised by ... (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation, ... University, City/State, Year).</p> <p><i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i></p> <p>* (... University Rectorate, .... Ethics Committee Decision was taken with the decision dated xx.xx.2023, numbered x of the Presidency of the Publication Ethics Committee.)</p>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b> <b>(If the article is written by two or three authors)</b>	<p>Design of Study: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Data Acquisition: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Data Analysis: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Writing up: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Submission and Revision: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p>

## المصادر

- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. عيون الأخبار. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418.
- أبو معال، عبد الفتاح. أدب الأطفال دراسة وتطبيق. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة 2، 1988.
- أبو مغلي، سميج. الأساليب الحديثة لتدريس اللغة العربية. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 1997/1417.
- أحمد سنه، ناصر. "رواد أدب الطفل العربي". *almkala.com*. الوصول 10 آب 2023. <https://almkala.com>
- الحديدي، علي. الأدب وبناء الإنسان. طرابلس: منشورات الجامعة الليبية، كلية التربية، الطبعة 7، 1973/1393.
- حسن، سعيد أحمد. أدب الأطفال ومكتباتهم، عمان: مؤسسة الشرق، 1984.
- الحمودي، سعاد - درابسة، محمود. "أدب الطفل في دولة الإمارات العربية المتحدة - هيثم يحيى الخواجة نموذجاً". فصل الخطاب 2/11 (حزيران 2022). <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/199913>.
- الحوار. "اسحق قومي/Ishak Alkomi". *www.ahewar.org*. الوصول 21 نيسان 2024.
- الخاني، أحمد. مدرسة بدر وشعراؤها. د. م.: المؤلف المحقق، الطبعة 2، 1416.
- الديري، أسعد. أغنيات للبراعم الواعدة. سوريا: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1988.
- الديوان. "يوميات طفل عبد المعطي الدلاقي". الوصول 21 نيسان 2024. <https://www.aldiwan.net/poem110954.html>
- الديوان. "إلياذة الجزائر - 2". الوصول 21 نيسان 2024. <https://www.aldiwan.net/poem100062.html>
- زكرياء، مفدي. إلياذة الجزائر. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة 2، 1987.
- زلط، أحمد. أدب الطفولة بين كامل كيلاني ومحمد الهراوي. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 3، 1994.
- شحاتة، حسين. أدب الطفل العربي. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994/1414.
- شطناوي، لقمان. ديوان نسائم الطفولة. إمارة الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2013.
- شوقي، أحمد. "ديوان الأطفال". الشوقيات. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2020.
- عاشور، راتب قاسم. - الحوامدة، فؤاد. فنون اللغة العربية وأساليب تدريسها بين النظرية والتطبيق. إربد: عالم الكتب



الحديث، 2009.

عبد الوهاب أحمد، سمير. أدب الأطفال. عمان: دار المسيرة، 2006/1426.

صبح، علي علي. أدب الطفولة بين القرآن الكريم والسنة الشريفة. د.م. دن، كتاب إلكتروني في الشاملة، د.ت.

<https://shamela.ws/book/23139>

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. إحياء علوم الدين. المجلد 4. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

فاضل محسن، رغده. شعر الأطفال عند جليل خزعل دراسة تحليلية. العراق - ديالى: جامعة ديالى، كلية التربية للعلوم

الإنسانية، رسالة ماجستير، 2022.

الكيلايني، نجيب. أدب الأطفال في ضوء الإسلام. سوريا: مؤسسة الرسالة، الطبعة 4، 1991.

المشرفي، انشراح إبراهيم. أدب الأطفال مدخل للتربية الإبداعية. الإسكندرية: مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع،

2005.

مشوّح، وليد. أناشيد المجد. د.م.: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997.

موقع الشعر. "المعلومات المتوفرة عن الشاعر". الوصول 21 نيسان 2024.

<https://www.alsh3r.com/poets/view/5571>

الهرابي، محمد. سمير الأطفال. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1922/1340.

ويكيبيديا الموسوعة الحرة. "مفدي زكرياء". الوصول 23 نيسان 2024. [https://ar.wikipedia.org/wiki/مفدي\\_زكرياء/](https://ar.wikipedia.org/wiki/مفدي_زكرياء/)

مفدي زكرياء/

ويكيبيديا الموسوعة الحرة. "مانع سعيد العتبية". الوصول 10 أب 2023. <https://124.im/TCWLMw>

مدونة الجيل القادم. "قصيدة أتمى - مانع سعيد العتبية". الوصول، 23 نيسان 2024. [https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post\\_23.htm](https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post_23.htm)

[https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post\\_23.htm](https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post_23.htm)

يونسكو (UNESCO)، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة. "ديوان الأطفال - سليمان العيسى". كتاب في

جريدة 84/19. الوصول 3 أب 2005. [https://archive.org/details/20191019\\_20191019\\_0145](https://archive.org/details/20191019_20191019_0145)

## Kaynakça | References

- Abdülvehhâb Ahmed, Semîr. Edebü'l-etfâl. Amman: Dârü'l-mesâira, 1426/2006.
- Ahmed Sene, Nâsir. "Ruvvâdü Edebi't-Ṭifli'l-'Arabî". Almkala.com. Erişim 10 Ağustos 2023. <https://almkala.com>
- Aşûr, Râtib Kâsım – el-Havâmide, Fu'âd. Funûnü'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Esâlibu Tedrisihâ Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Ṭaṭbîk. İrbid: Alemü'l-kütübi'l-hadîs, 2009.
- Divân. "Yevmiyyâtü Ṭifli Abdü'l-Mu'ti ed-Dallâtî". Erişim 21 Nisan 2024. <https://www.aldiwan.net/poem110954.html>
- Deyrî, Es'ad. Uğniyât li'l-bera'imi'l-vâ'ide. Suriye: Menşûrâtü ittihâdi'l-kitâbi'l-'Arab, 1988.
- Ebû Me'âl, Abdülfettâh. Edebü'l-etfâl - dirâse ve tahkîk. Amman: Dârü's-şurûk li'n-neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 1988 .
- Ebû Mağlî, Semîh. el-Esâlibü'l-hadîse li-tedrisi'l-luğati'l-'arabiyye. Amman: Dâru mecdelâvî li'n-neşr ve't-tevzî', 1997/1417.
- Fâdil Muhsin, Rağda. Şi'ru'l-etfâl 'inde Celîl Ḥaz'al dirâse tahlîliyye. Irak – Diyala: Cami'atü Diyala, Külliyyetü't-terbiye li'l-'ulûmi'l-insâniyye, Risaletü macestir, 2022.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Ṭûsî. İhyâ'u ulûmi'd-dîn, Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Hadîdî, Ali. el-Edeb ve binâü'l-insân. Trablus: Menşûrâtü'l-câmi'âyet'l-lîbiyye, Külliyyetü't-terbiye, 7. Basım, 1393/1973.
- Hamûdî, Su'âd – Derâbise, Mahmûd. "Edebü't-Ṭifli fî Devleti'l-İmârâti'l-'Arabiyye'l-Müttehide Heysem Yahyâ el-Havâce Nemûzecen". Faslü'l-hitâb 11/2 (Haziran 2022). <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/199913>
- Hânî, Ahmed. Medresetü bedr ve şe'âirihâ. y.y.: Nâşir Muhakkık Yazar, 2. Basım, 1416.
- Herâvî, Muhammed. Semîrû'l-etfâl. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-misriyye, 1340/1922.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. Uyûnü'l-aḥbâr. Cilt 4. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418.
- Kavmi, İshak. "Ishak Alkomi". [www.alhewar.org](http://www.alhewar.org). Erişim 21 Nisan 2024. <https://www.ahewar.org/m.asp?i=2304>
- Kilânî, Necîb. Edebü'l-etfâl fî ḍav'î'l-İslâm. Suriye: Mü'essesetü'r-risâle, 4. Basım, 1991.
- Mevkî'u's-Şi'r. "el-Mâlûmâtü'l-Müteveffira 'ani's-Şâ'ir". Erişim 21 Nisan 2024. <https://www.alsh3r.com/poets/view/5571>
- Mufdî, Zekerya. İlyâzetü'l-Cezâir. Cezayir: el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-kitâb, 2. Basım, 1987.
- Müdevvenetü'l-Cilü'l-Kâdim. "Kâsîdetü Ümmî – Mâni' Sa'id el-Uteybe". [algelalqadem.blogspot.com](http://algelalqadem.blogspot.com). erişim 23 Nisan 2024. [https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post\\_23.htm](https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post_23.htm)

Müşrifî, İnşirâh İbrâhim. Edebü'l-etfâl medhal li'l-terbiyeti'l-ibdâ'yye. İskenderiye: Mü'essesetü hûresi'd-devliyye li'n-neşri ve't-tevzî', 2005.

Müşevveh, Velîd. Enâşîdü'l-mecd. y.y.: Menşûrâtü ittihâdî'l-kitâbî'l-'Arab, 1997.

Şehhâte, Hüseyin. Edebü't-ṭifli'l-'arabî. Kahire: ed-Dârü'l-mısriyye li'l-beyânât, 1414/1994.

Şevkî, Ahmed. "Dîvânü'l-Etfâl". Şevkiyyât. Kahire: Mü'essesetü hindâvî, 2020.

Şitnâvî, Lokman. Dîvânü nesâ'imi't-ṭufûle. İmâretü's-Şârka (B.A.E): Dâ'iretü's-sekâfeti ve'l-i'lâm, 2013.

UNESCO, Munazzametü'l-Ümemi'l-Müttehide li't-Terbiyeti ve'l-İlmi ve's-Sekâfe. "Dîvânü'l-Etfâl - Süleyman el-'Îsâ". Kitâb fî cerîde 19/84 (Erişim 3 Ağustos 2005). [https://archive.org/details/20191019\\_20191019\\_0145](https://archive.org/details/20191019_20191019_0145)

Wikipedi Özgür Ansiklopedi. "Müfdi Zekerya". Erişim 23 Nisan 2024. <https://l24.im/ife>

Zelaṭ, Ahmed. Edebü't-tufûleti beyne Kâmil Kîlânî ve Muhammed el-Herâvî. Kahire: Dârü'l-ma'arif, 3, Basım, 1994.

ISNAD'a Göre İngilizce Kaynaklar

Abd al-Wahhâb Aḥmad, Samîr. Adab al-aṭfâl. Amman: Dâr al-masîra, 1426/2006 .

Abu Ma'âl, Abd al-Fattâh. Adab al-Aṭfâl - Dirâsa wa Ṭaṭbîq. Amman: Dâr al-shurûq li-al-nashr wa-al-tawzî', al-ṭab'a 2, 1988 .

Abu Maghlî, Samîh. al-'Asâlib al-ḥadîtha li-tadrîs al-lugha al-'Arabiyya. Amman: Dâr al-majdalawî, 1417/1997.

Aḥmad Sana, Nâşir. "Ruwwâd Adab al-Ṭifl al-'Arabî". almkala.com. al-Wuṣûl 10 Âb 2023. <https://almkala.com>

Ashûr, Râtib Qâsim – al-Hawâmidâ Fu'âd. Funûn al-lugha al-'Arabiyya wa asâlib tadrîsihâ: bayn al-naẓariyyâ wa-al-ṭaṭbîq. Irbid: Alam al-kutub al-ḥadith, 2009 .

al-Dayrî, As'ad. Ughniyât li-al-bara'im al-wa'ida. Syria: Manshûrât ittihâd al-kitâb al-'arab, 1988.

al-Dîwân. "Yawmiyyātu Ṭifl - Abd al-Mu'tî al-Dällâtî". al-wuṣûl 21 Nîsân 2024. <https://www.aldiwan.net/poem110954.html>

al-Ghazzâlî, Abû Ḥâmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭûsî. İhyâ' Ulûm al-Dîn. al-mujallad 4. Beyrut: Dâr al-ma'rifa, d.t .

al-Hadîdî, Alî, al-Adâb wa binâ' al-insân. Ṭarablus: Manshûrât al-jamî'a al-Lîbiyya, Kulliyya al-tarbiya, al-ṭab'a 7, 1393/1973.

al-Ḥamûdî, Su'âd - Darâbisa, Maḥmûd. "Adab al-Ṭifl fî Dawla al-Imâra al-'Arabiyya al-Muttaḥida - Haytham Yaḥyâ al-Khawaja Namûdhajan". Faşl al-Khiṭâb 11/2 (Ḥazîrân 2022). <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/199913>

al-Harâwî, Muḥammad. Samîr al-aṭfâl. al-Qâhira: Dâr al-kutub al-Mişriyya, 1340/1922 .

Fâḍil Muḥsîn, Ragħda. Shî'r al-aṭfâl 'inda Jalîl Khaz'al Dirâsa Taḥlîliyya. Diyala: Jamî'a Diyala, Kulliyya al-Tarbiyya, al-tarbiya li-al-Ulûm al-İnsâniyya, Risâla al-Mâjistîr, 2022.

Ibn Qutayba, Abū Muḥammad Abdallah b. Muslim b. Al-Dīnawarī. Uyūn al-aḥbār. al-mujallad 4. Beirut: Dār al-kutub al-‘ālamīyya, 1418 .

Komi, Ishak. "Ishak Alkomi". www.alhewar.org. Al-Wusūl 21 Nīsān 2024. <https://www.ahewar.org/m.asp?i=2304>

al-Khanī, Aḥmad. Madrasa Badr wa Sha‘ā’iruhā. d. m.: al-Nāshir al-mu‘allif al-muḥaqqiq, al-ṭab‘a 2, 1416 .

al-Kīlānī, Najīb. Adab al-Aṭfāl fī Daw’ al-Islām. Suriye: Mu‘assasa al-risāla, al-ṭab‘a 4, 1991.

Mawqī‘ al-Shī‘r. "al-Mālūmāt al-Mutawaffira ‘an al-Shā‘ir". al-Wusūl 21 Nīsān 2024. <https://www.alsh3r.com/poets/view/5571>

Mudawwana al-Jīl al-Qādim. "Qāšīda Ummī – Mānī’ Sa‘īd al-Utayba". algelalqadem.blogspot.com. al-Wusūl 23 Nīsān 2024. [https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post\\_23.htm](https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post_23.htm)

Zakaria, Moufdi. Ilyatha al-Jazāir. Algeria: al-Muassasa al-vaṭaniyya li-al-kitāb, al-tab‘a 2, 1987.

al-Mushrafī, Inshirāh Ibrāhīm. Adab al-aṭfāl – al-Madḥal li-al-tarbiyya al-Islāmiyya al-Ibtidā‘iyya. al-Iskandariyya: Mu‘assasatu ḥurs al-dawliyya li-al-nashr wa-al-tawzī‘, 2005.

Mushawwāh, Walīd. Anāshīd al-Majd. d.m.: Manshūrāt ittiḥād al-kitāb al-‘Arab, 1997.

Shaḥḥāta, Husayn. Adab al-ṭifl al-‘arabī. al-Qāhira: al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1414/ 1994 .

Shawqī, Aḥmad. "Dīwān al-Aṭfāl". al-Shawqīyyāt. al-Qāhira: Mu‘assasa hindāwī, 2020 .

Shiṭnāwī, Luqmān. Dīwān nasā‘im al-ṭufūla. Imara al-Shāriqa: Dāira al-thaqāfa wa-al-‘Ilm, 2013 .

UNESCO/Yunasqo, Munazzama al-Umam al-Muttaḥhida li-al-Tarbiyya wa-al-‘Ilm wa-al-Thaqāfa. " Dīwān al-Aṭfāl - Sulaymān al-‘Īsā –". Kitāb fī jarīda. 19/84 (3 Āb 2005). [https://archive.org/details/20191019\\_20191019\\_0145](https://archive.org/details/20191019_20191019_0145)

Wikipedia The Free Encyclopedia. "Moufdi Zakaria". al-Wusūl 21 Nīsān 2024. <https://l24.im/ife>

.۲۰۲۳ أب ۱۰ الوصول "مانع سعيد العتيبة". الموسوعة الحرة. <https://l24.im/TCWLMw>

الوصول، 23 نيسان 2024. مانع سعيد العتيبة". -مدونة الجيل القادم. "قصيدة أبي [https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post\\_23.htm](https://algelalqadem.blogspot.com/2012/03/blog-post_23.htm)

Zalaṭ, Aḥmad. Adab al-ṭufūla bayna Kāmil al-Kīlānī wa Muḥammad al-Harāwī. al-Qāhira: Dār al-ma‘arif, al-ṭab‘a 3, 1994



## Kazzâz el-Kayrevânî'ye Kadar Arap Şiirinde Kafiye Kusurları

Harun Apaydın<sup>1</sup>

Aladdin Gültekin<sup>2</sup>

### Öz

Arap dili ve edebiyatında şiirler büyük önem arz etmektedir. Gerek gramer ilmi yönünden gerekse belagat ilmi yönünden hemen hemen her konuda istişhat olarak kullanılmaktadır. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde ve Arap şiirinde kendilerine has özellikleri bulunan anlatım üslubu ve metotları oluşmuştur. Şairler şiirlerini kaleme alırken zaman zaman kalıplaşan kuralların dışına çıkmışlardır. İşte bu kural dışı kusurlardan birisi de kafiye kusurlarıdır. Arap şiirinde kafiye kusurlarının gelişiminin müstakil bir çalışmada kaleme alınmamış olması ve yaptığımız araştırmalarda lokal çalışmaların bulunması bizi bu başlık altında böyle bir çalışmaya sevk etmiştir. Çalışmamızda “kafiyenin kusurları” şeklinde isimlendirilen beş terim, bu makalede kronolojik olarak daha özgün ve daha kapsamlı olarak Kazzâz el-Kayrevânî'ye kadar incelenip değerlendirilmekte, örnek şiirler üzerinde açıklanmaktadır. Arap dili ve edebiyatı eserlerinin hicri 4. Yüzyıla kadar tamamının taranması suretiyle kafiyenin kusurları ile ilgili kurallar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kuralların etimolojisinden hareketle Arapça dil çalışmalarının yapılmaya başlandığı ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda geçen kafiye kusurları son döneme kadar tespit edilmeye çalışılmıştır. Kafiye kusurları ilk dönemden itibaren farklılık göstermiş, bazı dil bilginleri kafiye kusurlarını dört ana başlıkta incelerken bazıları ise bu başlığı bizim de ele alacağımız üzere beşe çıkartmıştır. Kimi dil bilginleri ise bazı terimlerin aynı işlev gördüğü ve aralarında fark olmadığı üzerine ittifak etmişlerdir. Kayrevânî'ye kadar bazı dil bilginlerinin terimlerin anlamı üzerinde ittifak ettikleri, bir kısmının ise ihtilaf ettikleri görülmektedir. Bu ihtilafın hareke değişikliğinden ve harflerden kaynaklandığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Kafiye, Kafiye Kusurları, Şiir, İkfâ.

Apaydın, Harun & Gültekin, Alaaddin (2024). Kazzâz el-Kayrevânî'ye Kadar Arap Şiirinde Kafiye Kusurları, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 440-463.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1507171>

Geliş Tarihi	29.06.2024
Kabul Tarihi	05.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Harun Apaydın, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Karabük, Türkiye, 2038232007@ogrenci.karabuk.edu.tr , 0000-0001-6720-6052

<sup>2</sup> Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kaarabük, Türkiye, aladdingultekin@karabuk.edu.tr , 0000-0003-2302-7452



## Rhyme Defects in Arabic Poetry Until Kazzâz al-Kayrawani

Harun Apaydın<sup>1</sup>

Aladdin Gültekin<sup>2</sup>

### Abstract

Poems are of great importance in Arabic language and literature. It is used as a reference in almost every subject, both in terms of grammar and rhetoric. As in every language, the Arabic language and Arabic poetry have their own expression styles and methods. Poets sometimes went beyond the established rules while writing their poems. One of these irregular flaws is rhyme flaws. The fact that the development of rhyme defects in Arabic poetry has not been written in a separate study and the fact that there are local studies in our research has led us to such a study under this title. In our study, five terms called "defects of rhyme" are examined and evaluated chronologically, in a more original and comprehensive manner, up to Kazzâz el-Kayrevânî, and explained on sample poems. By scanning all the works of Arabic language and literature until the 4th century Hijri, the rules regarding the flaws of rhyme were tried to be determined. Based on the etymology of these rules, rhyme defects in the sources have been tried to be detected since the early periods when Arabic language studies started to be carried out until the recent period. Rhyme defects have varied since the first period, while some linguists examine rhyme defects under four main headings, some have increased this heading to five, as we will discuss. Some language scholars agree that some terms have the same function and that there is no difference between them. It is seen that until Kayrawani, some linguists agreed on the meaning of the terms, while others disagreed. It has been determined that this conflict arises from the change in vowels and letters.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Rhyme, Rhyme Defects, Poem, İfkâ.

Apaydın, Harun & Gültekin, Alaaddin (2024). Rhyme Defects in Arabic Poetry Until Kazzâz al-Kayrawani *Türkiye*

*İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 440-463.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1507171>

Date of Submission	29.06.2024
Date of Acceptance	05.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> PhD Student, Harun Apaydın, Karabuk University, Institute of Graduate Education, Department of Fundamental Islamic Sciences, Karabuk, Türkiye, 2038232007@ogrenci.karabuk.edu.tr , 0000-0001-6720-6052

<sup>2</sup> Assoc. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Karabuk, Türkiye, aladdingultekin@karabuk.edu.tr , 0000-0003-2302-7452

## Giriş

Arap şiirlerinin fonetik açıdan en önemli unsurlarından biriside kafiyedir. Kafiye: Beytin son kelimesi veyahut son harfleri manasında tarif edilmiştir.<sup>1</sup>

Şairler şiirlerini kaleme alırken beytin sonlarında bulunan bu kelime ve harf benzeşmelerine oldukça özen göstermişlerdir. İşte bu benzeşmelerde karşılaşılan sıkıntılar 'kafiye kusurları' olarak adlandırılmıştır.<sup>2</sup>

Bu çalışmamızda; "kafiyenin kusurları" başlığı altında zikredilecek olan beş terim, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir fi'd-dârûre* adlı eserin yazarı Muhammed b. Cafer el-Kazzâz el-Kayrevânî'ye (öl. 412/1022) kadar ele alınmış, irdelenmiş, terimlerin üzerinde ittifak ve ihtilaf edilen görüşlere yer verilmiştir. Bu sınırlandırmayı yapmamızın nedeni adı geçen eserde Kayrevânî'nin kafiyenin kusurlarını ele alıp sıralamadan önce kapsamlı bilgiler vermesi ve daha sonraki çalışmaların bu değerlendirilmelere çok belirgin bir katkı sunmadığı görüşünde olmamızdır. İlk dönemden itibaren terimlerin etimolojileri ile adı geçen dil âlimi arasındaki değerlendirme detayları ortaya konulmuştur.

Literatür araştırması neticesinde konuyla alakalı olabilecek birkaç çalışmaya ulaşılmıştır. Ancak bu çalışmamızın başlığı ve kapsamında genel anlamda bir çalışmaya ulaşılmamış ve bu konu ile ilgili boşluk olduğu tespit edilmiştir. Özellikle bilimsel bir çalışma söz konusu olmamış, akademik alanda çalışmalar ise sınırlı sayıda bulunmuştur. Çalışmamıza benzer bilimsel makale çalışmalarına değinecek olursak:

- Nurullah Oruç'un "Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği)<sup>3</sup>
- Mehdi Cengiz'in "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme" başlıklı araştırma makalesi<sup>4</sup>
- Yusuf Seller'in "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz" başlıklı araştırma makalesi<sup>5</sup>
- Eyyüp Tanrıverdi'nin "Eski Arap Şiirinde Kuraldışı Kullanımlar Literatürü" adlı makalesi<sup>6</sup>
- İsmail Durmuş'un "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi" (DİA) da geçen "Kafiye" maddesi<sup>7</sup>
- Halim Öznurhan'ın "Kudâme b. Ca'fer'e Göre Şiir Kusurları" adlı makalesidir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ebû Alf el-Hasen b. Reşîk el-Ezdi el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el- Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Nşr, Dâru'l-Cil, Baskı 5, y.y. 1981, 1/151.

<sup>2</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde el-Mürsî (ö. 458), *el-Muhkem ve'l-muhtî'ü'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvi, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l el-İlmiyye, Baskı I, y.y. 2000), 6/573.

<sup>3</sup> Nurullah Oruç'un "Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği)", *Mutalaa*, 2/2, Aralık, yıl 2022.

<sup>4</sup> Mehdi Cengiz, "Eski Arap Şiiri Sorgulanamaz mı?: Câhiliye Şiirinin Kanonlaşmasına Dair Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 56, yıl 2021, 182.

<sup>5</sup> Yusuf Seller, "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz", *İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Dergisi*, 12/1 yıl. 2022, 136.

<sup>6</sup> Eyyüp Tanrıverdi, "Eski Arap Şiirinde Kuraldışı Kullanımlar Literatürü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2005, c. 20 say. 20.

<sup>7</sup> İsmail Durmuş, "Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 27, s. 149-153.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere “Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kafiye Kusurları (Evs b. Hacer Divanı Örneği) ve “Kudâme b. Ca’fer’e Göre Şiir Kusurları” adlı makaleleri lokal bir çalışma kategorisindedir.

Yukarıda adları geçen eserler kafiye kusurlarına dair bilgiler bulundursa da çalışmamızın başlığında görüldüğü üzere terimlerin bir süreç gelişimine değinmemekte ve karşılaştırmalı bir değerlendirmede bulunmadıkları görülmektedir. İşte bu çalışmanın hedefi, konuyu daha kapsamlı incelenip, özgün bir biçimde ortaya konulmasıdır.

Yaptığımız araştırmalarda Arap şiirinde görülen ‘Kafiye Kusurları’ ile ilgili terimlerin bazılarına ilk değinen kişi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) olmuştur.<sup>9</sup>

İbn Sellâm el-Cumahî (öl. 231/ 846) ise *Tabakâtu fuhûli’s-şu’arâ*’ adlı eserinde bu terimleri bir arada toplayıp derli toplu bilgi veren ilk dil âlimidir.<sup>10</sup> İbn Sellâm, Yûnus b. Habîb’den (öl. 182/798) naklen şiirin kusurları (عيوب الشعر) için *ikfâ*, *ikvâ*, *sinâd*, *îtâ* isimleri altında dört terim zikretmiştir.<sup>11</sup>

Her ne kadar Halil b. Ahmed bazı terimler hakkında kısaca bilgiler verse de İbn Sellâm el-Cumahî şiirin kusurlarının bir tanesi hariç hepsini bir arada zikreden ilk kişi olmuştur.<sup>12</sup>

İbn Kuteybe (öl. 276/889) ise *eş-Şi’r ve’s-şu’arâ*’ adlı eserinde şairler ve şiirleri hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra, “şiirin kusurları” adıyla bir başlık altında bu terimlere değinmiştir.<sup>13</sup> İbn Kuteybe bu başlık altında *icâze’yi* de ekleyerek şiirin kusurlarını beşe çıkarmıştır.<sup>14</sup>

Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî (öl. 387/997) *Mefâtîhu’l-’ulûm* adlı eserinde şiir ve âruzla ilgili açıklamalarda bulunduktan sonra şiirin kusurları başlığı altında “icâze” terimi dışında diğer dört terim hakkında bilgiler vermiştir.<sup>15</sup>

İcâze terimi hakkında dil âlimlerinin ihtilafa düştükleri görülmüş; nitekim İbn Kuteybe ve İbn Abdurabbih (öl. 328/940) gibi İmrân b. Mûsâ b. el-Merzubânî (öl. 384/994) de *el-Muveşşah fi Meâhizil-ulemâi ala-ş-şu’arâ*’ adlı eserinde icâzeyi şiirin kusurlarından görmemiştir. Hârizmî de *Mefâtîhu’l-’ulûm* adlı eserinde bu görüşe katılmıştır.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Halim Öznurhan, “Kudâme b. Ca’fer’e Göre Şiir Kusurları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2005, say. 12.

<sup>9</sup> Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî- İbrahim es-Sâmiâi, (Beirut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hilâl, ts.), 5/415.

<sup>10</sup> Muhammed b. Sellâm b. Ubeydullah el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’s-şu’arâ*, thk. Mahmed Muhammed Şakir (Cidde: Dâru’l-Medenî, ts.), 1/68.

<sup>11</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’s-şu’arâ*, 1/68.

<sup>12</sup> Bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli’s-şu’arâ*, 1/68.

<sup>13</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi’r ve’s-şu’arâ* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1423), 1/98.

<sup>14</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-şu’arâ*, 1/98.

<sup>15</sup> Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtîhu’l-’ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beirut: Daru’l-Kitâbu’l-Arabî, ts.), 117.

<sup>16</sup> **Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. el-Merzubânî, *el-Muveşşah fi meâhizil-’ulemâi ala- ş-şu’arâ*, thk. Heyet, (y.y., b.y., ts.), 4.**



İhtilâflı olmasına rağmen Kayrevânî Arap şiirinde, kafiye kaynaklanan kusurları; ikfâ, ikvâ, sinâd, îtâ ve icâze olarak beş alt başlıkta sıralamıştır.<sup>17</sup>

İbn Kuteybe'nin kullanmış olduğu *عيوب الشعر* başlığı yerine İbn Abdurabbih ise *el- 'İkdu'l-Ferîd* adlı eserinde aynı terimler için *عيوب القوافي* "kafiyenin kusurları" şeklinde başlık açmıştır.<sup>18</sup>

Buradan da anlaşılıyor ki her ne kadar kaynaklarda *عيوب الشعر* "şiirin kusurları" olarak bulunsa da bazı eserlerde aynı terimleri *عيوب القوافي* "kafiyenin kusurları" başlığında bulmak mümkündür.

Çalışmamızda mezkûr beş terimi sırasıyla incelemenin ve yapılan tespitleri ortaya koymanın bu alanda araştırma yapacak olanlara bilimsel fayda ve katkı sunacağı öngörülmektedir.

### 1. İkfâ Kusuru

İkfâ, kafiye kusurlarından olup, lügatte كَفَأَ fiilinden türemiş olup ifâl bâbının mastarıdır. Fiil sülâsi olarak كَفَأَ الإِنَاءِ örneğinde olduğu gibi "bir kabı çevirip içini boşaltmak", كَفَأَ الْقَوْمُ عَنِ الشَّيْءِ örneğinde olduğu gibi "...'den uzaklaştı" veya كَفَأَ الرَّجُلُ örneğinde olduğu gibi "uzaklaştırdı/kovdu" anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>19</sup> İkfâ الإِمَالَةَ "ulamak, birbirine eklemek" anlamında da kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) ve Dâvûd b. İbrâhîm et-Tenûhî'ye (öl. 342/953) göre ise ikfâ، الْفَلْبُ "...'e çevirmek, döndürmek ...'ye muhalefet etmek" anlamlarına gelmektedir.<sup>21</sup>

Araştırmaların neticesinde Halil b. Ahmed'e (ö. 175/791) göre şiirde ikfâ'nın terim olarak iki manaya geldiği ortaya çıkmaktadır.

Birincisi; kafiyenin son harfinin sırası ile cer, ref ve nasb'a dönüştürülmesidir.<sup>22</sup>

Onun bu görüşüne ikfâ'yı "harekelerin değişmesi" olarak ifade eden Ebû Alî Kutrub (öl. 210/825) "Şairlerin beyitlerinde görülen irab farklılıklarına verilen isim"<sup>23</sup> izahını yapmıştır.

<sup>17</sup> Muhammed b. Cafer el-Kazzâz el-Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir fi'd-darûre*, thk. Ramazân Abdu'ttevvâb-Salahaddîn el-Hâdî, (Kuveyt: Dâru'l-Urûbe, ts.), 146.

<sup>18</sup> **Ebû Umer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelusî İbn Abdurabbih, *el- 'İkdu'l-Ferîd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 6/353.**

<sup>19</sup> Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî- İbrahim es-Sâmiâî. (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, y.y. trhz.), 5/414; İbn Abdurabbih, *el- 'İkdu'l-Ferîd*, 1/21; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî el-Kazvîni Ebû'l-Hüseyn, *Meşkâ'isi'l-luğa*, Abdüsselâm Muhammed Harun, (Nşr, Dâru'l-Fikr, y.y. 1979), 5/189; Muhammed b. Ali Ebû Fadl Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrût, Baskı 3, y.y. 1414), 1/139; Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Nşr. Mustafa Hicâzî. (Kuveyt: y.y. 1998), 1/389.

<sup>20</sup> Ali b. Hasan el-Hunêi el-Ezdî, *el-Muntehab min garîbi kelâmil-'Ara'b*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Umrî, (Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1989), 728; İbn Fâris, *Meşkâ'isi'l-luğa*, 5/189.

<sup>21</sup> Ebû Alî el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *el-ğavâfi*, thk. Avni Abdurrauf, (Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1978), 1/57.

<sup>22</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, 5/415.

Ezherî (370/981)<sup>24</sup> ve Kayrevânî “kafiyedeki irab şekillerinin arasındaki farklılık”<sup>25</sup> olarak tarif etmiştir.

İkincisi ise; mısra sonlarında bulunan kafiye harflerinin (revi) karışık olarak getirilmesidir. Örneğin şairin şiirde “ج” harfi ile biten mısradan sonra “ن” ve “ل” vb. harfler ile biten başka mısralarla şiirine devam etmesidir.<sup>26</sup>

Yukarıdaki Halil b. Ahmed’in yapmış olduğu tanımlara baktığımızda iki tanım arasında farklılığın olduğu malumdur. Birinci tanıma göre değişkenlik kafiyenin son harfinin harekesinde ortaya çıkarken, ikinci tanıma göre ise bu değişkenlik bizatihi harfin kendisi ile olmuştur. Halil b. Ahmed’in yapmış olduğu bu iki izahtan ilki, çalışmamızın ikinci sırasında inceleyeceğimiz *ikvâ* konusuyla alakalıdır. İkinci tarif ise bu başlıkta ele aldığımız ikfâ terimini kapsamaktadır. Her iki terim için Halil b. Ahmed’in yapmış olduğu izah sonraki dil âlimleri tarafından kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Merzubânî *el-Muveşşah*’ın da Ahmed b. Muhammed el-Arûzî’den (öl. 342/954) rivayetle ikfâ’nın “kafiyede görülen bozulma” bilgisini vermiştir.<sup>27</sup>

Ayrıca Merzubânî isim belirtmeden ikfâ ile ikvâ’nın aynı olduğunu kabul edenlere değinmiş, daha sonra ikfâ’yı “revi harfinden önce hareketlerin değişmesi”<sup>28</sup> şeklinde görenlerin bulunduğunu da aktarmıştır. O bu son ifadeyle aslında Halil b. Ahmed’in ikvâ için kabul edilen birinci görüşü ile aynı noktada bulunmaktadır.

Hârizmî’nin *Mefâtîhu’l-’ulûm* adlı eserinde kafiyede birinci mısranın “الطاء” diğerinin “الدال” veyahut birinci mısranın sonunun “اللام” diğerinin “التون” gibi harflerler bitmesi, çıkış yerlerinin yakın olması” şeklinde<sup>29</sup> açıklamada bulunmuştur.

Bu görüşler çok net olmamakla birlikte ikvâ için uygun düşmektedir.

İkfâ hususunda Halil b. Ahmed, Ebî Amr b. A’la’nın (öl. 154/771)<sup>30</sup> izinden gitmiş, ikvâ’nın benzeri<sup>31</sup> olduğunu ifade etmiştir.

Onun bu görüşüne bir müddet aynı zaman diliminde yaşadığı düşünülen Yunus b. Habib<sup>32</sup> Ebû Amr b. eş-Şeybânî de (ö. 213/828) katılmıştır.<sup>33</sup>

Örneklere baktığımızda Nâbiğa’nın dediği gibi: (Basît)

قالت بُو عامرٍ خالُوا بني أسدٍ يا بُؤسٍ للجهلِ ضَرَّاراً لأقوامٍ<sup>34</sup>

<sup>23</sup> Tenûhi, *el-kavâfi*, 1/57.

<sup>24</sup> Ezheri, Muhammed b. Ahmed Ebu Mansûr, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Muhammed Ivaz Mur’ib, (Beirut: Dâru İhya’it-Turâsî’l-Arabi, Baskı 1, .y.y. 2011), 9/275.

<sup>25</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’s-şâ’ir fi’d-darûre*, 146.

<sup>26</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 5/415; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 4.

<sup>27</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 18.

<sup>28</sup> **Merzubânî, *el-Muveşşah*, 18.**

<sup>29</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu’l-’ulûm*, 117.

<sup>30</sup> **İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323.**

<sup>31</sup> **Ferâhîdî, *Kitâbu’l-’Ayn*, 5/415.**

<sup>32</sup> Kayrevânî, *el-Umda*, 1/166.

<sup>33</sup> Ezheri, *Tehzîbu’l-luga*, 9/275.

Âmir oğulları! Beni Esed oğullarından uzaklaşın dedi.

Cahillik ne kötü! Nice topluluklara zarar verdi

Sonra onlar hakkında şöyle dedi; (Basît)

تبدو كواكبہ والنمسن طالعة لا التور نور ولا الإظلام إظلام<sup>35</sup>

Güneş doğarken yıldızları görünse

Ne aydınlığı aydınlık ne de karanlığı karanlıktır.

Yukarıda birinci beytin ilk mısrası "د" harfi ile ikinci mısrası ise "ع" harfi ile bitmiştir. İkinci beytin ilk mısrasının sonu "ة", ikinci mısrasının sonu ise "م" harfleriyle tamamlanmıştır.<sup>36</sup>

Her ne kadar her beytin her iki mısrasının sonunda irab uyumu olsa da Halil b. Ahmed'in ikfâ'nun tanımında yapmış olduğu ikinci yani mısra sonlarında bulunan revî harflerinin karışık olması kısmının özelliklerini taşıdığı için beyitlerde ikfanın bulunduğu savunulmuştur.<sup>37</sup>

## 2. İkvâ Kusuru

İkvâ lügatte قوی fiilinin ifâl babından mastarıdır. Fiil mufâale bâbından mezîd olarak فلانا örneğinde olduğu gibi "filancayı galebe çaldım", مثل قواء örneğinde olduğu gibi "boş ev" veya اقتوى فلان örneğinde olduğu gibi "kuvvetli oldu" anlamlarında kullanılmaktadır. İkvâ'nun اوى الحبل "ipleri birbirine geçirmek suretiyle güçlendirdi",<sup>38</sup> اقوى الرجل "Adamın ağızğı tükendi" اقوت الدار اي حل "Ev boşaldı" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>39</sup>

Yukarıda açıklamalarda bulunulduğu üzere Tenûhî *el-Kavâfi* adlı eserinde ikvâ'nun قوی fiilinden "halat kuvvetli oldu" kelimesinden türetildiğini<sup>40</sup> fiili meçhul okuyan Kayrevânî ise قوی الحبل "halat kuvvetlendi" örneğini vererek bu görüşü kuvvetlendirmiştir.<sup>41</sup>

<sup>34</sup>Cumahî, *Ṭabaḳât*, 1/57; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/171; Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Haşâ'îş*, (Mısır: Heyetul-Mısriyye el-âmmetu lil-Kitab, ts.), 3/422; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>35</sup>Cumahî, *Ṭabaḳât*, 1/57; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/171; İbn Abdurabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 1/87; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>36</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>37</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>38</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslîm b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu muşkilî'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin, nşr. (Beirut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, y.y.), 22; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 2/969; bk. Ezdî, *el-Munteḥab*, 726; Firûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Ķâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Mektebu't-tahkîkî't-turâs fî Müessesetî'r-risâle, Muhammed Naîm el-Araksûsî, (Beirut: Müessesetî'r-Risâle li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, Baskı 8, y.y. 2005.), 327.

<sup>39</sup> Ebû Alî el-Kâfî İsmâîl b. el-Kâsım, *el-Maḳşûr ve'l-memdüd*, thk. Ahmed Abdülmecîd Herîdî, (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, Baskı 1, y.y.1999), 331.

<sup>40</sup> Tenûhî, *el-kavâfi*, 1/59; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min evâhiri'l-ķâmûs*, 26/112; Firûzâbâdî, *el-Ķâmûsü'l-muḥîṭ*, 327.

<sup>41</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 148.

İstilah olarak ise Ebu Amr b. el-Alâ' ikvâ'yı "kafiyede irab farklılıkları" olarak açıklamıştır.<sup>42</sup> Hocası gibi Halil b. Ahmed "43 de aynı tarifte bulunmuştur. Ebû Amr b. eş-Şeybânî de bu tarife katılmıştır.<sup>44</sup> Hârizmî'nin bu tarife *Mefâtîhu'l-'ulûm* adlı eserinde yer verdiği de rastlanmıştır.<sup>45</sup>

Yukarıda ikvâ'nun terim anlamı için "beyitlerdeki irab farklılıkları" olarak izah eden görüşler verilmiştir. Ancak ikvâ'nun terim anlamını "beyit sonlarında bulunan revî harfleri" ile alakalandıran dil âlimleri de bulunmaktadır.

Ezdî (öl. 308/921) *el-Muntehab min garîbi kelâmil-Ara'b* adlı eserinde ikvâ terimi için; şiirde, beytin sonlarında bulunan "revî"<sup>46</sup> harflerinin birinci beyitte dammeli, diğer beyitte ise kesralı olması şeklinde görüş bildirmiştir.<sup>47</sup> Tenûhî de aynı lafızlarla açıklamada bulunmuştur.<sup>48</sup>

Kaynaklarda "Revi harflerinin bazılarının merfu bazılarının mansub bazılarının da mecrur gelmesi" olarak tarif edildiği bilgisine ulaşılmaktadır.<sup>49</sup>

Sîbeveyh (ö. 180/97) *el-Kitâb* adlı eserinde dammeli ve nasb halinde gelebileceğini bildirmiştir.<sup>50</sup>

İbnü's-Sirâc (ö.316/928) *el-Uşûl fi'n-naħv* adlı eserinde dammeli ve nasb halinde gelebileceğini bildirmiştir.<sup>51</sup>

Yukarıdaki açıklamalara baktığımızda Cevherî (ö. 393/1003) ve Kayrevânî tamamen meseleyi farklı değerlendirmişlerdir.

Cevherî *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa Şihâhu'l-arabiyye* adlı eserinde,<sup>52</sup> Kayrevânî *Mâ yecûzu li's-şâ'ir* adlı eserinde ikvâ'yı "beyitlerin arasındaki harf noksanlığı" olarak açıklamıştır.<sup>53</sup>

Lügat manası ile şiirde kullanılan terim manasını birbiri ile bağdaştıran Kayrevânî ikvâ için "şair beyitten bir harf dahi düşürse, halatın birbirini kuvvetle tutan iplerden birisini çıkartmış, halatın kuvvetini zayıflatmış olur"<sup>54</sup> ifadesini kullanmıştır.

İkvâ'nun terim anlamı için birbirine benzer ya da oldukça yakın tanımların yapıldığını görmekteyiz.

Nâbiğâ'ya ait daha önce geçen şu iki beyitte görüldüğü gibi: (Basıt)

قالت بئو عامر خالوا بني أسيد  
يا بئوس للجهل ضرراً لأقوام<sup>55</sup>

<sup>42</sup> İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/324; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, 1/96; bk. Ezdî, *el-Muntehab*, 726.

<sup>43</sup> Tenûhî, *el-kavâfi*, 1/61.

<sup>44</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 9/275.

<sup>45</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 117.

<sup>46</sup> İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/324.

<sup>47</sup> **Ezdî, *el-Muntehab*, 726; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 4.**

<sup>48</sup> Tenûhî, *el-kavâfi*, 1/61.

<sup>49</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 726.

<sup>50</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/316.

<sup>51</sup> Ebu bekr Muhammed b. Sehl İbnü's-Sirâc, *el-Uşûl fi'n-naħv*, thk. Abdhuseyin el-Fetlî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts), 2/392.

<sup>52</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 726; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa Şihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-ilmil-Melâyîn, Baskı 4, y.y. 1987), 6/469.

<sup>53</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 726; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>54</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, 1/97; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 148.

Âmir oğulları! Beni Esed oğullarımdan uzaklaşın dedi.

*Cahillik ne kötü! Nice topluluklara zarar verdi*

Sonra onlar hakkında şöyle dedi; (Basît)

تبدو كواكبہ والشمس طالعةٌ لا النور نورٌ ولا الإِظلامُ إِظلامٌ<sup>56</sup>

*Güneş doğarken yıldızları görünse de*

*Ne aydınlığı aydınlık ne de karanlığı karanlıktır.*

Birinci beyitte kafiyedeki son harfin harekesi kesre, ikinci beyitte ise damme olarak kullanılmıştır.<sup>57</sup>

Oysa Arap şiirinde asıl olan beyitlerin sonlarının aynı hareke ile son bulmasıdır.<sup>58</sup> Söz konusu beyitlerin sonlarındaki revî harflerinin irab bakımından farklı gelmelerini ikvâ teriminin ilk nedeni olarak zikreden Halil b. Ahmed'in açıklaması ile örtüşmektedir.

Yine Nabiğa'ya ait şu iki beyitte de ikvâ bulunmaktadır. (Kâmil)

من آل مَيَّةَ راتِحٌ أو مُتَعِدٌ عَجَلانٌ ذا زادٍ وغيرَ مُزودٍ<sup>59</sup>

*Acelesi olan Âli Meyyete'den*

*yol azığı ile ayrılır veya azıksız olarak döner.*

زعم البواخ أن رحلتنا غداً وبذاك خيَّرنا العُدافُ الأَسودُ<sup>60</sup>

*Uğursuz kuşlar yolculuğumuz yarın vehmetti.*

*Siyah kuzgun da bize böyle haber verdi.*

Beyitlerde görüleceği üzere birinci beytin her iki mısra sonları (د - د) kesra, ikinci beytin ise birinci mısraın sonu fetha (اُ), ikinci mısraın sonu ise dammeli (ذ) bitirilmiştir. Ayrıca birinci beytin birinci mısraı kesre (د), ikinci beytin ilk mısraın sonu ise fetha (اُ), olarak gelmiştir. Birinci beytin ikinci mısraın sonu kesre (د), ikinci beytin ikinci mısraın sonu ise damme (ذ) harekesi ile sonlandığı görülmektedir. İşte beyit sonlarında görülen bu irab farklılıkları kafiyenin en kötü kusurları olarak kabul edilmiştir.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Cumahî, *Tabakât*, 1/57; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/171; İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 3/422; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>56</sup> Cumahî, *Tabakât*, 1/57; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/171; İbn Abdurabbîh, *el-İkdu'l-Ferîd*, 1/87; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>57</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>58</sup> Tenûhî, *el-kavâfi*, 1/61.

<sup>59</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 13; İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 3/400; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>60</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147.

<sup>61</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 148.

Bu beyitlere eserinde yer veren Kayrevânî “Nabiğa şiirini diliyle terennüm ederken ortaya çıkan irab farklığını (ref ve cer) görmüş ve hemen yanlışıdan geri dönmüştür”<sup>62</sup> sözleri ile tespitini dile getirmiştir.

Nâbiğa ez-Zubyânî'nin yukarıdaki beyitlerde göstermiş olduğu tutumu Kayrevânî, muvelled şairler için caiz görmemektedir. Kayrevânî'ye göre şayet Nâbiğa yukarıdaki beyitte görüleceği üzere kafiye sonlarındaki irab farklılıklarını normal kabul edip bu uygulamayı Arap şiirine katmış olsaydı, bu onun şiirden anlamadığına ve bilgisizliğine delil olurdu. Oysa o, Arap şiirinde oldukça donanımlı biri olduğu için kafiye sonlarındaki irab farklılıklarını hemen fark ederek hatasından dönmüştür.<sup>63</sup>

Örneğin; (Kâmil)

حَنَّتْ نَوَائِرٌ وَوَلَاتْ هُنَّا حَنَّتْ      وَبَدَا الَّذِي كَانَتْ نَوَائِرٌ أُجْنَبَتْ<sup>64</sup>

*Nevâru hasret çekilmeyecek yerde hasret çekmiştir.*

*Hasret çekilecek yerde hasret çekmemiştir.*

لَمَّا رَأَتْ مَاءَ السَّلَا مَشْرُوبًا      وَالْفَرْثَ يُعْصِرُ فِي الْإِنَاءِ أَرْنَبَتْ<sup>65</sup>

*O işkembe sıvısının suyunun içildiğini ve*

*Hayvan pisliğinin kabın içinde sıkıldığını görünce bağırmaya başladı.*

Yukarıda arka arkaya gelen iki beyitten birincisi gerek mısra sonlarındaki revî harfleri (نَبَتْ) gerekse irab (بِ) olarak birbirleriyle tam bir uyum içindedir. Ancak ikinci beyte baktığımızda beytin her iki mısraı arasında hem irab farklılığı (بَا - ت) görülmekte hem de İbn Kuteybe'ye göre şair birinci mısraın sonunda bulunan (مَشْرُوبًا) kelimesinde tâ-i merbutayı (س) düşürülmüştür. Şayet مشروبة dese idi eşit olacaktı”<sup>66</sup> şeklinde açıklamalarında bulunmuştur.

Kayrevânî de *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir fi'd-darûre* adlı eserinde İbn Kuteybe'ye katılarak bu beyitleri ikvâ olarak isimlendirmiş, sebebini ise terimin lûgat manasında işaret ettiği üzere (halatın kuvvetli olmasına mani oldu şeklinde) harf eksikliği olarak açıklamıştır.<sup>67</sup>

Konuyla ilgili olarak farklı yaklaşım sunan başka bir örnek ise: (Kâmil)

إِنِّي كَبْرْتُ وَإِنَّ كُلَّ كَبِيرٍ      مِمَّا يُظَلُّ بِهَ تَمَلُّ وَيَغْفَرُ<sup>68</sup>

*Ben yaşlandım ve her yaşlanan*

*Zannedildiği gibi sıkılır ve (bedeni) zayıflar*

<sup>62</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 148.

<sup>63</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 148.

<sup>64</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; Tenûhî, *el- kavâfi*, 1/81; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 148.

<sup>65</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, 22; Tenûhî, *el- kavâfi*, 1/81; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 149.

<sup>66</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, 22.

<sup>67</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97.

<sup>68</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 149.

Birinci mısraın sonu irab olarak kesra (ج), ikinci mısra sonu ise damme (د) harekesi ile bitirilmiştir. Oysa şiirde beyit sonlarında asıl olan, sonlarının aynı irab alameti ile bitirilmesidir.

Başka bir örnekte ise: (Kâmil)

أبعَدَ مَقْتَلَ مَالِكِ بْنِ زُهَيْرٍ يَرْجُو النَّسَاءَ عَوَاقِبَ الْأَطْهَارِ<sup>69</sup>

*Malik bin Zuheyr öldürüldükten sonra*

*Kadınlar temiz nesiller aradılar.*

Şâir bu beyitte mısra sonlarındaki irab uyumunu gözetmiş olsa da reviden önceki harflerde aruzun kuvvetini eksik yapmıştır.<sup>70</sup>

Nâbiğâ'nın bir başka beyitlerinde geçtiği gibi; (Basît)

قَالَتْ بُؤِ عَامِرٍ خَالُوا بِنِي أُسَيْدٍ يَا بُؤِئْسَ لِلْجَهْلِ ضَرَّارًا لِأَقْوَامِ<sup>71</sup>

تَبْدُو كَوَاكِبَهُ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ لَا التُّورُ نَوْزٌ وَلَا الْإِظْلَامُ إِظْلَامٌ<sup>72</sup>

Birinci beytin mısra sonları kesra (ج . د), ikinci beytin mısra sonları ise damme (د . ه) harekeli olarak gelmiştir. Burada asıl olan mısra sonlarının irab olarak aynı olmasıdır. Ancak irab farklılığı burada ikvâ olduğunu göstermektedir.<sup>73</sup>

Sonuç itibari ile ikfâ'da olduğu gibi ikvâ terimi hakkında da âlimler birbirine yakın tanımlar yapsa da görüş birliğine varmış değillerdir. Bazı âlimler ikvâ'yı genel manada tarif ederken kimi âlimler ise sınırlarını belirleyip, farklı farklı açıklamalarda bulunmuşlardır.

### 3. Sinâd Kusuru

Sinâd lügatte سَانَدٌ fiilin mufâale bâbindan olup, سَانَدٌ fiilin ikinci mastarıdır. Fiilin aslı sülasi olup الحائط إلى سِنْدٍ “duvara dayanmak”, “yaşlanmak” gibi manalara gelmektedir.<sup>74</sup>

Sinâd lügat olarak “desteklemek, yardımcı olmak, yardımlaşmak”, “birisi ile dostluk kurmak”, “yaratılış olarak güzel”, “güçlü deve” ve سَانَدُ الْقَوْمِ “topluluk halde gelmek” gibi anlamlarına da gelmektedir.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> İbn Kuteybe, *el-Cerâsîm*, 2/324; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, 1/97; Ezdî, *el-Muntehab*, 726; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 149.

<sup>70</sup> İbn Kuteybe, *el-Cerâsîm*, 2/324.

<sup>71</sup> Cumahî, *Tabakât*, 1/57; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, 1/171; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147. Not: Bu beyitlerin Türkçe anlamları daha önce geçtiği için burada tekrar edilmedi.

<sup>72</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 147. Not: Bu beyitlerin Türkçe anlamları daha önce geçtiği için burada tekrar edilmedi.

<sup>73</sup> Cumahî, *Tabakât*, 1/57; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, 1/171.

<sup>74</sup> Ezherî, *Tezhibu'l-luğa*, 12/254; İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, 3/105; Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyye el-Mu'âsıra* (Beyrut: Alemlü'l Kutub, Baskı 1, y.y. 2008), 2/117.

<sup>75</sup> Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Bağdâdî, *Nağdü's-şi'r*, neşr, Kostantiniyye: Matbaat'ul-Cevâib, Baskı 1, y.y. 1302, 71; Ezherî, *Tezhibu'l-luğa*, 12/254; İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, 3/105.

Sinâd kelimesini lügat olarak açıkladıktan sonra terim anlamına baktığımızda; bu terim için âlimlerin harf ya da hareke ile alakalı muhtelif tanımlar yaptıklarını görmüş olacağız.

İbn Kuteybe,<sup>76</sup> İbn Düreyd,<sup>77</sup> Ezherî,<sup>78</sup> Kayrevânî<sup>79</sup> “kafiyede görülen ridf<sup>80</sup> farklılıkları” olarak tarif etmişlerdir.

İbn Kuteybe bu terimi şairin birinci beytin sonunu “... عَلَيْنَا” ile bitirirken ikinci beytin sonunu ise “... وَفِينَا” ile bitirmesi şeklinde örneklendirmektedir.<sup>81</sup> Sinâd için verilen bu örneği Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-'ulûm* adlı eserinde de görmek mümkündür.<sup>82</sup>

Merzubânî bu terimi “revi harflerinden önce görülen hareke farklılıkları”<sup>83</sup> olarak tarif etmektedir. İbn Fâris (ö. 395/1005) *Meşkâyi'si'l-luğa* adlı eserinde “ridf harflerinden önce görülen hareke farklılıkları” olarak bu tarife rastlamak mümkündür.<sup>84</sup>

Sinâd'ın terim anlamının hareke olarak değil de “kafiye düzeninde revî harfinden önceki med veya lîn harflerinin farklılıklarının”<sup>85</sup> harflerle olacağı vurgulanmıştır. Verdiğimiz tarife ziyade olarak “iki mısranın beyitte karşı karşıya gelmesi, son kiplerin ise “lîn” ءِ ve ؤِ harflerin farklılıkları beraberinde ise önceki harf harekesinin fetha olması”<sup>86</sup> şeklinde yorumlanmıştır.

Merzubânî *el-Muveşşah* adlı eserinde kafiye sonlarının bozulması olarak isimlendirilen sinâd'ı ikfâ ile ikvâ'nın konumunda sayan görüşün bulunduğunu beyan etmiştir.<sup>87</sup>

Sinâd kelimesinin terim anlamına baktığımızda; bu terim için âlimlerin harf ya da hareke ile alakalı muhtelif tanımlar yaptıklarını görmüş olduk.

Örneğin; (Vâfir)

فَعَدَّ أَلْحَ الْحَبَاءَ عَلَى عَدَارَى كَأَنَّ عِيَوْحَ عِيُونَ عَيْنِ

*Sığınmışım otağına bakirelerin.*

*Onların gözleri huri gözleri gibidir.*

فَإِنْ يَكُ فَاتِي أَسْفَأَ شَبَابِي وَأَصْبَحَ رَأْسُهُ مِثْلَ اللَّحْيَيْنِ

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323; Ezdî, *el-Muntehab*, 724.

<sup>77</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Hasan b. Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretül-Luga*, thk. Remzi Münir, (Beyrut: Dâru'l-İlm, Baskı 1, y.y. 1987), 2/649.

<sup>78</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 12/253.

<sup>79</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 150.

<sup>80</sup> Beytin sonunda bulunan kelime içindeki sakin elif (ى), vâv (و) ve yâ' (ي) harfleridir. Bkz. Ezdî, *el-Muntehab*, 724.

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97.

<sup>82</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 117.

<sup>83</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 4.

<sup>84</sup> İbn Fâris, *Meşkâyi'si'l-luğa*, 3/105.

<sup>85</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 724; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/218.

<sup>86</sup> **Ezdî, *el-Muntehab*, 724.**

<sup>87</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 19.

<sup>88</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 12/253; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 150.

<sup>89</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 12/254; Kayrevânî, *Mâ*



*Ben üzgünken gençliğim benden uzaklaşırsa,*

*Onun başı gümüş simli gibi oldu.*

Birinci beyitte “عين” kelimesinde bulunan “ يا ” harfinden önce kesra gelmiştir. İkincisinde ise çoğunlukla “ اللَّحْيَيْن ” kelimesinde bulunan “ يا ” harfinden önce fetha gelmesidir.<sup>90</sup>

### 3.1. Sinâd’ın Çeşitleri

Dil âlimleri sinâd’ın ikisi harfler ile geri kalan üçünün ise harekeler ile alakalı olarak toplamda beş tür olduklarını belirtmişlerdir.

İbn Abdurabbih *el- İkdu’l-Ferîd* adlı eserinde sinâd’ın çeşitleri hakkında üç tane isim zikretmiştir. Bunlar sinâdu’r-ridf, sinâdu’t-tevcîh, sinâdu’l-hazv’dır.<sup>91</sup>

#### a- Sinâdu’r-ridf<sup>92</sup>

Harfle alakalı türün ilkidir. Bir önceki beytin sonunda gelen ridf harfinin bir sonraki beytin sonunda bulunmaması kusuru olup, bu isimle adlandırılmıştır.<sup>93</sup>

Örneği ise şöyledir. (Mütekârib)

إِذَا كُنْتُ فِي حَاجَةٍ مُرْسِلًا فَأُرْسِلُ حَكِيمًا وَلَا تُوصِيهٖ<sup>94</sup>

*Şayet bir ihtiyaç için birisini gönderecek isen*

*hikmetli bir adamı gönder ki tavsiyede bulunmayasın.*

وَإِنْ بَابُ أَمْرٍ عَلَيْكَ التَّوَى فَشَاوِرْ لِيَبِيًّا وَلَا تَعْصِيهٖ<sup>95</sup>

*33Sana gerçekten zor gelecek bir işe kalkışmadan akıllı*

*ve zeki adamlarla istişare et, ona karşı gelme.*

Şair birinci beytin sonunda bulunan ridf "و" harfini getirmiş ancak ikinci beytin sonunda getirmemiştir. İkinci beyitte şair ilk beyitte bulunan ridf harfinin yerine " ع " harfini getirmiştir.<sup>96</sup>

#### b- Sinâdu’t-te’sîs

Sinâdu te’sîs<sup>97</sup> harfle alakalı türün ikincisidir. Mısra sonlarında bulunan son iki harften önce gelen elife (ل) denmektedir. Diğer bir ismi de elifu te’sîs’tir.<sup>98</sup> Örneğin مكّارم lafzında olduğu gibidir. Şair iki beyitten birisinde te’sîs yaparken diğerinde yapmamaktadır.

*yecûzu li’ş-şâ’ir*, 150.

<sup>90</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 19; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’ş-şâ’ir*, 151.

<sup>91</sup> İbn Abdurabbih, *el- İkdu’l-Ferîd*, 6/353.

<sup>92</sup> İbn Abdurabbih, *el- İkdu’l-Ferîd*, 6/353; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 6.

<sup>93</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 6.

<sup>94</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabakātu fuḥūlî’ş-şu’arâ*, 1/246; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 6.

<sup>95</sup> İbn Sellâm el-Cumahî, *Ṭabakātu fuḥūlî’ş-şu’arâ*, 1/246; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 6.

<sup>96</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 6.

<sup>97</sup> Ebû’l-Hasen el-Mücâşî Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü’l-Ḳavâfi*, (y.y. trh.) 5; Ezdî, Ali b. Hasan el-Hunêi, *Müncid Fil’l-luga*, thk. Ahmet Muhtar Ömer- Dahi Abdulkaki, (Kahire: Alemu’l-kütüb, Baskı 3, y.y. 1988), 156; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 6; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ’iş*, 2/263.

<sup>98</sup> **Ahfeş el-Evsat, Kitâbü’l-Ḳavâfi, 5.**

Şayet ridf harfi hemze ile gelir ise sinâdu't-te'sîs kabul edilmemektedir.<sup>99</sup>

Örneğin; (Recez)

يا دارَ مِيَّةِ أَسْلَمِي ثُمَّ أَسْلَمِي فَنُخْدَفُ هَامَةَ هَذَا الْعَالَمِ<sup>100</sup>

*Ey meyye ehli selamet üzere olasın*

*Handef<sup>101</sup> ise bu alemin en önemlisidir.*

İkinci mısra sonunda bulunan الْعَالَمِ kelimesinde ridf harfi elif üzerine te'sîs edilirken birinci mısranın sonunda böyle bir te'sîs bulunmamaktadır.<sup>102</sup>

### c- Sinâdu'l-işbâ

Sinâdu'l-işbâ'nın<sup>103</sup> tarifinde ise; birbirine uzak olan hareketlerin değışerek sikal olmasıdır. Bu hareketler ise fetha ile damme veya kesra ile damme şeklinde mısra sonlarında kendini göstermesidir.<sup>104</sup>

Örneğin; (Recez)

يا نخل ذات السدرِ والجدولِ تَطَوَّلِي ما شئتِ أَنْ تَطَوَّلِي<sup>105</sup>

*Ey bir arada bulunan ve altından çay akan hurma ağacı*

*Uzamak istediğın kadar uza.*

Bu beyitte birinci mısradaki revî harfi olan lâm ile te'sîs harfi elif arasına kesre, hareketli vâv (والجدول) getirilmiştir. İkinci mısradaki ise revî harfi ile te'sîs harfi arasına fetha, hareketli vâv'ın (تَطَوَّلِي) geldiğı görülmektedir.<sup>106</sup>

### d- Sinâdu'l-hazv

Sinâdu'l-hazv<sup>107</sup> harekeyle alakalı türün ikincisidir. Mısra sonlarında ridf'den önce gelen harflerin harekesinde değışiklik olmasıdır.<sup>108</sup>

Örneğin; (Vâfir)

فَعَدَّ أَيْجَ الْحَيَاءِ عَلَى عَدَارِي كَأَنَّ عِيوَحْرَ عَمِيُونَ عَيْرِ<sup>109</sup>

فَإِنْ يَكُ فَاتِنِي أَسْفَأَ شَبَابِي وَأَصْبَحَ رَأْسُهُ مِثْلَ اللَّحْيَيْنِ<sup>110</sup>

<sup>99</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Kavâfi*, 8.

<sup>100</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Kavâfi*, 5; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 278.

<sup>101</sup> Özel isim.

<sup>102</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Kavâfi*, 5.

<sup>103</sup> Hasan b. Ahmed b. el-Gaffâr Ebû Ali Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ 'i's-seb'a (el-Hücce fi 'ileli'l-karâ 'ati's-seb' )* thk. Bedreddin Kahvecî-Beşir Cüveycâtî (Dımeşk: Dâru'l Me'mûn, Baskı 2, y.y. 1993.), 2/83; İbn Cinnî, *el-Haşâ 'iş*, 2/263; Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 111.

<sup>104</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Kavâfi*, 6; İbn Cinnî, *el-Haşâ 'iş*, 2/263.

<sup>105</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Kavâfi*, 6; Merzubânî, *el-Muveşşah*, 9.

<sup>106</sup> Merzubânî, *el-Muveşşah*, 9.

<sup>107</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 724; İbn Abdurabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, 6/353.

<sup>108</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 724; İbn Abdurabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, 6/353.

<sup>109</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323; Tenûhî, *el-kavâfi*, 1/60; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-şâ'ir*, 150. Not: Bu beyitlerin Türkçe anlamları daha önce geçtiğı için burada tekrar edilmedi.

<sup>110</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323; Tenûhî, *el-kavâfi*, 1/60; Kayrevânî, *Mâ*

يُرِيدُ كَأَنِّي بَيْنَ خَافِيَتِي عَقَابَ حَمَامَةً فِي يَوْمِ غَيْثٍ<sup>111</sup>

*Gizemlerimin arasında bir cezaymışım gibi,  
bulutlu bir günün içinde güvercin arıyor.*

Birinci beytin son mısrasında ridf harfi olan yâ (ي) 'dan önceki ayn harfinin (عين) harekesi kesre, ikinci ve üçüncü beyitte (اللَّحْيَيْنِ) ve (غَيْثٍ) kelimelerinde görüldüğü üzere cîm ve ğayn harflerinin fetha harekeli olarak geldikleri görülmektedir.<sup>112</sup>

#### e- Sinâdu't-tevcîh

Siâdu't-tevcîh<sup>113</sup> harekeyle alakalı türün üçüncüsüdür. Sakin revî (son) harfinden önce gelen harfin harekesinin değişmesine denir.<sup>114</sup>

Örneğin; (Recez)

وقائم الأعماق حاوي المُخَرَّجِي أَلفَ شَيْئٍ لَيْسَ بِالرَّاعِي الْحَمِيقِ<sup>115</sup>

*Çölün en uzak ve bomboş yerlerini toz bulutları olsa dahi bir şekilde dolaşır, dağlık ve uzak yerleri birbirine ısıdırır, o ahmak bir çoban değildi*

شَدَايَةٌ عَنْهَا شَدَى الرَّبِيعِ السُّحْقِي<sup>116</sup>

*Birbirinden öyle dağmıktı ki, aynı birbirinden uzaklaşmış ve dağılmış eşek grubuna benzerdi.*

Mısralarda sakin revî harfinden (ئ) önce gelen harfler, birinci mısradaki ر harfi olup harekesi الْمُخَرَّجِي kelimesinde görüldüğü üzere fethadır. İkinci mısradaki م harfi olup harekesi الْحَمِيقِ kelimesinde görüldüğü üzere kesredir. Üçüncü mısradaki ح harfi olup harekesi السُّحْقِي kelimesinde görüldüğü üzere damme olarak gelmiştir.<sup>117</sup>

#### 4. İtâ Kusuru

İtâ lügat olarak أُوطَأَ fiilinden olup ifâl bâbının mastarıdır. Fiil sülasi olarak الأمر على الرجل "iş konusunda adamla uzlaşmaya vardım" anlamında kullanılmaktadır.<sup>118</sup> أُوطَأَ lafzından türeyen itâ "bir şey üzerine muvafık olmak" anlamında kullanılmaktadır.<sup>119</sup>

İtâ'yı terim olarak Halil b. Ahmed "lafızların ister isim olsun ister fiil olsun ittifak

*yecûzu li'ş-şâ'ir*, 150. Not: Bu beyitlerin Türkçe anlamları daha önce geçtiği için burada tekrar edilmedi.

<sup>111</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323; Tenûhî, *el-ġavâfi*, 1/60; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 150.

<sup>112</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *el-Cerâşîm*, 2/323; Tenûhî, *el-ġavâfi*, 1/60; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ'ir*, 150.

<sup>113</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-ġavâfi*, 8; Ezdî, *el-Munteġab*, 725; Ezdî, *Müncid Fil'l-luga*, 156; İbn Abdurabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 6/353.

<sup>114</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-ġavâfi*, 8; Ezdî, *el-Munteġab*, 725; Ezdî, *Müncid Fil'l-luga*, 156; İbn Abdurabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 6/353.

<sup>115</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-ġavâfi*, 8; Ezdî, *el-Munteġab*, 725; Tenûhî, *el-ġavâfi*, 1/56; İbn Cinnî, *el-Ĥaşâ'is*, 3/4.

<sup>116</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-ġavâfi*, 8; Ezdî, *el-Munteġab*, 725.

<sup>117</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-ġavâfi*, 8.

<sup>118</sup> Ezdî, *el-Munteġab*, 733; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/36; Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-Mu'âsıra*, 3/459.

<sup>119</sup> Ezdî, *el-Munteġab*, 733; Kudâme b. Ca'fer, *Naġdü'ş-Şi'r*, 70; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 14/36; Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-Mu'âsıra*, 3/459.

etmesi ile itâ olacağını” söylemiştir.<sup>120</sup> İbn Abdurabbih ise yukardaki tarife ziyade olarak “beraberinde manalarının aynı olması şartını koşmuştur.”<sup>121</sup>

Sa’leb (öl.291/904) *Ḳavâ’idu’ş-şi’r* adlı eserinde<sup>122</sup> İbn Abdurabbih *el-’İkdu’l-Ferîd* adlı eserinde ise “aynı manada kafiyein tekrar edilmesi” olarak açıklamada bulunmuşlardır.<sup>123</sup>

Kudâme b. Cafer (öl. 337/948) *Naḳdü’ş-şi’r*,<sup>124</sup> Hârizmî *Mefâtîhu’l-’ulûm* adlı eserlerinde ise “aynı cinsten gelen lafızların ittifak etmesi”<sup>125</sup> olarak tarif etmişlerdir.

Ezdî, Zeccâcî ve Kayrevânî ise “Kaside de kafiyein iki kere tekrarlanması” olarak açıklamada bulunmuştur.<sup>126</sup>

Genel tanım ifadesini kullanarak itâ: tekrarın üç hatta yedi beyte kadar aynı lafızlarla tekrar edilmesi<sup>127</sup> olarak ortaya çıkmıştır.

Kudâme b. Cafer *Naḳdü’ş-şi’r* adlı eserinde şayet lafızlar aynı, manalar farklı da olsa itâ olunacağını beyan eden görüşü de bulunmaktadır.<sup>128</sup>

Îta’ için zikredilen bazı özellikler vardır. Dil âlimleri şayet kafiye de tekrar eden lafzın birisi isim diğeri de fiil olursa itâ’ sayılmayacağını<sup>129</sup> belirtmişlerdir. Zikredilen diğeri bir özellik ise şayet lafızlar aynı, manalar farklı olur ise itâ’ olmayacağını<sup>130</sup> beyan etmişlerdir.

Diğeri özelliklerden birisi ise tekrarlanacak lafzın marife ve nekra manası gözetilmeli yani lafız marife ise tekrarı da marife, nekra ise tekrarı da nekra olmalıdır.<sup>131</sup>

Örneğin الرجل kelimesi kafiye olarak bir mısra sonunda nekra diğeri mısra sonunda marife gelir ise itâ’ olmaz.<sup>132</sup>

Ebu Amr b. el-Alâ’ya göre kafiyein tekrarı olan itâyî Arap dilcileri şiirde kafiye kusuru saymadıkları<sup>133</sup> bilgisini bulmak mümkündür. Bu görüşe katılan İbn Kuteybe ise itâ için “Araplara göre kafiyein tekrar edilmesinden ibaret olduğunu”<sup>134</sup> belirtmiştir.

Yukarıdaki açıklamalarla beraber bazı dil bilginlerine göre itâ meselesi kafiye

<sup>120</sup>İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 6/355.

<sup>121</sup> İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 6/355.

<sup>122</sup> Sa’leb, Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî Ebu’l-Abbâs, *Ḳavâ’idu’ş-şi’r*, thk. Ramazan Abduttevvâb, Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1995, 66.

<sup>123</sup> İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 6/355.

<sup>124</sup> Kudâme b. Ca’fer, *Naḳdü’ş-şi’r*, 70.

<sup>125</sup> İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 6/355; Hârizmî, *Mefâtîhu’l-’ulûm*, 117.

<sup>126</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 733; Abdurrahman b. İshâk Ebu Kasım Zeccâcî, *Kitâbu’l-emâlî*, thk. Abdusselam Harun (Beyrut: Dâru’l-Cil, y.y. 1987), 123; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li’ş-şâ’ir*, 151.

<sup>127</sup> İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 5/78.

<sup>128</sup> Kudâme b. Ca’fer, *Naḳdü’ş-şi’r*, 70.

<sup>129</sup> **İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 6/355.**

<sup>130</sup> İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 6/355.

<sup>131</sup> İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-Ferîd*, 6/355.

<sup>132</sup> **İbn Abdurabbih, *el-’İkdu’l-ferîd*, 6/355; Ebû Ya’kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî el-Hârizmî, *Miftâhu’l-’ulûm*, Naîm Zerkûr, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l el-İlmiyye, ts.), 1/575.**

<sup>133</sup> İbn Kuteybe, *el-Cerâşim*, 2/324; Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 14/36.

<sup>134</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ*, 1/97; İbn Kuteybe, *el-Cerâşim*, 2/324.

kusurlarından sayılmamıştır.

Bu konumuz ile alakalı olarak Halil b. Ahmed ile hocası Ebu Amr b. el-Alâ'nın ters düştüğü de ortaya çıkmış olmaktadır.

Hâtîm'in dediği gibi; (Basît)

أماويٌّ إن يصبح صدائي بقرّة من الأرض لا ماء لديّ ولا الخمر<sup>135</sup>

*Eğer benim leşim kimsesiz bir çölde olursa*

*Yerin bir parçasında ne suyum var ne de içkim var*

Diğer beyitte ise; (Basît)

يفكُّ به العاني ويكُلُّ طيباً وما أنْ تعريه القداح ولا الخمر<sup>136</sup>

*Zilletli adamın sıkıntısından kendisini çıkarır güzel bir şekilde yenilir*

*Sen ne kadehi ne de içkiyi bilirsin.*

Burada "الخمر" kelimesi iki beytin sonunda aynı manada kullanılarak kafiye gereği tekrar edilmiştir.<sup>137</sup>

Îtâ hakkında âlimlerin açıklamalarına baktığımızda çoğunluğunun anlamında ittifak ettiklerini görmekteyiz.

## 5. İcâze

İcâzet lügat olarak أجازَ fiilinin mastardır. Fiil sülasi olarak جوز kökünden türeyerek sözlükte, izin vermek, müsaade etmek, onaylamak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>138</sup> Fiilin mastarı ise الإجازة dir. Fiil الحيل إذا خالفت بين قواه "güçler arasında anlaşmazsam ipi geçerim",<sup>139</sup> سوغ لَ "yapabilir olmak",<sup>140</sup> anlamlarına da gelmektedir. Yaptığımız araştırmalarda icâze'nin terim olarak birçok tarifi olduğu görülmüştür.

Halil b. Ahmed icâzeyi "bir beytin kafiyesinin طاءٍ diğerinin ise دالاٌ gibi harflerle bitmesi"<sup>141</sup> kafiyenin birisinin ميماً diğerinin ise نوناٌ harfleri ile bitmesi" olarak<sup>142</sup> da açıklamıştır.

İbn Kuteybe icâze hakkında farklı görüşler olduğunu rivayet etmiştir. Kimilerine göre: "kafiye sonlarındaki harflerin farklı olarak gelmesi"<sup>143</sup> kimilerine göre "revi harflerinin değişmesi"<sup>144</sup> "revi harfinden sonra gelen harflerin farklılıkları"<sup>145</sup> olarak tarifler edilmiştir.

<sup>135</sup> Sa'leb, *Ḳavâ'idu's-Şi'r*, 66.

<sup>136</sup> Sa'leb, *Ḳavâ'idu's-Şi'r*, 66.

<sup>137</sup> Sa'leb, *Ḳavâ'idu's-Şi'r*, 66.

<sup>138</sup> İbn Düreyd, *Cemheretül-Luga*, 2/1040.

<sup>139</sup> İbn Düreyd, *Cemheretül-Luga*, 2/1040; Tenûhî, *el-ḳavâfi*, 1/60; Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-Mu'âsıra*, 1/420

<sup>140</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, nşr. Adnân Derviş-Muhammed el-Misrî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 51; Ömer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-Mu'âsıra*, 1/420

<sup>141</sup> İbn Kuteybe, *el-Cerâşim*, 2/324; İbn Abdurabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 6/354.

<sup>142</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/98; İbn Abdurabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 6/354.

<sup>143</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 1/98.

<sup>144</sup> Tenûhî, *el-ḳavâfi*, 1/60.

<sup>145</sup> Kefevî, *el-Kulliyât*, 51.

Sa'leb ise *Ḳavâ'idu's-ṣi'r* adlı eserinde "kardeşlerin birleşmesi" yani "mısra sonlarında mahreç çıkışları aynı olan والعين والشين، والتاء والتاء والعين والغين iki harfin bulunması"<sup>146</sup> olarak tarif etmişlerdir.

Kayrevânî' mısralarda son kelimelerin hareketlerinin değişmesi<sup>147</sup> olarak açıklamada bulunmuştur.

İmriul-Kays şöyle demiştir; (Mütেকârib)

لا، وأبيك ابنة العامري لا يدعي القوم أن أفر<sup>148</sup>

*Hayır! Babana yemin ederim ki Âmiriyye kızı,*

*toplum benim kaçtığımı iddia etmesin.*

تَمِيمٌ بِنُ مِثْرٍ وَأَشْيَاغَهَا وَكِنْدَةُ خَوْلِي جَمِيعاً صَبْر<sup>149</sup>

*Temim b. Murr ve yandaşları ve etrafındaki nankörlere sabrederim.*

وقد راني قولها يا هنا وَجَحْتُ أَلْحَقْتُ شَرّاً بِشَرِّ<sup>150</sup>

*Onun sözü beni terbiye etti ey oradaki!*

*Yazıklar olsun sana! Kötülüğün arkasından kötülük yaptın.*

Yukarıda verilen üç beytin son mısralarının kafiyeleri râ' harfi ile son bulmaktadır. Fakat râ' harfinden önceki harfin hareketi birinci beyitte kesra, ikinci beyitte damme,<sup>151</sup> üçüncü beyitte ise fetha hareketleri ile kullanıldığı görülmektedir. Bu görülen hareke farklılığı şiirin kusuru olarak görülmüştür.<sup>152</sup>

İcâze'nin diğer tarifi ise şöyledir: Bir beytin mısra sonlarının örneğin birinci mısradaki mimâ harfi ile ikinci mısradaki mimâ harfi ile son bulmasıdır.<sup>153</sup>

Mısra sonlarındaki harflerin mahreçleri birbirine yakın olan örneğin mimâ نوناً وطاءً veya نوناً وطاءً harfleri ile son bulmasıdır.<sup>154</sup>

Bazı Araçların dediği gibi; (Recez)

يا رب جعدي لو تدرين يضرب ضرب المييط المقادير<sup>155</sup>

*Bir bilsen ki içinde kıvrıkcık saçlı olanı*

*Vuruşu hiç korkmayan düz saçlılar gibi vuruyor.*

<sup>146</sup> Sa'leb, *Ḳavâ'idu's-ṣi'r*, 65.

<sup>147</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-ṣâ'ir*, 151.

<sup>148</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-ṣu'arâ'*, 1/98; Ezdî, *el-Munteḥab*, 1/725; Tenûhî, *el-ḳavâfi*, 1/94; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-ṣâ'ir*, 151.

<sup>149</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-ṣu'arâ'*, 1/98; İbn Düreyd, *Cemheretül-Luga*, 2/1040; Tenûhî, *el-ḳavâfi*, 1/53; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-ṣâ'ir*, 152.

<sup>150</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-ṣu'arâ'*, 1/98; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-ṣâ'ir*, 152.

<sup>151</sup> İbn Düreyd, *Cemheretül-Luga*, 2/1040.

<sup>152</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-ṣâ'ir*, 152.

<sup>153</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-ṣu'arâ'*, 1/98.

<sup>154</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-ṣâ'ir*, 152.

<sup>155</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-ṣu'arâ'*, 1/98; Ezdî, *el-Munteḥab*, 729; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li's-ṣâ'ir fi'd-ḳarûre*, 152.

Burada birinci mısranın sonunda nûn "ن" ikinci mısranın sonunda ise mîm "م" harfi bulunmaktadır.<sup>156</sup>

Örnekte: (Recez)

والله لولا شيخنا عبادُ لَكَمْزونا عندها أو كأدوا<sup>157</sup>

*Vallahi Abbâd büyüğümüz olmasaydı.*

*Bizi (onların) reisleri ya yenerlerdi ya da az kalsın yenerlerdi.*

فَرَشَطَ مَا كَرِهَ الْفَرِشَاطُ بِقَيْشَةَ كَأَمَّا مَلْطَاطُ<sup>158</sup>

*Ellerini yastık yapıp sırt üstü yatana kerih gördü.*

Yukarıda altı çizili harflerin mahreçleri birbirine yakın olduğu için ÷ ile ط harflerini kullanmıştır.<sup>159</sup>

Örnekte: (Recez)

قُبِحَتْ مِنْ سَالِفَةٍ وَمِنْ صُدُغٍ كَأَمَّا كُشَيْبَةُ صَبَّ فِي صُدُغٍ<sup>160</sup>

*Senin ensin ve şakağın ne kötüdür.*

*Donda (soğukta) kalmış kertenkelenin derisi gibi gibisin.*

Altı çizili ğ ile غ harflerinin mahreçleri yakın olduğu için kullanmıştır.

Örnekte: (Recez)

كَأَمَّا وَالْعَهْدُ مُدُّ أَفْيَاطٍ أَسُّ جَرَامِيزَ عَلَى وَجَادٍ<sup>161</sup>

*Sanki onun kalıntıları aynı yazın ortasında*

*küçük gölün ortasında su bulunmayan gibidir.*

Altı çizili kelimelerin mahreci yakın olduğu için bir kullanmıştır.

Örnekte: (Recez)

كَانَ أَصْوَاتُ الْقَطَا الْمُنْقَضِ بِاللَّيْلِ أَصْوَاتُ الْحَصَى الْمُنْقَرِ<sup>162</sup>

*Kaya kuşunun sesleri gece yuvarlanan taşların sesleri gibidir.*

*Altı çizili kelimelerin mahreci yakın olduğu için bir kullanmıştır.*

Altı çizili kelimelerin mahreci yakın olduğu için bir kullanmıştır.<sup>163</sup>

Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu ıstıhlardan yola çıkarak görüş birliğine

<sup>156</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ 'ir fi'd-darûre*, 153.

<sup>157</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 1/98; Ezdî, *el-Muntehab*, 730-731; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ 'ir fi'd-darûre*, 153.

<sup>158</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 1/98; Ezdî, *el-Muntehab*, 728; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ 'ir fi'd-darûre*, 153.

<sup>159</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, 1/98.

<sup>160</sup> Sa'leb, *Kavâ'idu's-şi'r*, 65; Ezdî, *el-Muntehab*, 732; Tenûhî, *el-kâvâfi*, 1/60; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ 'ir fi'd-darûre*, 153.

<sup>161</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ 'ir fi'd-darûre*, 154.

<sup>162</sup> Ezdî, *el-Muntehab*, 731; Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ 'ir fi'd-darûre*, 154.

<sup>163</sup> Kayrevânî, *Mâ yecûzu li'ş-şâ 'ir fi'd-darûre*, 154.

varılmış değildir.

## Sonuç

Çalışmamızın sonucunda Arap şiirinin spesifik konularından olan kafiyeleşmeler arasında gözetilen uyumun birtakım kurallara uymak zorunda kaldığı tespit edilmiştir.

Bu kuralların farklı dönemlerde ve değişik adlandırmalar ile birçok dil âliminin eserlerinde yer aldığı tesbit edilmiştir.

Edebi kitaplarda “kafiyenin kusurları” adı altında daha kapsamlı olan bu başlık, “şiirin kusurları” başlığı altında bahis konusu olduğu gözlemlenmiştir. “Arap Şiirinde Görülen Kafiye Kusurları” ile ilgili terimlerden ilk defa bahseden kişi unvanına sahip olan Halil b. Ahmed, bu terimleri bir arada toparlayan ise meşhur dil âlimi İbn Sellâm el-Cumahî olduğu görülmektedir.

İlk dönemlerde “şiirin kusurları” başlığı altında *İkfâ*, *İkvâ*, *Sinâd*, *Îtâ* olmak üzere dört terim zikredilirken sonraki dönemlerde *İcâze* teriminin de eklenmesi ile kafiye kusurlarının toplamda beş terimde incelendiği tespit edilmiştir.

İkfâ kusuru için birden çok terim anlamının olduğu, bazı dil bilginlerine göre hareke değişmesi, bazılarının göre harflerin değişmesi olarak bağdaştırılırken, kafiyenin bozulması olarak da tarif edildiği, dil bilginlerinin bu terimin anlamı hakkında ittifak etmedikleri ortaya çıkmıştır.

İkvâ kusuru hakkında ise beyitlerdeki irab farklılıkları veyahut beyit sonlarında bulunan revî harfleri olarak ile tarif edilirken, son dönemlerde ise beyitlerin arasındaki harf noksanlığı olarak değişkenlik gösterdiği söz konusu olmuştur. Dil bilginleri bu terimin anlamı hakkında da ittifak edemedikleri, birbirine benzer ya da oldukça yakın tanımların yapıldığı bahis konusu olmuştur.

Sinâd kusurunun terim anlamına baktığımızda; bu terim için âlimlerin harf ya da hareke ile alakalı muhtelif tanımlar yaptıklarını görmüş olduk. Dil âlimlerinin sinâd kısımlara ayırdıklarını, ikisinin harfler ile alakalı, diğer üçünün ise harekeler ile alakalı olarak toplamda beş tür oldukları bahis konusu olarak tespit edilmiştir.

Îtâ’ kusurunun ise bazı şartların taşınması gerektiğini bu şartlardan birisinin ihlali söz konusu olduğunda itâ’ sayılmayacağı söz konusu iken bazı dil bilginleri ise itâ terimini kafiye kusurlarından saymadıkları söz konusu olmuştur. Bu terim hakkında Halil b. Ahmed hocası Ebu Amr b. el-Alâ ile ters düştüğü görülmüştür.

Değerlendirmeye aldığımız icâze terimi hakkında ise meşhur dil bilginleri tarafından ilk dönemlerde kabul görmediği, son dönemlerde kabul gördüğü tespit edilmiştir. Bu terim hakkında da ihtilafa düşülmüş, harf, hareke ve mahreç çıkışları olarak anlamda bir bütünlük sağlanamadığı ortaya çıkmıştır.

Ayrıca çalışmamızda bu terimlerin ihtiva ettiği anlamlar üzerinde dil âlimlerinin ortak bir görüşte olmadıkları görülmüştür. Bununla birlikte ikfâ ile ikvâ terimlerinin aynı kusur için kullanıldığı tespit edilmiştir. Kafiyeleşmeler dair bu kuralların özellikle de ilk dönem klasik kaynaklarında şiirlerin tenkit ve değerlendirilmesinde oldukça yaygın bir şekilde kullanıldığı da söz konusu olmuştur.

Kafiye kusurlarının bir bütün olarak Kazzaz el-Kayrevânî’ye kadar kat ettiği anlamsal



boyut kapsamlı, daha özgün olarak ortaya konulmuş ve bu alanda çok daha kapsamlı yeni çalışmalara katkı sunması amacı gözetilmiştir.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b>	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45) Veri Toplanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) Veri Analizi: Yazar-1 (%40), Yazar-2 (%60) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%60) Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b>	Design of Study: 1. Author (%55), 2. Author (%45) Data Acquisition: 1. Author (%70), 2. Author (%30) Data Analysis: 1. Author (%40), 2. Author (%60) Writing up: 1. Author (%40), 2. Author (%60) Submission and Revision: 1. Author (%0), 2. Author (%20)

**Kaynakça / References**

Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen el-Mücâşî, *Kitâbü'l-Kavâfi*, y.y. trh.

Alî el-Kâlî, İsmâîl b. el-Kâsım, *el-Mağşûr ve'l-memdüd*, thk. Ahmed Abdülmeccid Herîdî, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, Baskı 1, y.y.1999.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm b. Ubeydullah, *Ṭabaḳātu fuḥûli's-şu'arâ'*, thk. Mahmed Muhammed Şakir Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa Şihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-ilmil-Melâyîn, Baskı 4, y.y. 1987.

Ezdî, Ali b. Hasan el-Hunêi, *el-Munteḥab min ğarîbi kelâmil-'Ara'b*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Umrî, Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1989.

Ezdî, Ali b. Hasan el-Hunêi, *Müncid Fil'l-luga*, thk. Ahmet Muhtar Ömer- Dahi Abdalbaki, Kahire: Alemu'l-kütüb, Baskı 3, y.y. 1988.

Ezheri, Muhammed b. Ahmed Ebu Mansûr, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed Ivaz Mur'ib, Beyrut: Dâru İhya'it-Turâsî'l-Arabi, Baskı 1, .y.y. 2011.

Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîâi, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, ts.

Fârisî, Hasan b. Ahmed b. el-Gaffâr Ebû Ali, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a (el-Hücce fi 'ileli'l-kurrâ'ati's-seb )* thk. Bedreddin Kahvecî-Beşîr Cüveycâtî, Dimeşk: Dâru'l Me'mûn, Baskı 2, y.y. 1993.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Mektebu't-tahkîki't-turâs fî Müesseseti'r-risâle, Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, Baskı 8, y.y. 2005.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, ts.

İbn Abdirabbih, Ebû Umer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Habîb el-Kurtubî el-Endelusî, *el-İkdu'l-Ferîd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Haşâ'is*, Mısır: Heyetül-Mısriyye el-'âmmetu lil-Kitab, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l el-İlmiyye, y.y.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Cerâşîm*, thk. Muhammed Câsim el-Humyedi, Dimeşk: nşr Vuzâretu's-Sekâfe, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, h. 1423.

İbnu's-Sirâc, Ebu bekr Muhammed b. Sehl, *el-Uşûl fi'n-naḥv*, thk. Abdülhuseyin el-Fetlî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî el-Kazvînî Ebü'l-Hüseyn, *Mekâyisi'l-luğa*, Abdüsselâm Muhammed Harun, nşr, Dâru'l-Fikr, y.y. 1979.

İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî, *el-‘Umde fî mehâsini’ş-şî‘r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, nşr, Dâru’l-Cîl, Baskı 5, y.y. 1981.

İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan b. Ezdî, *Cemheretül-Luga*, thk. Remzi Münir, Beyrut: Dâru’l-İlm, Baskı 1, y.y. 1987.

İbn Sîde, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde el-Mürsî, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-a‘zam*, thk. Abdulhamid Hindâvi, Beyrut: Daru’l-Kütübî’l el-İlmiyye, Baskı I, y.y. 2000.

İbn Manzûr, Muhammed b. Ali Ebû Fadl Cemaleddin, *Lisânü’l-‘Arab*, Beyrût, Baskı 3, y.y. 1414.

Kudâme b. Ca’fer, b. Kudâme b. Ziyâd el-Bağdâdî Ebü’l-Ferec, *Naḫdû’ş-şî‘r*, nşr, Kostantiniyye: Matbaat’ul-Cevâib, Baskı 1, y.y. 1302.

Kayrevânî, Muhammed b. Cafer el-Kazzâz, *Mâ yecûzu li’ş-şâ‘ir fi’l-d-ḍarûre*, thk. Ramazân Abduṭṭevvâb-Salahaddîn el-Hâdî, Kuveyt: Dâru’l-Urûbe, ts.

Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. el-Merzubânî, *el-Muveşşah fî meâhizil’-ulemâi ala- ş-şu‘arâ’*, thk. Heyet, y.y., n.y., ts.

Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd, *Mu‘cemu’l-Lugati’l-Arabiyye el-Mu‘âsıra*, Beyrut: Alemu’l Kutub, Baskı 1, y.y. 2008.

Sîbeveyh, Amr b. Usmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetu’l-Hancî, Baskı, 3 y.y. 1988.

Sîrâfî, Ebû Saîd es-Sîrâfî el-Hasan b. Abdullah b. el-Merzubân, *Şerḥu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Medhelî-Ali Seyyid Ali Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Baskı, 1, y.y. 2008.

Sa’leb, Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî Ebu’l-Abbâs, *Ḳavâ‘idu’ş-şî‘r*, thk. Ramazan Abduṭṭevvâb, Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1995.

Tenûhî, Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî, *el-ḳavâfî*, thk. Avni Abdurrauf, Mısır: Mektebetu’l-Hancî, y.y. 1978.

Zeccâcî, Abdurrahman b. İshâk Ebu Kasım *Kitâbu’l-emâlî*, thk. Abdusselam Harun, Beyrut: Dâru’l-Cîl, y.y. 1987.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-ḳâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, Kuveyt: y.y. 1998.



## القيادة في الرؤية الإسلامية

Isam Abdul Mola<sup>1</sup>

### الملخص

حظي مصطلح "القيادة" بسمعةٍ جذّابة، جعله سلعةً رائجةً، ذات قيمةٍ علميةٍ عالية، ونتيجة لذلك نجد رفوف المكتبات أمتحت بكتبٍ متنوعةٍ حول المفهوم الذي يُسهم في تحسين الأداء، ويرفع من قيمة الإنجاز. اعتنى البحث بمداول مصطلح "القيادة"، وأهمّ النظريات القيادية من المدخل الإداري، ثم عرّج على بيان الرؤية الإسلامية في هذا المصطلح من خلال تناول منظومة مفردات المفهوم، وموقع القيادة في الكتب التراثية الإسلامية، مركزًا على خصوصية المرجعية الإسلامية. استعان الباحث بالاستقراء والتحليل كأدواتٍ منهجيةٍ أثبت من خلالها أنّ القيادة عملية ذات تدخلاتٍ وأدوات، وليس طرفةً غيبيةً مُغلقة، وبالتالي تُعرّف القيادة بأنها العملية التي يؤثر فيها الفرد (أو المؤسسة) في مجموعة من الأفراد من أجل تحقيق رؤيةٍ مشتركة. وتناول البحث أيضًا موقع القيادة في الكتب التراثية السياسية، مركزًا على خصوصية المرجعية الإسلامية، وبيان أنّ المصطلح بحّد ذاته لم يرد في النصوص التأسيسية؛ لكن المفاهيم المتعلقة به متوافرة بكثرة، ومن أهمّها: "الإمامة"، "الملك"، "الأمة"، "الخليفة"، "الأسوة"، "الأئمة"، "الحكم"، "التمكين"، مع ملاحظة أنّ القيادة في الرؤية الإسلامية ذات شموليةٍ متنوعة، غير منحصرة بالإمامة الكبرى فقط. وختم البحث ببيان أهم الاختلافات المتعلقة بالقيادة، وهي التوريث، والاستبداد، وانعدام الشورى.

الكلمات المفتاحية: القيادة، الإدارة، القائد، التدبير، أئمة، خليفة.

Mola, Isam Abdul. (2024). القيادة في الرؤية الإسلامية, *Turiye Journal of Theological Studies*, 8 (3), 464-487.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1451987>

Geliş Tarihi	13.03.2024
Kabul Tarihi	06.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	



## İslamî Bakış Açısından Liderlik

Isam Abdul Mola<sup>1</sup>

### Öz

“Liderlik” terimi oldukça cazip bir şöhrete haizdir. Bundan dolayı tedavülde kalan ve ilmi değeri yüksek olan bir terim haline gelmiştir. Bunun neticesinde kütüphane raflarının bu liderlik terimiyle ve ilişkili konularda çeşitli kitaplarla doludur. Bu çalışmada “Liderlik” mefhumunun anlamı ve en önemli teoriler üzerinde durulmuştur. Daha sonra bu terime karşın İslam’ın bakışı ve İslamî kaynaklardaki konumu incelenmiştir. Bu araştırma neticesinde, liderliğin fizik ötesi bir değişimin olmadığı, bilakis araçları ve girdileri olan bir süreç olduğu ortaya koyulmuştur. Buna bağlı olarak liderlik, ortak bir vizyonun gerçekleştirilmesi için bir ferdin (veya kurumun) bir grup kişileri etkileme süreci olarak tanımlanmıştır. Yine bu çalışmada liderliğin siyasi klasik eserlerdeki konumuna ve bilhassa İslami kaynaklara odaklanılarak değinilmiştir. Ayrıca bu terimin temel klasik eserlerde geçmediği, ancak bu terimle ilgili kavramların çokça zikredildiği ifade edilmiştir. Bu kavramların en önemlileri şöyle zikredilebilir: “imamet”, “mülk”, “ümme”, “halife”, “üsve”, “eimme”, “hüküm”, “temkin”. Yine çalışmada İslami bakışa göre liderliğin, yalnızca büyük imametle sınırlı olmadığını, bilakis farklı kapsamlara sahip bir terim olduğu hususuna dikkat çekilmiştir. Son olarak çalışmada liderlikle ilgili saltanat, istibdat ve şuranın yokluğu gibi başlıca problemlere değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Liderlik, Yönetim, Lider, Yönetmek, Eimme, Halife

Mola, Isam Abdul. (2024). İslamî Bakış Açısından Liderlik, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 464-487.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1451987>

Geliş Tarihi	13.03.2024
Kabul Tarihi	06.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Doç. Dr., Şeriat ve İslam Araştırmaları Koleji, Şehir, Birleşik Arap Emirlikleri, isamabdulmola@el-css.edu.om, 0000-0002-7423-3208



2024, 8 (3), 464-487 | Research Article

## Leadership in the Islamic Concept

Isam Abdul Mola<sup>1</sup>

### Abstract

The term 'leadership' has gained an attractive reputation, with high scientific value. As a result, we find in libraries many diverse books about the concept, which contributes to improving performance and elevating the value of achievement. The researcher has proven that leadership is a process with inputs and tools, not a closed mutation. Leadership is defined as the process in which an individual (or institution) influences a group of individuals to achieve a shared vision. The study addressed the position of leadership in political heritage books, focusing on the specificity of Islamic reference, and stating that the term itself did not appear in the foundational texts; however, there are many concepts related to it, and among the most important are: 'Imamate', 'Ummah', 'Caliph', 'Example', 'Imams', 'Rule', 'Empowerment'. It should be noted that leadership in the Islamic vision is of diverse inclusivity, not confined to the Grand Imamate only. The study concludes by stating the most significant distortions related to leadership, which are inheritance, despotism, and the absence of consultation.

**Keywords:** Leadership, Management, Leader, Stewardship, Imams, Caliph

Mola, Isam Abdul (2024). Leadership in the Islamic Concept, *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8 (3), 464-487.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1451987>

Date of Submission	13.03.2024
Date of Acceptance	06.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Assoc. Prof. Dr. , College of Sharia and Islamic Studies, Sheikh, United Arab Emirates, isamabdulmola@el-css.edu.om, 0000-0002-7423-3208

## مقدمة

تحتل "القيادة" بسمعة جذابة، جعلتها سلعة رائجة، وذات قيمة عالية، ونتيجة لذلك نجد رفوف المكتبات متخمة بكتب كثيرة ومتنوعة حول القيادة، ويُعزى هذا الإقبال على هذا المجال إلى إيمان كثير من الناس بأن القيادة هي الطريق المختصر لتحسين الحياة المهنية والاجتماعية والسياسية، والشخصية أيضاً، إضافة إلى طموح كثير من المؤسسات إلى اجتذاب أصحاب القدرات القيادية، لتسهم في تحسين الأداء.

فما مدلول مصطلح "القيادة"؟ وهل تناول القرآن الكريم -وكذلك السنة- المصطلح أم ركز على منظومة مفردات المفهوم؟ وما موقع القيادة في الكتب التراثية الإسلامية؟

وما خصوصية المرجعية الإسلامية في المباحث المتعلقة بالقيادة؟ وما أخطر الاختلالات التي عرفتها القيادة في العالم الإسلامي؟

إن أهداف البحث معنيةٌ بالإجابة على تلك الإشكالات البحثية من خلال الاستقراء والتحليل كأدوات بحثية للوصول إلى النتائج الموضوعية. وفيما يتعلق بالدراسات السابقة ونقدها، فسيكون الحديث مفصلاً عنها ضمن التطرق إلى الأدبيات المعاصرة المتعلقة بالقيادة من المنظور الإسلامي.

وجاءت حُطّة البحث من خلال المحاور الآتية:

- مفهوم القيادة.
- خصائص القيادة في الرؤية الإسلامية
- القيادة في القرآن الكريم والسنة النبوية
- القيادة في التراث الإسلامي
- القيادة من المنظور الإسلامي في الأدبيات المعاصرة
- مقومات القيادة الإسلامية وشروطها
- الاختلالات المتعلقة بالقيادة

### 1. مفهوم القيادة:

#### 1.1. لغة:

إنَّ المستقَرى للمعاني المتنوّعة لكلمة القيادة، سيجد أنها تدور حول المعاني الحقيقيّة الخمسة الآتية:  
- المعنى الأول: الامتداد في الشيء؛ إذ «الْقَائِدُ وَالْوَأُو وَالِدَالُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى امْتِدَادٍ فِي الشَّيْءِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ امْتِدَادًا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، وَفِي الْهَوَاءِ» (4).

- الثاني: تطلق على الأداة، وهي الحبل: «الْقَيْادُ: الْحَبْلُ الَّذِي يُقَوَّدُ بِهِ دَابَّةٌ، أَوْ شَيْئًا» (5).

4 أحمد ابن فارس، معانيب اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دمشق: دار الفكر، 1979/1399)، "قود"، 38/5.

5 صاحب ابن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، 1994/1414)، "قود"، 484/5.



-الثالث: الإسراع، جاء في النهاية: «في حديث السّقيفة: "فانطلق أبو بكرٍ وعمرُ يتقاودان حتى أتوهم؛ أي: يذهبان مُسرّعين، كأن كلَّ واحدٍ منهما يفتود الآخر لسرّعته» (6).

-الرابع: الخضوع والإذعان؛ «وأعطاه مَقَادته انقاداً له، والانقياد: الخضوع، تقول: "قُدته، فانقاد، واستنقاد لي، إذا أعطاك مَقَادته» (7).

-الخامس: الألفة؛ «والقائدة من الإبل: التي تقدّم الإبل وتألّفها الأفتاء» (8).

أما المعاني المجازية للكلمة، فيمكن رصدها بما يأتي:

الأول: التقدّم على المقاد، جاء في العين: «قود: القودُ نقيض السّوق، يقود الدابة من أمامها، ويسوقها من خلفها» (9). «ومن المجاز: أقاد فلانٌ إذا تقدّم» (10).

الثاني: الاتساع؛ «ومن المجاز: أقاد العَيْثُ، إذا اتّسع، فهو مُقَيّدٌ، وقد قَادته الرّيحُ» (11).

وأما "القيادة" فهي مصدر القائد، وكذلك القودُ، وجمع القَائِد قَادَةٌ وقواد، وهو قائدٌ بين القيادة (12).

## 1.2. اصطلاحاً:

قد يصاب الباحث بالحيرة عندما يرغب بتعريف القيادة وتحديد ماهيتها، فمن أين سيبدأ، ولاسيما مع وجود عبارات من بعض العلماء إن لم تكن إحباطية فهي بلا ريب مربكة ومشوشة، وتجعل المرء في حال "حيص بيص"، فقد استفتح العالم نورثاوس Northouse فقرته المتعلقة بتعريف القيادة بقوله (13): هناك العديد من الطرق لإخفاء هذه الجملة "إنّ القيادة هي...". وزاد الطين بلة عندما ذكر أنّ كلمة القيادة هي مثل كلمة الديمقراطية، وكلمة الحب، وكلمة السلام، وعلى الرغم من أن معاني الكلمات السابقة معروفة بداهة، إلا أن لها معانٍ مختلفة في أذهان أناسٍ مختلفين. وفي السياق نفسه ذكر العالم ستوكديل Stogdill أن القيادة لها تعاريف متنوعة جداً، وهي بعدد الباحثين الذين حاولوا تعريف هذا المصطلح (14). ويبيّن "عبد الشافي" - من خلاله دراسته القيّمة حول القيادة - وجود اختلاف وتباين في مواقف الفكر الإداري المعاصر تجاه حقيقة القيادة الإدارية، وحقيقة مقوماتها، وعناصرها القيادية، ومرّد هذا الاختلاف حسب تحليله قصور كلّ من مناهج

6 مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979/1399)، "قود"، 119/4.

7 مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1385-1422/1965-2001)، "قود"، 77/9.

8 محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421/2001)، "قود"، 194/9. وانظر للتوسع: محمود الأسطل، القيادة في ضوء الآيات القرآنية (رسالة ماجستير غير منشورة) (غزة: الجامعة الإسلامية، 2012م)، 3. (والمسأل من الإبل: خلاف الأفتاء).

9 خليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي (بيروت: دار مكتبة الهلال، د.ت)، "قود"، 196/5.

10 الزبيدي، "قود"، 77/9؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، "قود"، 535/6.

11 الزبيدي، "قود"، 77/9.

12 انظر: الفراهيدي، "قود"، 196/5؛ الأزهري، "قود"، 194/9؛ ابن عباد، "قود"، 484/5؛ ابن سيده، "قود"، 535/6.

البحث، وعمليات القياس التي يستخدمها الفكر الإداري المعاصر للوقوف على حقيقة القيادة (15).

فمن أهم التعريفات لهذا المصطلح:

أ - القيادة هي قدرة تأثير إرادة القائد على مَنْ يقودهم لحثهم على الطاعة والاحترام، والولاء، والتعاون (16).

ب - هي القدرة على إقناع الرجال، أو توجيههم (17).

ج - هي الفعل الذي يحث الآخرين على التصرف أو الاستجابة في اتجاه مشترك (18).

د - هي العملية التي بموجبها يؤثر الفرد في مجموعة من الأفراد من أجل تحقيق هدف مشترك (19).

من خلال مجمل التعريفات السابقة ندرك أن أهم صفة في القيادة هي التأثير، وندرك أن هذا التأثير له دور منوط به، فهو من أجل تحقيق هدف، ومن خلال كلمة "مشترك" نستنتج أن القائد يشارك أتباعه في صناعة الأهداف. ومن خلال تنقيح التعريف الرابع على كلمة "عملية" تُستبعد النظريات التي ترجح كون القائد يولد ولادة فقط.

ويجد الباحث أن التعريف الأخير كان موفقاً في بيان بنية الكلمة وماهيتها، إلا أنه يقترح عدم حصر العملية القيادية بفرد فحسب، بل قد يتولى العملية القيادية مجموعة من القادة، ولا سيما في هذا العصر الذي اتسمت فيه كثير من المؤسسات بالتعقيد في مجالات متنوعة. وقد نقترح أيضاً ألا تكون الغاية من التأثير تحقيق هدف مشترك، بل إن العملية القيادية يجب أن تسمو عن تحقيق هدف نحو تحقيق رؤية مشتركة. وبعد كل ما سبق يكون التعريف المختار: القيادة؛ هي العملية التي بموجبها يؤثر الفرد (أو المؤسسة) في مجموعة من الأفراد من أجل تحقيق رؤية مشتركة.

وفيما يتعلق بالنظريات أو المناهج ذات الصلة بالعملية القيادية فنحن أمام عدة رؤى متنوعة، يمكن إجمالها في ثلاثة مداخل رئيسية؛ الأول: مدخل "السمات"، الذي يُرجع نشأة القائد إلى سمات القائد وشخصيته، والمدخل الثاني "المواقف"، ويعزو هذا المدخل نشأة القيادة إلى عوامل خارجية غير ذاتية، تكون فيها سلطة القائد محدودة، والمدخل الثالث "المشترك"، والذي يجمع بين شخصية القائد وسماته إضافة إلى عوامل خارجية في تحليله لنشأة القيادة (20) وسأذكر أهم النظريات المنضوية في تلك المداخل تباعاً، مراعيًا الترتيب الزمني في

15 انظر: عبد الشافي أبو الفضل، القيادة الإدارية في الإسلام (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م)، 15.

16 Ciulla• 2014, 108

17 Ciulla• 2014, 108

18 Dubrin• 2016• 3

19 Northouse, 2013•5

20 انظر: أبو الفضل، القيادة الإدارية في الإسلام، 15؛ ماجد أبو غزالة، "مراجعة لكتاب القيادة الإدارية في الإسلام"، إسلامية المعرفة، مج 23/ع 87 (2017م)،

162-161.

ولادتها، وملاحظة أولية فإن كل نظرية استفادت من الملاحظات التي توجهت إلى النظرية التي سلفتها، وحاولت قدر المستطاع تفادي التحديات التي واجهتها: نظرية السمات،<sup>(21)</sup> نظرية المهارات،<sup>(22)</sup> نظرية الأسلوب القيادي،<sup>(23)</sup> النظرية الموقفية،<sup>(24)</sup> نظرية التبادل بين القائد والتابع،<sup>(25)</sup> القيادة التفاعلية،<sup>(26)</sup> القيادة الخدمانية،<sup>(27)</sup> القيادة الأصيلة،<sup>(28)</sup> القيادة الديناميكية النفسية،<sup>(29)</sup> القيادة التحويلية.<sup>(30)</sup>

هذه هي أهم النظريات القيادية، ولكل نظرية فلسفة خاصة بها، وعلماء نظرو لها، وبينوا مداخلها، والعمليات المتعلقة بها، إضافة إلى تفريعاتها، ولم تسلم أغلب النظريات من النقد أو المناقشة، والمساحة المتاحة للباحث لا تسمح بالاستفاضة بالشرح والتمثيل لتلك النظريات العشر.

## 2. خصائص القيادة في الرؤية الإسلامية:

مما ينبغي لفت النظر إليه تغلغل مفهوم القيادة في مستويات متعددة ومتنوعة في الرؤية الإسلامية، وهذا ما نلاحظه من خلال كلام حكماء المسلمين وفلاسفتهم عن هرمية التدبير، والتي تتقاطع بشكل كبير مع المفهوم القيادي من حيث التأثير في عملية اتخاذ القرار، ومن ثم تنفيذه ومتابعته...

فأبو نصر الفارابي (ت 339هـ) خصص أربعة فصولٍ مُتتاليةٍ في مُستويات "التدبير"؛ ابتداءً من تدبير المرء مع الرؤساء، ومن ثم الأَكفاء، ثم بعد ذلك ما دُونَ الأَكفاء، وأخيراً كيفية التدبير مع النَّفس.<sup>(31)</sup> وعلى حُطاه سار الوزير المغربي (ت 418هـ)؛ حيث نصَّ قائلاً: «والسياسات ثلاث؛ سياسة السُّلطان لنفسيه، وسياسته لخاصته، والثالثة لرعيته». <sup>(32)</sup> ومُجد مضموناً قَرِيباً من ذلك عند ابن سينا (ت 428هـ)، الذي بدأ بالملوك؛ «الذين جعل الله تعالى ذكوه بأيديهم أَرْزَمَةَ العباد، ومَلَكهم تديير البلاد، واسترعاهم أمرَ البرية، وفوض إليهم سياسة الرعية»، ثم شرع بذكر بقية المستويات الدنيا: «ثم الأمتل فالأمتل من الولاة؛ الذين أعطوا قياد الأمم، واستكفوا تديير الأمصار والكور، ثم الذين يلونهم من أرباب النعم وسؤاس البطانة والخدم، ثم الذين يلونهم من أرباب

21 Northouse, 2013, 19

22 Zehndorfer, 2014, 51

23 Robbins, Coulter, 2012, 463-464

24 Robbins, Coulter, 2012, 464-465

25 Northouse, 2013, 161

26 Robbins, Coulter, 2012, 469-470

27 Northouse, 2013, 219

28 Northouse, 2013, 254

29 Northouse, 2013, 319

30 انظر: عصام عبد المولى، نظرية القيادة النبوية التحويلية (رسالة ماجستير غير منشورة في كلية إدارة الأعمال) (الأردن: جامعة الشرق الأوسط، 2015م).

31 محمد بن محمد أبو النصر الفارابي، (رسالة منشورة ضمن كتاب 'مجموع في السياسة')، تحقيق فؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د. ت)، 2015، 24، 26.

32 الحسين بن علي أبو القاسم الوزير المغربي، (رسالة منشورة ضمن كتاب 'مجموع في السياسة')، تحقيق فؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة،

د. ت)، 39.

المنازلِ ورؤاى الأهل والولدان؛ فإنَّ كلَّ واحدٍ من هؤلاء راعٍ...» (33).

والملاحظ أنَّ العبارة التي استُخدمها الثلاثة (الفارابي، والمغربي، وابن سينا) في الدلالة على المفهوم القيادي هي "التدبير" و"سياسة"، وأتبع كلُّ واحدٍ منهم شَرْحًا وافيًا لتلك المستوياتِ المتزاتية؛ سواء السياسية، أم ما يحوم حولها، أو حتى على المستوى الشخصي.

والمرجعية النصية في تلك الشمولية - كأهم خصيصة للقيادة - هي حديث النبي عليه الصلاة والسلام: «كُلُّكُمْ راعٍ، وكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (34). فقد ظلل النص النبوي مفاهيم متنوعة تصب في المنظومة القيادية، ومتقاطعة مع الدور القيادي المطلوب من كل مسلم في مختلف المستويات؛ فالقيادة من خلال الرؤية الإسلامية إحدى أهمّ فعاليات الخلافة: «الإمامُ راعٍ ومَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، لكن لا تنحصر الخلافة بالرئاسة السياسية العليا فحسب، بل هي الخلافة بتجلياتها المتنوعة، ومستوياتها المتسلسلة، المتجاوزة لحدود الفضاء السياسي؛ فالقيادة تكون أيضًا في إمامة الصلاة، وفي إمامة العائلة: «وَالرَّجُلُ راعٍ فِي أَهْلِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، وكذلك زوجته: «وَالْمَرْأَةُ راعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا، وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا». وحتى الخادم يناط به دور قيادي مشتق من كونه راعٍ: «وَالخَادِمُ راعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ، وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، كما نصَّ على ذلك المصطفى عليه الصلاة والسلام.

### 3. القيادة في القرآن الكريم والسنة النبوية:

تناول القرآن الكريم "القيادة" من عدة زوايا:

الزاوية الأولى: المصطلحات ذات الصلة بالقيادة.

الزاوية الثانية: تسليط الضوء على أهمّ القادة الربانيين من مدرسة الأنبياء، وبيان سماتهم القيادية؛ ابتداء بآدم عليه السلام، ومرورا بنوح، وسليمان داود، ويوسف وموسى... وانتهاء بخاتم النبيين وقائد المرسلين؛ محمد عليه الصلاة والسلام. وقد سلط القرآن الكريم الزاوية على كل نبي مرسل؛ قائدًا وداعيًا، لاستخلاص الدروس والعبر من مدرسته القيادية، لم يقتصر الذِكرُ القرآني على المشتركات القيادية فيما بينهم ككل، بل من خلال بيان ما تميز به كل نبي عن غيره من إخوته الأنبياء.

الزاوية الثالثة: تسليط الضوء على أهمّ القادة الربانيين من خارج مدرسة الأنبياء، كذي القرنين، وبلقيس.

33 الحسين بن عبد الله ابن سينا، السياسة (رسالة منشورة ضمن كتاب "مجموع في السياسة"، تحقيق فواد عبد المنعم (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د. ت)، 83.

34 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، نشر محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422)، "كتاب: الجمعة"، 11 (رقم: 893).

الزاوية الرابعة: تسليط الضوء على القيادة الفاسدة، وسماتها، وأهم رموزها؛ كفرعون، وهامان، وقارون، والنمرود، والسامري، وجالوت.

سنركز في البحث على الزاوية الأولى؛ لكونها ذات صلة وثيقة بالمفهوم في الرؤية الإسلامية.

### 3.1. المصطلحات القرآنية القيادية:

لم يرد مصطلح "القيادة" في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية المشرفة، لكن ورد كثير من المفاهيم ذات الصلة بالقيادة، ومتقاطعة معها، وذات تعلق بالعملية القيادية، وبسمات القائد، وما إلى ذلك. من أهم تلك المصطلحات ذات الصلة بالقيادة: "الإمامة"، "الملك"، "الأمة"، "الخليفة"، "الأسوة"، "الأئمة"، "الحكم"، "التمكين"، وتعد هذه الكلمات من أهم الروافد المشكلة لمنظومة مفاهيم القيادة، وفيما يلي عينة من ورودها في السور القرآنية:

#### الإمامة:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة/24)

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (الجاثية/16)

﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فَرَّةً أُعَيْنَ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (الفرقان/74)

المُلك: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (البقرة/251)

أمة: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَمَا يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل/120)

خليفة: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص/26)

#### أسوة:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب/21)

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (المتحنة/4)

أئمة: ﴿وَوَرِيدٌ أَن مَّنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص/5)

الحكم: ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم/12)

#### التمكين:

﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (يوسف/56)

- ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (الكهف/84)

### 3.2. العقد الناظم بين المصطلحات القيادية:

إنَّ المتأمل في منظومة الكلمات القرآنية السابقة يجد ارتباطا واضحا مع مفهوم القيادة، ويمكن توضيح ذلك من خلال النقاط الآتية: (35)

- الإمامة القدوة؛ إذ يمثل القائد القدوة الصالحة للناس ليس في تقواه، وورعه، ودعوته فحسب، بل في شجاعته، وبذله وتضحيته..

- الحُكْمُ حسن القضاء، وفهم المواقف والأحداث؛ ولا بد للقائد أن يكون حكيماً ذكياً، قادراً على إظهار الحق في المواقف الدقيقة، مدرِّكاً للحقائق الثابتة، كاشفاً الدسائس، معتمداً في كل ذلك على المعرفة الواسعة، والخبرة المتعمقة.

- الحكم منع الأقوال والأفعال من الخلل والفساد، وما وُجد القائد إلا لضبط أحوال الناس في كافة معاملاتهم، مانعا الفساد والخلل من أن يتسلل في المجتمع، محققاً لمصالح أمته في الدنيا والآخرة.

- الخلافة سياسة الناس وإرشادهم إلى الصراط المستقيم على وفق شريعة الله؛ ووظيفة القائد تحكيم شرع الله في الناس، وسياسة أحوالهم بما يحقق مصالحهم، والحكم بينهم بالعدل والإنصاف.

- التمكين حصول المحبة والمودة في القلب، وحصول أسباب القوة والمكينة والظهور؛ ولا يمكن للقائد أن يُحقق أهدافه، دون حصول المحبة له في قلوب الناس، وامتلاكه أسباب القوة والقدرة التي تمكنه من قيادتهم.

### 3.3. القيادة في السنة النبوية:

قدّم المصطفى عليه الصلاة والسلام نموذجاً عملياً حول القيادة الناجحة، التي أفرزت الكثير من القادة المستفيدين من المدرسة النبوية، كالخلفاء الراشدين، والأمراء، وقادة السرايا والجيوش... والذين صنّعوا على عين المصطفى عليه السلام والسلام. وفيما يتعلق بالألفاظ النبوية القيادية، فإن اللفظ القيادي الصريح الذي ثبت في السنة النبوية هو ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ: «أَنَا قَائِدُ الْمُرْسَلِينَ وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَلَا فَخْرَ، وَأَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ وَلَا فَخْرَ». (36) أما بقية

35 انظر: الأسطل، القيادة في ضوء الآيات القرآنية، 10.

36 أبو محمد عبد الله الدارمي، مسند الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني (السعودية: دار المعنى للنشر والتوزيع، 2000/1412)، "كتاب علامات النبوة وفضائل سيد الأولين والآخرين"، 8 (الرقم: 50)؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد - أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، 1995/1415)، 61/1.

وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه صالح بن عطاء بن خبيب ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات. (أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994/1414)، 254/8).

المصطلحات ذات الصلة بالقيادة فقد وردت فيها أحاديث كثيرة متنوعة، كالأحاديث المتعلقة بالإمارة والأمير، والولي، والمسؤولية، والرعاية.. ومن أمثلة ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام:

-«إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ».(37)

-«وَلَا يَجِلُّ لِثَلَاثَةٍ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضٍ فَلَاذِ إِلَّا أَمَّرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ».(38)

-«لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةً: رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ..».(39)

وفيما يتعلق بالآداب النبوية المتعلقة بالسماوات القيادية، كالشجاعة، والعلم، والنجدة، والحلم، والحكمة، وفهم الواقع.. فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم متميزاً من الناحية العملية في هذه السماوات، إضافة إلى أنّ السنة النبوية خصبة بمجموعة كبيرة من الأحاديث التي تنص على تلك الخلال، وأهمية تواجدها في الشخصية المسلمة عموماً، وشخصية القائد خصوصاً، وقد تولت كتب الأحاديث والسنن تلك النصوص بالشرح والتحليل.

#### 4. القيادة في التراث الإسلامي:

لن نبالغ البتة حينما نذكر أن المكتبة الإسلامية كان لها السبق، وكانت زاخرة منذ ما لا يقل عن اثني عشر قرناً بذكر الصفات التي تختص بالقياديين، ولاسيما الخلفاء ومن تدرج بعدهم من الوزراء والولاة والعمال. ومن خلال استقراء في المكتبة الإسلامية سنعثر على الكثير من أمهات الكتب التي تكلمت عن الخلافة والخلفاء، وشروطهم، وشروط القادة أو الوزراء أو مختلف أصحاب المناصب. وكانت بداية التصنيف في هذا المجال في القرن الثالث الهجري، وكان هذا التأليف في بدايته عاماً، ثم ما لبث أن تخصص إلى حد ما لاحقاً.

وهذه قائمة مختصرة لأهم المؤلفات التي تعرضت للحديث عن الجانب القيادي بشكل عام، ويجب الانتباه عند تصفح قائمة المؤلفات إلى التمايز المصطلحي بين "القيادة" و"الرئاسة السياسية"، وكذلك "الإمامة"، و"الخلافة"؛ حيث هناك فرق بين المفردات السابقة:

-عيون الأخبار، ابن قتيبة، المتوفي سنة 276 هـ.

-الأحكام السلطانية، الماوردي، المتوفي سنة 450 هـ.

37 سليمان بن الأشعث أبو داود البيهقي، سنن/بي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، "كتاب: الجهاد"، 87 (الرقم: 2604).

38 أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهبي الشيباني، مسند/أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421)، 370/11.

39 أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996/1416)، "أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ"، باب ما جاء فيمن أم قوماً وهم له كارهون، (رقم الحديث: 358).

- الأحكام السلطانية، الفراء، المتوفي سنة 458 هـ .
- التبر المسبوك في نصيحة الملوك، الغزالي، المتوفي سنة 505 هـ .
- سراج الملوك، أبي بكر الطرطوشي، المتوفي سنة 520 هـ .
- المنهج المسلك في سياسة الملوك، الشيزري، المتوفي سنة 589 هـ .

-الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، ابن الطقطقا، المتوفي سنة 709 هـ .

-بدائع السلك في طبائع الملك، أبي عبد الله بن الأزرق، (ت 896 هـ). وسنأخذ ما جاء في هذا الكتاب من حديث عن "ولاة الأمور"، كنموذج لمعظم المؤلفات الإسلامية في هذا المجال:

إنّ الجهد المبذول في كتاب "بدائع السلك" يضاف إلى جهود الكتب القديمة التي استفاضت في بيان حقيقة الملك، والخلافة، ووظائف الملك أو الخليفة أو الوزير، وسائر أنواع الرياسات، إضافة إلى مباحث كثيرة متعلقة بالخلافة ونشوء الدول.. والذي يهمنا هو المباحث ذات الصلة بالقيادة، والتي سنجد لها واضحة عندما تكلم شروط الإمامة في بداية كتابه، حيث ذكر "إن الكافي الآن من شروط الإمامة بعد الذكورية والحريّة والبُلُوغ والعقل أَرْبَعَةٌ: النجدة لئلا يضعف عن إقامة الحُدُود واقتحام الحروب، والكفاية لئلا يخفى عليه وجه الرأى والسياسة، وسلامة الأعضاء والحواس عمّا يؤثر في الرأى والعمل كالعَمى والصمم والهرس وفقد اليدين والرجلين والأنثيين، والقُدرة على تنفيذ أوامره وأحكامه فلا يكون عاجزاً عن ذلك جملةً بآثرٍ وشبهه." وعند كلامه عن الوزارة والوزير، ذكر أن شروط الوزير ثلاثة أنواع؛ الأولى: الفضائل النفسية، وذكر فيها خمس عشرة صفة، منها: العلم، الفهم، الفطنة، الحنكة والتجربة، العدل، النزاهة.. الثاني: الكمالات البدنية، وذكر فيها سبع صفات: تمام الأعضاء، جمال الوجه، صدق اللسان، حسن العبارة.. الثالث: السعادة الخارجية، وذكر فيها خمس صفات: كرم المنشأ، أمانة بطانته، حسن الملبس.. وفي نهاية الجزء الأول بين باستفاضة واسعة الصفات التي يجب توافرها في ولاية السلطان، وهي عشرون صفة، منها: العقل، العلم، الشجاعة، العفة، الحلم، الحزم، الصبر... وقد ألمح لاحقاً إلى أهميّة دور الأمة في انتقاء السلطان واختياره.

وإذا أردنا أن نذكر أهم المصطلحات الإسلامية في التعبير عن مفهوم القيادة -أو ما يحوم حولها- من خلال الكتب التراثية آنفة الذكر، فنحن أمام هذه المفردات الآتية: الإمامة، الخليفة، الحاكم، الحكم، الإمارة، الأمير، الولاية، الولي، الوالي، السلطان..

##### 5. القيادة من المنظور الإسلامي في الأدبيات المعاصرة:

المكتبة العربية مليئة بالكتب التي تناولت القيادة وأدبياتها، لكن الكتب القيادية التي طورت فكرتها من المرجعية الإسلامية تعد قليلة نسبية، ومن أمثلة هذا النمط التأليفي الدراسات الآتية:



## 5.1. النمط النبوي- الخلفي؛ في القيادة السياسية العربية والديمقراطية.

قام المؤلف "بشير الخضرا" بإضافة معرفية في المجال القيادي من خلال كتابه "النمط النبوي الخلفي"، ويُعد هذا الكتاب من الجهود الاختصاصية في تطوير العلوم الإدارية -ولاسيما الأبحاث المتعلقة بالقيادة- مع التطعيم بالرؤية الإسلامية.

افتراض المؤلف أن الإنسان العربي يكتسب من مجتمعه صفات كثيرة، بعضها إيجابي، وبعضها سلبي، ومن أهم الصفات التي لها سلبيتها وإيجابياتها: الشخصية (الذاتية)، والفردية. وهاتان الصفتان تقودان إلى صفتين أخريين تبرزان في عملية القيادة السياسية بشكل خاص، هما اللامؤسسية، وأهمية الرجل العظيم. وانطلق المؤلف في هذه الدراسة من كون عملية القيادة العربية تسيطر عليها نمطية معينة، اصطلاح على تسميتها: (النمط النبوي- الخلفي) أو (النمط الزعامي-السلطوي)، واعتبر هذه النمطية ظاهرة عامة بغض النظر عن الزمان والمكان.

والمقصود بالنمط النبوي أو النمط الكارزمي أو النمط الزعامي: الوضع القيادي الذي يوجد فيه رجل عظيم. مع ملاحظة أن المؤلف نص على كون استخدام المصطلحين (النبوي، الخلفي) استخدام بالمعنى التجريدي لا الحرفي. ويتميز هذا النمط بوجود علاقة عاطفية بين القائد والأتباع تؤدي إلى الانقياد الطوعي، وهذا الانقياد ناتج عن الشعور بعظمة القائد، وبضالة الذات إزاءه، ومن هنا فإن الذاتية أو الفردية لا ترضخ إلا لفردية وذاتية أكبر وأضخم. وأما النمط السلطوي، أو النمط الخلفي فالمقصود به: النمط الذي يوجد فيه وفي مركز القيادة شخص عادي، وليس ملهماً في نظر الأتباع، وهم يشعرون أنه مثلهم، ولا يتفوق عليهم، ومن هذه الزاوية يعتمد هذا القائد على استعمال القوة بالدرجة الأساسية، وليس العاطفة التي تؤدي إلى التبعية الطوعية.

وفيما يتعلق بالشخصية النبوية، فقد ذكر المؤلف أن الدور الثنائي للنبي عليه الصلاة والسلام تمثل في كونه رسولاً وبشراً في آن واحد، مع تغليب صورة النبي عليه الصلاة والسلام، ومن أهم نتائج هذا الدور الثنائي أن محمداً هو النموذج للقائد، إضافة إلى أنه أصبحت توقعات المسلمين من حكامهم عالية وليس واقعية، وهذه المثالية عززت التركيز على السمات الشخصية للقائد، ومن ثم الذاتية، والشخصية، وتوقع الرجل العظيم، والنتيجة النهائية في المخيال السياسي هي التقليل من أهمية الرقابة الخارجية مقابل الداخلية، وهذا الأمر عزز الأسس التي بني عليها النمط النبوي-الخلفي، وخاصة الاستعداد لقبول الرجل العظيم.<sup>(40)</sup>

## 5.2. القيادة الإدارية في الإسلام:

تصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي لمشروع أسلمة المعرفة، ومن بين الكتب التي نشرها المعهد في هذا السياق كتاب القيادة الإدارية في الإسلام، وفي هذا الكتاب بين المؤلف "أبو الفضل" كثرة التناقضات في المدارس

40 انظر: بشير الخضرا، النمط النبوي-الخلفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، 100.

الإدارية الغربية، ولاسيما فيما يتعلق بمجال القيادة الإدارية ومقوماتها وعناصرها.

وذكر المؤلف أن الفكر الإداري المعاصر بالرغم من هذا الفيض المتزايد من الأبحاث والدراسات القيادية فإنه لم يستطع أن يهتدي لموقف موحد تجاه حقيقة مفهوم القيادة. وختم كتابه بعرض للمقومات والشروط القيادية في الشريعة الإسلامية،<sup>(41)</sup> وسأقدم أهم الأفكار المتعلقة بالمقومات والشروط القيادية في الفقرات القادمة.

### 5.3. قيادة محمد:

استعرض الباحث الغربي "جون أدير" في كتابه المسمى: قيادة محمد باختصار أهم الأحداث الواردة في السيرة النبوية الشريفة، وكان يختم كل حدث تاريخي بذكر أهم النقاط الأساسية فيما يتعلق بشخصية القائد، موضحاً السمات القيادية المستخلصة من النبي محمد، ومن أهم السمات التي ذكرها في كتابه:<sup>(42)</sup>

- يجب أن يتمثل القائد الصفات التي تتوقع منه في مختلف المواقف التي قد يتعرض لها.

- القائد العالمي هو الشخص الذي يمثل الطبيعة الإنسانية وخصائصها المميزة، كالطيبة، واللطف، والرحمة..

- القيادة تكون من الأمام، وهذا لا يعني أن يكون القائد في المقدمة بجسده دائماً، بل بروحه.

- الشجاعة.. التواضع.. القدوة.. الحكمة.. الأمانة.

ومن الجدير بالذكر أن هذا المؤلف مختص بالمجال القيادي، وله ما يقارب خمسين كتاباً منشوراً، وأغلبها في القيادة ومتعلقاً. ويعتبر كتابه من الكتب الأجنبية التي أفردت شخصية النبي عليه الصلاة والسلام بدراسة خاصة ذات بعد قيادي؛ ومن زاوية موضوعية.

### 5.4. القيادة الإدارية:

استفاد "إبراهيم الخالدي" في كتابه (القيادة الإدارية) من الشريعة الإسلامية بشكل واضح، فمن خلال اطلاع سريع على صفحات الكتاب سيلحظ القارئ أن المباحث المتنوعة مطعمة بالرؤية الإسلامية، فعلى سبيل المثال، وعند مناقشة فكرة: هل القيادة فطرية أم مكتسبة، تعرض المؤلف لبعض من الأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الشأن. وعند حديثه عن صفات القائد أفرد فقرة خاصة عن تلك الصفات في المراجع الإسلامية، وخص الفارابي بفقرة كاملة مبيناً تلك الصفات. وعند حديثه عن اختيار القادة بين ضوابط ذلك في الإسلام، ولاسيما ما نقل عن ابن تيمية في هذا الشأن. ويعد هذا الكتاب نموذجاً عن الكتب الإدارية العامة المعاصرة المستفيدة من المرجعية الإسلامية.<sup>(43)</sup>

41 انظر للتوسع: أبو غزالة، "مراجعة لكتاب القيادة الإدارية في الإسلام"، 161-172.

42 انظر: جون أدير، قيادة محمد، ترجمة رامي الكلاوي (دبي: دار البروق، 2011)، 45.

43 انظر: إبراهيم الخالدي، القيادة الإدارية (الأردن: دار الإعلام، 2010).

## 6. مقومات القيادة الإسلامية وشروطها:

أجرى "عبد الشافي محمد أبو الفضل" دراسة علمية معمقة حول القيادة الإدارية في الإسلام؛ للوصول إلى شروط القيادة ومقوماتها من الزاوية الإسلامية، وكانت نقطة الانطلاق في تلك الدراسة من خلال المدرسة الغربية لتحليل ما توصلت إليه فيما يتعلق بالقيادة وشروطها ومقوماتها من خلال مناهج البحث العلمي.

وقد أثبت الكاتب في دراسته إخفاق الفكر الإداري المعاصر في الوقوف على حقيقة القيادة الإدارية؛ وذلك بسبب تحاكمه إلى آراء الفكر الإداري المعاصر، ونظرياته، وأبحاثه، ودراساته، وبين بعض الأسباب التي أدت إلى هذا الإخفاق، بمنطوق الشروط التي تعارف عليها الفكر الإداري والفكر الإنساني بصفة عامة لصحة مناهج البحث وعمليات القياس، وبين أيضاً مدى قصور مناهج البحث وعمليات القياس المستخدمة في مجال البحث عن حقيقة ظاهرة القيادة الإدارية، وغيرها من الظواهر الاجتماعية والنفسية. وأثبت أنه حتى بمقتضى تلك الشروط ذاتها يصبح التحاكم إلى الله الخالق سبحانه -للقوف على حقيقة تلك الظواهر النفسية والاجتماعية- ضرورة علمية من وجهة نظر المسلم وغير المسلم، فتلك الضرورة العلمية هي المنطلق الأساسي الذي يُخاطب به من خلال هذا البحث الباحثين -مسلمين وغير مسلمين- نحو وجوب التحاكم إلى خالق الإنسان سبحانه وتعالى بمقتضى تلك الشروط العلمية التي تعارف عليها العلماء والمفكرون الوضعيون في العصر الحديث... إضافة إلى أن التحاكم إلى الله سبحانه وإلى منهجه القويم فوق أنه ضرورة علمية، فإنه أيضاً ضرورة إيمانية تستوجب من كل مؤمن بالله، التحاكم في أموره كلها إلى الله، وكتبه، ورسله. (44)

وانتهى البحث إلى ثلاثة كتل محورية؛ الأولى: المقومات الذاتية للقيادة الإسلامية، الثانية: الشروط القيادية الإسلامية، الثالثة: المقومات السلوكية للقيادة الإسلامية. وقد وصل إلى كل المقومات السابقة من خلال التحاكم إلى الشريعة الإسلامية، واستقراء النصوص القرآنية، والنصوص النبوية، وفيما يلي ملخص عن تلك المقومات؛ كلٌّ على حدة:

يقصد بالمقومات الذاتية القيادية المقومات المتعلقة بذات القائد، والتي تُعد بمثابة مقومات تأهيلية، تؤهل الفرد لتولى القيادة، وهي بحكم طبيعتها تعد الركيزة الأساسية للقيادة، وقد بلغ عدد هذه المقومات ستة، وهي: الإيمان، العلم، الفصاحة والبيان، الخلق الحسن، الانتماء، الرجولة. ولكل مقوم من هذه المقومات قائمة مطولة من النصوص التأسيسية التي تنهض به، إضافة إلى شواهد عملية من سيرة المصطفى عليه الصلوة والسلام. (45)

أما أهمّ الشروط القيادية، التي يجب أن يتضلع بها القادة بمختلف مستوياتهم، لضمان انعقاد القيادة الرشيدة للقائد التي توافرت فيه المقومات الذاتية القيادية السابقة، فهي أربعة شروط: الاصطفاء (الاختيار)، الإعداد،

44 انظر: أبو الفضل، القيادة الإدارية في الإسلام، 136-137.

45 أبو الفضل، القيادة الإدارية في الإسلام، 145-175.

المنهجية، التأييد. (46)

ويقصد بالنوع السلوكي من المقومات القيادية تلك المقومات التي تكسب القائد القدرة على تحقيق الغايات والأهداف الموضوعية له ولجماعته بكفاءة عالية وفعالية، كما تكسبه القدرة على مواجهة التغيرات والتطورات في الظروف البيئية المحيطة به، ومن ثم تكفل له الاستمرار في القيادة الرشيدة، وبلغ عدد هذه المقومات أحد عشر: القدوة، التعليم، الشورى، الاجتهاد، العزيمة، الموضوعية، الواقعية، الرحمة، الصبر، التوكل، المهابة. (47)

## 7. الاختلالات المتعلقة بالقيادة:

نرصد أهم الاختلالات المتعلقة بالقيادة من خلال النقاط الآتية:

- القيادة والإمامة الكبرى: من الخلل حصر القيادة في الإمامة الكبرى أو رئاسة الدولة؛ نلاحظ ذلك في مستويات الرعاية المنصوصة في الحديث النبوي الذي نص بشكل واضح على أن الكل راع، ومسؤول؛ فالإمام راع، وكذلك الرجل، وزوجته، وحتى الخادم..

- القيادة وسيلة لا غاية: إنّ تفهم حقيقة ظاهرة القيادة ليس غاية في حد ذاته، بل وسيلة للوقوف على المقومات والشروط القيادية للقائد الرشيد، فاكتشاف تلك المقومات والشروط، ومن ثمّ الالتزام بها، والتحقّق من نفعها كفيل بدرء أي خلاف، فالغاية من العلم الانتفاع وتحقيق خيري الدنيا والآخرة، لا مجرد الفهم للفهم، أو المعرفة للمعرفة فقط.. (48)

- القيادة عمليّة: أي إن القيادة بكل أبعادها ذات مقومات وشروط وسمات تعد بمثابة المدخلات الموضوعية لها، وهي وحدها تضمن سير نجاحها بفاعلية وكفاءة، وبالتالي ينبغي التركيز على تلك المدخلات، وأي خلل فيها فستكون المخرجات القيادية غير نوعية، فالسنة الكونية لا تحياي أحدًا.

- القيادة والوراثة: أثبت الإسلام التوارث في قضية واحدة وهي المتعلقة بالأموال المالية، أما المناصب فلا تورّث في النظرية الإسلامية، وحتى الحرص الشخصي على الولاية أو الإمارة أو القيادة أمر متحفظ عليه في الشريعة الإسلامية، وعندما بَشَّرَ اللهُ عز وجل إبراهيم بالإمامة: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، رغب إبراهيم بنقل هذه الدرجة إلى ذريته مستقبلاً: ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتِي﴾، فجاء الرد الإلهي واضحًا موضحًا السنة الكونية في كون الإمامة متعلقة بالكفاءة وذات شروط وأركان، وبالتالي لا تورّث: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. (البقرة/124).

- القيادة مؤسّسة: مع تشعب المهام والوظائف، وتنوع العلوم والمعارف ذات الصلة بالقرار القيادي، ينبغي الابتعاد عن فكرة "القائد الأوحد"، والتحول نحو فكرة "القائد المؤسّسة"، فهو الخيار الأفضل في كون القرار

46 أبو الفضل، القيادة الإدارية في الإسلام، 179-204.

47 أبو الفضل، القيادة الإدارية في الإسلام، 207-259.

48 أبو الفضل، القيادة الإدارية في الإسلام، 259-262.

القيادي حكيمًا ورشيديًا.

-التنشئة القيادية: المستقرى لأديبات الشريعة الإسلامية، وللنصوص النبوية، يلاحظ بجلاء اهتمام الشريعة الإسلامية بالتنشئة القيادية؛ كل في الثغر المنوط به، فمثلاً الأسرة مؤسسة تحتاج إلى قائد قيم على سيرها، لا يقبل أن يزاحمه أحد على تلك المنزلة، فحديث المصطفى عليه الصلاة والسلام: «لَا يُؤْمُ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يُجْلَسُ عَلَى تَكْرَمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»،<sup>(49)</sup> تعزيز واضح لتلك الفكرة، وكذلك أيضًا الأثر الوارد عن عطاء من نفس المشكاة: «لَا يُؤْمُ الرَّجُلُ أَبَاهُ، وَلَا أَخَاهُ أَكْبَرَ مِنْهُ». (50)

-الأئمة والقائد: إن السمات والمقومات التي تميزت بها شخصية القائد عن غيره من الأفراد ينبغي أن تكون انعكاساتها العمليّة تحت رقابة الأئمة على مدار الساعة، وهو ما يُفهم من كون النصيحة لأئمة المسلمين من أهمّ فروض الأئمة، كما نصّ على ذلك النبي عليه الصلاة والسلام: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» فُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ». (51) وإلا فستكون النتيجة كارثية حال سكوت الأئمة عن أخطاء القادة بكافة مستوياتهم.

-الشورى والقيادة: تذخر السيرة النبوية بأمثلة متنوعة عن استشارة النبي عليه الصلاة والسلام لأصحابه قبيل اتخاذ قراره؛ التزامًا منه بالأمر الإلهي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران/ 59)، وكذلك استشارته لزوجاته، فمهما كانت رؤية القائد واضحة فلا ينبغي تجاوز آلية الشورى المفروضة على ولاة الأئمة الإسلامية، فهي التي تلفت نظر القائد إلى زاوية ربما لم ينتبه إليها في معمعة اتخاذ قراره، أو لم يعطها وزنها الحقيقي المؤثر على القرار، إضافة إلى أنها تقلم بذور الاستبداد في نفسيته.

-الاستبداد والقيادة: يتولد الاستبداد بطريقة طبيعية وسلسلة من خلال عوامل متنوعة ذات آثار تراكمية؛ ابتداء من تفرد القائد بالرأي، واستبداده بخبرته، مرورًا بتجميد آلية الشورى؛ تعطيلًا أو تفعيلًا منكوسًا من خلال استشارة غير الخبراء، والذين لا تهمهم في خيانة النصيحة لومة لائم.

-شمولية الاستبداد: يتربع في قمة الاستبداد القيادي القيادة الفرعونية للدولة، كنموذج سلي للقيادة ذكره القرآن الكريم مرارًا، لكن لا يُحصَر الاستبداد القيادي في إدارة الدولة وراثتها، فرب الأسرة مناط به وظائف قيادية، وكذلك زوجته، وكما يوصف الحاكم أو الرئيس بالمستبد حال ابتعاده عن السياسات الراشدة، والتي تتطلب

49 سنن الترمذي، "ابواب الأدب عن رسول الله ﷺ"، 24 (رقم الحديث 2772). قال الترمذي: هذا حديث حسن.

50 أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: المجلس العلمي، 1983/1403)، 397/2 (رقم الحديث: 3841).

51 أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فواد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955/1374)، "كتاب الإيمان"، 55.

الالتزام بالشورى؛ تفعيلاً وتنزلاً، فكذلك تنسحب صفة "الاستبداد" أيضاً على رب الأسرة، وعلى الزوجة، وعلى إمام المسجد...

- القيادة تكليف: القيادة في الرؤية الإسلامية تكليف لا تشريف، ولا يتمتع القائد بأي نوع من الامتيازات مطلقاً، بل هو مسؤول في الدنيا والآخرة عن الخيرية التي نيّطت به في منصبه القيادي المكلف به.

- القيادة والاستخلاف: من أهم المقاصد المنوطة بالقيادة مقصد العُمران، ذلك المقصد الذي يحقق الاستخلاف الإلهي المنوط بالمسلم العادي عموماً وبالقيادة على وجه أخص: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة/30)، ومن خلاله يتحقق المطلب الإلهي المتعلق بالعُمران: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود/61).

- القيادة ومقاصد الشريعة الإسلامية: ينبغي على المتضلعين بالعملية القيادية استحضار مقاصد الشريعة الإسلامية، ولاسيما المقاصد المتعلقة بالكليات الخمس، إضافة إلى المقاصد العالية؛ كالعُمران، والحرية، والعدالة.. فعدم الالتفات إلى سلسلة الغايات الإسلامية سيُعدم القرار القيادي الصوابية في ميزان الشريعة الإسلامية.

- القيادة والآداب الإسلامية: ليست القيادة محض عملية مادية منقطعة عن مرجعية السماء؛ فهي متعلقة بأمر مستقبلية، لا يدركونها إلا عَلام الغيوب، وفيما يتعلق بالمستقبل، يطلب من المسلم أولاً التحقق بالأسباب المادية الأرضية، ومن ثمّ حسن التوكل على الله عز وجل، وصدق الاستخارة، والإلحاح في الدعاء، والسيرة النبوية خصبة في كمال تضرع النبي عليه الصلاة والسلام بين يدي الله عز وجل إبان أخذه بالأسباب، فالمسبب الحقيقي، والفاعل في هذا الكون هو الله عز وجل.

- القيادة والشهادة: لا ينفك مصطلح القيادة عن مصطلح الشهادة؛ فبينهما ترابط شديد؛ إذ القائد شاهد على نفسه أولاً قبل شهادته على الآخرين، وهو مصداق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ (النساء/136). ومن الخلل في الرؤية الإسلامية الفصل بينهما.

## النتائج

من أهم النتائج المتعلقة بهذا البحث ما يأتي:

- ضرورة التحاكم إلى الله عز وجل للوقوف على حقيقة الظواهر النفسية والاجتماعية ضرورة علمية وإيمانية، والظاهرة القيادية لا تخرج عن هذه القاعدة.

-القيادة عملية ذات مدخلات وأدوات، وليس طفرة غيبية مغلقة. ولم ترد القيادة كمصطلح في النصوص التأسيسية المرجعية؛ لكن المفاهيم المتعلقة بها متوافرة بكثرة، ومن أهمها: "الإمامة"، "الملك"، "أمة"، "خليفة"، "أسوة"، "أئمة"، "الحكم"، "التمكين".

- القيادة في الرؤية الإسلامية ذات شمولية متنوعة، غير منحصرة بالإمامة الكبرى. -حظي مفهوم القيادة باهتمام كبير في كتب التراث السياسي الإسلامي، وكذلك في الكتب القيادية المعاصرة.

-المقومات الذاتية للقيادة من الرؤية الإسلامية، هي: الإيمان، العلم، الفصاحة والبيان، الخلق الحسن، الانتماء، الرجولة. أما الشروط القيادية الإسلامية هي: الاصطفاء، الإعداد، المنهجية، التأيد، بينما المقومات السلوكية للقيادة الإسلامية هي القدوة، التعليم، الشورى، الاجتهاد، العزيمة، الموضوعية، الواقعية، الرحمة، الصبر، التوكل، المهابة.

-من أهم الاختلالات المتعلقة بالقيادة: التوريث، والاستبداد، وانعدام الشورى.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<p>* Bu makale, ..... Sempozyumunda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "....." adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.</p> <p>* Bu çalışma ... danışmanlığında ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.</p> <p><i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i></p> <p>*(.... Üniversitesi Rektörlüğü, .... Yayın Etiği Kurulu Başkanlığının xx.xx.2023 Tarih , x Nolu kararı ile Etik Kurul Kararı alınmıştır.)</p>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b> <b>(Makale Çift veya Üç Yazarlı olduğu taktirde)</b>	<p>Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Veri Toplanması: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Veri Analizi: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p> <p>Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%30), 3. Yazar (%30)</p>
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<p>* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "....", orally delivered at the ..... Symposium....</p> <p>* This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", supervised by ... (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation, ... University, City/State, Year).</p> <p><i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i></p> <p>* (.... University Rectorate, .... Ethics Committee Decision was taken with the decision dated xx.xx.2023, numbered x of the Presidency of the Publication Ethics Committee.)</p>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b> <b>(If the article is written by two or three authors)</b>	<p>Design of Study: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Data Acquisition: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Data Analysis: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Writing up: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p> <p>Submission and Revision: 1. Author (%40), 2. Author (%30), 3. Author (%30)</p>



## المراجع

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي. 5 مجلدات. بيروت: المكتبة العلمية، 1979/1399.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *المحكم والمحيط الأعظم*. تحقيق عبد الحميد هندراوي. 11 مجلداً. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله. *السياسة*. رسالة منشورة ضمن كتاب "مجموع في السياسة". تحقيق فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د. ت.
- ابن عباد، صاحب. *المحيط في اللغة*. تحقيق محمد حسن آل ياسين. 11 مجلد. بيروت: عالم الكتب، 1994/1414.
- ابن فارس، أحمد. *مقاييس اللغة*. تحقيق عبد السلام محمد هارون. 6 مجلدات. دمشق: دار الفكر، 1979/1399.
- أبو الفضل، عبد الشافي. *القيادة الإدارية في الإسلام*. أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
- أبو داود البجستاني، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. 4 مجلدات. بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.
- أبو غزالة، ماجد. "مراجعة لكتاب القيادة الإدارية في الإسلام". *إسلامية المعرفة* مج 23/ع 87 (2017م)، 161-162.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني. *مسند أحمد بن حنبل*. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. 50 مجلداً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421.
- أدير، جون. *قيادة محمد*. ترجمة رامي الكلاوي. دبي: دار اليربوع، 2011.
- الأزهري، محمد بن أحمد. *تكملة اللغة*. تحقيق محمد عوض مرعب. 8 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421/2001.
- الأسطل، محمود. *القيادة في ضوء الآيات القرآنية*. (رسالة ماجستير غير منشورة). غزة: الجامعة الإسلامية، 2012م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*، نشر محمد زهير الناصر. 9 مجلدات. بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. تحقيق بشار عواد معروف. 6 مجلدات. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996/1416.
- الخالدي، إبراهيم. *القيادة الإدارية*. الأردن: دار الإعلام، 2010.
- الخضراء، بشير. *النمط النبوي-الخليفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله. *مسند الدارمي*، تحقيق حسين سليم أسد الداراني. 4 مجلدات. السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، 2000/1412.
- الزبيدي، مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. 40 مجلد. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1385-2001/1965/1422.

- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. مصنف عبد الرزاق. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. 12 مجلدًا. الهند: المجلس العلمي، الطبعة الثانية، 1983/1403.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد - أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. 10 مجلدات. القاهرة: دار الحرمين، 1995/1415.
- عبد المولى، عصام. نظرية القيادة النبوية التحويلية. (رسالة ماجستير غير منشورة في كلية إدارة الأعمال). الأردن: جامعة الشرق الأوسط، 2015.
- الفارابي، محمد بن محمد أبو النصر. رسالة منشورة ضمن كتاب "المجموع في السياسة". تحقيق فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د. ت.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين. تحقيق مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. 8 مجلدات. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. 5 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955/1374.
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق حسام الدين القدسي. 10 مجلدات. القاهرة: مكتبة القدسي، 1994/1414.
- الوزير المغربي، الحسين بن علي أبو القاسم. رسالة منشورة ضمن كتاب "المجموع في السياسة". تحقيق فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د. ت.

## Kaynakça | References

İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. en-Nihâye fî ğarîbî'l-ĥadîs ve'l-eser. thk. Tahir Ahmet ez-Zavî – Mahmut Muhammed et-Tinahî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiye, 1399/1979.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. el-Muĥkem ve'l-muĥîtü'l-a'zam. thk. Abdülhamit Hindavî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1421/2000.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. es-Siyâse. "Mecmu' fi'l-Siyâse" kitabının içinden. thk. Fuat Abdülmün'im. İskenderiye: Müessesetü şababî'l-Camia, t.s.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. el-Muĥîf fi'l-luġa. thk. Muhammed Hasan Âl Yasin. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Ebu'l-Fadl, Abdüşşafi. el-Kiyadetü'l-İdariye fi'l-İslam. Amerika: el-Mahedü'l-Âlemi li'l-fikri'l-İslamî, 1996.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. thk. Muhammed Muhittin Abdülhamit vd.. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1421/2001.

Adair, John. Kiyadetü Muhammed. çev. Rami el-Kellavî. Dubai: Darü'l-Yerbu', 2011.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. Tehzîbü'l-luġa. thk. Muhammed İvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs el-Arabî, 1421/2001.

Astal, Mahmud. el-Kiyade fî davi'l-âyati'l-Kur'aniye. (Yayımlanmamış bir Y.L. tezidir). Gazze: el-Camiatü'l-İslamiye, 2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmi'u's-şahîh. nşr. Muhammed Zühayir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Darü Tavki'n-Necat, 1422/2001.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). el-Câmi'u's-şahîh. thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1416/1996.

Hâlidî, İbrahim. el-Kiyadetü'l-idariye. Ürdün: Darü'l-İ'lam, 2010.

Hadra, Beşir. el-Namtu'n-Nebevî-Halifî fi'l-Kiyadeti's-Siyasiyeti'l-Arabiye ve'd-Dimokratiye. Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiye, 2007.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. es-Sünen. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Darü'l-Muġnî li'n-Nşr ve'l-Tevzi', 1412/2000.

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1385-1422/1965-2001.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. el-Muşannef fi'l-ĥadîs. thk. Habibu'r-Rahman el-Âzamî. 12 Cilt. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-evsaţ. thk. Ebu Muaz Tarık b. İvadullah b. Muhammed – Ebu'l-Fadl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-Harameyn, 1415/1995.

Abdul Mola, Isam. Nazariyetü'l-kiyadeti'n-nebeviyeti't-tahviliye. (Yayımlanmamış bir Y.L. tezidir). Ürdün: Camiatü's-şarki'l-avsat, 2015.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. "Mecmu' fi'l-Siyâse" kitabının içinde yayımlanmış bir risaledir. thk. Fuat Abdülmün'im. İskenderiye: Müessesetü şababî'l-Camia, t.s.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. Kitâbü'l-'Ayn. thk. Mehdi el-Mahzumî – İbrahim es-Samerraî. 8 Cilt. Beyrut: Dar ve mektebetü'l-Hilal, t.s.

Müslim. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-şahîh. thk. Muhammed Fuat Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-Arabi, 1374/1955.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id. thk. Husamettin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

Vezîr el-Mağribî, Ebü'l-Kâsım el-Kâmil Zü'l-vizâreteyn el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn. "Mecmu' fi'l-Siyâse" kitabının içinde yayımlanmış bir risaledir. thk. Fuat Abdülmün'im. İskenderiye: Müessesetü şababî'l-Camia, t.s.



## Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın Tefsir Sosyolojisi: Tefsirsel Önergelerinin Analizi

Zakir Aras<sup>1</sup>

### Öz

Bu çalışmanın amacı, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın tefsir sürecinde kullandıkları tefsir öncüllerini incelemek ve Rızâ'nın *Tefsirü'l-Menâr'ı* (ikinci bölümü) Abduh'un tefsirine benzer bir şekilde yazdığı iddiası göz önünde bulundurulduğunda, Abduh'tan ne ölçüde etkilendiğini tartışmaktır. Bu sebeple çalışma, iki tefsir arasındaki temel ilkeleri ve öncülleri karşılaştırmalı bir yöntemle sunmakta ve analiz etmektedir. Reşid Rızâ'nın, Abduh'un önceki müfessirlerin ihmal ettikleri konuları açıklamaya çalışan subjektif yaklaşımının devamlılığını, tefsirde fikir bağımsızlığını ve düşünce özgürlüğünü, önceki yorumlardan etkilenmemeyi ve gerekli olmadıkça tartışmalı konular üzerinde durmamayı tefsirinde sağlayamadığı sonucuna varılmıştır. Çalışmada Rızâ'nın, Abduh'un yenilikçi tefsir yaklaşımını benimsemediği, tefsir öncüllerini ve araçlarını gerektiği gibi tefsirinde uygulamadığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla Abduh'un metni sorgularken kullandığı araçlar ile Rızâ'nın yorum felsefesinde kullandığı araçlar ve öncüller arasında fark vardır. Buradan hareketle Rızâ'nın *Tefsirü'l-Menâr'ı* (ikinci bölümü) bazı sosyal ve politik yorumlarıyla birlikte dikkate alındığında genel klasik tefsirler arasında değerlendirilebilir. Abduh'tan farklı olarak onun tefsiri; Kur'ân'ı sünnetle tefsir etmesi, önceki müfessirlerin görüşlerine sıkça atıfta bulunması, klasik tefsir özelliklerini taşıması ve bu nitelikleri tefsirinde kullanması sebebiyle klasik tefsir anlayışına daha yakındır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir Sosyolojisi, Muhammed Abduh, Reşid Rızâ, Tefsirsel Öncüller

Aras, Zakir (2024). Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın Tefsir Sosyolojisi: Tefsirsel Önergelerinin Analizi, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 488-508.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1509922>

Geliş Tarihi	03.07.2024
Kabul Tarihi	05.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye, zakirarass@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769



## The Sociology of Interpretation of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā: Analysis of their Exegetical Premises

Zakir Aras<sup>1</sup>

### Abstract

This study aims to examine the exegetical premises used by Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā in the process of exegesis and to discuss the extent to which Riḍā was influenced by ‘Abduh, given his claim that he wrote *Tafsīr al-Manār* (second part) in a similar way to ‘Abduh’s *tafsīr*. For this reason, this attempt has been analyzed through a comparative method by revealing the basic principles and premises between the two exegeses. It is concluded that Rashīd Riḍā failed to ensure in his *tafsīr* the continuity of ‘Abduh’s subjective approach that tried to explain the issues neglected by previous commentators, independence of opinion and freedom of thought in *tafsīr*, not to be influenced by previous interpretations, and not to dwell on marginal issues unless necessary. Moreover, it is concluded that Riḍā did not adopt ‘Abduh’s innovative approach to exegesis and did not apply the premises and tools of exegesis in his exegesis as required. Therefore, there is a difference between the tools used by ‘Abduh in questioning the text and the tools and premises used by Riḍā in his philosophy of interpretation. From this point of view, Riḍā’s *Tafsīr al-Manār* (second part) can be considered among the general classical *tafsīrs* when taken together with some social and political comments. Unlike ‘Abduh, his *tafsīr* is closer to the classical school of *tafsīr* because of his exegesis of the Qur’ān with the Sunnah, his frequent references to the views of previous commentators, and his use of classical *tafsīr* features and qualities in his *tafsīr*.

**Keywords:** Sociology of Interpretation, Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, Exegetical Premises

Aras, Zakir (2024). The Sociology of Interpretation of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā: Analysis of their Exegetical Premises, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 488-508.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1509922>

Date of Submission	03.07.2024
Date of Acceptance	05.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Asst. Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bayburt, Türkiye  
zakirarass@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769



## سوسولوجيا التفسير عند محمد عبده ورشيد رضا: تحليل أدواتهما التفسيرية

Zakir Aras<sup>1</sup>

### الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إطالة النظر في المنطلقات التفسيرية التي وظّفها محمد عبده ورشيد رضا في عملية التفسير، مع مناقشة مدى تأثير رضا بعده، باعتبار أنه كتب تفسير المنار (القسم الثاني) على غرار تفسير عبده. وجاءت هذه المحاولة من خلال عرض منطلقات أساسية بينهما ومناقشتها على أساس المنهج المقارن، وخلصت إلى أن رشيد رضا لم يحافظ على استمرارية منهج عبده الدقيق، والذي يسعى إلى تفسير ما أهمله المفسرون القدامى، واستقلالية الرأي وحرية التفكير، وعدم التأثير بتأويلات السابقين، وعدم الإسهاب في مسائل هامشية إلا عند الضرورة. وقد خلصت إلى استنتاج مفاده أن رضا لم ينتهج مقارنة عبده التفسيرية التجديدية، ولم يمارسها في تفسيره وفقا لما تدل عليه أدواته ومقدماته. ولهذا السبب، هناك فرق بين أدوات عبده التي وظّفها في استنطاق النصّ وبين أدوات رضا التأويلية. وعلى عكس عبده، فإنه يمكن اعتبار تفسير المنار الذي يُنسب إلى رضا (القسم الثاني) ضمن التفسيرات الكلاسيكية العامة، -مع الانتباه إلى بعض تأويلاته الاجتماعية والسياسية-؛ نظراً لاعتماده على الجانب الأثري وأقوال السابقين وتعاطيه مع خصائص التفسير الكلاسيكي وسماته. بناء على هذا؛ فهو أقرب إلى مدرسة التفسير الكلاسيكي.

الكلمات المفتاحية: سوسولوجية التفسير، محمد عبده، رشيد رضا، الأدوات التفسيرية

Aras, Zakir (2024). "سوسولوجيا التفسير عند محمد عبده ورشيد رضا: تحليل أدواتهما التفسيرية", *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 488-508.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1509922>

Date of Submission	03.07.2024
Date of Acceptance	05.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the <b>CC BY-NC</b> license.	

<sup>1</sup> Asst. Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bayburt, Türkiye  
zakiraras@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769

## المقدّمة

إن الحاجة إلى تفسير القرآن منوطة بتغيّر الوعي الثقافي والضّوروات البشرية والمطالب السياسية، وقد تغيرت مقتضيات اليوم عن مقتضيات الماضي؛ إذ كان المفسرون الأوائل يُلقون الضوء على المسائل اللغوية والأدبية والعقدية وفقاً لمتطلبات المتلقي ورغبات العصر، في حين يقدم مفسر اليوم لقارئ التفسير نوازل جديدة وقضايا معاصرة طرأت على المجتمع في الوقت الراهن. لهذا تنوعت المقاربات التفسيرية في الوقت الحالي، وظهرت التوجهات الحديثة في استنطاق النصّ القرآني متأثرةً بمقتضيات البيئة الأرضية ومعضلاتها العلمية أو الثقافية أو السياسية، وتغيرت وجهة النظر التفسيرية من ساحة نظرية إلى ساحة تطبيقية تتمركز حول دراسة التحديات وإيجاد الحلول لهذه الإشكاليات التي يواجهها المجتمع، وانطلاقاً من هذا التوجه وُلدت في القرن العشرين مدرسة التفسير الاجتماعي التي أسسها محمد عبده.

سيتمّ استخدام منهج التحليل الوثائقي (QDA) في تناول هذه الدراسة الأكاديمية، ولا جرم أنّه يقف على التحليل المفصّل والمنهجي لمحتويات الوثائق والدراسات المكتوبة في العلوم الإنسانية.<sup>4</sup> في هذا السياق، سيتمّ تحليل النصوص التفسيرية الخاصة بمحمد عبده ورشيد رضا، وتحديد المقدمات التفسيرية والأصول المستخدمة في تفسيريهما في استنطاق معاني القرآن المجيد. كما سيُستفاد في هذا المقام من المنهج المقارن، والذي يتمثّل في مقارنة بين عبده ورضا في مجال المقدمات التفسيرية ونقدها. ونرى أن دراستنا هذه، ستُسهم في تطوير الدراسات العلمية في هذا المجال من خلال رصد المقدمات التفسيرية التي اعتمد عليها المفسرون في كتبهم التفسيرية.

## سوسولوجيا التفسير عند محمد عبده ورشيد رضا: تحليل أدواتهما التفسيرية

اقترح رشيد رضا على محمد عبده أن يدرّس التفسير في الجامع الأزهر، وبعد إصرارٍ وافقه محمد عبده، وبدأ بتفسير القرآن في غرة محرم سنة ١٣١٧هـ/١٨٩٩م، وانتهى منه في منتصف محرم سنة ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م عند تفسير قوله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦]، فاستغرقت دورة التفسير حوالي ست سنوات، وفسّر زهاء خمسة أجزاء من القرآن.<sup>1</sup>

وكان رضا يسجل مذكرات مهمة من إملاءات شيخه أثناء الدرس، وينشرها لاحقاً في مجلة المنار بداية من أول محرم سنة ١٣١٨هـ، وكان رضا يخصّ قسماً معيناً لتفسير عبده من السنة الثالثة في هذه المجلة،<sup>2</sup> حيث وصف رضا ملامح عمل شيخه عبده قائلاً: "كنت أولاً أُطلع الأستاذ الإمام على ما أعدّه للطبع كلما تيسر ذلك بعد جمع حروفه في المطبعة وقبل طبعه، فكان ربما ينقح فيه بزيادة قليلة أو حذف كلمة أو كلمات، ولا أذكر

<sup>4</sup> E. Ward, R. Jacimovic, R. Wach, *Learning about Qualitative Document Analysis*. IDS Practice Paper in Brief. 20/13 (2013) pp:1-10, p:1. <https://www.ids.ac.uk/projects/sustainable-services-at-scale-triple-s-initiative/>

<sup>1</sup> محمد رشيد رضا، تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية العامة، ١٩٩٠)، ١٤١١.

<sup>2</sup> Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad 'Abduh* (London: Oxford University Press. 1933), p:181-182.



أنه انتقد شيئاً مما لم يره قبل الطبع، بل كان راضياً بالمكتوب، بل معجباً به".<sup>3</sup> تتضمن هذه المادة التفسيرية السور الأربع الأولى إلى الآية ١٢٦ من سورة النساء، وقد استطاع بهذا الجهد التفسيري القليل أن يغيّر مجال التفسير ويطوره،<sup>4</sup> وأثّر فيمن جاء من بعده. كما يظهر أنه استوفى الشروط اللازمة لإجراء الدرس التفسيري، التي تتمثل في الاستعداد وتخصيص الوقت الذي يشرح فيه معاني القرآن، والمسؤولية، والإلمام بالمستوى الثقافي والعلمي للمتلقى. ويعود الفضل في الترتيب والتنسيق في تفسير عبده إلى رشيد رضا، وما بذله في المهارة الكتابية، حيث كان عبده يتطرق أثناء التلقي إلى قضايا متنوعة، وكان رشيد رضا يحافظ على إملائه التفسيرية المتعلقة بالمادة نفسها ويترك ما دونها. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ عبده ترك لنا تفاسير عديدة قدمها في أماكن مختلفة، مثل سويسرا، والجزائر، ومصر، وبيروت. فعلى سبيل المثال، كتب تفسيراً مطولاً لسورة العصر أثناء زيارته للجزائر سنة ١٩٠٣م، حيث قال: "قرأت تفسير سورة العصر في سبعة أيام، وكل درس لا يقلّ عن ساعتين أو ساعة ونصف".<sup>5</sup> لا شكّ في أنّ هذا التفسير موجّه إلى ثلة من العلماء النقباء؛ لهذا غلبت عليه سمات وخصائص علمية، فجاء هذه المرّة موافقاً للهيئة العلمية والمعايير المنهجية. لأنه كتب تفسيراً لهذه السورة من قبل، وهناك فرق كبير بينهما من حيث الأسلوب والمادة المدروسة والشواهد والأسس المعرفية. وهذا بالإضافة إلى أنه قد كتب تفسير جزء عم في سويسرا بمدينة جنيف (Geneva).<sup>6</sup> فقد اتّبع عبده في هذا القسم من تفسيره منهجاً علمياً، وظهر فيه عنصر الأصالة؛ مما يجعلنا نلاحظ أنه قدّم أحياناً القراءة المجازية (allegorical reading) من أجل سبر أغوار معاني الآية،<sup>7</sup> ولم يمتنع عن نشر هذه السوسولوجية مع قارئه، حيث أشار إليها في مقدمة هذه التفاسير، وصنّع أواصر قوية بينه وبين المتلقي، حيث أتاح له فرصة قراءتها في ظلال هذه الاعتبارات والسياقات.

لقد غفل العديد من الباحثين عن حقيقة تفسير المنار (القسم الثاني) الذي كتبه رشيد رضا من حيث إنه لم يستوف الشروط التي ينبغي توظيفها لكتابة التفسير، بعبارة أخرى؛ لم يخصص وقتاً معيناً لإعداده، ولم يكن مرتباً في سرد المعلومات والطرح التفسيري كما ينبغي، لذلك عجز بالاستطرادات وازدحمت فيه الإضافات. حيث قال: "تم الجزء الخامس من التفسير، وقد نشر في المجلد الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من المنار. بدأت بكتابة هذا الجزء وأنا في القسطنطينية سنة ١٣٢٨هـ، ففانتي تصحيح ما طبع منه في أثناء رحلتي تلك، وأتممته في أثناء رحلتي هذا العام (١٣٣٠هـ) إلى الهند؛ فمنه ما كتبه في البحر ومنه ما كتبه في المدن والطرق بالهند، ومنه ما كتبه في مسقط والكويت والعراق، وقد أتممته في المحجر الصحي بين حلب وحماة في أوائل

<sup>3</sup> رضا، تفسير المنار، ١٤١-١٥٠.

<sup>4</sup> محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، ٦٠٤.

<sup>5</sup> محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (مصر: مطبعة المنار، ١٩٣١)، ٧٦٦/١.

<sup>6</sup> محمد عبده، تفسير جزء عم (مصر: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ)، ١٨٧.

<sup>7</sup> Johanna Pink, "Muhammad 'Abduh'", Encyclopaedia of the Qur'an-Brill Reference, ed: Jane Dammen McAuliff, (Washington: Georgetown University, 2005), 7.

شعبان سنة ثلاثين وثلاثمائة وألف، ونشر آخره في جزء المنار الذي صدر في آخر رمضان، ولم أقف على تصحيح شيء مما كتبه في أثناء هذه الرحلة أيضا".<sup>8</sup> فيتضح لنا من النصّ أعلاه أنّ رشيد رضا كان في تفاعل مستمر مع النصّ القرآني، وكان شديد التعلق بهذا الكتاب الذي لم تفصله عنه رحلته وسفروه ولا عن معاشة القرآن. وقد انتقد هذا الأمر أحمد الشرباصي وذهب إلى أنّ هذا نوعٌ من أنواع الإهمال الذي أدى إلى عدم إتقان العمل وإجادته، إضافة إلى ما ظهر في بعض المواضع في تفسيره من التسرع والعجلة في شأن تفسير فحوى الآية.<sup>9</sup> في الحقيقة، ما ذهب إليه الشرباصي صحيح؛ لأنّ الحديث عن كتاب الله تعالى، يقتضي التفرغ التام، والوقوف والتأمل مع علم ودراية. "لأنّ التكلم في تفسير القرآن ليس بالأمر السهل، وربما كان من أصعب الأمور وأهمها".<sup>10</sup> ومن جانب آخر، هذا يعود إلى أهلية وكفاءة المفسر أيضا، وينبغي ألا يُنسى أنّ المفسر لا يشرع في كتابة التفسير إلا إذا شعر بالاستعداد والتفرغ.

أما بالنسبة للإضافات التي أضافها رشيد في التفسير بعد النشر فذلك نابع عن طبيعة الكتابة؛ لأنّ عملية الكتابة تفتح آفاق المعرفة أمام المفسر، ولهذا لما تأتبه بعض اللغات والإيماءات الجديدة يسجلها ويضعها في العدد الذي بعده. ولكن ما أهمله رشيد في شأن التصحيح والتنقيح فلا يمكن أن نتجاهله، لأنّه من أهم المآخذ عليه في التفسير، لأنّ علم التفسير هو أشرف العلوم وأجلها قدرا، كما أشار إليه الراغب (٢٠٥٠هـ): "أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن وتأويله".<sup>11</sup> ونلاحظ في هذا السياق أن تنويه رضا بالأماكن التي كتب فيها تفسير بعض الآيات يلفت انتباهنا إلى سوسولوجية التفسير أثناء تكوينه وصياغته، وهذه السوسولوجية تدل على أنه تشكّل في أجواء مختلفة عن المعتاد، وتفاعل مع نسيج اجتماعي مختلف، وهذا الاختلاف المكاني والثقافي دعا إلى الحاجة لإبراز هذه المعلومة بخصوص الأماكن التي كُتِب فيها. فإنّ سوسولوجية التفسير تشمل كل المعطيات المعرفية الموظفة في التفسير، بوصفها مادة تفسيرية قيّمة وليست حدثاً عشوائياً هامشياً؛ لأنها تنطلق عن فكرة أنّ هناك دافعا يحثّه على هذا الطرح المعين. في رأينا، ينبع توظيف هذه المعلومات في التفسير عن رغبة المفسر في إنشاء روابط متينة ومشاعر دافئة بين التفسير ومتلقّيه، والإشارة إلى مثل هذه السياقات تؤكد لنا أنّ عملية التفسير عبارة عن مسعى بشريّ، وهي بمثابة الجمل المعترضة التي وظّفها المفسر في التواصل مع القارئ وتوجيه المعنى بما يناسب ثقافته واجتماعياته. في الواقع، فإنّ لها أثر بالغ في المحافظة على يقظة القارئ وتركيزه، وحمائته من الوقوع في الاعتبارات السلبية أثناء القراءة الباردة والثابتة مثل الملل وتشتت الانتباه الذي قد يواجهه بعضُ قراء المادة التفسيرية.

<sup>8</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ٣٨٧/٥.

<sup>9</sup> أحمد الشرباصي، العقل في تفسير المنار، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٦، الجلد ٥٥، ٤٥-٥٣، (١٩٧٠)، ٥٠.

<sup>10</sup> محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ٦/٤.

<sup>11</sup> الراغب الأصفهاني، مقامة جامع التفاسير مع تفسير البقرة ومطلع البقرة، تحقيق: أحمد حسن فرحات (الكويت: دار الدعوة، ١٩٨٤)، ٩١.

إنَّ القراءة السوسولوجية التي وظفها رشيد رضا تعد من أبرز آلياته التي استخدمها في فهم النصِّ القرآني، وجذور هذه النزعة ترجع إلى إعادة قراءة المدونة التفسيرية برؤية جديدة نقدية؛ فهو يرى أنَّ هناك موانع وحواجز كثيرة تمنع إيصال فهم دلالة القرآن إلى المسلمين، ويطلق عليها حواجب، شواغل، وصوارف،<sup>12</sup> وكان قد ذكرها في سياق الحديث عن التفسير بالمأثور، حيث إنه يعتقد أنَّ أكثر التفسيرات القديمة المأثورة لا تعكس مقاصد القرآن بل تشغل عنها!، لأنَّ المقصد الأسمى في تفسير القرآن في نظره هو: "الإندار والتبشير والهداية والإصلاح".<sup>13</sup> وهذه من أهم المصطلحات (terms) التي بُني عليها هذا التفسير، إذ توسع في جانب الهداية حيث قال: "أنَّ المقصد الأول من القرآن هو الهداية"،<sup>14</sup> ورفع لواء الإصلاح والتمدن والعمران في الحضارة الإسلامية، ونظر إلى أهمية مقصد القرآن في الإندار، والاتعاظ بمواعظه. ولكن هل توافق مساهمات رشيد رضا في التفسير ما ذهب إليه أو تخالفه؟ بمعنى آخر، هل خلَّص التفسير من وقوع الاستطرادات الطويلة ومناقشات العلماء السابقين أم أنَّ كلامه عبارة عن مجرد ادعاء؟ فإنَّه في مطلع هذا التفسير ألمح إلى أنه كان يصبرُ على محمد عبده أن يقوم بتفسير معاصر يحتاجه المسلمون آنذاك، وكان من أهدافه، -متأثراً بمتودولوجية محمد عبده التفسيرية التجديدية، تنقية التجربة التفسيرية من الشوائب والاستطرادات والخرافات والإسرائيليات التي طرأت عليها عبر التاريخ؛ حيث إنَّ عبده سعى من خلال تفسيره إلى إنقاذ فنِّ التفسير من معضلة النصِّ والتراث؛ وإخراجه إلى ثنائية الفهم والحياة؛ لأنه كان يعتقد أنَّ النصَّ حبيس التراث، ولا بد من إطلاقه وتحريره من قيود التقليد والجمود الفكري والمنهجي، ويعتبر منهجه من أكبر الحركات الانقلابية التي حدثت في مسيرة علم التفسير. فهل انعكست موافقة رضا النظرية لعبده على تفسيره من الناحية التطبيقية؟ والجواب: لا، وهذا ما أشار إليه رشيد رضا نفسه بعبارة: "إنني لما استقلتت بالعمل بعد وفاته خالفتهُ منهجه رحمة الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشدّد حاجة المسلمين إلى تحقيقها، بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر".<sup>15</sup> فإنَّ التوسع في المسائل اللغوية والقضايا الخلافية والاستطرادات المطولة والاستدلال بالأحاديث النبوية؛ على طرف نقيض مع ما ابتكره محمد عبده في التفسير. إضافة إلى اختلافٍ في المنهجية التفسيرية يغيّر لون تفسيره تماماً. وهذه المكونات أثّرت على صياغة تفسيره وطرحه، وهي نفسها من خصائص التفسير الكلاسيكي، حيث إنَّ المتودولوجية هي التي تشكل خصائص التفسير وتضيءُ معالمه. على هذا الأساس، ابتعد عن منهجية عبده، واتبع منهج المدرسة الكلاسيكية؛ لأن عبده يرى هذه التوسعات من باب الوسائل وليست الغاية.

<sup>12</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ١٠/١.

<sup>13</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ١٠/١.

<sup>14</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ٣٦١/٥.

<sup>15</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ١٦/١.

وذهب إلى أن: "الإكثار في مقصد خاصٍ من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي".<sup>16</sup> كما يلاحظ في مقارنة عبده أنّ التعمق في وجهٍ من وجوه اللغة والإعراب والعقيدة والتقصص والأحكام وما شابه ذلك، يُبعد التفسير عن مغزاه الرئيس، ولا يمكن دفع ما يقرره عبده بالكليّة؛ لأنّ هناك مصنفات تفسيرية فريدة في هذه الفنون ضمن التراث التفسيري، مع ذلك لا حاجة إلى تكرار الموجود. من هذا المنطلق، يمكن القول أنّه لولا وقفات تفسيرية اجتماعية في تفسير رضا لكان هذا حذو التفسير الكلاسيكي بكل ما تعني الكلمة؛ حيث توسّع في الموروث التفسيري، ووقع في مشاكل معرفية تبّه عليها محمد عبده في شأن التفسير. وبناء على هذا، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ماذا أضاف رشيد رضا إلى ما أنتجه محمد عبده في التفسير؟ في الحقيقة، لم يضيف شيئاً ملموساً في تعزيز منهج عبده وتطويره، - باستثناء تأويلاته الاجتماعية والسياسية والهدايات القرآنية.<sup>17</sup> لهذا، فهو في الحقيقة لم يطوّر منهج عبده التفسيري، إنما قلّده في جزئية معينة، ثم أحضره للمدرسة السلفية التفسيرية بأسرها؛ لأنه وضع التفسير في معضلة النقل والاختلافات والاستطرادات مرة أخرى، لهذا لم يساهم في تطوير حركة التفسير، ولم يحافظ على الصحوّة التفسيرية التي مارسها عبده. وهذا هو ما أكد عليه حميدة النيفر بقوله: "بين أقوال الأفغاني وعبده ورضا نلاحظ تدريجاً تراجعاً لا مرأى فيه، ولا يكفي معه تحميل المسؤولية على شخص رشيد رضا، رغم أهمية العامل الشخصي في الإسراع بسد أفق التجديد".<sup>18</sup>

ومن جهة أخرى، لا جرم أنّ انطلاق عبده في التفسير كان قائماً على مبدأ "أن يتوسع فيما أغفله أو قصّر فيه المفسرون".<sup>19</sup> وهذا من أبرز آليات التفسير الجديدة التي لم نرها من قبل، حيث إنه أولى عنايته باستقلالية الرأي وحرية التفكير وعدم التأثر بمن سبقه من المفسرين. أما رشيد رضا، فقد انتهك هذا المبدأ التفسيري ولم يهدف إلى اكتشاف أوجه جديدة في ممارسته التفسيرية. لذلك، ثمّة فارق بائن بين مبدأ عبده ومبدأ رضا في انطلاقة كل منهما في العملية التفسيرية. ويتجلى غرض عبده في سعيه إلى فتح آفاقٍ جديدةٍ في عملية استنطاق النصّ بالشجاعة التأويلية والثقة بالنفس. وعلى الرغم من أنّ عبده كان متمكناً من التراث التفسيري الكلاسيكي الذي كان يستند إليه في كثير من الأحيان، إلا أنه سعى جاهداً لتطوير رؤى جديدة ومبتكرة في تفسيره للقرآن الكريم.<sup>20</sup> بينما يتجلى عند رضا ضبط التفسير بين صحيح المنقول وصريح المعقول، ولهذا اعتمد على منهجية الاستدلال والاستشهاد، وهو ما لم يكن من أهداف عبده. ويمكن وصف طريقة رضا التفسيرية بالطريقة

<sup>16</sup> محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٧/٤.

<sup>17</sup> Marco Brandl, *Reading the Qur'an in Light of the Manār Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and Muḥammad Rashīd Riḍā's (d. 1935) Exegesis of Surah 5*, (University of Oxford, Faculty of Oriental Studies, Pembroke College, (PhD Thesis, unpublished, 2019), p:24.

<sup>18</sup> حميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه: التفسير القرآني المعاصرة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ٦٤.

<sup>19</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ١/٤١.

<sup>20</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), p:34.

الاستدلالية بينما طريقة عبده عقلانية حرة؛ إذ لم يحسّ عبده بسلطة المؤسسة التفسيرية على عاتقه، بل أحسّها رضا وبنّى عليها توجيهاته بشكل واضح، وعلى إثر ذلك: "بدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت بادية على أجزائه الخمسة الأولى".<sup>21</sup> ولهذا يجب دراسة القسم الثاني من تفسير المنار من نهاية سورة النساء إلى نهاية سورة يوسف لإظهار الخصائص التفسيرية عند رشيد رضا.<sup>22</sup> إنّ من أهم المنطلقات التفسيرية التي وظّفها محمد عبده هو عدم الاعتبار بالرقابة التفسيرية من قِبَل التراث، وبناءً على هذا المبدأ، فإنّ عبده يسعى في ثنايا تفسيره إلى إعادة القراءة في التراث التفسيري لتنقيته مما أصابه من الشوائب والآفات التي علقت بها على مدى القرون الماضية، وبهذه الحملة التي مارسها عبده في التفسير أراد أن يبتكر منهجًا عقليًا تجديدًا يعيد فحص المتن التفسيرية وتحقيقتها مع مراجعة المصادر الإسلامية المعرفية الأولى، ويمكن تشخيص هذه الشوائب عند عبده من خلال الاستطرادات، واختلافات المفسرين في المسائل الهامشية، والخوض في قضايا لغوية وعقدية، إضافة إلى قضية التمدد، والإسرائيليات، والغرق في مسألة الأحكام والقراءات، والاقتصار على الرواية، والتي عدّها عبده كلها من المصائب التي غطّت على فهم القرآن الكريم. بناءً على هذا، يلاحظ أنّ تفسير محمد عبده كان موجّهًا نحو الشعب ومركّزًا على قضاياهم، في حين أنّ تفسير رضا كان موجّهًا نحو العلماء وكان يتسم بقلق أكاديمي مثلما نراه في التفسير الكلاسيكي، ويرجع ذلك إلى أنّ عملية التفسير في العصر الكلاسيكي كانت مادة أكاديمية كما أشار إليه يانس.<sup>23</sup>

يبدو أنّ سوسيلوجية التفسير التي وظّفها عبده في فكّ دلالة النصّ القرآني تختلف عن سوسولوجية رضا التفسيرية، حيث إنّ عبده يشير إلى القضية ويحاول معالجتها من خلال إرشادات الوحي، ولا يحوّل التفسير إلى أحداث اجتماعية أو تاريخية بحتة، وفي غالب الأحيان يتطرق إلى الداء بصفة موجزة، ثمّ يجتهد في إيجاد الحلول؛ بينما رضا يتعمّق في عرض القضية ويخرج عن نطاق التفسير ويظوّل كثيرًا، فهو ليس ملتزمًا بتفسير النصّ فحسب مثل عبده. فجنده على سبيل المثال يشير إلى قضية ترجمة معاني القرآن المحيد إلى اللغة التركية؛ فيتوسع في تحريرها مع مناقشة خطورتها ودورها السلبي الذي طرأ على النظم والبلاغة القرآنية، مُشيرًا إلى أنموذج من الترجمات التركية ويقوم بتحليلها مقارنةً بالتفسير العربي، مركّزًا على أفعال المترجمين الأتراك وأهدافهم، ومُلفتًا إلى سياسة علمنة تركيا الحديثة، وهلم جرا، وقد استغرق في ذلك سبع صفحات تقريبًا!<sup>24</sup> إنّ تناول الطرح الاجتماعي من كل زوايا شيء، والإشارة إليه مع معاناة المجتمع شيء آخر؛ فإنّ الأول يجعل التفسير مُنصهرًا في المادة المدروسة، والثاني يجعل المادة المدروسة خادمة للتفسير. ففي العنصر الأول يكون التفسير تابعًا، وفي الثاني يكون هو الأصل، وهذه من أهم محالّ الاختلاف بينهما في سوسولوجية التفسير. وبخلاف عبده، فإن

<sup>21</sup> محمد الفضل ابن عاشور، التفسير ورجاله (تونس: البحوث الإسلامية، 1970)، 186.

<sup>22</sup> صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين (دمشق: دار القلم، 2008)، 579.

<sup>23</sup> J. J. G. Jansen, *The interpretation of the Koran in modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1974), p:18.

<sup>24</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، 299/9-306.

رضا كلّمًا وجد فرصةً إلى الطّرح الاجتماعي للتعريف انتهزها، وفي هذا السياق لا بد من تسليط الضوء على منهج عبده، والذي يتمثل في الطرح الاجتماعي الدقيق، بينما تبوّأ رضا الطرح الاجتماعي كمنهج عام وليس دقيقًا، وتتجلى هذه الخاصية في قراءة عبده الاستكشافية والتفاعلية، عكس قراءة رضا الكلاسيكية والاستدلالية. ويتميّز تفسير عبده أيضًا بالتأويلات الأخلاقية ومناقشات اجتماعية وفقًا للنصّ القرآني.<sup>25</sup> وجدير بالذكر هنا، أنّ مشروع عبده الفكري والتفسيري كان يقوم على تطبيق القرآن في حياة المسلمين بجميع جوانبها، بدلاً من أن يبقى هذا القرآن محصورًا داخل المساجد والمدارس فقط.<sup>26</sup>

إنّ من الأدوات التفسيرية البارزة التي اعتمد عليها كل من محمد عبده ورشيد رضا في تفسيريهما هي البعد المقاصدي. فقد وظّف كلاهما هذا المبدأ بصفة ملحوظة في تفسير النصوص القرآنية. ويقوم توجههما نحو قراءة القرآن باعتباره مصدرًا للهداية على أساس فكرة المقاصد. وقد منح كلاهما الأولوية للمقاصد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية في تفسيرهما. بالإضافة إلى ذلك، قدّم عبده في تفسيره نماذج للتفسير المقاصدي تركز على المقاصد العمرانية المتعلقة بالحضارة، وكذلك القيم الكونية والثقافية. ويمكن الذهاب إلى تأثر رشيد رضا بمنهجية شيخه محمد عبده في اعتماده على المقاصد القرآنية في عملية التفسير.<sup>27</sup>

ومن ملاحظات تفسير المنار، أنه يذكر أحيانًا مُعطيات متعلقة بالأمكنة (مثل البلد، المدينة) التي يفسر فيها معاني القرآن الكريم، وهذا ما يلفت النظر إلى أنّ المؤلف لم يستغن عن مشاركة هذه المعرفة الهامشية مع قارئ الكتاب، وهذا يرشدنا إلى أنّ رشيد رضا أراد أن يتفاعل مع متلقّي هذا التفسير، وإقامة روابط قوية بينه وبين المخاطبين. على سبيل المثال قال: "كتبْتُ تفسير هذه الآيات في مدينة بمبي أو (بومباي) من ثغور الهند في غرة ربيع الآخر سنة ١٣٣٠هـ".<sup>27</sup> وتكمن أهمية هذه المعرفة في أنه حقّق مغزى هذا التفسير الذي يسعى، - من خلال استنطاق الخطاب القرآني-، إلى اكتشاف تحديات المجتمعات ومعضلاتها، فرشيد رضا قد شاهد الأنساق الهندية وشخص مشاكلها بشكل مباشر، حيث لا يمكن تحليل المجتمعات عن بُعد. ولهذا؛ فإنّ عالم الاجتماعات بأمسّ الحاجة إلى معرفة خصائص المجتمع الذي يقوم بدراسته، إذ يتعرّف عليهم ويعيش في هذه الأنظمة لإدراك الوضع. ويهدف هذا المسعى إلى تطبيق النصّ القرآني على ما في الكون من سنن الاجتماع ونظم العمران.<sup>28</sup> ويتعمق في استنباط السنن الحضارية والضوابط الاجتماعية التي تخدم سعادة الإنسان، فيتعامل المفسر مع تفسير القرآن الكريم على أساس تسليط الضوء على المشكلات الاجتماعية السائدة في زمنه، مع اقتراح طرق المعالجة في ظلّ رؤية القرآن الإنسانية ومقاصده البشرية التي تعتبر صالحة لكل زمان ومكان. وهذه

<sup>25</sup> J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (1880-1960) (Leiden: Brill, 1968), p:5.

<sup>26</sup> A. I. Dakroury, "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an". *American Journal of Islam and Society* 23(1) (2006). 15-34, p:23. <https://doi.org/10.35632/ajis.v23i1.433>

<sup>27</sup> ذكر أراس، "الزعة المقاصدية في تفسير محمد عبده"، للمقاصد في العلوم الإسلامية (إسطنبول: Nida Yayincılık، 2023)، ٤/١٣٥-١٤٢.

<sup>27</sup> رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ٥/٣٦٠.

<sup>28</sup> الذهبي، التفسير والمفسرون، ٤٠١.

الأمر تُعتبر من أبرز وظائف المفسرين ومسؤولياتهم، حيث إنهم يتعاونون مع هذا النصّ الإلهي بشروط ومؤهلات زمنهم. ولا يمكن انفكاك هذه الإسهامات التفسيرية عن العصر ومتطلباته، وإلا فإنهم سيحتكرون عملية التفسير ويقصرونها على منهج واحد أو عصرٍ معيّن، أو مفسّرٍ واحد، وهذا سيؤدي إلى انغلاق التفسير في الدائرة المحدودة؛ لأنّ التفاسير اللغوية التي تناولت مناقشة القضايا التفسيرية الكلاسيكية باتت مادّةً مقصورة للنقاش والتحليل فقط بين المختصّين بعلم التفسير، وذلك لأنّها لا تنوّه بالقضايا الاجتماعية الحيّة، ولهذا السبب تفقد ديمومتها واستمراريّة تواصلها مع مُتلقيها. ولذا يجب على المفسرين أن يجتهدوا في تفسير القرآن العظيم بناءً على حاجة العصر ومُعطيّاته الثقافية المعرفية المتجددة التي يستمر توسعها بالضرورة.<sup>29</sup> وعلى هذا المبدأ، فإنّ ظاهرة التفسير غدت علمًا يدرس الاضطرابات السائدة على أفراد المجتمع ويطرح حلولاً اجتهادية مع الحفاظ على القواعد والضوابط التفسيرية، وباتت نتاجاً للقوة الاجتماعية، واستمدت اهتماماتها ومشاكلها وتوجيهاتها وحلولها من إدراك المجتمع نفسه؛ فإنّ المكوّن الاجتماعي أصبح قوّةً متحرّكةً تقود التفسير وتخطّط مواضيعه وتشكّل مفرّداته. وذلك كما يتحكّم العنصر اللغوي في الدرس التأويلي في التفاسير اللغوية، حيث إنّ التفسير في هذا المقام عبارة عن التحليلات اللغوية والتمارين النحوية في ضوء النماذج القرآنية؛ فالمادّة اللغوية هي الجناح الأول والأهم الذي يهدف تحقيقه مفسّر القرآن اللغوي.

في هذا المقام؛ نشير إلى أنّ دراسة التفاسير الاجتماعية هي في الأصل دراسة عن تاريخ المجتمع المعين الذي تناوله المفسّر، وتطرق إلى قضاياها في كتابه. وعلى هذا الأساس؛ هناك حاجة ماسّة إلى إمعان النظر في عصر المفسّر والمجتمع الذي عاش فيه، لأجل إبراز خصائص تفسيره واكتشاف حقائقه وبيان مكوناته المعرفية والثقافية. فدراسة هذه التفاسير وتحليلها ليست تحليلاً للخطاب القرآني مباشرة، بل هي شكل من أشكال التحليل التاريخي والجغرافي والسوسيولوجي. ولهذا، أجمع المفسرون على أنّ تفسير القرآن بالقرآن هو أحسن الطرق التفسيرية، حيث قال الشنقيطي (١٩٧٤/١٩٠٧): "بيان القرآن بالقرآن؛ لأجماع العلماء على أنّ أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله".<sup>30</sup> لأنه عبارة عن دراسة القرآن من خلال القرآن، وبأني وجه الأفضلية فيها من ناحية المادّة المدروسة وهي القرآن. في حين أنّ التفاسير الأخرى تناقش المواد المختلفة مثل اللغة والعقيدة والفقّه، ويدور خطاب المفسر حول أقوال العلماء في هذه الفنون، ويغلب عليها صبغة اللغة والعقيدة والفقّه. ولقد أحسن ابنُ تيميّة لما قال في هذا السياق: "فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسّر في موضع آخر، وما اختصّر من مكان فقد بسّط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة

<sup>29</sup> محمد عزب، ملامح التنوير في مناهج التفسير (مصر: الهيئة المصرية العامة، د.ت)، ٦٢.

<sup>30</sup> محمد الأمين بن محمد المختار ابن عبد القادر الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٩)، ٨/١.

له".<sup>31</sup> ولا بد من الإشارة إلى أن ما نعبه هنا ليس تقرير أن التفسير موقوف على تفسير القرآن بالقرآن فقط، بل إن جميع هذه الإسهامات تمثل محاولات تفسيرية تهدف إلى توضيح وشرح جوانب معينة من نص القرآن. ومن جهة أخرى، فإن تفسير القرآن بالقرآن لا يقتصر على جانب واحد، بل هو دراسة شمولية للقرآن تشمل من كل الأوجه، وهو يتميز عن غيره من الطرق التفسيرية من حيث النقل والتحليل؛ لأنه ينقل من الآيات ويحللها في ثناياها. وإن آية التفسير في هذا اللون من التفسير أصل، وتعليقات المفسر واجتهاداته تابعة له، فإن التفسير أصبح مادة ثنائية في أنواعه الأخرى، لأن الأصل هو المادة التي يرمي إليها المفسر. وإن هدف التفسير هو استفرغ الجهد في شرح معاني القرآن وفهم أسرار دلالاته، وهذا انحصار في كتب التفاسير التي سبق ذكر ملاحظتها؛ لأن المفسر ينظر إلى الواقع الذي يعيش فيه سواء كان ذلك لغويًا، أو اجتماعيًا، أو عقديًا، أو فلسفيًا ويقف على تفسير القرآن تحت هيمنتها ونطاقها، والذي ينتهز فرصة ليعتكف عليها. إن هذه الموسوعات التفسيرية بعض الإيجابيات، من حيث إنها أصبحت من أهم المصادر التي كتبت في مجالها وموضوعها؛ فعلى سبيل المثال نجد أن التفاسير اللغوية من أبرز مصادر اللغة والنحو والإعراب، كذلك التفاسير الاجتماعية باتت أحد المصادر الموثوقة التي يرجع إليها في علم تاريخ العصر وعلم الاجتماع وسائر العلوم الإنسانية؛ فإنها تتميز ببعض المزايا مثل استنباط السنن الاجتماعية والأسس العمرانية وتأسيس الرفاهية والعدل بين الناس، وهذا ما أضافه اللون الاجتماعي في مدونة التفسير. وعلى النقيض مما سبق، فإن ظاهرة التفسير تحتل مكانة بارزة في حلق المعرفة وتلقيح الأفكار في المجتمع بكونها آلية قادرة على تطوير المعرفة في داخلها، وصناعة الوعي الجماعي، والتأقّف مع الآخر في الفضاء الاجتماعي. ويصير التفسير آلية لخلق المعاني وصناعة الموضوعات المستقلة عن أيّ تأثير باعتبارها خارجية غائبة عن أذهان المخاطبين، وبهذه المبادرة يصنع سوسولوجية المعرفة التي يُلمّ بها متلقيه. وبناء على ذلك، فإن قارئ التفسير يستمدّ منه صيغا فكرية لم يكن على دراية بها من قبل؛ لأن عملية التفسير تحولت من الخطاب الاجتماعي والسياسي الوصفي التركيبي إلى الفهم الذي ينعكس في أعماق النصّ لفتح آفاق جديدة ومعانٍ متبخرة عن عقول الناس بسبب الاعتماد المفرط على اعتبارات خارجية في قراءة نصّ القرآن. وانطلاقاً من هذه القاعدة، فإن سوسولوجية التفسير تسعى إلى استجلاء السوسولوجية الخاصة المتأصلة في علم التفسير، ولهذا من الممكن أن نكرر القول الذي ذهب إليه الفاضل بن عاشور (١٩٠٩-١٩٧٠) وهو أنّ "التكون الأصلي للشيخ رشيد رضا كان نقلًا أثرًا على طريقة المتقدمين، مختلفًا في ذلك عن التكون الأصلي للسيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، إذ كان تكوّنهما بحثيًا نظريًا على طريقة المتأخرين".<sup>32</sup> وكما اعتمد هذا الاتجاه الاجتماعي على هداية القرآن؛ ولذلك، كان هذا الطريق جديدًا وطارئًا على التفسير؛<sup>33</sup> فيتفاعل المفسر

<sup>31</sup> تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٠)، ٣٩.

<sup>32</sup> ابن عاشور، التفسير ورجاله، ١٧٣-١٧٥.

<sup>33</sup> الذهبي، التفسير والمفسرون، ٤٠١.



مع الخطاب التفسيري على أنه نصّ متحرك تتوسع دائرته المعرفية بقدر التفاعل المستمر بين النصّ ومثليته؛ لأنّ "الخطاب ممارسة اجتماعية".<sup>34</sup>

وإنّ النسيج الاجتماعي له دور محوري في تشكيل المكونات المعرفية للمفسر، وصياغة مفرداته وكلماته، كما يحظى بأهمية كبيرة في بلورة آرائه التفسيرية، لأنّ الصناعة التفسيرية تصدر من علاقة ثنائية جدلية تحدث بين النصّ وقارئه، فإنّ تأويلات المفسر تتولد من العلاقة السببية (causation) التي تكون بين الأحداث والذات المفسرة، وعليه فإنّ المفسر يكتسي لباس العالم الاجتماعي الواعي مع استعمال معطيات العلوم الاجتماعية الإسلامية وتوظيفها في فتح مغاليق النصّ. وهذا لا يعني أنّ المفسر لا يعوّل على مناهج التفسير المعتمدة، بل يرجع إليها ويبني عليها ما يذهب إليه في التفسير، فإنّ رشيد رضا كان يتعامل مع تفسير القرآن على مبدأ الهدايات القرآنية، وطرفاً من الرؤية القرآنية الاجتماعية.

يتميز محمد عبده برفع منزلة العقل في تفسير القرآن باعتبار "أنّ القرآن الكريم هو النصّ المقدس الوحيد الذي يتيح للبشرية استخدام طرق الاستدلال والتحليل في فهم الأمور وتفسيرها".<sup>35</sup> وقد اهتمّ بالاجتهاد في التفسير قياساً إلى غيره من المفسرين، وقام بتمحيص وتنقية الموروث التفسيري بعيداً عن كل الشوائب، والإمام بالنسيج الاجتماعي، وحل مشاكلها وفق الهدي القرآني، حيث كان الناس يغرقون في التقليد والجمود في المسائل الدينية آنذاك، لهذا حارب عبده وكذلك رضا لإزالة هذه الفتن من ذاكرة المجتمع. بناء على هذا، سلك عبده مسلكاً عصرياً منسجماً مع مقتضيات العصر في التعاطي مع تأويل كتاب الله، ومن جاء بعده أراد مواكبة منهجه في التفسير. وقد أثرت عقلانية عبده في الفنّ التفسيري على العالم الإسلامي بشكل عام في النظر إلى التفسير، وحيث كانت مصدراً محورياً للمفسر حمكا (١٩٠٨-١٩٨١) في إندونيسيا. بهذا الاعتبار، لعب عبده دوراً أساسياً في إحياء منهج التفسير العقلي في العصر الحديث.<sup>36</sup> بناءً على هذه العقلية التفسيرية الجديدة أضاف عبده علم أحوال البشر إلى قائمة شروط المفسر، والعلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن.<sup>37</sup> لقد أراد عبده دراسة النصّ القرآني من وجهات نظر الفنون المعرفية المختلفة مثل: الأنثروبولوجيا، والسوسولوجيا والسيكولوجيا. كما ظهرت في ساحة التفسير مقاربات حديثة تسعى إلى إخراج الدرس التفسيري من دائرة الرؤية الكلاسيكية التي غلبت عليه خلال القرون الماضية.

من جهة أخرى؛ فإننا لا نلاحظ مثل هذه المحاولات التجديدية عند فلسفة رضا التأويلية، حيث لم يحرص على استكمال خطة عبده في التفسيرية بغض النظر عن المسعى الذي تقوم فلسفته التفسيرية على مبدأ الاهتمام بالقرآن. هذا ما أشار إليه عبده، حيث قال: "أما أهمّ المقاصد والأهداف في تفسير القرآن، فهي جمع الشروط

<sup>34</sup>لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النصّ القرآني (القاهرة: مؤسسة المختار، ٢٠١٤)، ٧١.

<sup>35</sup>Massimo Campanini, *The Qur'an Modern Muslim Interpretations*, trans. Caroline Higgitt, (London: Routledge, 2011), 14.

<sup>36</sup>John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* (UK: Oxford University Press, 2009), 2/119.

<sup>37</sup> عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ١٠/٤.

التي سبق ذكرها لأجل أن تستعمل لغايتها، وهو تركيز المفسر على فهم المغزى من القول، ومعرفة حكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله تعالى: ﴿وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً﴾ [الأنعام:157] ونحوها من السّمات. فالمقصد الحقيقي من وراء تلك الشروط كلها هو الاهتداء بالقرآن.<sup>38</sup> تأتي ملامح منهج تفسير محمد عبده في أنه كان يتعامل مع القرآن على منهج غير مسبوق، يشرح معانيه، واستنباط أسرار حكمته، مرشدا للناس إلى نور الحكمة القرآنية، ومشيرا إلى أوضاع المسلمين، ومعالجة أمراضهم الروحية ومعوقاتهم السوسولوجية في ضوء الهدى القرآني.<sup>39</sup> يلاحظ هنا أنّ هذه المدرسة طورت نهجاً جديداً في التعاطي مع فهم كتاب الله، وليس من العدل تقليل مساهمات رواد هذه المدرسة نظراً إلى بعض تأويلاتهم الخاصّة في الموضوعات التفسيرية التي يجب مناقشتها وتحليلها وفق المعايير التفسيرية. ولكن لا بد من بيان فضلها من حيث إنّها أحدثت انقلاباً هائلاً في مجال الدراسات القرآنية، وينبغي تقسيم الدراسات التفسيرية المعاصرة إلى ما قبل محمد عبده وما بعده؛ لأن عملية التفسير أخذت معه بعثة جديدة، فهذه الأنشطة التفسيرية وفقت على الحركات الإصلاحية التي تهدف إلى إعادة بناء هذه الحضارة الإسلامية وإحياء منابعها المعرفية وإثرائها في خلق الإنسان المدني الذي يستمدّ وعيه من الرسالة القرآنية. وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ ما ابتكره عبده في عملية التفسير هو تنقيبٌ وتحقيقٌ من ثنايا هذه العملية وداخلها، ولم يتقارب إليها من خارجها، بل بدأ بفحص التفسير ودراسة مشاكله المعرفية قبل أن يفسّر القرآن بالفعل، وبالتالي فإنّ مقارنته التفسيرية تقوم على الفلسفة الإسلامية، ونظرية المعرفة، والفلسفة التفسيرية؛ حيث وقف على أسس ومبادئ هذا العلم مع توضيح أوجه القصور وتقديم الحلول، وكان شعاره "القرآن فوق المذاهب"،<sup>40</sup> يستند إلى اللامذهبية في التفسير، والذي نصّ على أنّ الإسهامات التفسيرية التي خلفها المفسرون جهد بشري لا يمكن تعاطيها وفق رؤية التمجيد والتقدّيس، ويرمي إلى تحرير التفسير من قيود سلطة الحكام وأهواء الرؤساء.<sup>41</sup> وكانت هذه المقاربة التي يمكن أن نسميها بالتمرد تؤكد على أنّ موسوعات التفسير القديمة كانت تتشكل تحت هيمنة القطب التبولجي والسياسي، وبالتالي فإنّ عملية التأويل عملية سياسية بالنسبة لبعده، ويجب تحريرها من قيود السلطة السياسية لكي نتعامل معها بوصفها مادة فلسفية معرفية، لأنّ السياسة كانت تُعيق رؤية معالم التأويل بالنسبة للعلماء، ولهذا تعدّ عليهم الحديث عن الأصالة والموضوعية، ولم يتمكنوا من الخروج عن ظلّ القوة السياسية والمذهبية. وعلى هذا الأساس؛ طرّح فلسفة قرآنية عقديّة، فقال: "أريد أن يكون القرآن أصلاً تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخدولون، وتاه فيه

<sup>38</sup> عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، 11/4.

<sup>39</sup> ابن عاشور، التفسير ورجاله، 175.

<sup>40</sup> عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، 212/4.

<sup>41</sup> عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، 173/5.

الضالون".<sup>42</sup> ولا شك أنّ هذه الفلسفة القرآنية مستمدة من داخل النصّ القرآني، لأنّ القرآن يعلو ولا يُعلَى عليه، فجعلت القرآن مصدرًا رئيسًا في كل سياقات الدين.

من جانبٍ آخر؛ كان في فلسفته التفسيرية التعلق الشديد باكتشاف معانٍ جديدة ودلالات معاصرة وأساليب حديثة على أساس استنطاق النصّ القرآني، وهذا ما نراه في نشاطه التفسيري، ولا سيما في الجامع الأزهر؛ إذ كان يشرح معاني القرآن دون المراجعة إلى كتب الصناعة التفسيرية لكيلا يتأثر بتأويلات المفسرين إلا إذا داعت الحاجة إليها، فمحاولته تلح على قراءة القرآن من داخله بعقلية صافية دون أن يتفوق عليه شيء خارجي. ومما نعرف، أنه كان يفسر القرآن وبين يديه تفسير الجلالين لأجل المتابعة فقط، كما كان يرجع إلى خمسة وعشرين تفسيرًا حينما يلتبس عليه شيء في الفهم.<sup>43</sup> إذ عملية التفسير هي محاولة كل مفسر أن يربط عالمه بعالم القرآن، وأن يُشيد النصّ القرآني بسياقه الفكري والسياسي والاجتماعي، وإثما عملية خلقٍ للمعنى؛<sup>44</sup> فكان تفسير عبده مبنياً على استكشاف الدلالات الجديدة من النصّ القرآني بدلا من منهجية رضا الكلاسيكية التي تسعى إلى ضبط التفسير بصحيح المأثور. إنّ مساهمات رضا كانت موجهة إلى العلماء من حيث الأدلة البيانية والشواهد العلمية، والرجوع إلى كتب التفسير، ومناقشة آراء المفسرين فيما يحتمل من الآيات، ولكنه كان من حيث الأسلوب اللغوي والتعبير متوجّها إلى الشعب.

بينما تفسير محمد عبده في الغالب يخاطب الشعب، ويركز على الواقع الاجتماعي أكثر من استعراض المسائل الخلافية بين المفسرين، حيث كان يبني تفسيره تحت شعار "أن يتوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون"،<sup>45</sup> وقد يكون الدافع التاريخي والتقدم الذي طرأ على الظروف الفكرية في تلك الفترة جعل هناك دافعاً للإضافة على النهج، والتكلف بأكثر من مجرد إتباع المنهج الذي سبقه.

### الخاتمة

في ختام هذه الدراسة؛ وصلنا إلى استنتاج مفاده أنّ سوسيوولوجية التفسير التي استخدمها كلٌّ من محمد عبده ورشيد رضا هي بلا شكّ مادةً تفسيرية علمية، ولا بد من قراءة تفسيريهما على هذا الاعتبار. كما يمكن اختراع آليات جديدة في تفسير عبده بناءً على فلسفته التفسيرية التجديدية، حيث إنّها حافلة بالمقاربات المعاصرة مثل الأنثروبولوجية، والسنيكولوجية، والسوسيوولوجية، وعلم المعاجم (lexicology)، في حين أنّ تفسير رضا لم يخرج عن نطاق التفسير المعهود، بل انسجم معه، وأراد ضمان مصداقية تفسيره من خلال اتباع الخط التقليدي، وحاول زيادة موثوقية تفسيره من خلال آلياتهم التي وظفوها في صناعة التفسير. في المقابل، كانت

<sup>42</sup> عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٤/٤٥.

<sup>43</sup> عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٢/٤٣.

<sup>44</sup> Karen Bauer, Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Exegesis (2ND \ 8TH – 9TH \ 15 TH C.), The Institute of Ismaili Studies (London: Oxford University Press, 2013), p:8.

<sup>45</sup> رشيد رضا، تفسير المنار، ١/٤١؛ فهد ابن عبد الرحمن ابن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير (الرياض: رئاسة إدارات البحوث الإسلامية والإفتاء، ١٩٨٣)، ١٤٣.

فلسفة عبده التفسيرية مفتوحة وعقلانية لا تتقيد بالسلطة التفسيرية، وأراد رضا موافقته على فلسفته التي تتلاءم مع الموروث أو لا تعارضه، ولهذا لم ينهج محمد عبده بصورة كاملة.

اكتسب علم التفسير في العصر الحديث منحى جديدًا بفضل المنهج الاجتماعي الذي سلكه محمد عبده، والذي اعتكف بشكل أساسي على الهدايات القرآنية. ولذلك، كان عبده أحد كبار رواد المنهج الاجتماعي، قدوةً في هذا المسلك لمفسري عصره وللمفسرين الذين جاؤوا من بعده. خلال فترة حياته، كان عبده في تفاعل وتناغمٍ فكري مستمر مع تلميذه محمد رشيد رضا؛ فقد ترك بصمات عميقة في عالم فكره وآفاق ذهنه. كان رشيد رضا مطلعًا على علم الصحافة والتفسير، مما مكّنه من مواصلة كتابة تفسير المنار بعد وفاة شيخه عبده. وفقًا للرأي العام، كان رضا محافظًا على المنهج العام لعبده في التفسير، حيث استمر على نفس النهج والأسلوب في الكتابة. ومع ذلك، عند فحص أعمالهما التفسيرية يتبين للباحث أنّ الوضع مختلفٌ عما هو متعارفٌ عليه، حيث إنّ هذه الاختلافات لم تلقَ قبولاً واسعاً، لذلك بقي تفسير المنار في الأذهان كتفسيرٍ واحدٍ بين الناس. علاوةً على ذلك، فإنّ وجهة نظر عبده العقلانية تجاه الدين، وانتقاده لبعض سياسات الدولة العثمانية، جعلت تحليل تفسير المنار في تركيا يُسند بشكلٍ رئيسٍ إلى رشيد رضا. ولكن بعد الإمعان والنظر في تفسير المنار، يتجلى أنّ جمال الدين الأفغاني تأثيرًا كبيرًا على الفهم العام لهذا التفسير. هذا بالإضافة إلى أنّ عبده كان يقدم دروسًا تفسيرية تعالج مختلف القضايا الاجتماعية في جامع الأزهر، مما ساهم في تحديد منهجية هذا التفسير وطابعه. وفي نهاية المطاف، فإنّ رضا قد قيّد أمالي عبده ونشرها في مجلة المنار، واستمرّ في كتابة تفسير المنار بعد وفاة شيخه محمد عبده؛ وعلى هذا فهو يعتبر شخصية رئيسة في شأن هذا العمل الجماعي.

في هذه الورقة البحثية، تمت مقارنة المقدمات التفسيرية بين محمد عبده ورشيد رضا. مثل غيرهما من المفسرين (ابن عاشور، المراغي)، تأثر رشيد رضا بأسلوب عبده العام. ومع ذلك، فإنّه عند فحص الأصول والمقدمات التي استخدمها في التفسير، يظهر أنهما اتبعا أساليب مختلفة، مما أدى إلى إنتاج تفسيرات متباينة. حيث يركز عبده في تفسيره على الاجتهاد والاستدلال والعقلانية، بينما يولي رضا اهتماما كبيرا بنقل الأحاديث وآراء العلماء، مما جعل منهج رضا أكثر اعتمادًا على الرواية. أعطى عبده الأولوية للآراء التفسيرية غير الموجودة في تفاسير المتقدمين، في حين كان تفسير رضا مليئًا بتعليقاتهم وتحليلاتهم. من جهة أخرى، نلاحظ أنّ عبده قد خصّص مساحة واسعة للتحليل الاجتماعي في تفسيره، في حين لم يعط رضا هذا الجانب نفس القدر من الأهمية. لقد كان هدف عبده اكتشاف معاني وأبعاد جديدة في عميلة التفسير، بينما كان هدف رضا تعزيز ودعم تفسيره بما يستند عليه من تفسيرات سابقة. كما لوحظ أنّ عبده تجنّب النقاشات اللغوية والكلامية والفقهية ومسائل علوم القرآن في تفسيره، بينما كان رضا يعطي لهذه القضايا أهمية قصوى في تفسيره.

بناءً على هذه الأسباب، تُعتبر الفروق بين الأصول والمقدمات التي استخدمها كلٌّ من المفسرين مهمة بالنسبة لفنّ التفسير. لقد توصلت الدراسة إلى أنّ قراءة تفسير عبده بالتحقيق والعناية التي قام بها محمد عمارة أكثر

علمية ودقة. على إثر ذلك، يعتبر تقييم تفسير عبده كتفسير اجتماعي منهجًا سديدًا. وعلى النقيض، يمكن استنتاج أنّ تفسير رشيد رضا قد تضمن مقدمات التفسير التقليدية بشكل ملحوظ، مما يجعلنا نصنّفه ضمن فئة التفاسير الكلاسيكية. وعلى ضوء ما سبق، نرى أنّ اعتبار تفسير رشيد رضا، أي الجزء الثاني من تفسير المنار، كتفسير اجتماعي يُعدُّ إشكالية كبيرة إلى حدِّ ما.

في النهاية، إنّ قرب منهج رشيد رضا من المنهج الكلاسيكي للتفسير، ومكانته المعترّبة بين العلماء لا سيما في علم الحديث، واجتنابه الانتقادات السياسية بشكل عام، قد غطّى على التجديد الذي جاء به عبده في أنشطة التفسير، ومنع فهم مصداقيته وانتشار منهجه كما ينبغي. وهذا ينصّ على انعكاس أثر المناهج الجديدة والتقليدية في علم التفسير على المجتمع.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	<a href="mailto:turkiyeilahiyyat@gmail.com">turkiyeilahiyyat@gmail.com</a>
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	%100
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	<a href="mailto:turkiyeilahiyyat@gmail.com">turkiyeilahiyyat@gmail.com</a>
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	%100

## المصادر والمراجع

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. مقدمة في أصول التفسير، بيروت: دار مكتبة الھيئة. ١٩٨٠.
- ابن عاشور، محمد الفضل. التفسير ورجاله، تونس: البحوث الإسلامية. ١٩٧٠.
- أراس، ذاكر. "النزعة المقاصدية في تفسير محمد عبده"، المقاصد في العلوم الإسلامية. ١٣٥/٤-١٤٢. إسطنبول: Nida Yayıncılık, 2023.
- الأصفهاني، الراغب. مقدمة جامع التفاسير مع تفسير البقرة ومطلع البقرة، تحقيق: أحمد حسن فرحات، الكويت: دار الدعوة. ١٩٨٤.
- الجودي، لطفي فكري محمد. جمالية الخطاب في النص القرآني، القاهرة: مؤسسة المختار. ٢٠١٤.
- الخالدي، صلاح. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دمشق: دار القلم. ٢٠٠٨.
- الذهبي، محمد السيد حسين. التفسير والمفسرون، القاهرة: مكتبة وهبة.
- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مصر: مطبعة المنار. ١٩٣١.
- رضا، محمد رشيد. تفسير المنار، مصر: الهيئة المصرية العامة. ١٩٩٠.
- الرومي، فهد ابن عبد الرحمن ابن سليمان. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، الرياض: رئاسة إدارات البحوث الإسلامية والإفتاء. ١٩٨٣.
- الشرباصي، أحمد. العقل في تفسير المنار، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٦، الجلد ٥، ٤٥-٥٣. ١٩٧٠.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار ابن عبد القادر. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار ابن حزم. ٢٠١٩.
- عبده، محمد. تفسير جزء عم، مصر: مطبعة المنار. ١٣٤١هـ.
- عزب، محمد. ملامح التنوير في مناهج التفسير، مصر: الهيئة المصرية العامة.
- عمارة، محمد. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق. ٢٠٠٦.
- النيفر، احميدة. الإنسان والقرآن وجهها لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة، دمشق: دار الفكر. ٢٠٠٠.

## Kaynakça / References

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad 'Abduh*. London: Oxford University Press. 1933.

Aras, Zakir. "al-Naz'a al-Maqāsidiyya fi Tafsīr Muḥammad 'Abduh ", *al-Maqāşid fi al-'Ulūm al-Islāmiyya*. 4/135-142. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Baljon, J.M.S. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: Brill. 1968.

Bauer, Karen. *Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd\8th – 9th\15th c.)*. The Institute of Ismaili Studies. London: Oxford University Press. 2013.

Brandl, Marco. *Reading the Qur'an in Light of the Manār Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and Muḥammad Rashīd Riḍā's (d. 1935) Exegesis of Surah 5*, University of Oxford, Faculty of Oriental Studies, Pembroke College, (PhD Thesis, unpublished), 2019

Campanini, Massimo. *The Qur'an Modern Muslim Interpretations*. trans. Caroline Higgitt. London: Routledge. 2011.

Cûdî, Luţfî fikrî muḥammed. *Cemâliyetü'l-hiṭâb fi'n-naşsi'l-Kur'ânî*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr. 2014.

Dakroury, A. I. *Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an*. *American Journal of Islam and Society*, 23(1) (2006). 15–34.

<https://doi.org/10.35632/ajis.v23i1.433>

Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. UK: Oxford University Press, 2009.

Hâlidî, Şalâh 'Abdülfettâh. *Ta'rîfü'd-dârisîn bi menâhici'l-müfessirîn*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem. 2008.

'Abduh, Muḥammed. *Tefsîrü Cüz' 'Amme*. Mısır: Mektebetü Mısır. 1341h.

'Azb, Maḥmûd. *Melâmiḥü't-tenvîr fi menâhici't-tefsîr*. Mısır: el-Hey'e el-Mısriyye el-'Âmme lil-Kitâb. ts.

İbn 'Âşûr, Muḥammed el-Fâḍl. *et-Tefsîr ve ricâluhu*. Tunus: el-Buḥûs el-islâmîyye. 1970.

İbn Teymiye, Takîyüddîn. *Mukaddime fi uşûli't-tefsîr*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-ḥeye. 1980.

İmârah, Muḥammed. *el-A'mâlü'l-kâmile lil-İmâmi'ş-Şeyh Muḥammed 'Abduh taḥkîk ve takdim*. Kahire: Dârü'ş-Şurûk. 2006.

İşfahânî, Râgîb. *Câmi'ü't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Bakara ve meṭâli'l-Bakara*. thk. Aḥmed Ḥasan Ferḥât. Kuveyt: Dârü'd-Da'va. 1984.

Jansen, J. J. G. *The interpretation of the Koran in modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill. 1974.

Neyfer, Aḥmîda. *el-insân ve'l-Kur'ân vechan li vech (et-tefâsîr el-Kur'ânîyye el-mu'âşira) kirâ'a fî'l-menhec*. Dimeşk: Dârü'l-Fikr. 2000.

Pink, Johanna. “*Muḥammad ‘Abduh’*”, Encyclopaedia of the Qur’ān-Brill Reference, ed: Jane Dammen McAuliffe. Washington: Georgetown University. 2005.

Rızâ, Muḥammed Reşîd. Târîhü’l-üstâzi’l-imâmi’ş-Şeyh Muḥammed ‘Abduh. Mısır: Mektebetü’l-Menâr. 1931.

Rızâ, Muḥammed Reşîd. Tefsîrû’l-Menâr. Mısır: el-Hey’e el-Mısırıyye el-‘Âmme lil-Kitâb. 1990.

Rûmî, Fehd b. Abdirrahmân b. Süleymân. Menhecü’l-Medrese el-‘aklîyye el-ḥadîse fî’ t-tefsîr. Riyad: Ri’âsetü idârâti’l-Buḥûsi’l-İslâmîyye ve’l-İftâ’s -Su’ûdîyye.1983.

Stowasser, Barbara Freyer. Women in the Qur’an, traditions, and interpretation. New York: Oxford University Press. 1994.

Şinkîṭî, Muḥammed Emîn b. Muḥammed Muhtâr b. ‘Abdilkâdir. Eḍvâ’ü’l-Beyân fî İdâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân. Beyrût: Dârü ibn Ḥazm. 2019.

Şirbâşî, Aḥmed. el-‘akl fî tefsîri’l-Menâr. Mecelletü’l-Va’yi’l-İslâmî. 6/6 (1970). 45-53.

Wach, E. Ward, R. Jacimovic, R. Learning about Qualitative Document Analysis. IDS Practice Paper In Brief. 20/13 (2013) pp:1-10.

<https://www.ids.ac.uk/projects/sustainable-services-at-scale-triple-s-initiative/>

Zehebî, Muḥammed es-Seyyid Ḥüseyn. et-Tefsîr ve’l-müfessirûn. Kahire: Mektebetü vehbe. ts.

Adams, Charles C. Islam and Modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad ‘Abduh. London: Oxford University Press. 1933.

Baljon, J.M.S. Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960), Leiden: Brill. 1968.

Bauer, Karen. Aims, Methods, and Contexts of Qur’anic Exegesis (2ND\8TH – 9TH \15 TH C.). The Institute of Ismaili Studies. Oxford University Press. London: 2013.

Brandl, Marco. Reading the Qur’an in Light of the Manâr Muḥammad ‘Abduh (d. 1905) and Muḥammad Rashîd Riḍâ’s (d. 1935) Exegesis of Surah 5, University of Oxford, Faculty of Oriental Studies, Pembroke College, (PhD Thesis, unpublished). 2019

Campanini, Massimo. The Qur’an Modern Muslim Interpretations. trans. Caroline Higgitt. London: Routledge. 2011.

Dakroury, A. I. Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur’an. American Journal of Islam and Society, 23(1) (2006). 15–34.

<https://doi.org/10.35632/ajis.v23i1.433>

Esposito, John L. The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. UK: Oxford University Press, 2009.

Jansen, J. J. G. The interpretation of the Koran in modern Egypt. Leiden: E. J. Brill. 1974.



Pink, Johanna. “*Muħammad ‘Abduh*”, Encyclopaedia of the Qur’an-Brill Reference, ed: Jane Dammen McAuliffe. Washington: Georgetown University. 2005.

Stowasser, Barbara Freyer. Women in the Qur'an, traditions, and interpretation. New York: Oxford University Press. 1994

Wach, E. Ward, R. Jacimovic, R. Learning about Qualitative Document Analysis. IDS Practice Paper In Brief. 20/13 (2013) pp:1-10. <https://www.ids.ac.uk/projects/sustainable-services-at-scale-triple-s-initiative/>



## منهج السُّنة النبوية في الحماية من الاكتفاء الجنسي

Najmeddin İsa<sup>1</sup>

الملخص:

تتناول هذه الدراسة أخطر مرض وجودي يهدد البشرية بأسرها ألا وهو الاكتفاء الجنسي الذي حذرت منه الشرائع قاطبة وعلى رأسها الشريعة الإسلامية، خصوصاً بعد قيام كثير من المؤسسات الدولية والتشريعات الوضعية بإقراره ومحاربة التشريعات التي لا تزال تعتبره جريمة يعاقب فاعلها، وقد ساعدت الثورة التكنولوجية على تسهيل انتشاره في المجتمع الإسلامي الذي ما فتى يقلد المجتمع الغربي في شذوذه الأخلاقي وخروجه عن جادة الفطرة الإنسانية، ليصبح هذا الانحراف السلوكي مألوفاً لدى أبنائه بعد أن ألغى تطبيق عقوبته في الشريعة الإسلامية واقتصر على عقوبة تعزيرية بديلة وفقاً للقانون الوضعي، وتكمن إشكالية البحث في انقلاب الفطرة الإنسانية وانحرافها عن مقصدها التي خلقت له في آخر الزمان من مسيرة الأمة الإسلامية لضعفها وتسرب فواحش داء الأمم الخبيثة إليها، ويقرر ذلك كله إعجاز خبري نبوي غيبي بيّنه السُّنة النبوية، واستهدفت الدراسة التنبيه إلى الآثار المدمرة لهذا الداء الخبيث الذي نظمته التشريعات الفاسدة باسم حرية الإنسان في ممارسة حقِّه الشخصي في تصريف شهواته، وتعتمد الدراسة المنهج الوصفي التحليلي نظراً لطبيعة البحث من حيث استقراء مادته العلمية في السُّنة النبوية وإسقاطها على واقع المجتمع الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، الحديث، الاكتفاء الجنسي، الشذوذ الجنسي، اللواط، السِّحاق.

İsa, Najmeddin (2024). منهج السُّنة النبوية في الحماية من الاكتفاء الجنسي. *Turkiye Journal of Theological Studies*, 8 (3), 509-532.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1479610>

Date of Submission	06.05.2024
Date of Acceptance	14.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	



## The Prophetic Sunnah's Approach to Protecting Against Sexual Sufficiency

Najmeddin İsa<sup>2</sup>

### Abstract:

This study deals with the most dangerous existential disease that threatens all of humanity, which is sexual sufficiency, which all laws, especially Islamic law, have warned against especially after many international institutions and statutory legislation approved it and fought legislation that still considers it a crime whose perpetrator is punished. The technological revolution has helped facilitate its spread in Islamic society, which continues to imitate western society in its moral anomalies and departure from human nature. This behavioral deviation became familiar to its generation after the application of its punishment in Islamic law was abolished and limited to an alternative discretionary punishment in accordance with man-made law. The problem of research lies in the reversal of human nature and its deviation from its purpose for which it was created at the end of time in the path of the Islamic nation due to its weakness and the infiltration of the abominations of the malignant disease of the nations into it. All of this is determined by an unseen prophetic miracle revealed by the Sunnah of the Prophet. The study aimed to draw attention to the devastating effects of this malignant disease, which was regulated by corrupt legislation in the name of human freedom to exercise personal right to fulfill desires. The study adopts the attributive analytical approach due to the nature of the research in terms of extrapolating its scientific material in the Sunnah of the Prophet and projecting it onto the reality of Islamic society.

**Keywords:** Prophetic Sunnah, Hadith, Sexual Sufficiency, Homosexuality, Lesbianism

İsa, Najmeddin (2024). The Prophetic Sunnah's Approach to Protecting Against Sexual Sufficiency, *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8 (3), 509-532.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1479610>

Date of Submission	06.05.2024
Date of Acceptance	14.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>2</sup> Assistant Professor, Yalova University Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Yalova, Türkiye, najmissa@hotmail.com, 0000-0001-6785-886X



## Nebevi Sünnetin Cinsel Tatmine Karşı Korunma Yöntemi

Najmeddin İsa<sup>3</sup>

### Öz:

Bu çalışma; İslam hukuku da dâhil olmak üzere tüm kanunların uyardığı, tüm insanlığı tehdit eden en tehlikeli varoluşsal hastalık olan cinsel tatmin konusunu ele almaktadır. Özellikle birçok uluslararası kurumun kurulması ve yasal mevzuatın yürürlüğe girmesinden sonra bunun kabulünü ve bunu failinin cezalandırılabilceği bir suç olarak gören mevzuatlarla mücadele edilmesini ele almaktadır. Öyle ki teknolojik devrim de bu durumun, ahlaki anormallik ve insan doğasının yolundan sapması konusunda Batı toplumunu taklit eden İslam toplumunda yayılmasını kolaylaştırmıştır. Bu davranış bozukluğu, İslam hukukundaki cezasının kaldırılması ve yasal hukuka uygun olarak alternatif ihtiyari bir ceza ile sınırlandırılmasının ardından bir sonraki nesile tanıdık bildik gelmeye başladı. Meselenin temel sorunu, insan tabiatının zayıflığı ve bu hastalığın topluma sızması nedeniyle fitratın tersine çevrilmesi ve onun İslam ümmeti yolundan ahir zamanda yaratıldığı amaçtan sapmasıdır. Bütün bunlar Peygamber Efendimiz'in sünnetinin ortaya çıkardığı gaybî haberi bir peygamberlik mucizesi ile belirlenmiştir. Bu çalışma, kişisel haklarını kullanarak arzularını tatmin etme konusunda insan hürriyeti adı altında yozlaşmış mevzuatla düzenlenen, kötü karakterli hastalığın etkilerine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Çalışma, araştırmancının doğası gereği Peygamber sünnetindeki bilimsel malzemeyi anlamlandırmak, İslam toplumunun gerçekliğini yansıtmak açısından tavsifi analitik yaklaşımı benimsemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nebevi Sünnet, Hadis, Cinsel Tatmin, Eşcinsellik, Erkek Eşcinsellik, Kadın Eşcinsellik

İsa, Najmeddin (2024). Nebevi Sünnetin Cinsel Tatmine Karşı Korunma Yöntemi, *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8 (3), 509-532.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1479610>

Geliş Tarihi	06.05.2024
Kabul Tarihi	14.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu <b>CC BY-NC</b> lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>3</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD, Yalova, Türkiye, najmissa@hotmail.com, 0000-0001-6785-886X

## مدخل:

تعدُّ مسألة إشباع الرغبات الجنسية في النَّفس البشرية من أهم المقاصد التي رعتها السُّنة النبوية؛ ووضعت التشريعات من أجل توجيهها وضبطها، وعليها يدور الابتلاء المفضي إلى السَّعادة أو الشَّقَاء؛ لأنَّ بقاء النفس على فطرتها من خلال التربية الإيمانية وعدم تأثرها بالشبهات المضلَّة والشهوات المخلَّة هو مضمون رسالة الحقِّ إلى الخلق بواسطة الرُّسل، فالمجتمعات تبنى على النِّكاح وتهدم بالبِتِّفاح، ولقد وجَّه الشرع إلى التَّمتع بما أحلَّ ونهى عن الاكتفاء بما حرَّم، ودعا إلى الاعتصام بالفطرة واجتناب الشُّذوذ، قال تعالى: "فانكحوا ما طاب لكم من النِّساء" [النساء: 3/5]، فما طاب أذن به وما خُبث نهي عنه، فالنِّكاح علاقة مقدَّسة تباركها شريعة السَّماء، والشُّذوذ علاقة سقيمة فاسدة تفرضها تحكُّم النفوس الخبيثة والتعلُّق بالأهواء، فالإنسان خلُق ليرقى في سلَّم الحضارة الإنسانية بالعقل والاتباع لا ليشقى في دزك الحقارة الشيطانية بالجهل والهوى والابتداع، والله هو الأمر بالعدل والناهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، فالعدل والإحسان جناحا العلاقة الجنسية الشرعية الصحيحة، والفحشاء والمنكر والبغي أجنحة المكر والعلاقات الجنسية الشاذة، ولقد حدَّرت السُّنة النبوية من انحراف الشهوة الإنسانية عن مقصودها بين يدي قيام السَّاعة انحرافاً يسبب غضب الرِّب ونزول عقابه والإفساد التام لأهم حقِّ من حقوق الإنسان في هذه الحياة وهو حُفُّه في المحافظة على النَّسل بعيداً عن الملوثة الأخلاقية، وأندرت من العمليات الجنسية التي تحدث خارج نطاق الشرع، وفي مقدمتها الاكتفاء الجنسي رجالاً وبرجالاً ونساءً بنساءً، وبَيَّنت خطورة هذا الوباء وطرق الوقاية منه وطرق علاجه وما يترتب عليه من آثار نفسية واجتماعية واقتصادية على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع، وهذا الانحراف حدَّرت منه كلُّ الشُّرائع السَّماوية والقوانين الوضعية التي لا تزال تحتفظ بقدر قليل من القيم الإنسانية.

وتأتي أهمية هذه الدراسة أنها تبحث في أخطر قضية تهدد البشرية بالدَّمار، وتأخذ الصالح بالطالح لعظم تشاكلها، وتبين قضية الإعجاز النبوي في الإخبار عن الأمور المستقبلية الغيبية ومن ذلك الاكتفاء الجنسي الذي يشكل أخطر العلامات المهلكة لمستحليِّه بين يدي قيام السَّاعة.

أمَّا إشكالية البحث فتكمن في انقلاب الفطرة الإنسانية وانحرافها عن جادة الحقِّ في توجيه السلوك الجنسي بما يتناسب وما رسمته الشرائع الربانية بحجة أنَّ ممارسة هذه الفاحشة جزء من ممارسة الحرية الشخصية في تصريف الشهوة، وهو تفكير خطير ناتج عن غفلته عن الحق الذي رسمه القرآن الكريم والسنة النبوية للوقاية من هذا المرض الخبيث والداء العضال الذي يُسرطن الجسم ولا يخرج منه إلا بآتلافه، ويتبعه بعد الموت نظراً لتبعاته. وبناء على ذلك جاء البحث ليجيب على التساؤلات الآتية: ما هو الاكتفاء الجنسي في ضوء السنة النبوية، وما هي الألفاظ التي لها صلة بهذا المصطلح؟ وهل اقتصرَت السُّنة النبوية على وصف الاكتفاء الجنسي والتحذير منه من غير وضع تدابير احترازية للوقاية منه؟ وهل وضعت السُّنة النبوية عقوبات رادعة لفاعله تحفظ من خلالها سلامة المجتمع؟ وهل بينت السنة النبوية الآثار المترتبة على هذا الوباء الخبيث؟ وما العلاقة بين الاكتفاء الجنسي وسقوط القيم الإنسانية في المجتمعات المعاصرة؟ وهل كان قوم لوط أول من سبق

إلى هذه الفاحشة؟ وهل كان تحذير السنة النبوية من هذه الوباء الناتج عن ربط الأسباب بالمسببات في الواقع أم هو أمر تشريعي يقوم على الإعجاز النبوي في بيان الأخبار الغيبية المستقبلية إنذاراً للأمة من أن تقع فيما يغضب الله ويستجلب عقابه؟

أمّا المنهج المتبع في الدراسة فقد اقتضت طبيعة البحث استخدام المنهج الوصفي لبيان تاريخ هذه الظاهرة الشاذة الدائرة خارج نطاق الشرع والفتوة، وبيان الصفات السلبية الكامنة في سلوك المستحلين لها، وأثرها على الفرد والمجتمع. واستخدام المنهج الاستقرائي التحليلي لتتبع المرويات الحديثية المتعلقة بالاكْتفاء الجنسي وبيان دلالتها، وربطها بالواقع العملي للمجتمع الإسلامي، ونقض السلوكيات التي يدعو أصحابها إلى ممارسة هذه الفاحشة باسم الحرية الشخصية في تصريف الشهوة الحيوانية.

ولم أطلع في حدود بحثي في الشبكة العنكبوتية وغيرها من المصادر التي بين يدي على دراسة بهذا العنوان في ضوء السنة النبوية، لكن هناك بعض الدراسات التاريخية والفقهية والقانونية والاجتماعية تناولت هذا الموضوع من تلك الجوانب ويمكن لبعض هذه الدراسات أن تتقاطع مع دراستي في بعض الجزئيات، ومن هذه الدراسات:

الغديان، سليمان بن عبد الرزاق. تصوّر مقترح لعلاج الجنسيّة المثلية. منشورات مجلة التربية النوعية، ع11، (2008)، 170-199. سعى الباحث في هذه الدراسة لتقديم مقترح عملي لعلاج الجنسية المثلية من خلال جمع الدراسات السابقة المتعلقة بعلاج هذه القضية والتحقق من الوثائق والسجلات المتوفرة ذات الصلة بهذا الموضوع لتقديم أفضل تصور لمن يقوم بمعالجة هذا المرض من الأخصائيين الاجتماعيين والنفسيين، وذلك من خلال خمسة جوانب: جانب الاستبصار، والجانب الديني، والجانب الأسري، وجانب الرفاق، والجانب المدرسي.

النوايسة، عبد الإله محمد سالم. المثلية الجنسية الرضائية بين التجريم والإباحة. منشورات مجلة الشريعة والقانون، ع37، (2009)، 235-313. تناول الباحث في هذه الدراسة المثلية الجنسية الرضائية من حيث تعريفها وأنواعها وأسبابها، وموقف الشرائع والتشريعات الوضعية منها. وخلصت الدراسة إلى أن المثلية الجنسية محرمة في جميع الشرائع، أما في القوانين الوضعية فبعضهم يجيزها وبعضها يجرمها.

عبد العال، أيمن محمود. بعض المتغيرات الأسرية، وعلاقتها بممارسة الأطفال لسلوك الجنسية المثلية. منشورات مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، ع30، 8 (2011)، 3548-3579. بين الباحث في هذه الدراسة ارتباط بعض المتغيرات الأسرية كالحالة التعليمية والاجتماعية - مثل الدخل وعدد أفراد الأسرة، وعلاقة الطفل بأفراد الأسرة، وأسلوب التعامل معه - بسلوك المثلية الجنسية، وتناولت الدراسة التدابير الاحترازية للوقاية من المثلية الجنسية، وتعليم الأطفال أسس الأخلاق والتعاليم الدينية التي تكوّن عندهم ثقافة علمية لإدارة السلوك الجنسي.

هند عقيل الميزر. الجنسية المثلية، العوامل والآثار. منشورات مجلة دراسات، كلية العلوم الإسلامية، شعبة الدراسات العليا، ع34، 7 (2013)، 2439-2484. ناقش فيها الباحث العوامل المساهمة في ظهور

المثلية، وسمات شخصية المثلي، والآثار الناجمة عن المثلية، والحلول المناسبة لمواجهتها. وهي دراسة مفيدة معمقة من حيث المحتوى، والمنهج، والتحليل، والنتائج.

صالح، حمودة سلامة. مقاصدية الإسلام في تحريم المثلية. مجلة أبحاث، ع 15، 261 (2023). بين الباحث في هذه الدراسة مستويات المثلية الجنسية وفي أي مستوى تكمن الخطورة، والأسباب التي تدعو لانتشارها، وإمكانية التعافي منها بالعلاج الديني أو البيولوجي، وأنها مستقبحة في كل الأديان.

المكي عبد الجليل محمد. المثلية الجنسية دراسة تحليلية. منشورات مجلة القلم للدراسات السياسية والقانونية، ع 13، (2022) 7-24. تناول الباحث في هذه الدراسة مفهوم المثلية الجنسية والعوامل المساهمة في ظهورها، وبيان أنواعها، وهل هي جريمة في نظر الشريعة، وبيان النصوص الشرعية التي تكلمت عنها، وأسباب انتشارها وطرق علاجها.

بشقه عز الدين، الجنسية المثلية من منظور الجمعية الأمريكية للطب النفسي وعلاقتها بسؤال الأخلاق. 2021م، 1218-1251. منشورات مجلّة الواحات للبحوث والدراسات المجلد 14، العدد 1. تناولت الباحثة إشكالية رفع الجمعية الأمريكية للطب النفسي (APA) تحدي تصنيف وتشخيص الأمراض العقلية والنفسية، وذلك بالتراجع عن تصنيف المثلية على أنها مرض، وذلك نتيجة للضغوط الاجتماعية، فلم تحترم حدود الأخلاق العلمية.

زهراء أكرم حسين العربي. موقف اليهودية والمسيحية والإسلام من المثلية، دراسة مقارنة. أطروحة دكتوراه، العراق، كلية العلوم الإسلامية، شعبة الدراسات العليا، 2022م. تكلمت الباحثة في هذه الدراسة عن المثلية من حيث تعريفها وأسباب انتشارها وآثارها وسبل معالجتها والوقاية منها، وأدلتها الشرعية، والأحكام الفقهية حولها، وبيان النظريات النفسية والفكرية في الفكر الغربي المتعلق بالمثلية، وموقف الحركات والمنظمات التي تؤيدها، وموقف الأنظمة والقوانين والتشريعات تجاهها، وبيانها في الأدب والفن والإعلام العربي، وموقف الأديان منها. وهناك دراسات أخرى يصعب احتواؤها في هذه الدراسة.

ويظهر من خلال تعقب هذه الدراسات أنها تدور حول ثلاثة محاور، الأول في تعريف هذه الجريمة وبيان أسبابها وطرق انتشارها وكيفية علاجها، والثاني حول موقف التشريعات السماوية والوضعية منها، والثالث بيان خطورتها على المجتمع من الناحية الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية. وقد اتبعت هذه الدراسات المنهج الوصفي التحليلي النقدي في متابعة مفردات هذه الفاحشة.

وما يميز هذه الدراسة عن سببق من الدراسات أنها تدور في فلك الاكتفاء الجنسي في حدود السنة النبوية وأدلتها، وإظهار جانب الإعجاز النبوي التحذيري، وبيان السبل الوقائية التي وضعتها السنة النبوية سياجاً للشهوة خشية تجاوز الحدِّ، والتحذير من أن استحلال هذه الفاحشة لا يُبقي ولا يذر من الأخلاق التي يقوم عليها مجتمع الفضيلة، ويلقي بمسئليتها في ميدان الانتقام الإلهي الذي سقط فيه من سبقهم من الأمم التي شرّعت سلوكاً مباحاً لأفرادها كقوم لوط.

وقد سارت الدراسة وفق الخطوات الآتية: التعريف، التأصيل، التحليل، المعالجة. فالتعريف تناول بيان مفردات

عنوان البحث والألفاظ المتعلقة بمصطلح الاكتفاء الجنسي مع التبدليل على ذلك، والتأصيل تناول جمع الأدلة المتعلقة بتاريخ هذه الفاحشة من الكتاب والسنة النبوية والآثار، والتحليل تناول بيان دلالات الأحاديث النبوية التوجيهية لبيان خطورة الوقوع في هذه الفاحشة، والمعالجة تناولت طرق الوقاية من هذه الفاحشة، وبيان آثارها النفسية والاجتماعية والاقتصادية المدمرة للمجتمع، والعقوبة الرادعة لهذه الفاحشة لقطع تشؤف أفراد المجتمع لها.

## 1. التعريف بمفردات عنوان البحث

1.1. **الاكتفاء الجنسي:** الاكتفاء في اللغة؛ مصدر اكتفى يكتفي، وهو الاقتصار على شيء ما. وفي الاصطلاح: "أن يكتفي الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة لقضاء الوطر وتفريغ الشهوة"<sup>4</sup>. والعلاقة بين المعنيين: هو أن يجد الإنسان لنفسه ما يكتفي به من الشذوذ - رجلاً كان أو امرأة - معرضاً عن الفطرة الإنسانية في اختيار النكاح الشرعي الذي ارتضاه الحق لعباده سبيلاً.

2.1. **الألفاظ ذات الصلة بمصطلح "الاكتفاء الجنسي":** وردت في نطاق السنة النبوية ألفاظ ذات صلة بمصطلح الاكتفاء الجنسي، وألفاظ أخرى خارج نطاق السنة النبوية. فأما الألفاظ التي وردت في نطاق السنة النبوية، فهي:

التسافد أو الاستغناء: وهو لغة أن ينزو الذكر على الأنثى عند الحيوانات، وشبه بهم الإنسان لانصرافه عن فطرته، واصطلاحاً: أن يستغني الرجل برجل في تحقيق رغباته الجنسية وكذا المرأة، لا يمنعهم من ذلك قانون؛ ولا تخفيفهم قوة، ولا يردعهم ضمير.<sup>5</sup>

التساحق: ويقال له التسحاق، وفي اللغة: السحق التسهيل، ويراد به أن تفعل المرأة بالمرأة مثل ما يفعل بها الرجل.<sup>6</sup> واصطلاحاً: مباشرة المرأة المرأة دون إيلاج.<sup>7</sup>

اللواط: لغة: مأخوذ من الالتصاق.<sup>8</sup> واصطلاحاً: "اكتفاء الرجال بالرجال في الأدبار".<sup>9</sup>

وأما الألفاظ ذات الصلة بمصطلح الاكتفاء الجنسي خارج نطاق السنة النبوية، فهي:

المدابرة: مأخوذة من دبر، والدبر خلاف الثبل. والمدابرة اصطلاحاً: عبارة عن إتيان الرجال في أدبارهم. وهو من الألفاظ المشتركة في اللغة.<sup>10</sup>

السُدومية: نسبة إلى سدوم مدينة من مدائن قوم لوط، وهي إحدى مدن السهل الخمسة التي ظهرت فيها

4 بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية (السعودية: الرياض: دار العاصمة، 1996)، 461.

5 محمد بن مكرم بن علي الأنصاري ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 212/3؛ عبد القادر العاني، بيان المعاني (دمشق: مطبعة الرقي، ط1، 1965)، 381.

6 ابن منظور، لسان العرب، 152/10؛ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2008)، 368/2.

7 وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: دار السلاسل، 1427)، 251/24.

8 المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، 277/4.

9 محمد بن أبي الفتح البعلبي، المطلع على ألفاظ المتع، تحقيق: محمود الأرنؤوط (السعودية: جدة: مكتبة السوادني، 1423)، 391؛ وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 19/24.

10 أحمد بن فارس القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 324/2؛ محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، الفاحشة عمل قوم لوط (السعودية: دار ابن خزيمة، 1994)، 15.



الفاحشة ونسبت إليها، وتقع الآن تحت الماء في جنوب البحر الميت.<sup>11</sup> المثلية: مثل: كلمة تسوية. يقال: هذا مثله ومثله، كما يقال: شبهه وشبهه. وهي إحدى أشكال الشذوذ الجنسي، وتعني الانجذاب العاطفي بين شخصين من نفس الجنس.<sup>12</sup> وهكذا نستنتج مما سبق أن كثرة الأوصاف الدالة على هذه الفاحشة تدل على شدة خبثها وخطورة أثرها على العالم أجمع، فهي من أعظم الانحرافات الجنسية الدالة على التّحدي والتّجبر في هذا الكون.

## 2. التّأصيل لتاريخ نشوء الاكتفاء الجنسي:

ترتبط فاحشة الاكتفاء الجنسي تاريخياً بجمرة لوط عليه السّلام من أرض العراق إلى الشام برفقة عمّه إبراهيم الخليل عليه السّلام، وقد أشار القرآن إلى هذه الرحلة واصفاً الوجهة الجغرافية التي قصدوها بالمباركة، قال تعالى: "ونحنها ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين" [الأنبياء: 71/21]، فقد نزل لوط في شرقي الأردن في إحدى القرى على ساحل البحر الميت، وتدعى سدّوم، فصاهرهم وتزوج منهم وعاش بينهم، ثم أرسله الله جلّ وعزّ فيهم لدعوتهم إلى الله تعالى وإقامة الدين الحقّ الذي يأمرهم بالتزام المعروف والأخلاق الفاضلة وينهاهم عن مقاربة المنكرات والأخلاق السيئة، وخاصة المتعلقة بقضية الاكتفاء الجنسي التي وقعت في سلوكهم لأول مرة في تاريخ البشرية بعد إعراضهم عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهي النكاح<sup>13</sup> ولم تكن هذه الفاحشة قبلهم سلوكاً لأي مجتمع من المجتمعات.

ويظهر التّأصيل العلمي لهذه الفاحشة والسّبق إليها من خلال القرآن الكريم، والسّنة النبوية، وآثار الصحابة والتابعين:

1.2. الاكتفاء الجنسي في القرآن الكريم: أشار القرآن الكريم إلى أولية زمن ظهور هذا الوباء وهو زمن قوم لوط عليه السلام، وكيف شكّل خطراً على البيئة الإنسانية، قال تعالى: {ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين} [الأعراف: 81/7]، فوجه إليهم اتهاماً بفعل الفاحشة والسّبق إلى ممارستها واستحلالها علناً ومجاهرة، فأقروا بتلك المعصية، ولو أنهم علموا أحداً سبقهم إليها لقالوا إنا وجدنا آباءنا أو أجدادنا أو من كان يفعلها وإنا على آثارهم مقتدون، بل الأمر ثابت في أنّ لهم السّبق في ذلك، لذا هاجموا لوطاً وهددوه بالخروج من قريتهم، أو الاندماج هو ومن تبعه في ملتهم وقبول شذوذاتهم، وهكذا نرى أن القرآن الكريم أثبت أن قوم لوط كان لهم أسبقية الانحراف والوقوع في هذه الفاحشة، فهم أول من تلبّس بها، ونفى أن يكون غيرهم سبقاً عليهم في إتباعها والمجاهرة بها، بل جعلوها عنواناً لهم للتعامل مع الناس والفتك بهم، فخرجوا من حالة الخفاء إلى حالة الظهور مستحلين ذلك، ومبارزين الله ورسله.

11 ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 200/3؛ فحى يكن، الإسلام والجنس (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975)، 47.

12 محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 254؛ مويرس شربل، مشكلاتنا الجنسية الأسباب والعلاج (بيروت: مؤسسة المعارف، 1999)، 70.

13 عبد العزيز السلمي، تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله الوهي (بيروت: دار ابن حزم، 1996)، 330/2؛ وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1418)، 280/8.

2.2. الاكتفاء الجنسي في السنة النبوية: أكدت السنة النبوية ما جاء في القرآن الكريم من نسبة هذا العمل الشاذ والفعل المشؤوم إلى قوم لوط، فقد دتمت السنة النبوية هذا العمل لخطورته، وحذرت من الوقوع فيه لما يترتب عليه من غضب الله تعالى وعقوبته المهلكة لمن تلبس به، وهو من أخطر الأمراض التي تظهر بين يدي الساعة، وما لعن النبي صلى الله عليه وسلم قوماً على عمل من الأعمال إلا لأنه كبيرة من الكبائر التي تهدد كيان المجتمع الإسلامي وتقوض أسسه، وتدبر الأخلاق التي أقام عليها بنيانه، فقال: "لعن الله من عمل عمل قوم لوط".<sup>14</sup> وفي هذا إشارة إلى سبقهم إلى هذا العمل ونسبته إليهم، وهو عمل وصفه النبي صلى الله عليه وسلم بأنه مخيف كل الخوف لما حل بمن وقع فيه من العذاب الذي أنزله الله بهم، لذا حذرنا وأنذرنا بقوله: "إن أخوف ما أخاف على أمتي عمل قوم لوط".<sup>15</sup> لكن هذه الأمة بدأت تتدحرج شيئاً فشيئاً إلى مستنقع الشذوذ وتقليد أهل الفجور، معرضين عن التوجيه النبوي بحجة حرية الإنسان في توجيه سلوكه الشخصي وتصريف شهواته بما يميله عليه هواه.

3.2. الاكتفاء الجنسي في الآثار: ذكرت بعض الآثار أولية لتاريخ فاحشة الاكتفاء الجنسي، ومن هذه الآثار ما ورد عن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (ت:96هـ) حيث بين أن هذا المرض الخطير واللوثة الأخلاقية لم يكن يتصوره أحد من البشر لولا ورود الخبر فيه عن قوم لوط، قال الوليد: "لولا أن الله عز وجل قص علينا خبر لوط ما ظننت أن ذكرًا يعلو ذكرًا".<sup>16</sup> ونفى عمرو بن دينار (ت:126هـ) وقوع هذه الفاحشة قبل قوم لوط، وأهم أول من سبق إليها، فقال: "ما نزل ذكرٌ على ذكرٍ في الدنيا حتى كان من قوم لوط".<sup>17</sup> واستغرب محمد بن سيرين (ت:110) أن يقع مثل هذا العمل حتى من الدواب، فقال: "ليس شيء من الدواب يعمل عمل قوم لوط إلا الخنزير والحمار".<sup>18</sup>

والتحقيق في هذه السلوك المنحرف: أنه ظاهرة غريبة في تاريخ البشرية، خصوصاً بأن يصبح الشذوذ قاعدة تشريعية يسير عليها مجتمع ما لتحقيق ما تصبو إليه الشهوة الحيوانية لدى أفرادها لأسباب مرضية نفسية أو غيرها من الملابس الشيطانية، فيميل الذكور لإتيان الذكور والإناث للإناث. وهذا ربما يحصل في السجون وفي معسكرات الجيوش لعدم الوازع الديني وسيطرة الشيطان على الإنسان، ولكن أن يكون سلوكاً للإنسان تشريعه القوانين الوضعية وتكفل تطبيقه باسم حقوق الإنسان في الحرية الجنسية فهذا شرٌّ ما بعده شر، وانحراف عن الفطرة الإنسانية ما بعده انحراف، ومحاربة للفضيلة والحق الذي جاءت به الشرائع السماوية، قال

14 عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403) "الحدود"، 13494؛ أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 1875؛ حمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 8052 و8053؛ وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي؛ الحمد، الفاحشة عمل قوم لوط، 14.

15 محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "الحدود"، 1457؛ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، "الحدود"، 8057. وقال صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

16 إسماعيل بن عمر القرشي ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (السعودية: دار طيبة، 1999)، 445/3.

17 عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، مسند الدارمي المعروف ب(سنن الدارمي)، تحقيق: حسين الداراني (السعودية: دار المعنى، 2000)، 1179؛ الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 213/2 إنسانه صحيح.

18 أحمد بن الحسين بن علي الخراساني البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي حامد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 287/7.

تعالى: "سبحان الذي خلق الأزواج كلها" [يس: 36/36]<sup>19</sup>، فكلُّ الأزواج من ذكر وأنثى خلقهما الله وجعل بينهما التناسب الذي خالفه قوم لوط حيث شدُّوا عن الفطرة الإنسانية إلى الاكتفاء الجنسي الخبيث المذموم، وتبعهم اليوم العالم المارق من ظل الشرائع الإلهية إلى تطبيق مسالك الشيطان، فاقتزرت في هذه المجتمعات الحضارة المادية مع القذارة المعنوية لتصل إلى نبد القيم والمبادئ الإنسانية.

### 3. الأحاديث الواردة في الاكتفاء الجنسي ودلالاتها:

لم يرد نص في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية أن هذه الفاحشة وقعت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم من أحد أفراد المجتمع الإسلامي، لذا اختلف العلماء في حكم فاعل هذه الجريمة، وقد جاءت الأحاديث في السنة النبوية تحذر من هذه الفاحشة، وتؤكد أنها ستقع في هذه الأمة في آخر الزمان قبل أن تقوم الساعة، وذكرت الأحاديث ما يترتب على هذه الفاحشة من عقوبات دنيوية وأخروية، وأثرها على المجتمع الذي تظهر فيه ويستحلها، وإليكم ما ورد في السنة النبوية من الأحاديث الدالة على ذلك:

3.1. الحديث الأول: "إذا استحلّت أمّتي ستاً فعليهم الدمار: وذكر منها: واكتفى الرجال بالرجال والنساء بالنساء".<sup>20</sup> حدّر النبي صلى الله عليه وسلم في هذا التوجيه أمته من الاكتفاء الجنسي والانزلاق في مستنقع الفواحش التي تُلحق بها الدمار على جميع الصُّعد المادية والمعنوية، وهذا التوجيه من الحقائق الخبرية التي تحمل في ثناياها الإنشاء، فمن جانب فيه طلب الكف عن هذه الفاحشة، ومن جانب إخبار فيه تعيين العقوبة الغيبية التي ينشأ عنها وهي الدمار، فإذا استحلّت الأمة هذا الفاحشة نزل بها الهلاك؛ لأنّ استحلال الاكتفاء كفر، ويستجلب غضب الربِّ؛ لذا حدّر النبي عليه الصلاة والسلام من هذا الداء العضال كلّ التحذير، وأنذر منه غاية الإنذار، وبيّن أن انتشاره مؤدّبٌ بنزول البلاء والدِّمار.

3.2. الحديث الثاني: "لا تقوم الساعة حتى يتسافد الناس في الطُّرق كما يتسافد الدُّواب، يستغني الرِّجال بالرِّجال والنِّساء بالنِّساء".<sup>21</sup> هذا التوجيه النبوي المستقبلي نوع من الإعجاز الخبري دالٌّ على تحقق وقوع الاكتفاء الجنسي بين أفراد هذه الأمة بين يدي قيام الساعة، وهو يشير إلى نزول المستوى الأخلاقي للفرد المسلم وتحكُّم للشهوات بالناس لانعدام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيصدرون عن الفحشاء في طرقاتهم ونوادبهم، يتهارجون تهارج الحمر، وذلك على أعين الناس جُلوة، وما نراه الآن بين أفراد هذه الأمة من شروع في التعامل مع هذه الفاحشة ما هو إلا بادرة من بوادر ظهورها وانتشارها، وفي تشبيه المستحلين

19 إبراهيم حسين الشاري سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، 1412)، 2647/5.

20 البيهقي، شعب الإيمان، 5083-5084. أخرجه البيهقي من طريقين عن أنس، وبين ضعف الإسنادين، لكنه قال: إذا ضم بعضهما إلى بعض أخذ قوة؛ قال الحافظ الهيثمي: في الحديث عباد بن كثير، وهو ثقة عند ابن معين وغيره، لكن ضعفه جماعة؛ علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994)، 12471.

21 ابن فارس، مقاييس اللغة، 221/5؛ ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، 415/1؛ نعيم بن حماد المروزي، كتاب الفتن، تحقيق: سمير أمين الزهيري (القاهرة: مكتبة التوحيد، 1412)، 641/2؛ محمد البستي ابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 170/15؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف سعد الحميد وخالد الجريسي (على نفقة الجريسي، د.ت)، 14180؛ علي بن أبي بكر الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البراز، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979)، 148/4؛ وأورده الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 327/7؛ وقال: رواه البراز والطبراني، ورجال البراز رجال الصحيح؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 84/13 قال الحافظ: أخرجه البراز والطبراني وضححه ابن حبان والحاكم.

لهذه الفاحشة بالبهايم يؤكد شدة انحراف أفراد المجتمع عن الفطرة الإنسانية.

3.3. الحديث الثالث: "إذا أتى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فهما زانيان، وإذا أتت المرأةُ المرأةَ فهما زانيتان".<sup>22</sup> وفي لفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل القوم، "أتدرون ما التَّسَاحِقُ، قالوا: لا، قال: أن تركب المرأةُ المرأةَ ثمَّ تسحقها".<sup>23</sup> فإتيان الرجل مثله وكذا المرأة في نطلق الاكتفاء الجنسي، سماها الشرع زنى من باب التوسيع في استعمال المصطلحات، فلفظ الزنا أطلق هنا لكل من اللواط والسحاق بجامع القرب بينهما في الخروج عن جادة الحلال إلى منحدر الحرام، وهو مثل الزنا في الإثم والعار وإن تفاوت عقابه في المقدار.

4.3. الحديث الرابع: "إنَّ أخوف ما أخاف على أمتي عمل قوم لوط".<sup>24</sup> وهذا التوجيه النبوي يُظهر الخوف الذي كان يخشاه صلى الله عليه وسلم على أمته من هذا الداء الخبيث الذي يعد مجمَع الشرِّ والفساد، وشدة الخوف منه تقتضي شدة خطره، وتنكير القول والمبالغة في وصفه يدل على الذروة في قوته التدميرية، وأنه من أخبث الخبائث، وليس فوقه أخوف منه في هدم الأخلاق والإفساد في الأرض، وأن ربط التوجيه النبوي سلوك هذه الأمة في آخر الزمان بسلوك قوم لوط دال على انحدار الإيمان إلى أدنى درجاته، وعدم تمكنه من عصمة صاحبه من الوقوع في المعاصي. وبالتالي فإن كل شيء أوجده الله تعالى في هذا الكون له وظيفة خاصة لا يصلح غيرها، فالذكر جعل للفاعلية والأُنثى جعلت للمفعولية، فمن عكس ذلك فقد أبطل الحكمة المرادة من ذلك.<sup>25</sup>

5.3. الحديث الخامس: "ملعون مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قوم لوط".<sup>26</sup> وفي هذا التوجيه النبوي دلالات تحذيرية على أن كل من عَمِلَ عَمَلِ قوم لوط فقد وجبت عليه اللعنة المبعدة عن رحمة الله تعالى، لأن هذه العمل يجلب العار والدمار، لأنه يغضب الرب ويفسد الفطرة التي عليها تدور الأخلاق وتبنى القيم.

6.3. الحديث السادس: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به".<sup>27</sup> في هذا التوجيه النبوي الأمر بتطبيق عقوبة القتل على من اشترك في هذه الجريمة، وهما الفاعل والمفعول به، وذلك بعد إقامة

22 أحمد بن الحسين بن علي الخراساني البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا (دمشق: دار الكتب العلمية، 2003)، 406/8؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير، تحقيق: حسن بن قطب (مصر: مؤسسة قرطبة، 1995)، 103/4 قال الحافظ: "أخرجه البيهقي من حديث أبي موسى، وفيه محمد بن عبد الرحمن القشيري، كذبه أبو حاتم، ورواه أبو الفتح الأزدي في الضعفاء، والطبراني في الكبير من وجه آخر عن أبي موسى، وفيه بشر بن الفضل البجلي وهو مجهول، وقد أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده عنه."

23 المرزوي، كتاب الفتن، 641/2؛ ابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، 170/15؛ الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البراز، 148/4؛ الطبراني، المعجم الكبير، 14180؛ وأورد الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 327/7 وقال: رواه البراز والطبراني، ورجال البراز رجال الصحيح؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 84/13. قال الحافظ: أخرجه البراز والطبراني وصححه ابن حبان والحاكم.

24 الترمذي، سنن الترمذي، "الحدود"، 1457؛ محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، "الحدود"، 2563؛ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، "الحدود"، 8057. قال الترمذي: حسن غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب عن جابر؛ وقال الحاكم: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي؛ أحمد بن علي أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى، تحقيق: سليم أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، 1984)، 97/4، قال المحقق: إسناده حسن.

25 نقل هذا القول عن الطيبي، عبد الرؤوف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1988)، 309/1؛ ملا علي القاري، مرقاة المفاتيح شرك مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، 2002)، 2348/6.

26 الترمذي، سنن الترمذي، "الحدود"، 1456؛ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، "الحدود"، 8052، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

27 سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، "الحدود"، 4462 و4463؛ الترمذي، "الحدود"، 1456؛ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، 8047-8049، صححه الحاكم ووافقه الذهبي.

البيئة على طريقي الجريمة، والقتل من أفضل الوسائل العملية لردع أفراد المجتمع الذين استحلوا هذه الفاحشة، وتخويف الأشخاص الذين يفكرون الوقوع فيها للحفاظ على طهارة المجتمع من هذا الداء الفتاك.

7.3. الحديث السابع: "والذي بعثني بالحق، لا تنقضي هذه الدنيا حتى يقع بهم الخسف والقذف والمسح، قالوا: ومتى ذلك يا نبي الله؟ قال: إذا رأيت النساء ركبنا السروج، وكثرت القينات، وفشت شهادة الزور، واستغنى الرجال بالرجال والنساء بالنساء".<sup>28</sup> هذا الأثر الدال على أنَّ النبي أقسم بوقوع الخسف والقذف والمسح في هذه الأمة بين يدي الساعة، لم يثبت من طريق صحيح.<sup>29</sup>

ويظهر من خلال الأحاديث السابقة التي وردت في السنة النبوية فيما يتعلق بالاكْتفاء الجنسي أنها بمجموعها تصل إلى حدِّ الشهرة والاستفاضة في إثبات هذه الفاحشة، وأنها من الخبائث التي حرمها الشرع؛ ويشهد لها قواطع القرآن الكريم في تحريمها، وأنها من أكبر الأسباب الداعية إلى هلاك الأمم والمجتمعات، ويؤيدها الإجماع على تحريمها أيضاً.

#### 4. المنهج النبوي في التعامل مع قضية الاكْتفاء الجنسي:

سار المنهج النبوي في التعامل مع هذا الوباء وما يفضي إليه من منكرات على خطوتين، الخطوة الأولى: وقائية لضبط التصرفات الإنسانية التي تضمن عدم الانزلاق إلى هذه الفاحشة، والخطوة الثانية: علاجية لتتبع الآثار الحاصلة بعد وقوعها والعمل على احتوائها للمحافظة على القيم الأخلاقية للمجتمع وتخويف أفرادها من الوقوع في مثلها.

#### 1.4. الوقاية من المقدمات المؤدية إلى الوقوع في فاحشة الاكْتفاء الجنسي:

السنة النبوية قائمة على قاعدة مهمة إلا وهي، الوقاية خير من العلاج، فكلُّ وسيلة تؤدي إلى منكر لا بدَّ من التنبُّه والحذر منها خشية الوقوع في شَرِّك إهمالها، ومن هذه التحذيرات التي وضعتها السنة النبوية سياجاً للاحتراز من السقوط في هذه الفاحشة:

#### 1.1.4. تحذير السنة النبوية من النظر إلى العورات:

هذا التوجيه التحذيري يمثله قوله عليه الصلاة والسَّلام: "احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك"<sup>30</sup>. وفي لفظ: قال جرير: "سألت النبي عن نظر الفُجأة، فأمرني أن أصرف بصري".<sup>31</sup> فالنظر إلى

28 سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وآخرون (القاهرة: دار الحرمين، 1415)، 5061؛ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، "الحدود"، 8349؛ قال الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 12588؛ فيه سليمان بن داود اليمامي، وهو متروك، ورواه الطبراني وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وفيه ضعف، وبقي رجال إحدی الطبرانی رجال الصحيح؛ أحمد بن عمرو أبو بكر البزار، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون (المدینة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988)، 220/15.

29 فقد أخرجه الحاكم وسكت عنه، وقال الذهبي في التلخيص: سليمان هو اليمامي؛ ضعفه، والخير منكر، وسليمان لا يتابع على أحاديثه، وقال البخاري: منكر، وكلُّ ما قلت فيه منكر فلا تحلَّ الرواية عنه، وتركه بعضهم، وقال الهيثمي: الحديث ضعيف جداً، ولا يحتج به. وإن ورد من طريق أخرى في المسح لكنها ضعيفة لا تصلح للتقوية. وأما ما ورد فيه من اكْتفاء الرجال بالرجال والنساء بالنساء، فهذا ثابت من طرق أخرى؛ محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد الجبالي (بيروت: دار المعرفة، 1963)، 202/2.

30 أبو داود، "الحمام"، 4017؛ الترمذي، "الأدب"، 2670، 2795؛ ابن ماجه، "الأدب"، 1920، وذكره البخاري تعليقاً بصيغة الجزم، في الغسل، 1/ 266، قال الحافظ في الفتح (386/1): إسناده إلى مجرِّ صحيح، ولهذا جزم به البخاري، وأما مجرِّ وأبوه فليسا من شرطه، وقال: رواه الحاكم وصححه، وحسنه الترمذي.

31 مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "النكاح"، 2159.

العورات من الوسائل الداعية إلى فساد القلب المفضي إلى الفواحش، لذا جعلت السنة النبوية للنظر قوانين تضبطه ليؤدي وظيفة إيجابية في هذه الحياة وفق مبدأ الحظر والإباحة، فقد أمرنا الله تعالى بحفظ البصر، قال تعالى: {قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم} [النور: 30/34]، والغضُّ من البصر متعلق بما لا يجوز النظر إليه إلا في حدود ما يقتضي التمييز حتى لا ينقلب إلى وسيلة تجلب الشرور، فمن لم يغضَّ بصره عمَّا نهي الله لا يستطيع أن يحفظ فرجه عمَّا حرَّم الله، فالعين يريدُ القلب في نقل الصورة الخارجية لبدأ التحليل والتوجيه، ويتبعه الإمعان المذموم أو الانصراف المحمود، وهذا كله يعود إلى قدرة القلب على قيادة الجوارح، فإذا صلح القلب صلحت وإذا فسد فسدت، وقد شددت السنة النبوية في المحافظة على ستر العورات إلا فيما أحلَّ الله تعالى. فأمرُ النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الصحابي بصرف بصره خشية أن يفضي إلى المفسدة، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "يا عليُّ، لا تتبع النظرة النظرة".<sup>32</sup> فيتابع النظر هو إعادته إلى الصورة التي نهي الشرع عن متابعتها، فهي أول باب ينزل فيه الإنسان إلى الفواحش المدمرة للمجتمع، ومنها نظر الرجل إلى عورة الرجل أو المرأة إلى عورة المرأة.

#### 2.1.4. تحذير السنة النبوية من النظر إلى الأُمرد:

حذرت السنة النبوية من النظر إلى الأُمردان، فقد جاء في الحديث: "إنَّ الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة، فرنا العينين النظر".<sup>33</sup> وأن عمر بن الخطاب سيَّر نصر بن حجاج إلى البصرة فنفاه لشدة جماله خشية فتنته<sup>34</sup>، وذلك لأنَّ ذلك مدعاة إلى ما وراء ذلك من الفواحش؛ لأنَّ بعض الأُمردان لهم وقع مثير للشهوة في نفوس بعض الأشخاص أكثر من النساء؛ لإضفاء الشيطان عليهم طابعاً خاصاً من الفتنة التي يقع فيها من هو غافل عن الحقي. فالنظر إلى وجوه المردان الحسان من الغلمان من غير حاجة إلى ذلك حرام، سواء أحصل ذلك عن شهوة أو سواها، وسواء أَمِن عند ذلك الفتنة أو لم يأمنها؛ لأنَّه في معنى المرأة من حيث الافتتان، بل ربما كان بعضهم أجمل من كثير من النساء، فالنظر يجب أن يقتصر على الحاجة والضرورة وإلا وَجَّ الإنسان في ميدان شهوة النفس التي تنتهي غالباً بأمر لا يحمد عُقباه، وهذا هو سبيل الشيطان الذي يضلُّ به الغافلين؛ لأنَّ المسلم لا ينظر إلى المردان بشهوة إلا إذا تحكَّمت به المعصية، وكم من إنسان وقع في فاحشة اللواط لمخالفته قواعد النظر في التعامل مع المردان، فضلَّ وأضلَّ وفسد وأفسد، فلا يجتمع في القلب إيمان ومعصية.<sup>35</sup>

32 الترمذي، "الأدب"، 2777؛ أبو داود، "النكاح"، 2149. قال الحاكم (212/2): صحح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

33 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ناصر (السعودية: جدة: دار طوق النجاة، 1422)، "الاستئذان"، 6243، "القدر"، 6612، "مسلم"، "القدر"، 2657؛ أبو داود، "النكاح"، 2152.

34 محمد بن جعفر الخرائطي، اعتلال القلوب للخرائطي، تحقيق: حمدي الدمرداش (السعودية: مكة المكرمة، نزار مصطفي الباز، 2000م)، 392/2.

35 يحيى بن شرف النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق: محمد الحجار (بيروت: دار ابن حزم، 1994)، 93.

### 3.1.4. تحذير السنة النبوية من المخنثين:

حذرت السنة النبوية من تشبُّه الرجال بالنساء والعكس، ففي الحديث: "لعن النبي المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، وقال: أخرجوهم من بيوتكم، قال: فأخرج النبي فلاناً، وأخرج عمرو فلاناً".<sup>36</sup> فقد حذرت السنة من التشبه ونحت عنه، سواء كان التشبه في اللباس أو الصَّوت أو الصُّورة أو سائر الحركات والسكنات، ولعنت السنة النبوية المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات بالرجال لتتفرَّغ عن هذه الحالة الفيزيولوجية النفسية التي تؤدي إلى تَقَمُّص شخصية المقابل لتكون بعد ذلك محلاً للفواحش، ومنزلقاً للدخول في أفراد فاحشة الاكتفاء الجنسي، فوجود مثل هؤلاء في المجتمع يعوي الغافلين، والعمل على إخراجهم من البيئة النظيفة للمحافظة عليها من التلوث أمر واجب، لكن البيئة الاجتماعية التي نعيشها اليوم يجد فيها هؤلاء مجالاً رحباً للاختلاط بأفراد المجتمع والعمل على إفساده ودفعه نحو الفواحش، وذلك باسم حرية الإنسان في الاختلاط مع من يشاء، وفقدان التشريعات التي تضبط سلوك المخنثين وتحيط بمخاطرهم.

### 4.1.4. تحذير السنة النبوية من الإفضاء والمباشرة:

حذرت السنة النبوية من مباشرة المرأة المرأة والرجل الرجل، أو أن يفضي بعضهم إلى بعض في ثوب واحد؛ لأنَّ التقاء البشرة يولد حرارة المعصية، فقد جاء في الحديث: "لا يفضي الرجل إلى الرجل في ثوب واحد، ولا تفضي المرأة إلى المرأة في ثوب واحد".<sup>37</sup> فلا يجوز ملاقة بشرتي الرجلين أو المرأتين بلا حائل، أو التجرد والاضطجاع في ثوب واحد؛ لأنَّ هذا أول منزلقات الشيطان نحو الاكتفاء الجنسي، فالإفضاء يتبعه وسوسة الشيطان لما بعده من المخالفات، وهذا كله باب من أبواب الحرام الذي يفتحه الشيطان لإدخال الناس إلى أسواق المعاصي، ويجب التنبُّه إلى ما تعمُّ به البلوى اليوم ويقع فيه التساهل بين الناس ككشف العورات في الحمامات وما يتبعه من التدليك والمسَّاجات تحت شعار العلاج الفيزيائي وتنشيط العضلات، وهذه الأماكن أصبحت من أخطر المنزلقات إلى الفواحش وما سواه من المخالفات، فيجب الاحتراز في ذلك وصيانة النظر واليد عن الالتصاق بما ما حرم الله إلا لضرورة يقتضيها الطب أو غيره من الضرورات التي تقدر بقدرها، وذلك بتطبيق الضوابط الشرعية التي تحفظ المجتمع من سقوط القيم والأخلاق.<sup>38</sup>

### 5.1.4. أمر السنة النبوية بالتفريق بين الأولاد في المضاجع:

أرشدت السنة النبوية إلى التفريق بين الأولاد في سنِّ العاشرة الذي هو مظنة تحرك الشهوة عند الأولاد، جاء في الحديث: "وفرقوا بينهم في المضاجع".<sup>39</sup> وهذا أمر تأديبي لردع غوائل الشهوة، لأنهم إذا بلغوا هذا السن يقربون من حدِّ البلوغ، وينتشر عليهم آلتهم، فيخاف عليهم من الفساد، فيجب التفريق بين البنين والبنات في مثل هذا السن، ويتبع ذلك مراقبتهم بحيث يحتاط من موضوع المماسَّة بين البنين أنفسهم وبين البنات، فلكلِّ مرحلة عمرية ضوابط شرعية تضبطها كي لا تنحرف الغريزة عن مسارها، وتبقى في دائرة المراقبة

36 البخاري، "الغازي"، 4324، "النكاح"، 5235، "اللباس"، 5886؛ أبو داود، "الأدب"، 4929؛ الترمذي، "الأدب"، 2785، 2786.

37 مسلم، "الحيض"، 338.

38 يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 30/4؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 339/9.

39 أبو داود السجستاني، سنن أبو داود، "الصلاة"، 495، 496. قال النووي في رياض الصالحين: إنسانه حسن.

والوقاية، فلا يتعمى أحد الإخوة أمام إخوته، ولا تتعمى إحدى البنات بين أخواتها تعرياً يثير الفتنة، ولا يجتمعان في ثوب واحد عند النوم ذكراً كانوا أو إناثاً، ولا يجتمعان في فراش واحد مهما ضاق الأمر، لكن وللأسف أصبح مجتمعنا يبحث عن الأسباب المفضية إلى الفاحشة ولا يلتفت إلى توجيهات السنة النبوية، ويعتبرون ذلك من الانفتاح الحضاري، لكنه انفتاح على المعاصي التي قبلتها نفوس الناس ورضيت بعواقبها.<sup>40</sup>

## 2.4. الآثار الناتجة عن الاكتفاء الجنسي والعقوبة الرادعة:

### 1.2.4. الآثار الناتجة عن الاكتفاء الجنسي:

حذرت السنة النبوية من الآثار المترتبة على فاحشة الاكتفاء الجنسي التي تجلب الأمراض المعنوية والمادية التي تفتك بالبشر، وتهمي بهم في مهاوي الضلال، وذلك على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع، لذا استعاذ النبي عليه الصلاة والسلام من الآثار الخطيرة المترتبة على هذه الفاحشة لخبثها واستجلاها لغضب الرب وسخطه، فقال: "يا معشر المهاجرين، لم تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم".<sup>41</sup> وهذا الخطاب فيه صفة العموم والإعلان والشمولية والجدة، فهو موجه للناس كافة، وإن كان قد خص به المهاجرين، فخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ، وهو عام؛ لأن الفاحشة هنا لفظ يراد منه الزنا واللواط والبيحاق وغيرها من الشذوذات، وفي الخطاب صفة الإعلان؛ لأن الجهر بما سبب لنزول الغضب الإلهي؛ وصفة الجدة؛ لكون الأمراض الناتجة عن هذه الفاحشة والتي تحل بمستحليها لا يعرفها من سبقهم من البشر.

ولقد أثبت واقع المجتمع الإسلامي اليوم تسرب هذا الداء إليه بعد أن أصبح جزءاً من السلوك المظلم لكثير من الأمم المارقة على الأخلاق ومبادئ الإنسانية باسم حرية الإنسان في ممارسة حبه الشخصي في تصريف شهواته، وهذا إشكالية تامل ما كان عليه قوم لوط من اللوثة الأخلاقية، وقد أرسل الله نبينا محمداً بالوحي نذيراً ليحذرننا من الوقوع في مثل هذه المعصية ويبين لنا آثارها المدمرة، وذلك بعد أن أسس مجتمع الفضيلة القائم على غرس العفة وتجنب الرذيلة، لكن يظهر أن هذه الفاحشة أصبحت أمراً واقعاً في المجتمعات الغربية تحمي القوانين والتشريعات، وأصبحت تمتلك وسائل لنشرها وإشاعتها ونوادٍ لمن يؤيدها، ودعم مادي تأييد معنوي لمن يمارسها، وتبعتها المجتمعات الشرقية على استحياء، وتتنوع أضرار هذه الفاحشة ما بين أضرار دينية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية على جميع الأصعدة المتعلقة بالفرد والأسرة والمجتمع:

أولها، على مستوى الفرد: فمن جانب ديني، فالإكتفاء الجنسي سبب للبعد عن الله تعالى؛ لأنه من الكبائر التي نهى الله عنها، وسبب لمقت الله ونزول عقابه على من استحلها. ومن جانب نفسي، فهو من أخبث النجاسات التي تفسد القلب وتضعف الإيمان، وتجترُّ صاحبها إلى معاصٍ أخرى كترك الطاعات، وشرب المسكرات، وظهور العداوات، وقلة الحياء، وقسوة القلوب، وقتل المروءة، وانتكاس الفطرة، وذهاب الغيرة، وحلول الديانة، وسقوط

40 محمود بن أحمد، بدر الدين العيني، شرح سنن أبي داود، المحقق: خالد المصري (الرياض: مكتبة الرشد، 999 م)، 416/2؛ القاري، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 512/2.

41 ابن ماجه، "العقوبات"، 4019.



المنزلة، وحرمان العلم، وذهاب الشجاعة.<sup>42</sup> ومن جانب جسدي، فهو يسبب الأمراض المميتة كمرض فقد المناعة أو ما يسمى بالإيدز، ومرض الزهري ومرض السيلان، وغير ذلك من الأمراض التي يكتشفها العلم يوماً بعد يوم، وهناك أضرار تصيب المفعول به من انفلات ریح وبراژ وغيرها لعدم قدرته من السيطرة عليها. ومن جانب اقتصادي، فهو تسبب ضياع الأموال وإنفاقها على تحقيق هذه الفاحشة من جهة، ومعالجة الآثار الناتجة عنها في المصححات النفسية والجسدية من جهة أخرى.<sup>43</sup>

ثانيها، على مستوى الأسرة: فالإكتفاء الجنسي يؤثر على الأسرة فيؤدي إلى قطع النسل؛ لأن من لوازمه الرغبة عن الزواج والإعراض عن النساء، ومن يتبع هذا الطريق في صرف الشهوة لا يفكر في بناء أسرة أصلاً، ولا يفكر بالإنجاب؛ لأن فكرة الإنجاب يترتب عليها تبعات مادية ومعنوية كثيرة، كما أن من آثار الإكتفاء الجنسي مفسدة النساء لانصراف أزواجهن عنهن بسبب انشغالهم بالفاحشة، فيحملهم ذلك على التقصير فيما يجب عليهم من إحصان وإشباع شهواتهن فيعرضهنّ للتهاون في أعراضهن، كما أن ممارسة هذه العملية الجنسية الشاذة تؤدي إلى الرغبة في إتيان النساء في أدبارهن وهو أمر نعت عنه السنة النبوية، وهو يؤدي لفساد الحياة الزوجية وتشتت العائلات والأسر، وغرس البغضاء والأحقاد بينهم.<sup>44</sup>

ثالثها، على مستوى المجتمع: فيؤثر الإكتفاء الجنسي في المجتمع بعد أن عمل على تفكيك الأسرة التي تشكل نواته، وبفاسدها يفسد المجتمع، وتنهار المثل العليا والقيم الأصيلة التي يستند إليها، كالرحمة والمودة والحياء والعفة، والكرم والشجاعة، وانتشار الأوبئة والأمراض التي تفتك بالمجتمع فتفقد القوة والمنعة والصمود مما يجعله عرضة للزوال في أي لحظة.<sup>45</sup> بتعبير آخر فإن العقوبات التي رتب على هذه الذنوب هي نتائج اجتماعية لهذه الذنوب، فالزنا واللواط يؤثران في صحة الإنسان وفي بنيان المجتمع، ويجب علينا فهم هذه العقوبات في ضوء البعد الاجتماعي لهذه الذنوب،<sup>46</sup> ومن أضرار الإكتفاء الجنسي الوخيمة على المجتمع رفع الخير والبركة ونزول البلاء وحلول العقوبات والمثالثات لترك الناس إنكارها، قال تعالى: {وما هي من الظالمين ببعيد} [هود: 83].<sup>47</sup> ويعد الإكتفاء الجنسي سبباً للتحلف والتبعية؛ لأن الأمة إذا تحلفت عن أخلاقها ومبادئها فإن الانحرافات تبدأ تنخر في جسدها مما يفقدها شخصيتها ومكانتها فتصبح بذلك أمة منهزمة تابعة مقلدة متخلفة في شتى الميادين.<sup>48</sup>

#### 2.2.4. العقوبة الرادعة لجرمة الإكتفاء الجنسي:

كانت عقوبة قوم لوط على هذه الفاحشة كما ورد في القرآن الكريم الحسف ثم الرجم بالحجارة السماوية،

42 محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (المغرب: دار المعرفة، 1997)، 171؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، 1315/3 و1913/4؛ محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمدا، الفاحشة عمل قوم لوط، 41.

43 الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، 28/8؛ الطبيب عبد الحميد القضاة، الأمراض الجنسية عقوبة إلهية (لندن: دار النشر الطبية، 1985م)، 103؛ محمد راتب النابلسي، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (دمشق: دار المكشي، 2005)، 224/1.

44 عبد الرحمن بن محمد الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 130/5.

45 فضل إلهي ظهير، التدابير الواقية من الزنا في الفقه الإسلامي (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت)، 61.

46 Muhammed Siddık ve Aşegül Erođlu "Helak İle İmtihan Arasında İnsan: Doğal Afetlerin Hadis Rivayetleri Bağlamında Yorumlanması", *Doğal Afetler ve Din*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: İlahiyat, 2024), 91.

47 عبد الرحمن صالح عبد الله، عوامل الانحراف الجنسي ومنهج الإسلام في الوقاية منها وعلاجها (الأردن: دار النفائس، 1992)، 89.

48 الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، 130/5؛ ظهير، التدابير الواقية من الزنا في الفقه الإسلامي، 61.

حيث أمطروا بحجارة من سجيل منضود، وإنَّ شدة العقوبة التي أصابتهم لعظم الفاحشة المتعلقة بها، وأما العقوبة في السنة النبوية فقد جاءت تحاكي ذلك حيث أكد النبي عليه الصلاة والسلام أنَّ الله لعن من عمِل عمَل قوم لوط، وهذه أول خطوة، وهي الطرد من رحمة الله في الدنيا والآخرة، أما عقوبة هذه الفاحشة في الدنيا، فقد اتفق القول لدى الصحابة على قتل اللوطي، لكن وقع خلاف بينهم في مسألة كيفية القتل رجماً أو هدماً أو حرقاً أو رمياً من شاهقٍ أو حدّاً كالزنا، فظنَّ بعض الناس غلطاً أنَّ الصحابة اختلفوا في قتله، وهذا توهم خطير؛ لأنَّ الإجماع على قتله نقله ابن قدامة المقدسي وابن القصار، وكذا أجمع أهل العلم على تحريم اللواط وأنه من الكبائر. فلم يخرج أحد من الصحابة أو التابعين فمن بعدهم عن العمل بالقتل في مرتكب جريمة اللواط، ولقد اختلف العلماء في تقدير عقوبة هذه الفاحشة بناء على اجتهادهم في التعامل مع هذه الأدلة على ثلاثة مذاهب: الأول: القتل مطلقاً. والثاني: حدُّه كحدِّ الزنى. والثالث: التَّعزير. وقد ذهب ابن قدامة إلى أن من أسقط الحد وقال بالتعزير فقد خالف النص والاجماع، وقد رجَّح الشوكاني مذهب القائلين بالقتل، وضعف المذاهب الأخرى؛ لأنَّ هذه الجريمة عظيمة الشأن والأثر، فهي تستدعي عقاباً شديداً يستأصلها من جذورها، وذلك بالقتل الذي يحطم هذه الشهوة ويقضي على أصحابها ليكونوا عبرة لغيرهم، وادعاً عن الشذوذ. ثم إن تطبيق الهدي النبوة بقتل الفاعل والمفعول به أفضل علاج لمنع هذه الجريمة. وأما السِّحاق: فقد ذهب العلماء على أن العقوبة فيه التعزير فحسب. ويظهر أن التشريع سواء فيما ذكر في القرآن، أو السُّنة المؤكدة لهذه العقوبة، أثبتا الرجم والقتل على من يقع في الاكتفاء الجنسي، أي اللواط، وأنه من الكبائر. لكن مع الأسف فإنَّ المجتمع الإسلامي أعرض عن هذه العقوبة بعد أن استبدل القانون الوضعي بالتشريع الإسلامي، وأصبحت العقوبة المترتبة على ذلك السجن والغرامة التي يراها الكثير من الناس غير رادعة للمجرمين؛ لأنَّ السجن يعد مكاناً لممارسة هذه الرذيلة في كثير من البلدان؛ فوضع اللوطي في السجن هو نقله من بيئة إلى أخرى موبوءة، وهي مرتع لجميع الفواحش، ولا تضمن له شيئاً من العلاج. وهذا ما يشجع الأفراد والعصابات وأصحاب النفوس المريضة للتماذي في ممارسة هذه الفاحشة.<sup>49</sup>

### نتائج البحث:

بعد الاستقراء والتوصيف والعرض والتحليل للمادة العلمية الموثقة في ثنايا السُّنة النبوية المتعلقة بالاكتفاء الجنسي، وبيان الطرق التي سار عليها المنهج النبوي للوقاية من هذه الفاحشة ومعالجة الآثار المترتبة عليها سواء على صعيد الفرد أو الأسرة أو المجتمع، وفساد علاقة مستحليها مع ربهم واستجلاب غضبه وسخطه وعقوبته، وتقويض بنيان المجتمع المادي والمعنوي توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

49 عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المعنى، المحقق: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو (السعودية: الرياض، دار عالم الكتب، 1997)، 349/12؛ محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 37/5؛ محمد بن علي الشوكاني، الدراري المضية شرح الدرر البهية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 391/2؛ الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، 127/5؛ الموسوعة الكويتية، 23/44.

إنَّ فاحشة الاكْتفاء الجنسي يقصد بها في السُّنة النبوية إتيان الرِّجال الرِّجال والنِّساء النِّساء مسافحة خارج دائرة الشرع، والاعراض عن النكاح لشرعي الذي وضعته الشرائع السماوية لتحقيق مقاصدها من خلال العلاقات الجنسية بين البشر، وهو محرم بالكتاب والسُّنة والإجماع، وفي الأديان السماوية قاطبة، وفي القوانين الوضعية الراقية. أمَّا في نظر التشريعات الوضعية الفاسدة والمنظمات الدولية المتنبِّرة على الشرائع والقوانين فتعتبر هذا الشذوذ من باب الحريات الشخصية، وأن المساس بها يخالف القوانين التي تنظم حقوق الإنسان.

إنَّ السُّنة النبوية وضعت قيوداً محكمة للاحتراز عن الوقوع في فاحشة الاكْتفاء الجنسي تتناسب مع المراحل العمرية، والدوافع النفسية، والعلاقات الاجتماعية، وهذه القيود لا تعرفها أي مؤسسة تربوية إصلاحية أخلاقية في العالم، فالنوم له شروط، والنظر له شروط، والاختلاط له شروط، كي لا تخرج هذه الأشياء عن مقاصدها إلى انحراف أخلاقي يدمر القيم في المجتمع.

إنَّ فساد الأخلاق والقيم لدى الأمم غير المسلمة دفعهم إلى متابعة خطوات الفاحشة التي سار عليها قوم لوط حدو النُّعل بالنُّعل، ابتداءً بالزنا انتهاءً باللواط وصولاً إلى الاكْتفاء الجنسي والاعراض عن الزواج الذي أحله الله، ويظهر من الواقع أن أفراد الأمة الإسلامية شرعوا في متابعة هؤلاء على استحياء، فلا الشريعة تطبق على فاعليه، ولا القانون يردع مستحليه.

إنَّ التشخيص النبوي لانتشار هذا المرض في الأمة الإسلامية أمر خاضع للسنن الكونية المطردة التي لا تتخلف، لأنه لا ينطق عن الهوى، وهو يخبر عن الغيب المستقبلي الذي علّمه الله إياه. وهذا من الإعجاز الخبيري الذي خص به النبي عليه الصلاة والسلام.

إن فاحشة الاكْتفاء الجنسي تفصل الإنسان عن تربيته الدينية والروحية إن وجدت؛ لكونه كبيرة من كبائر الذنوب المنهي عنها، وممارسته تصدُّ عن الطاعات وتدعو إلى محبة الفواحش وكرهية العفة وتجلب غضب الربِّ وعقابه ونزول البلاء بالمجتمعات التي تستحلها، ويقطع الصلة بالله تعالى؛ لأن فاعل هذه الفاحشة ملعون مطرود من رحمة الله.

أثبتت الدراسة أن قوم لوط هم أول من سبق إلى هذه الفاحشة، وقد استحلوها وجأهروا بها، وبالتالي عملوا على هدم المجتمع الذي أرسل الله له نبيه لوط لإصلاحه وتوجيهه إلى الخير.

من الوسائل التربوية في السنة النبوية ضرب المثل للتنفير من الفواحش ليكون أوقع في النفس، فما حلَّ بالأمم السابقة من العقوبات الإلهية كقوم لوط شاهد في التاريخ على ذلك، وهم عبرة لمن أراد أن يتفكر أو يعتبر.

إن دعوات الموالين لفكرة الاكتفاء الجنسي هدفها الوصول إلى مجتمع عقيم، يحارب الإنجاب فلا يسعى إلى التوالد وتربية الأطفال، وهذا خلاف مقاصد الشريعة الإسلامية التي تهدف إلى الوصول إلى مجتمع ولود تناسلاً وتكاثراً للاستخلاف في الأرض وعمارتها.

بينت الدراسة الآثار المدمرة النفسية منها والاجتماعية والاقتصادية التي تصيب المجتمعات التي تظهر فيها هذه الفاحشة، وكيف تنقلب سعادة الإنسان إلى تعاسة لأنه لم يراع الفطرة التي فطره الله عليها في تصريف شهوته.

إنَّ السُّنَّة النبوية وضعت عقوبات صارمة لمن وقع في هذه الفاحشة التي حرمها الشرع ونهى عنها، وهي عقوبة القتل، وهي أفضل عقوبة علاجية للفاعلين، وأفضل وسيلة رادعة لأفراد المجتمع ممن تسوّل له نفسه في الوقوع في هذه المعصية. لكن المجتمع الإسلامي يقف مكتوف الأيدي أما هذه الفاحشة بسبب عدم وجود تشريع إسلامي يطبق على مرتكبي هذه الفاحشة، بل هناك عقوبات تعزيرية خفيفة في بعض القوانين تنال الفاعلين لهذه العقوبة إذا حصل الادعاء عليهم، وبالتالي فإنَّ عدم التناسب بين الجريمة والعقوبة في القوانين الوضعية يشكل عائقاً أمام زجر فاعليها.

## المصادر والمراجع

- ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر الزاوي. بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1979.
- ابن حبان، محمد البستي. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1988.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. التلخيص الحبير. تحقيق: حسن بن قطب. مصر: مؤسسة قرطبة، ط1، 1995.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري. بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379.
- ابن حنبل، أحمد. المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي. المغني. المحقق: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو. السعودية: الرياض، دار عالم الكتب، ط3، 1997.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي. المغرب: دار المعرفة، ط1، 1997.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1994.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. السعودية: دار طيبة، ط2، 1999.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. السنن. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط1، د.ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط1، 1414.
- أبو بكر البزار، أحمد بن عمرو. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988.
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. سنن أبو داود. تحقيق: محمد عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، ط1، د.ت.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله. معجم المناهي اللفظية. السعودية: الرياض: دار العاصمة، ط3، 1996.
- أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي. مسند أبي يعلى. تحقيق: سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1984.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير ناصر. السعودية: جدة: دار طوق النجاة، ط1، 1422.
- البعلي، محمد بن أبي الفتح. المطلع على ألفاظ المقنع. تحقيق: محمود الأرنؤوط. السعودية: جدة: مكتبة السوادى، ط1، 1423.
- البعغوي، الحسين بن مسعود. معالم التنزيل في تفسير القرآن. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخراساني. السنن الكبرى. تحقيق: محمد عطا. دمشق: دار الكتب العلمية، ط3، 2003.

- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخراساني. شعب الإيمان. تحقيق: عبد العلي حامد. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2003.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998.
- الجزيري، عبد الرحمن بن محمد. الفقه على المذاهب الأربعة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003.
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990.
- الحمد، محمد بن إبراهيم بن أحمد. الفاحشة عمل قوم لوط. السعودية: دار ابن خزيمة، ط1، 1994.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ط2، 1995.
- الخراطي، محمد بن جعفر، اعتلال القلوب للخراطي. السعودية: مكة المكرمة، نزار مصطفى الباز، ط2، 2000م.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. مسند الدارمي المعروف ب(سنن الدارمي). تحقيق: حسين الداراني. السعودية: دار المغني، ط1، 2000.
- الذهبي، محمد بن أحمد. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة، ط1، 1963.
- الرازي، محمد بن أبو بكر. مختار الصحاح. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1999.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418.
- السلمي، عبد العزيز. تفسير القرآن. تحقيق: عبد الله الوهي. بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1996.
- سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ط17، 1412.
- شربل، مورييس. مشكلاتنا الجنسية الأسباب والعلاج. بيروت: مؤسسة المعارف، ط1، 1999.
- الشوكاني، محمد بن علي. الدراري المضية شرح الدرر البهية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1987.
- الصنعاني، عبد الرزاق. المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتبة الإسلامية، ط2، 1403.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وآخرون. القاهرة: دار الحرمين، ط1، 1415.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف سعد الحميد وخالد الجريسي. على نفقة الجريسي، د.ت.
- ظهير، فضل إلهي. التدابير الواقية من الزنا في الفقه الإسلامي. الرياض: مكتبة المعارف، ط1، د.ت.
- العاني، عبد القادر. بيان المعاني. دمشق: مطبعة الترقى، ط1، 1965.
- عبد الله، عبد الرحيم صالح. عوامل الانحراف الجنسي ومنهج الاسلام في الوقاية منها وعلاجها. الأردن: دار النفائس، ط1، 1992.
- عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2008.
- القاري، ملا علي. مرقاة المفاتيح شرك مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، ط1، 2002.
- القزويني، أحمد بن فارس. مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، ط1، 1979.

- القضاة، عبد الحميد. الأمراض الجنسية عقوبة إلهية. لندن: دار النشر الطبية، 1985.
- المروزي، نعيم بن حماد. كتاب الفتن. تحقيق: سمير أمين الزهيري. القاهرة: مكتبة التوحيد، ط1، 1412.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، د.ت.
- المنائي، عبد الرؤوف. التيسير بشرح الجامع الصغير. الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ط3، 1988.
- الناقلي، محمد راتب الناقلي. موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. دمشق: دار المكتبي، ط2، 2005.
- النووي، يحيى بن شرف. التبيان في آداب حملة القرآن. تحقيق: محمد الحجار. بيروت: دار ابن حزم، ط3، 1994.
- النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392.
- المهشمي، علي بن أبي بكر. كشف الأستار عن زوائد البزار. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1979.
- المهشمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق: حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، ط1، 1994.
- وزارة الأوقاف الكويتية. الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: دار السلاسل، ط2، 1427.
- يكن، فتحي. الإسلام والجنس. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1975.

## Kaynakça | References

- Abdurrahim Salih Abdullah. *Avâmîlu'l-inhîrâfi'l-cinsî ve menhecü'l-İslâmî fi'î vikâyeti minna*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1. Baskı, 1992.
- Ali el-Kârî. *Mirkâtü'l-mefâtîh*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 2002.
- el-Ânî, Abdulkâdir. *Beyânü'l-meânî*. Dımaşk: Matbaatü't-Türkî, 1. baskı, 1965.
- Avde, Abdulkadir. *et-Teşrîu'l-Cenâi'l-İslâm mukâranen bi'l kânûni'l vad'î*. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1. Baskı, 2008.
- El-Ba'î, Muhammed b. Ebu'l-Feth. *el-Matlaw alâ Elfâzi'l Makna'*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1. Baskı, 1423.
- El-Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd eş-Şâfiî. *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Baskı, 1420.
- Bekir b. Abdullah b. Osman b. Muhammed. *Mu'cemü'l-Menâhi'l-Lafziyye*. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 3. Baskı, 1996.
- El-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Ali el-Horasânî. *es-Sünenü'l Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003.
- El-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Ali el-Horasânî. *Şu'abil İmân*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Cidde: Dâru Tûki'n-Necât, 1. Baskı, 1422.
- El-Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâhu Tâci'l-lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Baskı, 1987.
- El-Cezerî, Abdurrahman Muhammed. *el-Fikhu alâ Mezâhibi'l-Erbaa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. Suud: Dâru'l-Muğnî, 1. Baskı, 2000.
- Ebû Ali el-Vasî, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebu Ya'lâ*. Dımaşk: Dâru'l Me'mûn li't-türâs, 1. Baskı, 1984.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvud*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Baskı, t.y.
- Fazlı İlhî Zahir. *et-Tedâbîri'l-vâkiye mine'z-zînâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1. Baskı, t.y.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1990.
- Hamevî, Yâkut b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. baskı, 1995.
- Harâitî, Muhammed b. Ca'fer, İ'tilâlü'l-kulûb li'l-Harâitî. Mekke: Nizâr Mustafa el-Bâz, 2. baskı, 2000.
- Heysemî, Ali b. Ebi Bekr. *Câmiu'z-zevâid ve mebnai'l-fevâid*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1. Baskı, 1994.
- Heysemî, Ali b. Ebi Bekr. *Keşfu'l-estâr an Zevâidi'l Bezzâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1979.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Zâde'l-mesîr fi ilmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî, 1. Baskı, 1422.
- İbnü'l Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâyetü fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1979.
- İbn Hacer al-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, 1379.
- İbn Hacer al-Askalânî, Ahmed b. Ali. *et-Telhîsu'l-Habîr*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1. Baskı, 1995.



- İbn Hibbân, Muhammed el-Bustî. *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî. el-Muğnî. thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. baskı, 1997.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Suud: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünen*. Mısır: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1. Baskı, t.y.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarram b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Baskı, 1414.
- El-Kudât, Abdulhamîd. el-Emrâdu'l-cinsiyye Ukûbe İlâhiyye. Londra: Dâru'n-Neşri't-Tibbiyye, 1985.
- El-Maruzi, Naim b. Hammad. *Kitâbu'l-Fiten*. Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1. Baskı, 1412.
- Muhammed b. Ebi Bekr, İbn Kayyim el-Cevzî. *el-Cevâbu'l-kâfi li-men se'ele ani'd-devâi's-Şâfi*. Mağrib: b.y. 1. Baskı, 1997.
- Muhammed b. İbrahim b. Ahmed el-Hamd. *el-Fâhişetü ameli kavmi Lût*. Suud: Dâru İbn Hezîme, 1. Baskı, 1994.
- El-Münavî, Abdurrauf. *Tefsîru bi-Şerhi'l-Câmi'u's-sağir*. Riyad: Mektebetü'l-Ümeme's-Şâfi, 3. Baskı, 1988.
- Mûris Şerbil, Yahya b. Şerif. *et-Tıbyan fî âdabi hamleti'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 3. Baskı 1994.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüfî. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1. Baskı, t.y.
- Nablusî, Muhammed Râtib. *Mevsûatü'l-icâzi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Dimaşk: Dâru'l-Mektebî, 2. baskı, 2005.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2. baskı, 1392.
- Seyyid Kutub, İbrahim Hüseyin eş-Şâribî. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's Şurûk, 17. Baskı, 1412.
- Siddik Muhammed ve Eroğlu Ayşegül "Helak İle İmtihan Arasında İnsan: Doğal Afetlerin Hadis Rivayetleri Bağlamında Yorumlanması". *Doğal Afetler ve Din*. ed. İsmail Karagöz. 78-97. Ankara: İlahiyat,2024.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. ed-Derâri'l-Madiyye Şerhu'd-Düreri'l-Behiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed vd. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1. Baskı, 1415.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Sa'd el-Humeyd, Hâlid el-Curaysî vd. yy., 1427.
- Tirmîzî, Muhammed b. Sevrâ. *Sünen-i Tirmîzî*. Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1998.
- Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye. *Mevsûatü'l-Fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 2. Baskı, 1427.
- Yekin, Fethi. *el-İslam ve'l-Cins*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Baskı, 1975.
- Züheyli, Vehbi b. Mustafa, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's şerâati ve'l-menhec*. Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Baskı, 1418.



## Dil Teorileri ve Arapçanın İkinci Dil Olarak Öğretilmesinde Bu Teorilerden İstifade Edilmesi

Mutassem Mohammad Hamad <sup>1</sup>

### Öz

Bu araştırma, ikinci dil öğrenme ve öğretme konusundaki en önemli teorileri ana hatlarıyla tanıtmayı ve Arapçanın yabancı dil olarak öğretilmesinde bu teorilerden nasıl yararlanılabileceği konusunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Arapça öğretiminde uzman olmayan öğretmenlerin veya söz konusu teoriler hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan öğretmenlerin bilincini arttırmayı hedeflemektedir. Zira birçok çalışmaya göre Arapça öğreniminde ve öğretiminde yaşanan zorlukların sebebi, öğretmenlerin bu konuda yeterince bilgi sahibi olmamasıdır. Bu teorilere vâkıf olmak, öğretmenlerin “ikinci dil olarak Arapça ve işlevi” mefhumunu yeniden değerlendirmelerine, iyi bir öğretimin ne olduğu konusundaki varsayımlarını netleştirmelerini sağlayacak, öğretim yöntemlerini ve yaklaşımlarını geliştirmelerine yardımcı olacaktır. Dil öğretiminin en iyi yöntemi, araştırmacının bu alanda itimat edilen ilke, teori ve yöntemler hakkında dikkatli incelemeler yapması, bunları deneyimleyerek tecrübe kazanması, bu inceleme ve tecrübeler sonucunda belirli kavramları ortaya çıkarıp kendisinin oluşturduğu teori ve yöntemdir. Çünkü, teorik noktalar bilinmeden dilin etkileyici bir şekilde öğretilmesi mümkün değildir. Ayrıca bu anlayış, araştırmacının uygun öğretim yöntemlerini seçebileceği bir esas teşkil edecektir. Öte yandan; mevcut ilke, teori ve yöntemlerdeki benzer ve farklı noktaların anlaşılmasını sağlayan kapsamlı ve bütüncül bir bakış açısı sağlamak, bu yönde bir teori üretmek araştırmacının sorumluluğundadır. Bu bakış açısıyla araştırmacının, ikinci dil (Arapça) öğretimine elverişli, kapsayıcı ve olgunlaşmış bir teori ve yönetime ulaşması mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil teorileri, İkinci Dil, Arapça, Eğitim, Öğretim.

Hamad, Mutassem. (2024). Dil Teorileri ve Arapçanın İkinci Dil Olarak Öğretilmesinde Bu Teorilerden İstifade Edilmesi, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 533-561.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1510223>

Geliş Tarihi	04.07.2024
Kabul Tarihi	22.08.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Gör., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye, E-posta: mutassem.hamad@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2918-5830.



## Theories of Foreign Language Learning and Teaching and Their Application in Teaching Arabic as a Second Language

Mutessem Mohammad Hamad<sup>1</sup>

### Abstract

This research aims to briefly introduce the essential theories of second language learning and teaching and highlight how they can be utilized in teaching Arabic as a foreign language. The goal is to increase the awareness of teachers who are not specialized in teaching Arabic or those specialized teachers who may not be familiar with these theories, mainly because many studies have attributed the weakness of learners in acquiring the Arabic language to the lack of expertise among teachers. Understanding these theories helps Arabic teachers reconsider the concept and function of Arabic as a second language, allowing them to formulate their hypotheses about effective teaching. Consequently, they can develop their ideas and teaching methods. The best teaching approach arrives through careful study, forming specific concepts from exposure to various methods through experimentation and review. Teachers can only teach effectively once they understand the theoretical frameworks, which form the foundation for choosing the appropriate teaching methods. The teacher is responsible for developing a comprehensive perception of language learning and teaching principles, which involves recognizing the points of agreement and disagreement between the theories. From this, teachers can develop a comprehensive and integrated theory suitable for learning a second language (Arabic).

**Keywords:** Language Theories, Second Language, Arabic Language, Teaching, Learning.

Hamad, Mutessem (2024). Theories of Foreign Language Learning and Teaching and Their Application in Teaching Arabic as a Second Language, Turkey Journal of Theological Studies, 8 (3), 533-561.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1510223>

Date of Submission	04.07.2024
Date of Acceptance	22.08.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Lecturer Doctor, Kocaeli University, Faculty of Theology, Arabic Language and Rhetoric (Linguistics) Department, Email: mutassem.hamad@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2918-5830.

## 1. Giriş

Yabancı dil öğretimi ve öğrenimi konusu, geçen yüzyılın ikinci yarısında araştırmacıları meşgul eden konulardan biri olmuştur. Bu ilgi eğitim bilimleri, psikoloji, bilişsel bilimler ve öğretim teorilerindeki büyük gelişmelerden kaynaklanmıştır. Bu gelişmeler, dil öğretimine de yansımış olup eğitim sürecindeki odak noktası öğretmen ve öğretimden, öğrenci ve öğrenmeye kaymıştır.

Siyasi, ekonomik, dini ve eğitimsel gerekçelerle öğrenilmesine yoğun ilgi gösterilen Arapça, öğretimi ve öğrenimi açısından büyük önem kazanmış dillerden biri haline gelmiştir. Bu ilginin yanı sıra, öğretmenler ve öğrenciler Arapça öğretimi ve öğrenimi konusunda birçok sorun ve zorlukla karşılaşmışlardır. Bu durum, araştırmacıları yabancı dil öğrenme teorilerine yönlendirmiştir. Dolayısıyla araştırmacılar, bu teorilerin fikirlerini kullanarak çağın yeniliklerine uygun ve ihtiyaçlarını karşılayan çözümler bulmaya çalışmışlardır. Zira, hiçbir teori dil edinimi ve öğrenimini tam anlamıyla açıklayamamakta, bazı teoriler belirli yönlere odaklanırken diğer yönleri ihmal etmektedir.

Araştırmacıların geliştirmeye çalıştığı en önemli konulardan biri dil öğretim yöntemleridir. Öğretmen merkezli olan ve öğrenciyi pasif bir konuma iten geleneksel öğretim yöntemleri, artık günümüzde geçerliliğini yitirmiş ve uygulanabilir olmaktan çıkmıştır. Bu teorilerin ve uygulamalarının, ikinci dil öğretimiyle ilgilenen eğitim kurumlarının çalışanları tarafından bilinmesi son derece önemlidir. Bu kurumlar, bu teorileri eğitim sürecinde uygulayarak onlardan en iyi şekilde yararlanmalıdırlar.

### 1.1. Araştırmanın Problemi

Son yıllarda Türkiye'de Arapça öğrenimi ve öğretimi yaygınlaşarak büyük bir ilgi görmeye başlamıştır. Arapça öğrenmek isteyen öğrenci sayısı, özellikle dini amaçlar başta olmak üzere ticari, ekonomik, siyasi ve akademik nedenlerle önemli ölçüde artmıştır. Türkiye'de Arapça öğretiminde kaydedilen büyük ilerlemelere rağmen, bu alanda hâlâ birçok sorun ve zorluk yaşanmaktadır. Hem öğretmenler hem de öğrenciler çeşitli zorluklardan şikayetçi olmaktadır. (Abdelgawad, 2022),<sup>3</sup> (Öncü, 2016),<sup>4</sup> (Doğan - Aydın, 2013),<sup>5</sup> (Diyâb, 2012)<sup>6</sup> ve (Kholi, 2011)<sup>7</sup> gibi pek çok çalışma bu sorunların kökenlerine işaret etmektedir. Bu sorun ve zorlukların nedeni Arapçanın doğasına, her bir dil becerisinin özelliklerine, öğretmen ve öğrenci profiline, müfredata ve yönetimle ilgili faktörlere dayandırılmaktadır. Ancak bu çalışmaların çoğu, bu sorunların temel nedeninin, Arapçanın yabancı dil olarak öğretimi alanında uzmanlaşmamış öğretmenler olduğunu belirtmektedir. Bu öğretmenlerin sayısı oldukça fazladır. Oysa, Arapçanın

<sup>3</sup> Dalia Abdelgawad, "Challenges That Students Face in Developing and Overcoming Listening Skill (In Teaching Arabic to Non-Native Speakers) (Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretirken Öğrencilerin Dinleme Becerisini Geliştirmede ve Üstesinden Gelmede Karşılaştıkları Zorluklar), *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies Dergisi* 40 (2022), 51-65.

<sup>4</sup> Mustafa Öncü, "Tevakkü'âtü Tullâbi's-Seneti't-Tahdîriyye min Te'allümü'l-Lügati'l-'Arabiyye (Külliyyeti'l-İlahiyye bi Câmî'ati Dicle Nümûzecen)", *İkinci Uluslararası Arapça Öğretimi Geliştirme Sempozyumu (Türkiye'de Hazırlık Programlarında Arapça Öğretimi Mevcut Durum ve Geliştirme Yöntemleri)*, 16-17-18 Aralık İstanbul.

<sup>5</sup> Yusuf Doğan - Tahirhan Aydın, "Türkiyede Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar (Problems Facing Teaching of Arabic in Turkey)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1, 33-51.

<sup>6</sup> Ahmet ed-Diyâb, *el-Meşâkil Elletü Tüvâcihu'l-Etrâk fi Ta'limi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve'l-Mukterihât* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

<sup>7</sup> Karim Farouk Kholi, "Müşkilâtü Ta'limi'l-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtikîn Bihâ ve Turuku Hallihâ", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 185-201.

yabancı dil olarak öğretimi konusunda uzman ve deneyimli bir öğretmen, birçok sorunun üstesinden gelebilmektedir. Bu nedenle bu araştırma, ikinci dil öğrenme teorilerinin (kavramları, ilkeleri ve Arapça öğretimine katkıları) bir özetini sunmayı amaçlamaktadır. Özet halinde sunulan bu araştırmanın diğer bir hedefi ise öğretmenlerin bu teorilere vâkıf olmalarını sağlayarak bilinçlerini arttırmaktır. Ayrıca araştırma, öğretmenlerin, Arapçayı yabancı dil olarak öğretme sürecinde dikkat etmeleri gereken önemli noktaları vurgulamayı hedeflemektedir. Böylece, öğretmenler bu teorilerden kendi eğitim süreçlerine en uygun olanları seçip uygulama imkânı bulacaklardır.

## 1.2. Araştırmanın Hedefleri

Araştırma, yabancı dil öğrenme ve öğretme alanındaki en önemli teorilerin özetini sunmayı ve Arapçanın yabancı dil olarak öğretiminde bu teorilerden nasıl yararlanılacağı konusunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sayede, Arapça öğretimi konusunda uzmanlaşmamış ya da bu teorilere yeterince vâkıf olmayan öğretmenlerin bilinçlerinin artırılması hedeflenmektedir. Böylece, öğretmenler bu teorileri Arapça öğretiminde etkin bir şekilde kullanarak eğitim sürecini daha verimli hale getirebileceklerdir.

## 1.3. Araştırmanın Önemi

Araştırmanın önemi şu noktalardan kaynaklanmaktadır:

1. İkinci dil öğrenme ve öğretim teorilerinin, insanın dil edinim mekanizmasını anlamadaki önemi.
2. Araştırmanın Türkiye'deki üniversitelerin, Arapçayı yabancı dil olarak öğretmeye yönelik artan ilgisiyle aynı dönemde gerçekleştirilmesi.
3. Araştırma, dil öğrenme teorilerine göz atmak için yeterli zamanı olmayan Arapça öğretmenlerine, bu teorilerin sunduğu faydalı ve önemli noktaları sunar. Bu sayede, Arapçanın öğretiminde kullanılabilir yeni yaklaşımlar geliştirilmesine katkıda bulunur. Zira, şimdiye kadar kullanılan yöntemlerin çoğu gelenekseldir.
4. Araştırma, İlahiyat fakültelerinin hazırlık sınıflarında görev yapan öğretmenlerin, dil becerilerinin ve bu becerilerinin kendine has özelliklerinin öğretimi konusundaki bilinçlerini artırır. Böylece onların, uygun öğretim etkinlikleri ve yöntemleri hakkında bilgi edinmelerini ve deneyim kazanmalarını sağlar.

## 1.4. Araştırmada Geçen Kavramlar

1. **Dil Teorileri:** Öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini açıklayan ve belirli koşullar altında gerçekleşme olasılığını öngören bir dizi kuraldır. Bu kurallar, genellikle öğrenmenin meydana geldiği şartları veya ortamları tanımlar. Ayrıca, insan hayatının en önemli olgularından biri olan öğrenme olgusunu incelemek için uzman bilim insanları tarafından ortaya konulan çabalar<sup>8</sup>.
2. **İkinci / Yabancı Dil:** Ana dil dışında herhangi bir dildir.<sup>9</sup> Bu dilin aynı toplumda kullanılması ya da yabancı bir ülkede konuşulması arasında bir fark yoktur.

<sup>8</sup> Nâyif Harma - Ali Haccâc, "el-Lügâtü'l-Ecnebiyye Te'allümühâ ve Ta'limuhâ", *Mecelletü Âlimi'l-Ma'rife Dergisi* 126 (1998), 52.

<sup>9</sup> Hector Hammerly, *en-Nazariyyetu't-Tekâmüliyye fi Tedrîsi'l-Lügât ve Netâicühe'l-İlmiyye*, çev. Râşid b.

3. **Arapçayı Yabancı Dil Olarak Öğrenen Öğrenciler:** Bu terim, ana dili Arapça olmayan ve Arapçayı öğrenmek isteyen kişileri ifade eder.
4. **Öğretim:** Öğrencinin motivasyonunu artırmayı ve öğrenmeyi kolaylaştırmayı amaçlayan bir iletişim etkinliğidir. Öğretim, öğretmenin veya öğrencinin eğitim ortamında gerçekleştirdiği bir dizi etkinliği içerir. Öğretim, öğrencinin eğitim ortamındaki unsurlarla aktif bir şekilde etkileşime girmesini; deneyim, bilgi, beceri, tutum ve değerleri kazanmasını kolaylaştıran maddi ve psikolojik koşullardaki bir değişimdir. Bu süreç, öğrenciye en uygun ve en basit yollarla sunulur, böylece öğrencinin öğrenme ihtiyaçları en verimli şekilde karşılanır.<sup>10</sup>
5. **Öğrenme:** Deneyim sonucu oluşan, bilgi veya davranışta nispeten kalıcı bir değişimdir.<sup>11</sup>

### 1.5. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmanın doğası ve amacı doğrultusunda, teorik çerçevenin oluşturulması ve Arapça öğretiminde öğretmenlere faydalı olabilecek uygulamalı bilgilerin sunulması için betimleyici yöntem ve anket temelli çalışmalar kullanılmıştır.

### 1.6. Önceki Çalışmalar

Öneminden dolayı ikinci dili öğrenme ve öğretme teorilerini inceleyen ve bu teorilerden Arapça öğretiminde nasıl yararlanılabileceğini açıklamaya çalışan birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalardan bazıları şunlardır:

- **el-Mübârek (2022):**<sup>12</sup> Bu araştırma, birkaç önemli teori ile bunların birinci ve ikinci dil öğrenimi alanındaki uygulamalarını ele almıştır. Her teorinin sonunda, sınıf ortamında nasıl uygulanabileceğine dair kısa bir fikir sunulmuş ve her bir teoriye yönelik eleştiriler özetlenmiştir. Son olarak, bu teorilerden Arapça öğretimi alanında nasıl yararlanılabileceğine dair önerilerde bulunulmuştur.

- **Nisa ve Saliha (2020):**<sup>13</sup> Bu makale, yapısal teorisinin kavramlarını, ortaya çıkışını, özelliklerini, amaçlarını, avantajlarını ve Arapça dil müfredatının bu teori ışığında nasıl oluşturulacağını incelemeyi amaçlamaktadır. Makalede yapısal felsefeye dayalı öğretim modelinin, öğrencinin eğitim sürecindeki aktif rolünü öne çıkardığı tespit edilmiştir. Bu öğretim modeli beş aşamadan oluşmaktadır: 1. İlgi uyandırma veya dikkat çekme aşaması. 2. Keşif aşaması. 3. Açıklama aşaması. 4. Genişletme aşaması. 5. Değerlendirme aşaması. Bu süreçte öğrenci, grup çalışmaları içerisinde birçok etkinlik ve deneyim gerçekleştirir.

- **Mujadilah (2019):**<sup>14</sup> Bu araştırma, ikinci dil öğretiminde etkileşim teorisini ve Arapçanın yabancı dil olarak öğretiminde bu teoriden nasıl yararlanılacağı konusunu ele almıştır.

Abdurrahman ed-Dûyîş, (Riyad, Melik Suud Üniversitesi, 1994), 73.

<sup>10</sup> Tefvik Ahmet Mer'î - Muhammed Mahmut el-Hayle, *Tarâiku't-Tedrîsi'l-Âmme*, (Amman: Dâru'l-Müseyyira, 3. Baskı, 2007), 21.

<sup>11</sup> Hector Hammerly, *en-Nazariyyetu't-Tekâmüliyye*, 71.

<sup>12</sup> Meyyâde el-Mübârek, "Ehemmü Nazariyyâtu İktisâbu'Lügatayni'l-Ûlâ ve's-Sâniye ve Tatbikâtuhâ", *el-Mecelletü'l-'Arabiyye li'l-Âdâb ve'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye Dergisi* 6/24 (Ekim 2022), 27-102.

<sup>13</sup> Fâtma Kâmile Nisa - Nur Hânife Saliha, "el-Menhec fi Ta'lîmi'l-Lügati'l-'Arabiyye 'alâ Dav'î'n-Nazariyyeti'l-Binâiyye", *Mecelletü't-Tedrîs Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 354-367.

<sup>14</sup> Saufa Mujadilah, "en-Nazariyyetu't-Tefâ'uliyye fi Te'allümi'l-Lügati's-Sâniye ve'l-İstifâde minhâ fi Te'allümi'l-Lügati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi Gayrihâ", *Al-Islam Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 192-201.

Araştırma, öğrencilerin zihinsel kapasitesi ile çevreleri arasındaki etkileşimin ikinci dil öğrenimini desteklediği sonucuna varmıştır. Bu teorinin Arapça öğretiminde uygulanması ise şu temel ilkelere dayanır: Öğretmen ve öğrenciler arasındaki etkileşim, öğrencilerin birbirleriyle etkileşimi, öğrenenlerin çevreyle olan etkileşimi; öğrenciler, okul ve toplum arasındaki etkileşim, öğrencilerin kendi kültürleriyle olan etkileşimi ve iş birlikli öğrenmeye duyulan itimat.

- **'Arafât (2020):**<sup>15</sup> Bu araştırma, davranış teorisi ve bilişsel teorinin temel ilkelerini, bu teorilerin dil edinimi üzerindeki yaklaşımlarını incelemekte ve öğretimde yararlanılabilecek olumlu yönleri çıkarmayı amaçlamaktadır. Öğrenciler ve öğretmenler, bu teorilerden kendileri için en faydalı olanları seçebilirler. Araştırmanın ulaştığı sonuca göre davranış teorisinden çıkarılması gereken en uygun ilkeler şunlardır: a) Bilinç dışı dil edinimi. b) Alışkanlık oluşturma ve öğrencileri öğrenmeye teşvik eden bir ortam yaratma. c) Taklit, modelleme, tekrar ve alıştırma üzerine odaklanma. d) Öğrenci ve çevresinden gelen olumlu motivasyonun desteklenmesi ve çevre ile etkileşimin teşvik edilmesi. Bilişsel teori için en uygun ilkeler ise şunlardır: a) Öğretmenin pasif, öğrencinin aktif rol alması. b) Anlayarak taklit etme ve modelleme. c) Yeni öğrenmelerde önceki deneyimlere odaklanma. d) Öğrencinin kendisinden gelen pekiştirmeye önem verme. e) Çevre ile etkileşim içinde olma. f) Müfredat tasarımında öğrenenlerin yaşlarını dikkate alma. g) Dil sınıflarında eğitim-öğretim sürecinde uygulanması gereken diğer olumlu yaklaşımlar. Dolayısıyla, müfredat tasarımcıları ve ikinci dili, özellikle de Arapçayı yabancı dil olarak öğreten materyal planlayıcılarının, davranışçı ve bilişsel teorilerin olumlu yönlerini bir araya getirerek dengeli ve etkili bir öğretim stratejisi geliştirmeleri gerekmektedir.

- **Abdülhakîm (2017):**<sup>16</sup> Bu çalışmada araştırmacı, Arapça öğretiminde, özellikle Arapçayı yabancı dil olarak öğrenen öğrencilere yönelik olarak yapısal davranış teorisini uygulamaya çalışmıştır. Sonuç olarak, bu teorinin Arapça öğretimi üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir.

- **Esrayandî (2014):**<sup>17</sup> Bu araştırma, Naom Chomsky'nin dil yetisi teorisi ışığında Arapça öğretimini ele alan bir yüksek lisans tezidir. Araştırmacı bu teorinin, öğrencinin doğuştan sahip olduğu doğal dil yetisine odaklanmasının, önerdiği etkinlikler aracılığıyla Arapça öğrenimini geliştirmede büyük bir rol oynadığını tespit etmiştir.

- **Abdülhay (2011):**<sup>18</sup> Bu çalışma, "Cezayir Okullarında Arapça Öğretiminde Öğrenme Teorileri ve Uygulamaları: İlkokul Seviyesi Örneği" başlıklı bir yüksek lisans tezidir. Araştırmacı bu tezde, bazı dil öğrenme teorilerine ve bunların uygulamalarına dikkat çekmeye çalışmıştır. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre, öğrencilerin okuldaki başarısızlıklarının ve öğrenme sürecindeki zayıflıklarının nedeni bu teorilerin eğitim sürecinde yeterince uygulanmamasıdır. Ayrıca, pek çok öğretmenin hâlâ ezberci öğretim

<sup>15</sup> Yâsir 'Arafât, "en-Nazariyyetü's-Sülûkiyye ve'n-Nazariyyetü'l-Ma'rifiyye fi İktisâbi'l-Lüga: Dirâse Mukârene", *Mecelletü'l-Lügati'l-'Arabiyye li'l-İbhâsi't-Tahassusiyye Dergisi* 5/2 (Malezya), 2020, 53-68.

<sup>16</sup> Abdülhakîm, "en-Nazariyyetü's-Sülûkiyyetü'l-Bünyeviyye fi Te'allümi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Tatbîkühâ", *Mecelletü'l-Tedris Dergisi* 5/1 (Haziran 2017), 1-20.

<sup>17</sup> Esrayandî, *Ta'limu'l-Lugati'l-Arabiyye fi Dav'i Nazariyyeti'l-Fitrati'l-Lügaviyye li Naom Chomsky* (Malang/Endonezya: Mevlana Melik İbrahim İslam Devlet Üniversitesi, Lisansüstü Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

<sup>18</sup> Abdurrahman Abdülhay, *Nazariyyâtü't-Ta'allüm ve Tatbîkâtühâ fi Ta'limi'l-Lügati'l-Arabiyye fi Medreseti'l-Cezâiriyye, el-Merhaletü'l-İbtidâiyye Ayneten*, (Cezair: Kasdi Merbah Vahran Üniversitesi, Edebiyat ve Diller Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

yöntemlerine dayandığı tespit edilmiştir. Bu durum, öğrenme teorilerinin birçok fikrinin uygulanmasındaki zorluklardan kaynaklanmaktadır. Yapılan anketin sonuçlarına göre, öğretmenlerin %65'inin dil öğrenme teorileri hakkındaki bilgilerinin yüzeysel olduğu ortaya çıkmıştır.

- **Hikmetullah (2008):**<sup>19</sup> Araştırmacı, bilişsel teoriyi konuşma becerisinin öğretiminde uygulamaya çalışmıştır. Konuşma becerisinin öğretiminin, öğrencinin içinde doğuştan var olan bir yeteneğe dayandığı sonucuna varmıştır.

Önceki araştırmaların bir kısmının tek bir teoriyi ele aldığı, bazılarının ise birden fazla teoriyi incelediği, bu teorilerin faydalarını ve olası uygulamalarını ortaya koydukları mülâhaza edilmektedir. Ancak çoğu araştırma okuyucuyu detaylara boğabilmekte ve dolayısıyla okuyucunun bu teoriler ve uygulamaları hakkında bilgi edinmesi zorlaşabilmektedir. Bizim çalışmamız ise, önceki araştırmalardan farklı bir sunum iddiasında olmamakla birlikte, ikinci dil öğrenimiyle ilgilenen teorilerin çoğunu bir araya getirip özetlemeyi amaçlamaktadır. Özellikle Arapçayı yabancı dil olarak öğreten, ancak bu alanda uzmanlaşmamış ya da bu teorileri öğrenmek için yeterli zamanı bulamamış öğretmenler için bu teorileri, önemli noktalara odaklanarak kısaca ele almıştır.

## 2. Teorik Çerçeve

Yabancı dil öğrenme teorileri, aslında genel öğrenme teorileri ile ana dil (orijinal dil) öğrenme teorilerinden türetilmiştir. Ancak, yabancı dil öğrenme (veya edinme) süreci, çok sayıda dinamik, psikolojik ve bilişsel faktörün rol oynadığı son derece karmaşık bir süreçtir. Bu nedenle, bu tür öğrenmeyi açıklamaya çalışan birçok teori geliştirilmiştir.<sup>20</sup>

### 2.1. Yabancı Dil Öğrenme ve Öğretim Teorilerinin Önemi

Bu teorilerin önemi, bize sundukları bilgilerin tüm eğitim sürecine olan yansımalarından kaynaklanmakta olup bunları şöyle sıralamak mümkündür:

1. İkinci dil olarak Arapçanın öğretilmesi için de söz konusu teorilerin ana hatlarıyla bilinmesi gerekmektedir. Zira dil ve dil öğretimi teorileri, dilin doğası ve nasıl öğretildiği ile ilgili eğitimsel ve dilsel varsayımları, ilkeleri ve öğretim yöntemlerini kapsayan temel bir kaynak teşkil etmektedir.<sup>21</sup>
2. Anadil ve ikinci dil öğretimi hakkındaki bu teorileri bilmek dilimizi, dil kavramını ve dilin işlevi konularını yeniden gözden geçirmemize yardımcı olacaktır. Ayrıca dünya sürekli ve hızlı bir gelişim içinde olduğundan, çalışmamızın da konusu olan dil eğitimi ve öğretimi konusunda yeni ve modern yaklaşımların, yöntemlerin meydana getirilmesi gerekmektedir.
3. Dil eğitimi teorileri konusundaki araştırmalar, eğitimcilerin kaliteli eğitim hakkında kendi varsayımlarını ortaya koymalarını ve ikinci dil olarak Arapçanın nasıl öğretileceği konusunda kendi becerilerini ve fikirlerini geliştirmelerini sağlayacaktır. Zira öğretmenlerin yeterlilikleri, bazıları dil öğretme ve öğrenme teorilerinden türetilen sağlam bir eğitim felsefesinden kaynaklanan öğretme becerilerini

<sup>19</sup> Hikmetullah Abdulcevâd, *en-Nazariyyetu'l-Ma'rifiyye ve Tatbîkühâ 'alâ Ta'lîmi Mehâratil'-Kelâm* (Cakarta: Şerif Hidâyetullah Devlet İslam Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Lisans Tezi, 2008).

<sup>20</sup> Harma - Haccâc, "el-Lügâtu'l-Encebiyye Te'allümühâ ve Ta'lîmuhâ", 81.

<sup>21</sup> Ömer es-Sadık Abdullah, "el-Üsûsü'n-Nefsiyye ve'l-Lügaviyye ve't-Terbeviyye li Ta'lîmi ve Ta'allümü'l-Lügât", *el-Arabîyye li'n-Nâtîkin bi Gayrihâ Dergisi* 5 (ts), 10-11.



kapsamaktadır.<sup>22</sup>

4. Dil eğitimi teorileri, müfredat hazırlama ve geliştirmeden sorumlu kişilerin eğitimle ilgili kararlarını verirken kullanabilecekleri bilgiler ve farklı bakış açıları elde etmelerini sağlar.

## 2.2. Dil Öğretimi ve Öğrenimi Alanındaki En Önemli Teoriler

Yabancı dil eğitim ve öğretimi konusunda birçok teori ortaya atılmış olup bu teoriler son yüzyıllarda daha da geliştirilmiştir. Her teorinin, dil öğretimini ve onun alt dallarını etkileyen kendi koşulları ve görüşleri vardır. Bu teoriler, Arapçayı yabancı dil olarak öğretme alanında zorunlu olarak bilinmesi gereken temel bilgilerdendir.<sup>23</sup> Tek bir teori, dil edinimi ve öğrenme sürecini tek başına tam olarak açıklayamaz. Bu nedenle farklı teorileri inceleyip, fikirlerinden yararlanarak öğretim yöntemleri konusunda bütüncül bir anlayış geliştirmek gereklidir. Aşağıda bu teorilerin kısa bir özeti sunulmaktadır.

### 2.2.1. Davranış Teorisi (Behavioral Theory)

#### 2.2.1.1. Ortaya Çıkışı ve Öncüleri

Davranış teorisi, hayvan davranışı ve bunun insan davranışına potansiyel uygulaması (uyarıcı ve tepki) ile ilgilenen Rus bilim adamı Pavlov (v. 1936) tarafından ortaya atılan bir öğretim teorisidir. Bu teoriye göre dil, doğrudan dilsel davranışlara odaklandığından, genel insan davranışının önemli bir parçasıdır.<sup>24</sup> Bu teorinin kökleri, İbn Haldun'a (h. 727) ve onun "dil melekesi" olarak adlandırılan teorisine kadar uzanır. Bu teori şu esaslara dayanır: İştme, melekelerin babasıdır ve dil, konuşanın niyetini ifade etmekten başka bir şey değildir. Dil eğitiminin ise dilbilgisi (nahiv) kurallarına ihtiyacı yoktur.<sup>25</sup> Bu teorinin öncüleri Watson ve Skinner'dır.

#### 2.2.1.2. İlkeleri

Davranış teorisinin önemli ilkeleri şunlardır:<sup>26</sup>

- a. Öğrenmek yeni bir alışkanlık oluşturmaktır.
- b. Öğrenme uyarıcı ve tepki yoluyla sağlanır.
- c. Pekiştirmenin öğrenmede önemli bir rolü vardır.
- d. Tekrar, öğrenmede ustalaşmayı sağlar.
- e. Çevrenin öğrenme üzerinde büyük etkisi vardır.
- f. Öğrenme bir durumdan diğerine geçer.
- g. Öğrenmede eğitimin önemi büyüktür.

<sup>22</sup> Muhtâr Tahir Hüseyin, *Ta'limü'l-lügati'l-'Arabiyye li Gayrin'n-Nâtikîn bihâ fi Dav'î'l-Menâhici'l-Hadise*, (el-Heram: ed-Dâru'l- 'İlmiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Baskı, 2011), 90.

<sup>23</sup> Akla Mahmut Samedî - Fevvâz Muhammed Abdülhak, "Nazariyyâtü Te'allümi'l-Luga ve İktisâbühâ - Tadminât li Te'allümi'l-'Arabiyye ve Ta'limihâ", *Mecelletü Mücemmi'l-Lügati'l-'Arabiyyeti'l-Ürdüniyye Dergisi* 22/54 (Haziran 1998), 160.

<sup>24</sup> H. Douglas Brown, *Üsesü Te'allümi ve Ta'limi'l-Lüga*, çev. Abdüh er-Râcîhî - Ali Ali Ahmed eş-Şa'bân, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1994), 37.

<sup>25</sup> Ali Ahmed Medkûr vd., *el-Mercî' fi Menâhici Ta'limi'l-Lügati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi Lügâtin Uhrâ* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Baskı, 2010), 287.

<sup>26</sup> Muhtâr Tahir Hüseyin, *Ta'limü'l-lügati'l-'Arabiyye li Gayrin'n-Nâtikîn bihâ*, 96-102.

### 2.2.1.3. Etkileri ve İkinci Dil Öğrenimine Yansımaları

İkinci dil öğrenimi alanında geliştirilen bu teori, yirminci yüzyılın ortalarından yetmişli yılların sonuna kadar ikinci dil öğretimini açıklamada ve aşamalarını tanımlamada hâkim olan teoriydi. Bu teori, Arapçanın ikinci dil olarak öğretilmesine yönelik programlarda hala uygulanmaktadır.<sup>27</sup>

İkinci dil öğretimi ve öğrenimi açısından davranış teorisini aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

a. Öğrenci üzerinde ana dilinin ses, sarf, nahiv, delalet ve kültür ile alakalı dilin kuralları hakimdir. Tüm bunlar ikinci dil öğrenimi sırasında onu olumsuz etkiler. İkinci dilin öğrenilmesi sırasında ana dilin kendi sistemi hedef dile aktarılır ve genellikle sistemi farklı olan hedef dilin öğrenilmesi esnasında hatalar meydana gelir. Bu sebeple davranış teorisini savunanlar yeni bir dil öğrenen kişinin karşılaşacağı zorlukları ana dil yapısı ile hedef dil yapısı arasındaki farkların tespit edilmesi suretiyle tahmin etmenin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Zira hedef dili öğrenmek isteyen kişi ana dilinden farklı olduğu için hedef dilin yapısında hatalar yapacaktır.<sup>28</sup>

b. Davranışçılar ikinci dil ediniminin kendiliğinden meydana gelen davranışsal bir alışkanlığa dönüştürülmesi gerektiği görüşündedirler. Bu teoriye göre ikinci dil ediniminin davranışsal bir alışkanlığa dönüştürülmesi için hedef dildeki karşılığında farklı olan ana dil kalıpları ayrıştırılır ve hedef dildeki kalıplar tespit edilir. Daha sonra her iki dilin kalıpları karşılaştırılır. İkinci dil ediniminin davranışsal alışkanlığa dönüştürülmesinde son aşama olarak ise öğrencinin eğitiminde iki dildeki benzer kalıplar üzerinde durulmadan farklı kalıplar üzerine yoğunlaşılır. Sebepler ve gerekçeler ne olursa olsun, her türlü dilsel müdahalenin engellenmesi için öğrencinin tercümelerden yararlanması ve öğretmenin öğrenciye ana dil ile yardım etmesi yasaklanır.<sup>29</sup>

c. Davranışçılar dil öğrenmede pratiğin, alıştırmaların ve bazı kalıp ifade ve kelimelerin ezberlenmesinin çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca doğru telaffuz, doğru heceleme, dil bilgisi ve sarf kurallarına uyma gibi dilin biçimsel yönlerine de büyük bir ilgi gösterirler. Ancak konuşmanın içeriği, anlamı ve konuşmacıların fikir alışverişinde bulunma yetenekleriyle çok daha az ilgilenirler.<sup>30</sup> Davranışçılar, manadan ziyade şekle önem verme konusunda kendilerini şu şekilde haklı çıkarmaya çalışırlar: Kavramları ve anlamları doğru bilimsel araştırma yöntemlerine tabi kılmak zordur. Çünkü kavram ve anlamlar net ve algılanabilir olmadıkları gibi niteliklerini anlamak için doğru bir kıyas belirlemek kolay değildir. Onlar göre dilin biçimsel yönlerine hâkim olan bir öğretmen için becerilerini fikir alışverişinde kullanmak ve istediğini özgürce ifade etmek daha kolay olacaktır.<sup>31</sup>

Sonuç olarak, yukarıda belirtilenlerden açıkça görülmektedir ki davranış teorisi ikinci dil öğrenimini, biçimsel ve kendiliğinden elde edilmiş bir davranış türü olarak açıklar. Dinleme, tekrar etme, taklit etme, ezberleme ve karşılaştırma ikinci dil öğreniminin

<sup>27</sup> Abdülaziz İbrahim el-'Usayli, *'İlmu'l-Lügati'n-Nefsi*, (Riyad: yy, 1427/2006), 276. Ayrıca bkz.: Muhtâr Tahir Hüseyin, *Ta'limü'l-lügati'l-'Arabiyye li Gayrin'n-Nâtikîn bihâ*, 103-104.

<sup>28</sup> 'Usayli, *'İlmu'l-Lügati'n-Nefsi*, 276-277.

<sup>29</sup> 'Usayli, *'İlmu'l-Lügati'n-Nefsi*, 277.

<sup>30</sup> Salâh Abdülmecit el-'Arabi, *Te'allümü'l-Lügati'l-Hayye ve Ta'limuha beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*, (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 2008), 11.

<sup>31</sup> 'Arabi, *Te'allümü'l-Lügati'l-Hayye*, 12.

temelini oluşturur. Bu, öğrencinin ikinci dili öğrenmesi için kelimeler, deyimler, kalıp ifadeler, kültürel kavramlar ve kullanımda olan kurallar dâhil olmak üzere hedef dilin tüm öğelerine ve bileşenlerine hâkim olması ve sürekli pratik yapması gerektiği anlamına gelir. Ancak bu mümkün değildir.<sup>32</sup>

Yukarıdaki ifadelerden, davranışçı yaklaşıma sahip olan psikologların, öğrenmenin öncelikle öğrencinin çevresinden deneyimler kazanmasına bağlı olduğu görüşüne sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ifadelerden öğrenmede genetik faktörleri, öğrencinin ihtiyaçlarını, isteklerini, yeteneklerini, becerilerini fazla önemsemedikleri, tüm yükü eğitimcilere yükledikleri ve öğrencinin de eğitim sürecinde aktif olarak rol alması gerektiğinden habersiz oldukları anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Onlara göre dil, çevre tarafından şekillendirilen insan davranışının bir parçasıdır ve insanlar arasındaki dilsel farklılıklar, farklı dilsel ortamlardan kaynaklanmaktadır.<sup>34</sup>

#### 2.2.1.4. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Davranış Teorisinden Yararlanma Yöntemleri

- İyi bir Arapça öğretmeni, öğrencinin ana dilinin kurallarına vakıf olan ve bu kuralları Arapça ile karşılaştırabilen kişidir. Bu sayede, iki dil arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri tespit edebilir, böylece birçok sorunun önüne geçebilir ve zorluk yaşanabilecek noktaları belirleyebilir.

- Bu teorinin ilkelerinden biri, "uyarıcı ve tepki" prensibidir. Bu ilke, yeni kelimelerin öğretilmesinde onları görsellerle ilişkilendirerek fayda sağlar. Bu yaklaşım, özellikle dilin alıcı becerileri olan dinleme ve okuma becerilerinin öğretiminde oldukça yararlıdır. Ayrıca bu ilke, öğrencilerin derse dikkatini çekmek ve onları konuşmaya teşvik etmek için de kullanılabilir. Öğretmenin dersin başlangıç aşamasında öğrencilere yönelttiği sorular ve ders kitaplarında yer alan görseller, bu tür uyarıcılara örnek olarak verilebilir.

- Tekrar, bilgilerin pekiştirilmesinde özellikle ilk seviyelerde büyük bir öneme sahiptir. Bu seviyelerde öğrenme, büyük ölçüde öğretmeni ve kalıpları taklit etme ile modellemeye dayanır. Bu prensip, müfredat oluşturulurken dikkate alınmalı ve "spiral döngü" olarak adlandırılan bilgi pekiştirme yöntemi kullanılmalıdır. Tekrar, öğrencinin birçok beceriyi, özellikle de başlangıç seviyelerinde konuşma gibi taklidin önemli bir yer tuttuğu becerileri geliştirmesinde de önemli bir rol oynar. Aynı şekilde, öğretmen tarafından yapılan veya kaydedilmiş örnek okuma da bu prensibe dayanır.

- Pekiştirme, Arapça öğretiminde sıkça ihtiyaç duyduğumuz bir ilkedir. İlk olarak, öğrenciyi Arapça öğrenmeye teşvik etmek amacıyla kullanılır. Ayrıca pekiştirme, bilgilerin kalıcı hale getirilmesi, öğrenme sürecinde ortaya çıkan sorunların çözülmesi ve öğrenciler arasındaki bireysel farklılıkların giderilmesi için etkili bir araçtır.

- Bu teori, "uyarıcı ve tepki" ilkesine dayanır; bu tepkinin doğru olması ve yanlış olması mümkündür. Bu durum, öğretmenin öğretim sürecinde kademeli bir ilerleme sağlamasını gerektirir. Öğretmenin derslere hazırlık amacıyla sorduğu sorular, uyarıcılar olarak kabul edilir. Aynı şekilde, müfredatta yer alan görseller de bu uyarıcılardan biridir.

<sup>32</sup> 'Usaylî, 'İlmu'l-Lügati'n-Nefsi, 278.

<sup>33</sup> 'Arabî, Te'allümü'l-Lügati'l-Hayye, 12.

<sup>34</sup> Ömer es-Sadık Abdullah, Ta'limu'l-Lügati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi Gayrihâ (et-Turuk – el-Esâlib – el-Vesâil) (el-Cize: ed-Dâru'l-'Âlemiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Baskı, 2008), 20.

- Öğrencinin ana diline çeviri yapmanın yasaklanması, dilsel karışmayı önlemek amacıyla uygulanır. Bu yaklaşım, öğrencilerin hedef dili daha saf ve etkili bir şekilde öğrenmelerine yardımcı olmayı amaçlar.

**Tablo 1. Davranış teorisinden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Davranış Teorisinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
Davranış Teorisi	Türkçenin yapısal özellikleri, Arapça öğrenimini etkileyebilir.	Öğretmen, iki dil arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri belirlemek için Türkçe ve Arapça karşılaştırmalar yapmalıdır.	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Türkçede bulunmayan harflere yoğunlaşmak. (ع، و، غ، ط، ظ، ض، ذ، خ، ث، ق، ح) ve bu harflerle alıştırmalar yapmak.</li> <li>- Öğrencilerin Arapçadaki ortak harfleri doğru telaffuz ettiklerinden emin olmak.</li> <li>- İki dil arasında hem telaffuz hem de anlam bakımından ortak olan kelimelerden yararlanmak ve bu kelimeleri öğrencilere sunmak. Ayrıca, telaffuzları benzer olup anlamları farklı olan kelimelere de dikkat çekerek öğrencileri bu konuda bilgilendirmek.</li> <li>- Öğretmen, Türkçe cümle yapısının Arapça cümle yapısından farklı olduğunu göz önünde bulundurmalıdır. Bu nedenle, öğrencilerin Arapça cümle yapılarını öğrenmeleri ve bu yapıları alışmaları için bol miktarda pratik yapmaları gerekmektedir.</li> <li>- Öğretmen, öğrencilerine kültürel farklılıkları ve bu farklılıkların dil üzerindeki yansımalarını açıklayabilmek için Türk, Arap adet ve gelenekleri hakkında bilgi sahibi olmalıdır.</li> </ul>
	Dil öğrenimi, günlük yaşamın bir parçası haline gelmelidir.	Taklit ve alıştırmaları çoğaltmak.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Öğretmen, dil karışıklığını önlemek amacıyla egzersizleri çok fazla yapmalı ve Türkçeye çeviriyi kesinlikle yasaklamalıdır.</li> </ul>
	Dinleme, Arapçayı ikinci bir dil olarak öğrenmenin temelidir.	Farklı türleriyle dinleme becerisine önem verilmelidir. Çünkü dinleme alıcı becerilerden biridir.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Harflerin öğretimine onları dinleyerek başlarız.</li> <li>- Kelimelerin öğretimine onları dinleyerek başlarız.</li> <li>- Okuma öğretimine başlamadan önce, ilk aşamalarda metni dinleyerek başlarız.</li> </ul>
	Öğrenme, uyarıcı ve tepki yoluyla gerçekleşir.	Öğretmen, öğrenciyi öğrenmeye teşvik eden her türlü yöntemle başvurmalıdır.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Yeni kelimeleri sunarken, öğrenciyi harekete geçirdiği için resimlerle sunarız.</li> <li>- Derslere giriş yaparken, öğrencinin dikkatini derse çekmek için resimler ve videolar kullanırız.</li> <li>- Dersin başında öğrenciye yönelttiğimiz sorular, konuya yönelik uyarıcılardır.</li> </ul>
	Pekiştirme	Öğretmen,	- Öğrenci bir soruya cevap verdiğinde, onu

	öğrencileri teşvik etmeli ve onların çabalarını küçümsememelidir.	övmeliyiz. - Öğrenci hata yaparsa, onu cesaretlendirip biraz yardım ederek doğru cevaba ulaşmasını sağlamalıyız. Ancak onu diğer öğrencilerin önünde utandırmamalıyız.
Çevrenin öğrenme üzerinde büyük bir etkisi vardır.	Öğretmen, öğrenme için uygun bir ortam yaratmalıdır.	- Sınıfta kullanılan ve Arapça dilinin yer aldığı görsellerin seçimine özen gösterilmelidir. - Arapçanın aktif olarak kullanıldığı etkinlikler düzenlenmelidir.
Öğrenme, bir durumdan diğerine aktarılır.	Öğretmen, taklidin en önemli öğrenme araçlarından biri olduğunu bilmelidir.	- Öğretmeden sonra kelimelerin ve yapıların tekrar edilmesi bir tür taklittir. - Okunan ve dinlenen diyalogların canlandırılması da bir tür taklittir.

## 2.2.2. Yapısal Teori (Structural Theory)

### 2.2.2.1. Ortaya Çıkışı ve Öncüleri

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857-1913) yapısal teori ekolünün ilk öncüsü olarak kabul edilir. Ferdinand de Saussure dilin doğasını açıklamış, bir yandan konuşma sesleri ile yazının harflerini, diğer yandan bu sembollerin ifade ettiği anlamları birbirinden ayırmıştır. Ayrıca konuşmacı veya dinleyicinin, sembolü anlamı ile ilişkilendirmedikçe sembolün hiçbir değeri olmadığını vurgulamıştır.<sup>35</sup> De Saussure'nin ölümünden üç sene sonra, takip ettiği yöntemi açıkladığı "Dirâse fi'l-Lügaviyyâti'l-Âmme" (Cours de Linguistique Générale) isimli bir kitabı yayınlanmıştır. Onun yöntemi şu temele dayanmaktadır: Dilbilimin tek ve doğru kaynağı dildir. Araştırmacının, dili incelerken onun doğasını değiştirme, düzeltme, belirli yönlerini ele alıp diğer yönlerini terk etme gibi bir hakkı bulunmamaktadır.<sup>36</sup> De Saussure'in ifadeleri, Abdülkâhîr el-Curcânî'nin dilin birbirine bağlı dil ve kelime unsurlarından oluşan bir sistem olduğu yönündeki sözlerini doğrulamaktadır.<sup>37</sup> Daha sonra Amerika'da çok sayıda bilim adamı ortaya çıkmıştır. Bunların en önemlileri ise modern yapısalcılığın babası sayılan Edward Sapir (1884- 1939) ile müstakil, bilimsel ve tanımlayıcı bir çalışmada sözlü dili inceleyen Leonard Bloomfield'dir (1887- 1949). Bu bilim adamları geleneksel kurallarda devrim yaratmıştır.<sup>38</sup> Diğer bir ifadeyle, modern dilleri tanımlamak ve onların kurallarını çıkarmak için Yunan ve Latin dilleri için oluşturulmuş kuralları model alan geleneksel çalışmalara karşı devrim yapmışlardır.<sup>39</sup> Zira geleneksel dil öğretimi yöntemi, dilin gramerinin öğretilmesi, daha sonra öğrencilere o dilde yazılmış metinlerin okunması ve bunların yerel dile çevrilmesi konusunda eğitim verilmesine dayanıyordu. Bu yöntem, dilbilgisi ve çeviri yöntemi olarak biliniyordu.<sup>40</sup> Sapir ve Bloomfield, ortaya attıkları yeni fikirlere rağmen onların dile bakış açıları, ekolün ilk kurucusu Ferdinand de Saussure'den farklı değildi.

<sup>35</sup> 'Arabî, Te'allümü'l-Lügâti'l-Hayye ve Ta'lîmuha, 20.

<sup>36</sup> Abdülaziz İbrahim el-'Usaylî, *Esâsiyyâtü Tâlimi'l-Lügâti'l-'Arabiyye li'n-Nâtîkin bi Lügâtin Uhrâ*, (Mekke: Ümmü Kurâ Üniversitesi, 1. Baskı, h. 1423), 43.

<sup>37</sup> Medkûr vd., *el-Merci' fi Menâhici Ta'lîmi'l-Lügâti'l-'Arabiyye*, 277.

<sup>38</sup> Harma - Haccâc, "el-Lügâti'l-Ecnebiyye: Te'allümühâ ve Ta'lîmühâ", 26.

<sup>39</sup> Harma - Haccâc, "el-Lügâti'l-Ecnebiyye: Te'allümühâ ve Ta'lîmühâ", 22.

<sup>40</sup> Nâyif Harma, "Edvâun 'ale'd-Dirâsâti'l-Lügaviyyeti'l-Mu'âsira", *Âlimu'l-Ma'rife Dergisi*, 9 (1988), 26.

### 2.2.2.2. İlkeleri

Bu teorinin dayandığı temelleri şu noktalarda özetlemek mümkündür:

- Dil, dilbilgisi kurallarından oluşan bir sistemdir.
- Dil zihinsel bir aktivite ve zihinsel bir eğitimidir.<sup>41</sup>
- Konuşma dilin temel unsurudur.
- Dil, eğitimle pekiştirilen, kazanılmış alışkanlıklardır.
- Dil, günlük yaşamın dilidir.
- Geçerliliğini ve güvenliğini yargılama yetkisi dili konuşanlara aittir.
- Dilin temel işlevi iletişimdir.

Yapısal teorinin ikinci dil eğitimi alanındaki tesiri son otuz yılda etkin bir şekilde ortaya çıkmış olup ekolün görüşleri tüm yabancı ve ulusal dil eğitim programlarında halen kullanılmaktadır.<sup>42</sup>

### 2.2.2.3. Etkileri ve İkinci Dil Öğrenimine Yansımaları

Bu teorinin temelleri dil eğitimine şu şekilde çevrilmiştir:<sup>43</sup>

- Dil öğrenimi bir alışkanlık olduğu için tekrar, pratik, taklit ve ezberlemenin değeri vurgulanmalı ve bu alanda aktif rolü oynayan kişinin öncelikle öğretmen olması gerekmektedir.
- Dilin en önemli faktörü sözlü konuşma olduğundan, öğretmen öğrencileri dinleme ve anlama konusunda eğiterek işe başlamalıdır ve ardından konuşmaya yoğunlaşmalıdır. Daha sonra ise onlara okuma ve yazma becerilerini öğretmesi gerekmektedir.
- Öğrencinin anadili ile öğrendiği yabancı dil arasındaki farklar, öğretmenin en çok dikkat etmesi gereken noktalardır. Öğretmenin, öğretim yöntemini bu farklılıkları öğrenme etkinliklerinde ön planda tutacak şekilde planlaması gerekmektedir.
- Öğretmen çeviri alanında, bir yabancı dilde ifade edilen fikirlerin orijinal dile ya da tersine orijinal dildeki ifadelerin yabancı bir dile, ifadenin kuvvetinde ve etkisinde önemli bir fark olmaksızın aktarılabilceğini öğrencilerine açıklamalıdır.
- Öğretmen, dilin gramerinin her zaman nihai veya sabit olmadığını, dilin kendisi gibi değişip geliştiğini göstermek için çaba sarfetmelidir.
- Öğretmen, doğru telaffuz, doğru heceleme ve deyimlerin doğru kullanımı gibi dilin duyusal tezahürlerini vurgulamalıdır.
- Dilin kuralları sadece onu konuşanların çağı ile sınırlı değildir. Bu yüzden akademisyenlerin dile dayattığı modası geçmiş kurallara bağlı kalınmamalıdır. Yaygınlık ve kullanım, dilin tezahürlerini tanımlamada dilbilgisinin öncüleridir.
- Dil öğretmeni, dersini öğrencilerine anlatırken, bir dilbilimcinin bilmediği dilin özelliklerini keşfetmek için yaptığı ve alan araştırmasında kullandığı yöntemleri takip etmelidir. Yaşayan dilleri öğreten bir eğitmen, öğretmek istediği dilin

<sup>41</sup> Ali Ahmed Medkûr, "Nazariyyâtu Ta'limi'l-Lüga ve Te'allümühâ mine'l-Kadîm ile'l-Hadîs", Yirmi Birinci İlim Konferansı: "Tadvîru'l-Menâhici'd-Dirâsiyye beyne'l-Asâle ve'l-Mu'âsra", (Kahire: yy, el-Câmi'atu'l-Misriyye li'l-Menâhîc ve Turuku't-Tedris, 2009), 956.

<sup>42</sup> Arabî, *Te'allümü'l-Lügâti'l-Hayye ve Ta'limihâ*, 24.

<sup>43</sup> Arabî, *Te'allümü'l-Lügâti'l-Hayye ve Ta'limihâ*, 25-26.

birçok örnek kalıbını öğrencilerine sunmalıdır. Öğrencilerinin bir kaideyi anladığından emin olmak için, cevaplardan kaideyi ne ölçüde kavradıklarını anlayabileceği sorular sormalıdır.

Yukarıdaki iki teorinin birçok fikir, ilke, uygulama ve sonuç açısından yakınlaşması, 1950’lerde yapısal bir davranışsal eğilimin doğmasına yol açmıştır. Bu eğilimin ulaştığı sonuçlar, yabancı dillerin, özellikle de İngilizcenin öğretimi alanına aktarılmıştır. Böylece Aura-Sözlü Yaklaşım (Aura-Oral Approach) olarak bilinen eğilim ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup> Bu yaklaşım müfredatların hazırlanmasında etkin bir rol oynamış ve ondan işitsel-sözlü yöntem gibi bazı öğretim yöntemleri ortaya çıkmıştır

#### 2.2.2.4. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Yapısal Teoriden Yararlanma Yöntemleri

Yukarıda açıkladığımız yapısal teoriden, Arapçanın ikinci dil olarak öğretimi alanında, özellikle başlangıç düzeylerinde, Arapça öğretmenin aşağıdaki hususlara odaklanarak faydalanması mümkündür:

- Tekrar ve taklit, başlangıç düzeyindeki öğretim becerilerinin aşamalarının önemli bir kısmını oluşturmakla beraber aynı zamanda bilgileri pekiştiren önemli araçlardır. Dolayısıyla öğretmen bu iki araca önem vermelidir.
- Öğretmen, seslerin doğru telaffuzuna önem vermelidir.
- Öğretmen iletişim sürecinde öğrencilere fayda sağlayacak ortak dilbilgisi (nahiv) kuralları üzerinde durmalıdır.

**Tablo 2. Yapısal teoriden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Yapısal Teorinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
Yapısal Teori	İşlevsel dilbilgisi öğretimine önem verilmelidir.	Öğretmen, öğrencinin iletişim kurmasına yardımcı olan ve yaygın olarak kullanılan dilbilgisi kurallarına önem vermelidir.	- Örneğin, öğrencilere önce geçmiş zamanı mı yoksa şimdiki zamanı mı sunmalıyız? Öncelikle, başlangıç seviyesindeki öğrenciler arasında daha sık kullanıldığı için şimdiki zamanı sunarız, ardından isteklerle ilgili olan emir kipini ve son olarak geçmiş zamanı öğretiriz. Zamirler arasından ise öğrencilerin iletişim düzeylerine en uygun olanları seçeriz.
	Dil öğrenimi, bir alışkanlık kazanmaktır.	Öğretmen, öğrenilen bilginin bir alışkanlığa dönüşmesi için tekrara önem vermelidir.	Örneğin, bir öğrencinin konuşmadan, sınıfa girip çıkmadan önce izin istemesini istiyorsak, ona bir kalıp sunabiliriz ve bu kalıbı çeşitli durumlarda tekrarlayarak bir alışkanlık haline getirmesini sağlayabiliriz (Örneğin: “ هل يُمكن أن أخرج، أدخل،... أنكلم...”)
	İletişim, dilin temel işlevidir.	Öğretmen, iletişim yönüne ve dilin doğal durumlarda	- İnsanların iletişimlerinde kullandıkları cümle kalıplarını ve yapıları sunmak. - Cümlelerin doğruluğunu, iletişimde

<sup>44</sup> Abdülaziz İbrahim el-'Usayli, *en-Nazariyyâtü'l-Lügaviyye ve'n-Nefsiyye ve Ta'limu'l-Lügati'l-'Arabiyye*, (Riyad: yy, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 1999), 53.

		kullanılmasına özen göstermelidir.	kullanılan dile göre değerlendirmek.
	Arapça ile Türkçe arasındaki farklara dikkat edilmelidir.	Daha önce davranış teorisinde belirtilenler burada da geçerlidir.	Daha önce davranış teorisinde belirtilenler burada da geçerlidir.
	Hedeflenen kalıbın anlaşılması ve taklit edilmesi için tekrar edilmesi.	Daha önce davranış teorisinde belirtilenler burada da geçerlidir.	Daha önce davranış teorisinde belirtilenler burada da geçerlidir.

### 2.2.3. Bilişsel Teori (Cognitive Theory)

#### 2.2.3.1. Ortaya Çıkışı ve Öncüleri

Bilişsel teori, bireyin nasıl öğrendiği, bilgilerini nasıl hatırladığı ve insanların birbirinden farklı olup olmadığı gibi birçok soruyu gündeme getiren psikolojik bir teoridir. Bu teori, öğrencinin düşünme, algılama, anlama, düzenleme, hazır bulunuşluk, tutumlar ve eğilimler gibi iç zihinsel süreçlerine odaklanır.<sup>45</sup> Aynı zamanda, dış çevresel faktörleri de göz ardı etmez.<sup>46</sup>

Bu teoriye göre, öğrencinin edindiği bilgilerin farkında olması ve bu bilgileri nasıl edindiğini bilmesi, biliş ötesi faaliyetlerini artırarak eğitim kalitesini geliştirmesine katkı sağlar. Bilişsel teori, bilgi kaynaklarına, öğrenme stratejilerine ve bilgi yapısına şu özellikler aracılığıyla odaklanır: Farklılaşma, düzenleme, bağlanırlık, bütünlüğe, nicelik ve nitelik.<sup>47</sup>

Bilişsel teori öğrenilen bilgilerle pratik yapma, onları ilişkilendirme, hatırlama, kısa süreli bellekten uzun süreli belleğe aktarma; bunlar için yapılan hazırlıklar, yönelimler ve eğilimler gibi öğrenci ile ilişkili iç zihinsel süreçlere odaklanan bilişsel psikoloji teorilerinden biridir.<sup>48</sup>

Bilişsel teori, yirminci yüzyılın ikinci yarısında davranış teorisinin getirdiği ilkelere tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu teorinin en önemli savunucularından biri ise dil öğretimi alanında devrim yapan Noam Chomsky'dir.

Piaget, bilişsel gelişim teorisinin en önemli temsilcisidir. Bu teori, bireyin farklı gelişim aşamalarında bilgi edinme yollarını ve zihinsel stratejilerini açıklar. Bu teori, bireyin dünyayı algılama biçiminin ve düşünme yöntemlerinin bir aşamadan diğerine geçerek değiştiğini varsayar. Dolayısıyla, bireyin yaşamının her aşamasında düşüncesini yönlendiren ve onun algılarını etkileyen, benzersiz düşünme yöntemleri vardır.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> 'Usaylî, *Esâsiyyâtü Ta'limi'l-Lügati'l-Arabiyye*, 52.

<sup>46</sup> Ömer es-Sadık Abdullah, *Ta'limu'l-Lügati'l-Arabiyye li'n-Nâtikîn bi Gayrihâ*, 21.

<sup>47</sup> Arafât, "en-Nazariyyetü's-Sülûkiyyetü'l-Bünyeviyye", 59.

<sup>48</sup> 'Usaylî, *Esâsiyyâtü Ta'limi'l-Lügati'l-Arabiyye*, 52.

<sup>49</sup> Arafât, "en-Nazariyyetü's-Sülûkiyyetü'l-Bünyeviyye", 59.



### 2.2.3.2. İlkeleri

Bilişsel teorinin en önemli ilkeleri ise şunlardır:<sup>50</sup>

- İnsanlar, dil öğrenmelerine yardımcı olan doğuştan gelen bir yetenekle donatılmıştır.
- Dil konusunda insanlar arasındaki farklılığın nedeni çevre değil, onların dil yetenekleridir.
- Dil öğrenimi uyarıcılara bağlı değildir.
- Dilin yüzeysel yapısıyla değil, derin yapısıyla ilgilenir.
- Hata, öğrenme sürecinde ve başarısında önemli bir unsurdur.
- Dil öğretimi ve öğrenimi sürecinde tekrarlama, pekiştirme ve taklit önemli değildir.
- İnsanlar dili analiz ve dilbilgisi yoluyla öğrenirler.
- Dil öğreniminde anlama önem verilmelidir.
- Çoğu dilde ortak olan kurallara dikkat edilmelidir.
- Öğrenme, öğrencinin zihinsel ve bilişsel yeteneği ile ilgilidir.

### 2.2.3.3. Etkileri ve İkinci Dil Öğrenimine Yansımaları

Bilişsel teori, yabancı dil öğretiminde ister ana dil ister ikinci bir dil olsun, dilin kazanılması, öğrenilmesi, öğretilmesi konusunda en yeni ve en modern teoridir. Ayrıca günümüzde dil eğitimi ve öğretimi metotlarının birçoğuna esas teşkil etmektedir. Çünkü bu teori psikodilbilimi alanında yapılan araştırmaların sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

**O'Malley ve Chamot** ikinci dil öğreniminde bilişsel teoriyi uygulamanın genel faydalarını şu şekilde belirtmektedir:<sup>51</sup>

- Öğrenme aktif ve dinamik bir eylemdir. Kişi problemleri çözmek için birçok strateji, yöntem ve bilgiden yararlanır.
- Dil, bilişsel ve karmaşık bir yetenektir. Bilgilerin depolanması ve öğrenilmesi ilgili konularda diğer karmaşık yeteneklerle ortak özelliklere sahiptir.
- Dil öğrenimi, başlangıçtaki farkındalıktan itibaren aşamalı bir ilerleme gerektirir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki bilişsel teori; belirsizliği, yalnızca gramer yönüne önem vermesi ve hiçbir bilimsel kanıtı olmayan birçok hipoteze dayanması nedeniyle eleştirilmektedir.

### 2.2.3.4. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Bilişsel Teoriden Yararlanma Yöntemleri

Arapçanın ikinci dil olarak öğretilmesi alanında, bilişsel teoriden şu hususlarda istifade etmek mümkündür:

- Arapça öğretmeni, eğitim sürecinde öğrencilerin hatalarından faydalanmalı ve bu hatalara çözümler üreterek öğrencilerin becerilerini geliştirmelidir.
- Dil bilgisinin (nahiv) analiz ve hata düzeltme yoluyla öğretilmesi, öğrenme sürecinin başarısında büyük rol oynamaktadır. Bu yüzden Arapça öğretmeni,

<sup>50</sup> Muhtâr Tahir Hüseyin, *Ta'limü'l-lügati'l-'Arabiyye li Gayrin'n-Nâtikîn bihâ*, 114-121.

<sup>51</sup> Rosamond Mitchell vd., *Nazariyyatu Te'allümü'l-Lüğati's-Sâniye (Second Language Learning Theories)*, çev. İsa b. 'Ude b. 'Atiyetullah eş-Şeryüfi (Riyad: yy, Melik Suud Üniversitesi, h. 1425), sy.

analiz ve hata yöntemini kullanmaya özen göstermelidir.

**Tablo 3. Bilişsel teoriden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Bilişsel Teorinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
Bilişsel Teori	Hata, öğrenme sürecinin bir parçasıdır.	Öğretmen, öğrencilerin hatalarıyla nasıl başa çıkacağı konusunda düşünce tarzını geliştirmeli ve bu hatalardan yararlanarak öğrenme sürecini ilerletmelidir.	- Arapça öğrenmenin ilk aşamalarında iki tür hata vardır: Anlamı değiştiren hata ve dilbilgisi hatası. Anlamı değiştiren hata anlamda bozulmaya neden olduğu için düzeltilmelidir. Ancak bu düzeltme öğrenciyi arkadaşlarının önünde utandırmadan yapılmalıdır. Örneğin, öğrenci "أكلت" derse, anlam hatası olduğu için bu hatayı düzeltiriz. Ancak öğrenci "أكلت" yerine "أكلت موزاً" gibi bir dilbilgisi hatası yaparsa, hatayı dolaylı bir şekilde düzeltiriz ve "Aferin، أكلت موزاً" demek daha doğru" diyebiliriz. - Hataların düzeltilmesi doğrudan yapılmamalı ve öğretmen, öğrencinin bilgi düzeyi çerçevesinde hataları düzeltmelidir. Öğrenci henüz ilgili kuralı öğrenmediyse hata düzeltilmemelidir.
	Analiz, bir öğrenme yöntemidir.	Öğretmen, öğretimde tümevarım yöntemini izlemelidir.	- Öğretmen, örnekten yola çıkarak kurala ulaşır.
	Öğrencileri etkileşime girmeye teşvik etmek.	Öğretmen, ders sırasında etkileşimin ve katılımın önemine dikkat çekmelidir.	- Aşağıdaki kelimeleri kullanarak kendi cümleleri oluştur. - Dersin konusu hakkında bolca soru sormak. - Öğrencilerden derste öğrendiklerini taklit etmelerini istemek. - İş birlikli öğrenme.

## 2.2.4. İşlevsel Teori (Function Theory)

### 2.2.4.1. Ortaya Çıkışı

Bu teori, dil öğreniminde işlevsel yönelimler olarak da bilinen birkaç eğilimden meydana gelmektedir. Her bir yönelim, işlevsel teorinin bir aşamasını veya bir görüşünü temsil etmektedir. Bu teori ve onun bileşenleri; ikinci dil öğreniminin, birbiriyle ilişkili ve doğal iletişim durumlarının sonucu olarak meydana geldiği fikri üzerine kurulmuştur. Bu durumların analiz, bir araya getirme, dahil etme ve bağlantı kurma gibi görevler ise kişinin dil öğreniminde karşılaştığı zorlukları aşması içindir.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> 'Usaylı, 'İlmu'l-Lügati'n-Nefsi, 293.

### 2.2.4.2. Modelleri

Bu teorinin en önemli modelleri ise şunlardır:

**1. Rekabet Modeli:** İkinci dil öğrenme aşamasında öğrencinin davranışlarını açıklamaya çalışan modeldir. Doğuştancı (fitri) geleneğin önemsemediği yeterlilik yorumundan ziyade performansta ortaya çıkar. Bu modelin temsilcileri şunları savunmaktadır:

- İnsanın bir dil öğrenmesi için bazı özel dilsel yeterliliklere sahip olması gerekmez. Zira bunlar öğrencinin genel bilişsel yeteneklerinin ve mekanizmalarının bir parçasıdır.
- Dil öğrenimi kavrama ve bellek gibi dil girdisi ile bilişsel mekanizmaların birbiriyle etkileşimi sonucu gerçekleşir.

Ayrıca bu modele göre dil öğrenimi öğrencinin bir yapının (terkibin) bağlantısını şu iki açıdan kurma yeteneğine bağlıdır:

- Belli bir mana ifade etmek için dilsel bağlamda kullanmak üzere uygun yapıyı belirlemek.
- Belirli bir yapının taşıdığı anlamı bulmak.

Dil öğrenen kişi bu hedefi gerçekleştirebilmek için, dil girdisinden elde ettiği dört etkenden yardım alır. Bunlar; kelimelerin düzenlenmesi (cümlede), sözlüksel terim ve kavramlar, kelime yapısı bilgisi (sarf) ve mahreçler (ten'ım – التنعيم). Bu dört unsurun önem dereceleri diller arasında farklı olduğu gibi bir dilin kendi içinde de değişkendir.<sup>53</sup>

**2. Yeterlilik Modeli:** Dan Slobin'in ana dilin öğrenimini, ikinci dil öğrenimi üzerinden açıklamak için önerdiği ilkelerin uygulanmasının sonucu ortaya çıkmıştır. Bu ilkeler dil öğrenimini dilin bileşenlerini ve yapılarını kullanma esasına göre açıklar. Bu ilkelere göre bu dil bileşenlerini ve yapılarını kolaylıkla anlayan kişi aynı zamanda onları kolayca uygulamaktadır. Sonuç olarak, bu yapıları diğerlerine kıyasla daha erken bir aşamada tam olarak elde etmiş ve öğrenmiş olmaktadır.

Bu modelin temsilcilerinden olan Anderson'a göre ikinci bir dil öğrenimi iki temel etkinlik sonucu meydana gelir: Bunlar yeterlilik ve yeterliliğin çözülmesidir.

- Birinci aşamada kişi geçmişinden ve daha önce elde ettiği bilgilerden yola çıkarak bunların dil bağlamını anlamaya, açıklamaya ve kullanmaya çalışır. Bu etkinliğin sonucunda bağlam anlaşılabilir ve kullanılabilir hale gelir. Bu davranış bazı araştırmacılara ve özellikle de Schumann'a göre hedeflenen dilin erken öğrenme aşamasında kişinin dilleri melezleştirmesine (dillerin karışması) sebep olur.
- İkinci aşamada ise öğrenen kişi dil bağlamından yola çıkarak kendi dönemsel dil sistemini ve tekniğini şekillendirir. Duyduğu yapı ve kalıbı belirleyen kural ve kaideleri arayarak anlamaya ve çıkarım yapmaya çalışır. Bu davranış ise öğreneni dilleri karıştırma (melezleştirme) hatasına düşmekten korur veya bu hataya düşmüşse de bunu çözmesini sağlayarak onu kurtarır.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> 'Usaylı, 'İlmul-Lügati'n-Nefsi, 294.

<sup>54</sup> 'Usaylı, 'İlmul-Lüğatin-Nefsi, 295.

### 2.2.4.3. İlkeleri

İşlevsel teorinin en önemli ilkeleri şunlardır:

1. Dili, işlevsel anlamı ifade etmekte kullanılan bir araç olarak görür.
2. Dil öğretiminde iletişim etkinliği (communication) bu teoriye dayanır.
3. Bu teori dilin sadece gramer (nahiv) özellikleri dışında anlamsal ve iletişimsel yönüne de vurgu yapmaktadır.
4. Dil öğretiminin içerik veya malzemesinin tanınlanmasını sağlar. İşlevsel teori ayrıca, yapı ve dilbilgisi öğelerinden ziyade anlam ve işlev kategorileri aracılığıyla içeriğin veya malzemenin düzenlenmesini sağlar.

### 2.2.4.4. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Bilişsel Teoriden Yararlanma Yöntemleri

Arapçanın ikinci dil olarak öğretilmesi alanında, fonksiyonel teoriden şu hususta faydalanmak mümkündür:

Arapça öğretmeni, Arapçanın kullanıldığı bağlama önem vermeli ve öğrenciyi kelimeleri nasıl seçeceğini, nasıl düzenleyeceğini öğretmelidir. Ayrıca öğrencinin iletişimdeki amacına ulaşmasında, önceden sahip olduğu dil bilgisi (nahiv) kuralları ve dile dair genel bilgilerden nasıl yararlanacağını ona öğretmelidir.

**Tablo 4: İşlevsel teoriden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Davranış Teorisinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
İşlevsel Teori	Öğrencinin bilgi birikimine önem vermek.	Öğretmen, öğrencinin bilgi birikimini derslerinde değerlendirmelidir.	- Öğretmen, orta ve ileri düzey derslerin girişinde, öğrencinin dersin konusu hakkındaki bilgi düzeyini belirlemek için beyin fırtınası yöntemine başvurmalıdır. Ayrıca öğrencileri, birçok konuda öğrenme, bu konular hakkında konuşma ve yazma konusunda Türkçe bilgilerini nasıl kullanacakları konusunda eğitir.
	Anlama ve öğrenmede bağlamdan yola çıkmak.	Öğretmen, anlamayı sağlamak için öğrenciyi bağlamdan ve metinden yararlanmaya yönelik eğitmelidir.	- Örneğin, bir öğrenci bir kelimenin anlamını sorduğunda, öğretmen kelimeyi doğrudan açıklamak yerine, öğrenciden anlamını bulmasına yardımcı olacak bazı stratejileri kullanmasını isteyebilir. Bu stratejiler arasında kelimenin kökünü aramak, önceki ve sonraki cümleyi okumak, eş anlamlısını veya zıddını bulmak vb. yer alır.

### 2.2.5. Söylem Teorisi (Discourse Theory)

#### 2.2.5.1. Ortaya Çıkışı

İkinci dil öğrenimini açıklayan teorilerden birisi olan söylem teorisi, Halliday'ın belirttiği gibi işlevsel teorinin yorumlanmasına dayanmaktadır. Zira Halliday'e göre

çocuk, çevresindeki kişilerle doğal bir iletişime geçerek ana dilinin gramerini kullanır ve onu öğrenir. Bu görüşe dayanarak, bu teorinin bânisi Hatch, ikinci dili öğrenen kişinin, eğer onu kullanma motivasyonuna sahipse, onu o dildeki gerçek iletişim yoluyla edindiğine inanmaktadır. Ona göre, öğrenci bir görevi başardığında veya bir hedefine, isteğine ulaştığında motivasyonu artar.

### 2.2.5.2. İlkeleri

Hatch, öğrencinin dil girdisinin ve kullanmanın dil öğrenimini kontrol ettiği kanaatindedir. Bu yüzden dil öğreniminin aşağıdaki ilkelere göre konuşmaya bağlı olduğu görüşündedir:

1. İkinci dilin yapıları kademeli bir doğal seyre göre gelişir.
2. Hedeflenen dili konuşanlar, o dili öğrenenlerle konuşurken konuşmalarını onların dil düzeyine göre uyarlar ve sadeleştirirler.
3. Buna göre, ikinci dili öğrenen; ondan yaygın, kolay, kademeli ve seviyesine uygun olanı alır ve ondan sadece dinleyicilerin hedef dilin konuşmacılarından anlayacağı açık yapılarda kullanabildiği kadarını kullanır.
4. Doğal ilerleme, doğal bilişselcilerin belirttiği gibi, bu ilerlemeyi doğuştan gelen bir bilişsel çalışma yoluyla incelemeye gerek kalmadan, konuşmanın kendisi veya iletişimin doğası tarafından dayatılmıştır.<sup>55</sup>

### 2.2.5.3. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Söylem Teorisinden Yararlanma Yöntemleri

Arapçanın ikinci dil olarak öğretilmesi alanında, söylem teorisinden şu hususlarda faydalanmak mümkündür:

- a. Arapça öğretmeni, öğrencilerine ve onların eğilimlerine uygun eğitim materyali seçmelidir, çünkü bu onları öğrenmeye sevk edecektir.
- b. Arapça öğretmeni, öğrencilerin seviyelerini dikkate almalı ve Arapça eğitim ve öğretiminde buna göre bir yol çizmelidir.

**Tablo 5. Söylem teorisinden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Söylem Teorisinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
Söylem Teorisi	Kademeli ilerleme	Öğretmen, bütün derslerinde öğrencilerin seviyesini göz önünde bulundurmalıdır.	- Bilgileri sunarken, kolaydan zora, yaygın olandan daha az kullanılanlara, öğrencinin ilgi ve eğilimlerine hitap eden konulardan başlamaya özen gösterilmelidir. Ayrıca, öğrencinin iletişimde en sık kullanılan dilbilgisi kurallarına da öncelik verilmelidir.
	Girdi adedi, dil	Öğretmen, öğrencilere uygun seviyede bir dil	- Öğrencilere sunulan kelime sayısı, öğrencinin bu kelimeleri kullanma ve

<sup>55</sup> Susan M. Gass - Larry Selinker, "Mukaddime 'Âmme", *İktisâbu'l-Lügati's-Sâniye*, (Second Language Acquisition: An Introductory Course), çev. Mâcid el-Hamd, (Riyad: Suud Melik Üniversitesi, 1. Baskı), 2009, I / 310-320; 'Usayli, 'İlmul-Lügatin-Nefsi, 285-286.

	ediniminde önemli bir rol oynar.	girdisi sağlamalıdır.	işlevsel hale getirme yeteneğiyle ilişkilidir. - Dil girdisinin çok olmasından kastımız, öğrencilere onlarca kelime ve yapı sunmak anlamına gelmez. Örneğin, dersimiz aile hakkında ise, öğrenci aile hakkında okuyacak, dinleyecek, konuşacak ve yazacaktır. Bu süreçte, öğrencilere aileyle ilgili yeni ve uygun kelimeler sunulacaktır.
--	----------------------------------	-----------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

## 2.2.6. Monitör (İzleme) Teorisi (The Monitor Theory)

### 2.2.6.1. Ortaya Çıkışı

İkinci dil öğrenimini açıklayan teorilerden bir diğeri Monitör Teorisi'dir. Bu teori başlangıçta Amerikalı uygulamalı dilbilimci Stephen Krashen tarafından geçen yüzyılın yetmişli yıllarının sonlarında ikinci dilin edinilmesini ve öğrenilmesini açıklamak için geliştirilen bir hipotezdi.

### 2.2.6.2. Hipotezleri

Monitör teorisi en meşhur teorilerden biri olup beş hipoteze dayanmaktadır.<sup>56</sup>

1. Dil edinimi ve dilin öğrenilmesi süreçlerinin birbirinden ayrılması. Bununla ikinci dil öğreniminin kendiliğinden ve dolaylı bir üslup olduğu ve tıpkı bir çocuğun ana dilini öğrenmesinde olduğu gibi öğrencinin dilsel girdiyi anlayıp gerçek iletişimde kullanmasıyla oluştuğu kastedilmektedir. Öğrenme ise dilbilgisi, formüller ve kelime dağarcığı içeren eğitim materyallerinde öğrenciye sunulan, duygu odaklı, sistematik olarak yönlendirilen bir süreçtir. Krashen'e göre bu öğrenme süreci dilin öğrenilmesini sağlamaz. Aynı şekilde dilin kazanımı öğrenmenin bir sonucu olarak gerçekleşmez.
2. Dil ediniminde fitri kademelendirme hipotezi. Bu hipoteze göre; ikinci dilin öğrenilme süreci, anadili, kültürel veya sosyal geçmiş ne olursa olsun, öğrencinin zihnine yerleştirilmiş doğuştan gelen doğal bir seyirde ilerler ve eğitim bu geçişin gidişatını değiştirmez.
3. Gözlemci hipotezi. Krashen, gözlemci ile öğrencinin konuşmasında, hata yapmasını engellemek ve hata yaptıktan hemen sonra düzeltmek için kullandığı zihinsel aracı ifade eder. Krashen, gözlemcinin şu üç koşulu yerine getirmesini istemektedir: Gözlem için yeterli zamanın olması, öğrencinin şekle ilgi duymasını sağlaması ve öğrenciye dil kurallarına ilişkin bilgi kazandırması.
4. Dilsel girdi hipotezi. Bu hipotez, öğrencinin hedef dilde anlaşılır ve mevcut yeterliliğine eşit veya biraz daha fazla bir girdiye maruz kalması anlamına gelir. Krashen, bu girdinin, öğrenciye dayatılan kurallara bağlı değil, konuşmanın konusu ve bağlamıyla ilgili olmasını şartını koşmuştur.
5. Duygusal filtre hipotezi (duygu filtresi). Duygusal filtre, öğrencinin ikinci dili öğrenmesi veya dilsel girdi alması esnasında, psikolojik durumunu gösteren ve kontrol eden hayali psikolojik bir filtreleme sistemidir. Öğrencinin dilsel girdiyi alış esnasında; stres derecesi, öğrenmeye yönelik motivasyon ve özgüven düzeyi gibi psikolojik faktörler, bu sistemin genişlemesine ya da daralmasına neden olur.

<sup>56</sup> 'Usaylı, 'İlmul-Lüğatin-Nefsi, 287-290.

Psikolojik rahatlık, güçlü motivasyon ve yüksek özgüven durumlarında, öğrencinin filtresi genişler ve dilsel girdiyi anlar, kabul eder ve onu edinir. Stres, motivasyon zayıflığı, özgüven kaybı gibi durumlarda ise bu sistem daralır veya kapanır, dolayısıyla dilsel girdiyi kabul etmez, kabul etse bile onu anlamaz ve dolayısıyla edinemez.

### 2.2.6.3. Dil Öğretimi Hakkındaki İlkeleri ve Yaklaşımları

Bu beş hipotezin dil öğretimine ilişkin açık tasavvurları bulunmaktadır. Bu tasavvurları şöyle özetlemek mümkündür:

1. Mümkün olduğunca çok miktarda anlaşılabilir girdiler sağlanmalıdır.
2. Kavramaya yardımcı olan her şey, önemli kabul edilmelidir.
3. Sınıfta sadece dinleme ve okumaya ağırlık verilmelidir. Konuşma ise uygun zamanda ön plana çıkarılmalıdır.
4. Duygusal filtreyi genişletmek için, öğrencinin işi kalıplardan ziyade hedeflenen iletişime odaklanmak olmalı ve rahat bir sınıf atmosferi yaratmaya katkıda bulunmak için dil girdisi eğlenceli hale getirilmelidir.<sup>57</sup>

Krashen, bu teorisinde, öğrencinin hedef dili, o dilin konuşulduğu ana topraklarda ve doğal iletişim yoluyla öğrenmediği sürece ikinci dil ediniminin tam anlamıyla gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca, sınıflarda sistematik eğitim alan bir kişinin, sınıf ortamı o dilin doğal çevresine benzer hale getirilmedikçe, dili etkili bir şekilde öğrenemeyeceğini vurgulamıştır.<sup>58</sup>

### 2.2.6.4. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Monitör Teorisinden Yararlanma Yöntemleri

Arapçanın ikinci dil olarak öğretilmesi alanında, monitör teorisinden şu hususta istifade mümkündür:

Arapça öğretmeni, öğrenciyi eğitim düzeyine uygun iletişim ortamlarında dille tanıştırmalı ve Arapçayı, anadilini öğrendiği tarza benzer bir tarzda öğretmelidir. Bu bağlamda, önce öğrencinin dinleme becerilerini geliştirmeye yönelik faaliyetler yapmalı, varsa hatalarını düzeltmeli ve daha sonra da yeni kelimeler ile öğrenmesinde yardımcı olacak kalıplar öğretmelidir. Ayrıca, öğrenci için doğal ve psikolojik açıdan rahat bir ortam sağlamaya özen göstermelidir.

**Tablo 6. Monitör teorisinden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Monitör Teorisinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
Monitör Teorisi	Özdenetim	Öğretmen, öğrenciyi konuşurken ve yazarken öğrendiği dil kurallarına dikkat etmeye yönelik eğitmelidir.	- Arkadaşının düzeltmesi. - Kendisinin düzeltmesi. Öğretmenin hatayı gösterip düzeltmeyi

<sup>57</sup> Jack C. Richards vd., *Mezâhib ve Tarâik fi Ta'limi'l-Lüga (Approaches and Methods in Language Teaching)*, çev. Mahmud İsmail es-Sinî, vd., (Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1410/1990), 259.

<sup>58</sup> 'Usaylî, *'İlmul-Lüğatin-Nefsi*, 290.

	Psikolojik yönleri önem vermek.	Öğretmen, öğrencilerin psikolojik durumlarını dikkate alarak onları öğrenmeye teşvik etmelidir.	öğrenciye bırakması. - Konu, öğrencilerin ilgi ve eğilimlerine uygun mu? - Dersin sunumu için zaman uygun mu?
--	---------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

## 2.2.7. Hataların Analizi Teorisi (Error Analysis Theory)

### 2.2.7.1. Dil Öğretimi Hakkındaki İlkeleri ve Yaklaşımları

Hataların analizi teorisi şu etkenlere dayanmaktadır:

- Gerçek hataları tespit etme ve bunları, dili kullanırken kasıt olmadan yapılan veya özensizliğin neden olduğu hatalardan ayırma.
- Bu hataları tanımlama ve (ses, gramer, yapı, izafet hataları ile cümle ve kelimelerin yer değiştirilmesi veya yanlış düzende yazılmalarından kaynaklanan hatalar şeklinde) sınıflandırma.
- Bu hataların nedenlerini belirleme: Bu hatalar, ana dile müdahaleden mi, yoksa ikinci dilin kendi biçimlerine müdahaleden mi kaynaklanıyor? Yoksa öğrencinin eğitim durumundan mı, ana dilin kendisinden mi kaynaklanıyor?<sup>59</sup>

### 2.2.7.2. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Hataların Analizi Teorisinden Yararlanma Yöntemleri

Arapçanın ikinci dil olarak öğretilmesi alanında, hataların analizi teorisinden şu hususta faydalanmak mümkündür:

Arapça öğretmeni, öğrencilerin hatalarını kaydetmeye, sınıflandırmaya ve eğitim sürecini geliştirmede bunlardan yararlanmaya önem vermelidir. Ayrıca öğrencilerin problemlerini çözmeye özen göstermelidir. Tüm bunların ise öğretim yöntemlerinin çeşitlendirilmesi ve sürekli problemlerin çözümüne yönelik alıştırmaların yapılması ile gerçekleştirilmesi mümkündür.

**Tablo 7. Hataların analizi teorisinden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Hataların Analizi Teorisinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
Hataların Analizi Teorisi	Hataların sınıflandırılması.	Öğretmen, hataları dikkatle gözlemlemeli ve bunları sınıflandırarak uygun etkinlikler geliştirmelidir.	- Ses hataları - Yazım hataları - Dilbilgisi ve çekim hataları - Bağlam hataları

<sup>59</sup> Harma - Haccâc, "el-Lügâtü'l-Ecnebiyye Te'allumühâ ve Ta'limuhâ", 78.



## 2.2.8. Geçiş Dili Teorisi (Interlanguage Theory)

### 2.1.8.1. Dil Edinimine Dair Yorumları

Geçiş dili teorisi, ara dil<sup>60</sup> ve bu dilin özellikleri ışığında ikinci bir dil öğrenimini açıklayan teorilerden biridir. Bu teorinin ikinci bir dil edinme konusundaki yorumuna gelince, Barry McLavin tarafından erken dönem ve modern yorumlar olarak sınıflandırılmıştır. Bu tasnifin en önemli yorumlar ise şunlardır:<sup>61</sup>

**a. Geçiş dili, öğrenme stratejileridir.** Bu yorum, Selinker'in, geçiş dilinin, öğrencinin ikinci dili, onu konuşanların yaptığı gibi üretme girişiminden kaynaklanan bağımsız bir dil sistemi olduğunu açıkladığı görüşüdür. Onun yorumuna göre bu dil şu beş bilişsel süreçten oluşur:

1. Ana dildeki sistemlerin hedef dile aktarılması, böylece öğrencinin ikinci dilinde, ana dilinin sistemlerinin müdahalesi sonucu özellikler ortaya çıkması.
2. Öğrencinin ikinci dildeki diğer kalıplar üzerinde yaptığı alıştırmalar sonucunda ikinci dilin bazı özellikleri oluştuğunda, bu alıştırmaların etkilerinin ikinci dile aktarılması.
3. İkinci dil öğrenme stratejileri. Bunlar, öğrencinin ikinci dili öğrenirken izlediği bazı yöntemler sonucunda ortaya çıkan ikinci dile ait bazı özelliklerdir.
4. İkinci dilde iletişim stratejileri. Bunlar ise öğrencinin ikinci dilde iletişim kurarken kendi yöntemlerini izlemesinin bir sonucu olarak ikinci dilde ortaya çıkan belirli özelliklerdir.
5. Genellemeye mübalağa. Bu, öğrencinin; ana dilindeki kuralları, ikinci dilde bu kuralların uygulanmadığı kalıplara ve yapılarla genellemesinin bir sonucu olarak belirli özelliklerin ortaya çıkmasıdır.

Slinker bu aşamada öğrencinin dilinin kemikleşmeye maruz kalabileceğini (yani öğrencinin dil gelişiminin kısmen veya tamamen durabileceğini) ifade etmektedir.

**b. Geçiş dili, kurallarla yönetilen kodlanmış bir davranıştır.** Bu yorum, Ajmiyan'ın görüşüdür. Bu aşamada öğrencinin dilini inceleyip ilmi olarak analiz ederek, geçmekte olduğu gelişme aşamalarını ve bu aşamaların özelliklerini belirlemek için doğal dil sistemlerinin yanı sıra dilbilimsel olarak da analiz edilmesi gerekmektedir.

**c. Geçiş dili, bir grup dil yöntemlerinden oluşur.** Tyron tarafından ileri sürülen bu yorum, dil yetilerinin geçiş dilindeki etkisi açısından Ajmiyan'ın yorumuna benzer, ancak buna aşamalı dilin kullanımına bağlı olarak dilbilimsel yöntemlerle analiz edilebileceğini de eklemiştir. Öğrencinin konuşmasının, ya öğrenciyi belirli kalıpları kullanmaya zorlayan bağlam nedeniyle ya da öğrenciyi konuşturmada izlenen görev ve yöntem nedeniyle düzenli olarak değiştiğini savunmaktadır.

**d. Düzenlilik, değişim veya çeşitlilik.** Bu yorum, geçiş dilinin modern yorumlarından biridir ve Andersen, Hiltensam, Hebner ve Ellis tarafından yürütülen bir takım çalışma sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar, geçiş dilinde başka bazı özelliklerin varlığını ispatlamada kullanmak için öğrencinin kendi dilindeki özellikleri araştırmaya ve ilkinin

<sup>60</sup> Ara dil tabiriyle yabancı öğrencinin Arapçayı öğrendiği ve edindiği gelişim aşamaları sürecinde kullandığı dil kastedilmektedir.

<sup>61</sup> 'Usayli, 'İlmul-Lüğatin-Nefsi, 296-301.

yokluğunun ikincisinin de yokluğuna işaret ettiğiinden emin olmaya önem vermiştir. Ayrıca çalışmalarda, çıkarımsal kalıp yöntemleri kullanılmış olup bu yolla ilgili ve gerekli kelimeler elde edilmiştir.

### 2.2.8.2. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Geçiş Dili Teorisinden Yararlanma Yöntemleri

Arapçanın ikinci dil olarak öğretilmesi alanında, geçiş dili teorisinden şu hususlarda istifade mümkündür:

- Arapça öğretmeni öğretim sürecinde, Arapça ile ortak noktalarını kavrayarak, öğrencinin ana dilinden faydalanmalıdır.
- Arapça öğretmeni, öğrencinin dilsel kemikleşme aşamasına (yani dilini geliştirme yeteneğinin durması) ulaşmaması için kendisine yönelik öğrenme stratejilerini öğretmeye özen göstermelidir.

**Tablo 8. Geçiş dili teorisinden yararlanarak Türk öğrencilere Arapça öğretim uygulaması.**

Teori	Geçiş Dili Teorisinin İlke ve Fikirleri	Öğretmenin Görevi	Etkinlik ve Uygulama Şekli
Geçiş Dili Teorisi	Öğrencinin dil bilgisinden yararlanmak.	Öğretmen, Türkçe ve Arapça arasındaki ortak unsurlardan faydalanmalıdır.	- Bu konu, davranışsal teoride belirtilmiştir.
	Öğrenme stratejilerine önem vermek.	Öğretmen, öğrencileri öğrenme stratejilerini kullanmaları için eğitmelidir. Böylece öğrenme süreçlerinde başarılı olabilirler.	- Öğrenciyi her beceri için öğrenme stratejileri konusunda eğitmek. Örneğin dinleme becerisi için Arapça telaffuzu hızlıca Türk harfleriyle yazmak, semboller kullanmak, dinleme sırasında cümleleri yazmaktan kaçınmak gibi stratejiler öğretmek.

### 3. Sonuç

Dil öğrenmenin günümüzdeki önemine binaen anadilin ve ikinci dilin öğrenimini açıklayan teorileri ele almış bulunmaktayız. Amacımız ise çağın hızına ayak uydurarak diğer halklarla temasa geçmek, kültürlerini, deneyimlerini ve medeniyetlerini öğrenerek bunlardan yararlanmaktır. Günümüzde öğretmenin ve eğitim müfredatı geliştiricisinin bu teorileri bilmesi zorunlu hale gelmiştir. Ayrıca dilleri nasıl öğrendiğimizi açıklayan tek bir teori olmadığı için, öğretmenin; ulaşmaya çalıştığı hedeflere uygun olan bir teoriyi seçmesi gerekmektedir.

Arapça öğretimi sürecinde bu teorileri kullanmanın yararlarını aşağıdaki noktalarda özetlememiz mümkündür:

- Özellikle ilk seviyelerde önemi nedeniyle tekrar, taklit ve alıştırmalara önem verilmesi gerekmektedir.
- Öğrenme etkinliklerinde Arapça ile öğrencinin ana dili arasındaki farklılıklara dikkat edilmelidir.
- Dil çalışmaları geliştikçe, öğrencilere dilin kurallarının birçoğunun geliştiğinin

- anlatılması gerekmektedir.
4. Belirli bir dilsel kalıpla ilgili birçok örnek verilmelidir. Öğrencilerinin kuralı anladığından emin olmak için onlara sorular sorarak onların cevaplarından kuralı ne ölçüde anladıkları tespit edilmelidir.
  5. Dil öğretiminde kavramanın önemi vurgulanmalıdır.
  6. “Alıştırmaların, becerilerin aktarılmasında önemli bir etkisi vardır” ilkesine güvenilmelidir.
  7. Anlamlara dikkat edilmeli, anlamlar belirli biçim ve formülle sunulmalıdır.
  8. Karmaşık yapılardan önce kolay yapıların öğretilmesi için nahiv unsurları yavaş yavaş tanıtılmalıdır.
  9. Hedef dilin kalıplarının, öğrencinin günlük yaşamında deneyimlemesi mümkün olan sosyal ve iletişimsel olaylar içinde sunulması gerekmektedir.
  10. Öğretmenin model olması yani öğrencinin takip edebileceği bir model sunması gerekmektedir.
  11. Öğretmen, eğitim sürecinde ilk aşamalardan itibaren dilde iletişimsel yeterlilik oluşturmaya dikkat etmelidir.
  12. Öğretmen, dil öğretimi için aktiviteler seçerken öğrencilerin istek ve hedeflerini dikkate almalıdır.
  13. Üretimin temelleri konusunda eğitim; tümevarım ve tümdengelim kuralları, doğallaştırma alanları ve genelleme ilkelerinin öğretimi yoluyla dil öğrenimi alanında öğrencilerin zihinsel yeteneklerinin geliştirilmesi gerekmektedir.
  14. Öğrenme, öğrenci için anlamlı hale getirilmelidir. Bu ise yapıları tekrarlayıp ezberlemeden önce anlam yönüne odaklanıp öğrencinin onu anladığından emin olmayı, önceki deneyim ve bilgileriyle ilişkilendirmeyi gerektirmektedir.
  15. Öğretmen, öğrencilerine yeni bilgileri sunmadan önce dilin genel kuralları, özeldense hedef dilin kuralları ve unsurları hakkında onların bildiklerinden yola çıkmalıdır.
  16. Öğretmen, öğrenciler arasındaki bireysel farklılıklara dikkat etmelidir.
  17. Dilsel hataların düzeltilmesi sınıftaki dilsel etkinliğin önemli bir parçasıdır. Ancak bu, doğru yollarla yapılmalıdır.
  18. Öğretmen, dil öğretiminin amacının öğrencinin şu dört açıdan iletişimsel yeterliliğini geliştirmek olduğunu bilmelidir: Kapsamlı iletişim kavramı ışığında dilbilgisi yönünden yeterlilik, söylem yeterliliği, toplumdilbilimsel yeterlilik ve stratejik yeterlilik. Öğrencinin davranışını gözlemlemek veya çevre, öğretmenler, eğitim müfredatı gibi onu kuşatan dış faktörleri kontrol etmek... Tüm bunlar, becerilerin geliştirilmesi için tek başına yeterli değildir.
  19. Öğretmen, yabancı dil öğretimi ve öğreniminin, taklit ve ezberleme yoluyla oluşturulan, uyarıcı-tepkiye ya da ödül-cezaya bağlı resmi, otomatik bir davranış olmadığını; onun dilsel, psikolojik ve toplumsal süreçlerin bir araya geldiği karmaşık zihinsel ve bilişsel süreçler bütünü olduğunu bilmelidir. Öğrencinin dışsal davranışı onun görünen özelliklerinden yalnızca biridir.
  20. Öğretmen, dilin şekilsel yapısı işlevsel dilbilgisine önem vermeli ve bunu bazen doğrudan bazen de dolaylı yollarla öğrencilere sunmalıdır.
  21. Öğretmen, dilsel biçimi ihmal etmeden, eğitim sürecinin amacı ve iletişimin temeli olan anlama önem vermelidir.
  22. Öğretmen, dört beceriye önem vermeli, bunları eş zamanlı ve bütünlükte bir şekilde geliştirilmelidir. İletişim sürecine hizmet eden açık nedenler dışında, bir beceriye diğer becerilere göre öncelik vermemelidir.

23. Öğretmen, müfredatı öğrencinin gerçek ihtiyaçlarına göre oluşturmalı, onun motivasyonunu yükseltmeli, iletişim becerilerini geliştirmeli, dilin gerçek yaşam durumlarında sürekli kullanımını sağlamalıdır.
24. Öğretmen, gramer bilgisini işlevsel olarak ve öğrencinin ihtiyaç duyduğu canlı yaşam durumlarında öğretmeye odaklanmalıdır. Grameri ve yapıları katı bir şekilde öğretmemelidir. Zira bu dilsel iletişimi engellemektedir. Öğretmen; kaşlarını çatmak, gülümsemek, başını sallamak, eğmek ve el işareti yapmak gibi öğrencinin anladığını gösterdiği fiziksel anlam ifadelerini görmezlikten gelmemelidir.
25. Öğretmen, öğrencilerin Arapçayı kendisiyle, akranlarıyla sokakta ve mümkün olan her yerde çeşitli yaşam şartlarında kullanmalarını teşvik etmelidir.
26. Öğretmen; hedef dili konuşan insanları, kültürleri ve medeniyetleri hakkında iyi ve güzel bilgiler vererek öğrencilerin, o dili öğrenme motivasyonunu arttırmalıdır.
27. Öğretmen, hedef dilin kültürel yönünün ve öğrencinin günlük yaşamıyla ilgili sosyal ifadeleri sunmalıdır. Düşünlerde, matemlerde, selamlaşmalarda, resepsiyonlarda ve vedalarda kullanılan ifadeler buna örnektir.
28. Öğretmen, öğrencinin dil sistemini geliştirmede etkili bir şekilde katkı sağladığı için bilişsel öğrenme stratejilerine ve işlevlerine önem vermelidir.

## Kaynakça / References

Abdullah, Ömer es-Sadık. “el-Üsüsü'n-Nefsiyye ve'l-Lügaviyye ve't-Terbeviyye li Ta'îmi ve Ta'allümi'l-Lügât", el-Arabiyye li'n-Nâtikîn bi Gayrihâ Dergisi 5 (ts).

Abdelgawad, Dalia. “Challenges That Students Face in Developing and Overcoming Listening Skill (In Teaching Arabic to Non-Native Speakers) (Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretirken Öğrencilerin Dinleme Becerisini Geliştirmede ve Üstesinden Gelmede Karşılaştıkları Zorluklar), Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies Dergisi 40 (2022), 51-65. <https://doi.org/10.26650/jos.1025144>

Abdülhakîm. “en-Nazariyyetü's-Sülûkiyyetü'l-Bünyeviyye fî Te'allümi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Tatbîkuhâ", Mecelletü't-Tedris Dergisi 5/1 (Haziran 2017).

Abdülhay, Abdurrahman. Nazariyyâtü't-Ta'allüm ve Tatbîkâtuhâ fî Ta'îmi'l-Lügati'l-Arabiyye fî Medresetü'l-Cezâiriyye, el-Merhaletü'l-İbtidâiyye Ayneten, (Cezair: Kasdi Merbah Vahran Üniversitesi, Edebiyat ve Diller Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

'Arabî, Salâh Abdülmecit. Te'allümü'l-Lügati'l-Hayye ve Ta'îmuha beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 2008), 11.

Arafât, Yâsir. “en-Nazariyyetü's-Sülûkiyye ve'n-Nazariyyetü'l-Ma'rifiyye fî İktisâbi'l-Lüga: Dirâse Mukârene", Mecelletü'l-Lügati'l-'Arabiyye li'l-İbhâsi't-Tahassusiyye Dergisi 5/2 (Malezya), 2020, 53-68

Doğan, Yusuf - Aydın, Tahirhan. “Türkiyede Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar (Problems Facing Teaching of Arabic in Turkey)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/1 (2013), 33-51.

Diyâb, Ahmet. El-Meşâkil Elletü Tüvâcihu'l-Etrâk fî Ta'îmi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve'l-Mukterihât (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

Gass, Susan M. - Selinker, Larry. “Mukaddime 'Âmme", İktisâbu'l-Lügati's-Sâniye, (Second Language Acquisition: An Introductory Course), çev. Mâcid el-Hamd, (Riyad: Suud Melik Üniversitesi, 1. Baskı), 2009, I / 310-320.

Hammerly, Hector. en-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fî Tedrîsi'l-Lügât ve Netâicühe'l-İlmiyye, çev. Râşid b. Abdurrahman ed-Dûyiş, (Riyad, Melik Suud Üniversitesi, 1994).

Harma, Nâyif. “Edvâun 'ale'd-Dirâsâti'l-Lügaviyyetü'l-Mu'âsıra", Âlimu'l-Ma'rife Dergisi, 9 (1988).

Harma, Nâyif - Haccâc, Ali. “el-Lügâtu'l-Ecnebiyye Te'allümü'hâ ve Ta'îmu'hâ", Mecelletü Âlimi'l-Ma'rife Dergisi 126 (1998).

Hikmetullah Abdulcevâd. en-Nazariyyetü'l-Ma'rifiyye ve Tatbîkuhâ 'alâ Ta'îmi Mehâratü'l-Kelâm (Cakarta: Şerif Hidâyetullah Devlet İslam Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Lisans Tezi, 2008).

Hüseyin, Muhtâr Tahir. Ta'îmü'l-lügati'l-'Arabiyye li Gayrin'n-Nâtikîn bihâ fî Dav'î'l-Menâhici'l-Hadîse, (el-Heram: ed-Dâru'l- 'İlmiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Baskı, 2011).

Kholi, Karim Farouk. “Müşkilâtü Ta'îmi'l-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtikîn Bihâ ve Turuku Hallihâ", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (2011), 185-201.

Medkûr, Ali Ahmed. "Nazariyyâtu Ta'îmi'l-Lüga ve Te'allümühâ mine'l-Kadîm ile'l-Hadîs", Yirmi Birinci İlim Konferansı: "Tadvîru'l-Menâhici'd-Dirâsiyye beyne'l-Asâle ve'l-Mu'âsıra", (Kahire: yy, el-Câmî'atu'l-Misriyye li'l-Menâhic ve Turuku't-Tedris, 2009).

Medkûr, Ali Ahmed vd., Raşit Ahmet Ta'îme ve İman Ahmet Herîdî el-Merci' fi Menâhici Ta'îmi'l-Lügati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi Lügâtin Uhrâ (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1. Baskı, 2010).

Meyyâde el-Mübârek. "Ehemmü Nazariyyâtu İktisâbu'Lügateyni'l-Ûlâ ve's-Sâniye ve Tatbîkâtuhâ", el-Mecelletü'l-'Arabiyye li'l-Âdâb ve'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye Dergisi 6/24 (Ekim 2022), 27-102.

Mitchell, Rosamond vd. Nazariyyatu Te'allümü'l-Lügati's-Sâniye (Second Language Learning Theories), çev. İsa b. 'Ûde b. 'Atiyyetullah eş-Şeryûfi (Riyad: yy, Melik Suud Üniversitesi, h. 1425).

Nisa, Fâtıma Kâmile - Saliha, Nur Hânife. "el-Menhec fi Ta'îmi'l-Lügati'l-'Arabiyye 'alâ Dav'î'n-Nazariyyeti'l-Binâiyye", Mecelletü't-Tedris Dergisi 8/2 (Aralık 2020), 354-367.

Öncü Mustafa. "Tevakku'âtu Tullâbi's-Seneti't-Tahtîriyye min Te'allümü'l-Lügati'l-'Arabiyye (Külliyeti'l-İlâhiyye bi Câmî'ati Dicle Nümûzecen)", İkinci Uluslararası Arapça Öğretimini Geliştirme Sempozyumu (Türkiye'de Hazırlık Programlarında Arapça Öğretimi Mevcut Durum ve Geliştirme Yöntemleri), 16-17-18 Aralık İstanbul.

Richards, Jack C. vd. Mezâhib ve Tarâik fi Ta'îmi'l-Lüga (Approaches and Methods in Language Teaching), çev. Mahmud İsmail es-Sînî, vd., (Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, 1410/1990).

Samedî, Akla Mahmut -Muhammed Abdülhak, Fevvâz. "Nazariyyâtu Te'allümü'l-Lüga ve İktisâbühâ – Tadmînât li Te'allümü'l-'Arabiyye ve Ta'îmihâ", Mecelletü Mücemmi'i'l-Lügati'l-'Arabiyyeti'l-Ûrdiniyye Dergisi 22/54 (Haziran 1998).

'Usaylî, Abdülaziz İbrahim. Esâsiyyâtu Tâlîmi'l-Lügati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîn bi Lügâtin Uhrâ, (Mekke: Ümmü Kurâ Üniversitesi, 1. Baskı, h. 1423).

'Usaylî, Abdülaziz İbrahim. en-Nazariyyâtü'l-Lügaviyye ve'n-Nefsiyye ve Ta'îmu'l-Lügati'l-'Arabiyye, (Riyad: yy, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 1999).

'Usaylî, Abdülaziz İbrahim. 'İlmu'l-Lügati'n-Nefsî, (Riyad: yy, 1427/2006).



## Kelam İliminde İlet-Ma'lûl İlişkisi/Nedensellik: Şerhü'l-Mevâkıf Örneği

Faruk Gün<sup>1</sup>

### Öz

Seyyid Şerif Cürçânî, Adudüddin el-İcî'nin "el-Mevâkıf" adlı eseri üzerine yazdığı "Şerhu'l-Mevâkıf" adlı eserinde Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkileri illet-ma'lûl (neden-sonuç) bağlamında felsefe ve kelâmı birleştiren özgün bir perspektif ile ele almaktadır. Bu çalışmanın amacı, varlıkla ilgili önemli bir mesele olan illet-ma'lûl ilişkisini, Seyyid Şerif Cürçânî'nin "Şerhu'l-Mevâkıf" eseri üzerinden ele alarak, Cürçânî'nin bu alandaki katkılarını kısmen de olsa tespit etmektir. Araştırmada, veri toplama ve analiz etme yöntemleri kullanılmış, "Şerhu'l-Mevâkıf" temel kaynak olmak üzere, ilgili klasik eserler ve güncel çalışmalar başvuru kaynağı olarak kabul edilmiştir. Cürçânî, sebep-sonuç ilişkilerini açıklarken, varlıkların, yoklukların, hareketlerin ve olayların nedenlerini Allah'ın sıfatları ve özellikleri üzerinden değerlendirir. Cürçânî, bu bağlamda Allah'ın evrenin hem yaratıcısı ve hem de sürdürücüsü olduğunu, dolayısıyla sebeplerin de her an O'nun iradesi ve ilmiyle işlediğini savunur. Cürçânî'nin düşüncesinde Aristoteles'in nedensellik anlayışından farklı olarak Allah'ın mutlak iradesi ve hikmeti çerçevesinde şekillenen İslamî teoloji ve metafiziğin etkisi açıkça görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Seyyid Şerif Cürçânî, İlet, Ma'lûl, Madde, Fâil, Gaye

Gün, Faruk. (2024). Kelam ilminde İlet-Ma'lûl ilişkisi/Nedensellik: Şerhü'l-Mevâkıf Örneği, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 8 (3), 562-583.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1509897>

Geliş Tarihi	03.07.2024
Kabul Tarihi	22.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0007-1921-8375.



2024, 8 (3), 562-583 | Research Article

## The Relationship between Cause and Effect in the Science of Kalam: The Example of Sharh al-Mawaqif

Faruk Gün<sup>1</sup>

### Abstract

In his commentary *Sharh al-Mawaqif* on Adud al-Din al-Iji's work *al-Mawaqif*, Sayyid Sharif Jurjani examines the cause-effect ('illa-ma'lûl) relationship, merging philosophy and theology to explore the connections between Allah, the universe, and humanity. This unique approach significantly contributes to Islamic thought by addressing existence through these key concepts. The aim of this study is to analyze Jurjani's understanding of the cause-effect relationship in *Sharh al-Mawaqif*, focusing on his contributions to this field. The research methodology involved collecting and analyzing data from both classical and contemporary sources. Jurjani's approach connects existence, non-existence, motion, and causes of events to divine attributes, showing that Allah operates within universal laws. However, this continuity does not mean outcomes are solely determined by causes, leading to a belief in a universe governed by orderly laws and an active, competent God. This study evaluates Jurjani's views on existence, knowledge, and meaning within this framework.

**Keywords:** Kalâm, Sayyid Sharif Jurjani, Cause, Effect, Matter, Agent, Teleology.

Gün, Faruk (2024). The Relationship between Cause and Effect in the Science of Kalam: The Example of Sharh al-Mawaqif, *Türkiye Journal of Theological Studies*, 8 (3), 562-583.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1509897>

Date of Submission	03.07.2024
Date of Acceptance	22.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Assistant Professor, Pamukkale University Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Kalâm and History of Islamic Sects., fgun@pau.edu.tr, ORCID: 0009-0007-1921-8375.



## Giriş

Nedensellik, varlığı ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla derinlemesine anlamının bir yöntemidir. Nedensellik, akıl ve sünnetullah ölçüleri çerçevesinde ele alındığında, varlığı bir bütün olarak kavrayan bütüncül bir yaklaşımı ifade eder. Bu bağlamda, insan akıllı ve kalbi, evrenin derinliklerini ve ilahi düzeni anlamada önemli araçlardır. Şehadet alemi, beş duyu organıyla bilinen pozitif ilimlerin temelini oluşturan ve herkesin algılayabildiği varlık alanını temsil eder. Nedenselliğin ele aldığı ve varlığın konusu olan Metafizik alem, daha çok nedensellik ilkesiyle düşünen zihinlerin kavrayabildiği bir alandır. Doğadaki nedensellik ilkeleri mantık üzerinden bir izah ile yapıldığından bu durum insanı hayvanlardan üstün kılan en üstün tarafına tekabül eder. Bu bağlamda nedensellik, bilimde sebep-sonuç ilişkisini ifade eden temel bir kavramdır. Nedensellik ilkesi, her olayın bir nedeni olduğunu ve bu neden-sonuç ilişkisinin belirli bir mantık çerçevesinde yürütüldüğünü belirtir. Örneğin, dışarıda ıslak zeminler gördüğümüzde, bu durumun sebebini araştırırız. Eğer ıslaklık yapay nedenlerle oluşmamışsa, bunun nedeni yağmur olabilir. Bu durumda yağmur sebep, zeminin ıslak olması ise sonuçtur. Bu mantık ilişkisi, insani özelliklerin temelini oluşturur ve doğadaki nedensellik fikri, insanı diğer canlılardan ayıran önemli bir özelliktir. İbn Haldun'a (ö. 808/1406) göre insanların sebep-sonuç ilişkilerini anlama dereceleri farklılık gösterir. Bir kişinin düşüncesinde sebep ve sonuç arasındaki ilişki ne kadar derinlemesine kavranırsa, o kişinin insani gelişimi o kadar yüksek olur. Bazı insanlar bu ilişkiyi sadece birkaç halka ileriye kadar götürebilirken, bazıları beşinci veya altıncı halkaya kadar çıkar o yüzden bunların insanlığı daha yüksek mertebede olur.<sup>3</sup>

Peygamberler ve rahmânî bir akılla düşünen insanlar, sahip oldukları üstün meziyetlerle nedenselliğin bu zirve noktasına erişmiş ve insanlığa yol göstermişlerdir. Nedensellik ilkesi, doğadaki ve evrendeki düzenin anlaşılmasında temel bir rol oynar.<sup>4</sup> Bu bağlamda şehadet, metafizik ve gayb olarak sınıflandırılan varlık alanının nedensellik ilkesi içerisinde incelenmesi bu düzenin farklı boyutlarını kavramamıza yardımcı olur ve bu anlayışla insanın varlık sahasında yükselmesine katkıda bulunur.

Kelâm, felsefe, mantık gibi alanlarda eserler veren akıl ve sünnetullah çerçevesinde varlığı bir bütün olarak ele alan Cürcânî(ö. 816/1413) İslam düşüncesinde eleştirisel gelenek dediğimiz tahkik tavrının güçlü mümesillerindendir. Dinî naslardan alınan ilkelerle Meşşâî felsefeyi ayıran, kâdir-i muhtâr Allah anlayışını savunan Cürcânî, âlemin yoktan yaratıldığını ve hâdis olduğunu ileri sürerken, nedenselliği reddeden adet teorisini kabul etmiştir. Felsefî ve kelâmî görüşler arasında denge arayışı içinde olan Cürcânî, eserleriyle İslam düşüncesine önemli katkılar yapmış<sup>5</sup> nedensellik anlayışını, Alem Allah ilişkisi içerisinde varlık alanının mantıksal ve felsefi temelleri üzerinden anlamaya çalışmıştır. Bu perspektif, insanı ruh ve beden bütünlüğü içerisinde

<sup>3</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982-83), 2/768; Kadir Canatan, *Mukaddime Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Rasyo yayınları, 2009), 329-333.

<sup>4</sup> Kılıç Aslan Mavil, "Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (Temmuz 2017), 476-478 vd. Faruk Gün, "Kelâm İlminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 352-379.

<sup>5</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003); Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimyatî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/103, vd; Eserin Arapça ve Türkçesi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker. 3. Cilt (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015), 1/ 840-912; Sadreddin Gümüş "Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/134- 136. Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984), 83-125.

değerlendiren ve tüm boyutlarıyla varlık anlayışını açıklamada güvenilir bir metodoloji ve doğru bilgi alanını ifade eder. Bu yaklaşım, evrenin ve insanın her yönünü hem görünen hem de görünmeyen alemleri dikkate alarak kapsamlı bir şekilde analiz etme imkânı sunar. Cürcânî, bu yöntemle Allah, âlem ve insan ilişkisini çözümleyerek, insanın beden ve ruh bütünlüğünü dikkate alarak ele almıştır. Varlığı parçalamak yerine, bütüncül bir bakış açısıyla insanlığın varlık nedenine dair katkılar sunmuştur.<sup>6</sup> Bu katkıları arasında *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinde yer verdiği illiyet/nedensellik meselesi önemli çalışmaları arasında yer almaktadır. Cürcânî'nin Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserine yaptığı şerh, kelâm, felsefe ve mantık alanlarında geniş bir konu yelpazesini kapsar.<sup>7</sup> Bu eserde ele alınan görüşler, Allah, varlık ve bilgi konularının anlaşılmasında önemli bir yer tutar. Cürcânî'nin bu eseri, geleneksel İslami bilgi kaynaklarına dayalı naklî yöntemlerle birlikte, mantık ve felsefe temelli akli yöntemleri ustalıkla birleştirir. Bu çift yönlü metodoloji, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı diğer İslami eserlerden ayıran ve öne çıkaran önemli bir özelliktir. Eser varlık, cevher, arazlar ve ilâhiyyât gibi temel konuların yanı sıra, Özellikle illet-ma'lûl ilişkisi gibi mantıksal ve felsefi konular, Cürcânî'nin ele aldığı önemli meseleler arasında yer alır. Cürcânî, İslam düşüncesindeki farklı mezhep ve felsefi akımların görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirirken, aynı zamanda bu görüşler arasında köprüler kurmayı da başarır. Bu yaklaşımıyla Cürcânî sadece kelâm ilmiyle sınırlı kalmayıp, felsefe ve mantık alanlarına da katkılar sunmuştur.<sup>8</sup>

Cürcânî'nin illet ve ma'lûl konusundaki görüşlerini, kelâm ilmi ile İslam felsefesi, Antik Yunan ve Modern Batı felsefelerinde yer alan düşünceler bağlamında ele almak, Allah, varlık ve bilgi gibi temel konuların anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmanın amacı, illet ve ma'lûl bağlamında nedensellik konusu üzerine yapılmış pek çok çalışma bulunmasına rağmen, kelâm alanında Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri özelinde, alana özgü ilk müstakil çalışmayı gerçekleştirmek ve bu doğrultuda bilimsel bir katkı sunmaktır. Zemin etüdü bağlamında yapılan araştırmalar ve incelemeler neticesinde felsefe ve kelâm ilminde nedensellik ile ilgili çeşitli alanlarda müstakil çalışmaların<sup>9</sup> yapıldığı ancak Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri özelinde zikredilen hususları ele alan spesifik bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Bunun için Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri özelinde nedensellik konusunu ortaya koymak hem de bu alanda var olan boşluğu kısmen de olsa doldurabilmek amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Ayrıca konuyla ilgili tespitler yapılırken, güncel ilgili problemlere yönelik birtakım değerlendirmeler yapmaktan da olabildiğince geri durulmamıştır. Çalışmada veri toplama ve analiz etme yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri temel alınarak illet ve ma'lûl kavramları detaylı bir şekilde analiz edilecek Allah, âlem ve bilgi bağlamında illet ve ma'lûl ilişkisini kelâm ilmi

<sup>6</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/103, 207; Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybi Meseleler* (İstanbul: Fecir Yayınları, 2022),13-77; Recep Önal, "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmi'ndeki Yeri", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8/3 (2014), 325-360.

<sup>7</sup> Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b Ahmed b Abdülğaffar Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1997), 85-92.

<sup>8</sup> Mustafa Sinanoğlu "el-Mevâkıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/422-424. ârû'l-Cil, 1997).Bk. Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 18-214; Erdemci, Cemalettin. "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 11-33. Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 22 (2000), 121-123.

<sup>9</sup> Hakan Aybuğa, "Müşriklerin İlah Anlayışı (Ra'd ve İbrahim Sureleri Bağlamında)", *Genç Müttefekkir Dergisi* 3/1 (Haziran 2022), 70-94.

perspektifinden değerlendirecektir. Kelâm ilminde illet ve ma'lûl konusu, konunun arka planını oluşturan felsefi bağlantılarla birlikte ele alınacak, ardından Cürcânî'nin bu meseleye yaklaşımı kelâm ilmi açısından değerlendirilecektir. Nassların yanı sıra konuyla doğrudan ilgili yapılan klasik ve güncel çalışmalar aslı başvuru kaynağı olarak esas alınacak ayrıca meseleyle dolaylı olarak ilişkili olan çalışmalara ise fer'î kaynak olarak müracaat edilecektir. Çalışma sürecinde, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif* adlı eseri esas alınacak; gerekli açıklamalar ve değerlendirmeler için diğer kelâm ve felsefe eserlerine de başvurulacaktır.

## 1. Nedensellik ve İlet-Ma'lûl İlişkisinin Arka Planı

İslam düşünce tarihinde illiyyet kavramı, Batı felsefesindeki nedensellik kavramıyla yakından bağlantılıdır. Nedensellik ve illet-ma'lûl ilişkisi, felsefenin temel taşlarından biridir ve evrenin doğasını anlamada önemli bir rol oynar. Felsefeciler bu kavramları kullanarak evrendeki düzeni ve olayların nasıl birbirine bağlı olduğunu açıklamaya çalışırlar. Temel amaçları evrenin neden ve nasıl var olduğunu ve nasıl işlediğini anlamaktır. Ontolojik sorulara yanıt aramak, felsefenin temel konularından biridir ve varlığın mahiyetini anlamak, diğer felsefi sorunların çözümünde kritik bir rol oynar. Felsefeciler varlıkların ne olduğunu ve nasıl meydana geldiklerini açıklamak için nedensellik kavramını kullanmışlardır. İlet ve ma'lûl ilişkisi, varlıkların temel doğasını ve varoluşlarını anlamak için bir yöntem olarak kullanılır. Öte taraftan varlıkla ilgili önemli bir konu olan bilginin kaynağını ve doğruluğunu anlamak için nedensellik ilkelerinden faydalanılır. Aynı şekilde varlığın ne olduğu ve varlığı dair Epistemoloji, bilginin ne olduğunu, nasıl elde edildiğini ve doğruluğunun nasıl test edileceğini anlamak için neden-sonuç ilişkilerini inceler. Bu, bilginin sağlam temellerini oluşturmak ve geçerliliğini sağlamak açısından önemlidir. Etik teorilerde ise eylemlerin neden yapıldığı ve sonuçlarının ne olduğu nedensellik ilkeleri ile anlaşılır. Bununla birlikte bilimsel araştırmalar ve teoriler, evrenin işleyişini anlamak ve açıklamak için nedensellik ilkelerine dayanır. Bu, bilimsel bilginin anlaşılması ve genişletilmesi için önemlidir ve bilimsel teorilerin doğruluğunu sağlar.<sup>10</sup> Bu bağlamda Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif* adlı eserinde İlet-Ma'lûl konusuna geçmeden önce konun başta felsefe olmak üzere diğer disiplinlerce değerlendirilmesi konun arka planının öğrenilmesi açısından önem arz etmektedir.

### 1.1. Felsefe ve İslâm Filozoflarında Nedensellik

Antik Yunan felsefesi, varlıkların ve olayların doğasını anlamak için nedensellik ve illet-ma'lûl kavramlarına merkezi bir rol atfetmiştir. Bu bağlamda, Platon (m.ö. 427- 347) ve Aristoteles'in (m.ö. 384- 322), yaklaşımları, evrendeki düzenin kökenine dair farklı felsefi temeller sunar. Platon, idealar dünyası ile duyular dünyası arasında metafizik bir ilişki kurarak, idealarn duyular dünyasının illeti olduğunu savunur. Ona göre, fiziksel dünyada gördüğümüz her şey, daha yüksek bir gerçeklik olan idealarn yansımasıdır. Aristoteles ise bu metafizik bakışı daha somut bir düzeye taşır ve dört neden teorisi ile varlıkların doğasını anlamlandırır: maddî, sûri, fâil ve gâî nedenler. Bu yaklaşım, evrensel düzenin anlaşılması için daha rasyonel ve sistematik bir zemin oluşturur.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Mehmed Şemseddin Günaltay, "Mütetekellimin ve Atom Nazariyesi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 (1925), 91, 119; Çağır Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* (Bursa: Emin Yayınları, ts.), 79-82. Bk. Ekrem Uysal, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", *Batman Akademi Dergisi* 4/1 (Haziran 2020), 41-52.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Retorik*, Çeviren: Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 73.

Platon'un metafizik temelli açıklamaları ile Demokritos'un (m.ö. 460- 370), materyalist yaklaşımı arasında derin bir çatışma vardır. Demokritos, evrendeki her şeyin atomların hareketi ve etkileşimi ile açıklanabileceğini savunarak mekanik bir nedensellik modeli geliştirir. Bu model, Platon'un soyut idealar dünyasına karşı doğrudan bir karşıtlık oluşturur ve evrenin tamamen maddi bir düzenle işlediğini öne sürer. Anaksagoras (m.ö. 500- 428) ise nous kavramı ile zihinsel bir illete vurgu yapar ve evrendeki düzeni akıl ile ilişkilendirir. Stoa felsefesi ise daha farklı bir noktadan hareket eder ve evrendeki her şeyin ilahi aklın (logos) planına uygun olarak gerçekleştiğini savunur. Bu yaklaşım, determinist bir evren anlayışını benimser ve insanın eylemlerinin de bu ilahi düzenin bir parçası olduğunu öne sürer.<sup>12</sup>

İslam filozofları, Yunan felsefesinin nedensellik kavramlarını kendi inanç sistemlerine entegre etmeye çalışmışlardır. İslam felsefesinde yaratma, bir sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde ele alınır ve bu bağlamda Tanrı illet, yaratılan ise ma'lûl olarak tanımlanır. Ancak kelam alimleri, Yüce Allah'a "ilk sebep" veya "ilk illet" demekten kaçınarak, Allah için "fail" terimini tercih ederler. Bu ayrım, Allah'ın yaratıcı gücünün herhangi bir zorunluluğa bağlı olmadığını vurgular. İlet kavramının kullanılması, yaratılanın varlığının zorunlu olduğunu ima edeceği için, kelimacılar bu görüşü reddeder ve Allah'ın mutlak iradesi doğrultusunda yaratmanın gerçekleştiğini savunurlar. Bu bakış açısı, yaratmanın sürekliliği ve irade ile olan ilişkisini açıklar.<sup>13</sup>

İslam felsefesinde nedenselliği ele alan Ebû Yûsuf el-Kindî, kelimacıların görüşlerine karşı çıkararak, illet ile malûl arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre, illet kuvve halinde var olabilir ve bu durumda malûlden önce bulunur. Ancak illet fiil halinde olduğunda malûlün varlığı zorunludur. Kindî (ö. 252/866 [?]) Allah'ın "müsebbibü'l-esbâb" (sebeplerin sebebi) olarak tanımlanması gerektiğini belirtir ve Allah'ın yaratma eylemini tam bir fâil olarak gerçekleştirdiğini savunur. Ona göre, alem ezeli değildir ve Allah'ın mutlak iradesiyle yoktan yaratılmıştır. Bu yaklaşım, varlığın zorunlu olmadığını ve sonsuzluk fikrinin mantıksal çelişkiler içerdiğini ortaya koyar. Kindî'nin bu görüşleri, materyalist filozoflara karşı geliştirdiği yaratılış teorisinin temelini oluşturur.<sup>14</sup>

Fârâbî (ö. 339/950) sudûr nazariyesi ile Allah'ı "ilk illet" olarak ele alır ve evrendeki tüm varlıkların bu ilk illete dayandığını savunur. Fârâbî'ye göre evrendeki düzen, maddî, sûri, fâil ve gâî nedenlerle açıklanabilir ve bu nedenler zinciri nihai olarak Allah'a ulaşır. Allah, evrenin yaratıcısı ve düzenleyicisidir ve onun bilgisi küllî olup zaman üstü bir yapıya sahiptir. Bu bilgi, Allah'ın zatını bilmesinden kaynaklanır ve evrenin meydana gelmesi bu bilginin doğal bir sonucudur. Fârâbî, Allah'ın bilgisi, iradesi ve kudretinin birbirinden ayrılmadığını savunarak, yaratmanın bu sıfatların bir sonucu olarak ortaya

<sup>12</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid. *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963), 783; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: YEK Yayınları, 2014), 337; İbn Sinâ, en-Necât. Çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları), 247, vd.; Nasîrüddin-i Tûsî, *el-Fusûl - Abdullah Ni'me, el-Edilletü'l-celîyye fi şerhi Fusûli'n-Nasîriyye* içinde- (Beyrut: 1986), 65, 74-75; Bk. Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 57-72; Mehmet Bulğen- Alnoor Dhanani. "İslam Düşüncesinde Atomculuk", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 393-400, İsmail Şimşek, "Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (Aralık 2020), 1035-1053. <https://doi.org/10.17859/pauifd.800778>.

<sup>13</sup> Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 69. Bk. Tefvîk Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 11-14.

<sup>14</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 1994), 12, 46, 92, 97.

çıktığını belirtir. Bu yaklaşım, evrenin ezeli olmadığını ancak Allah'ın zatını bilmesinin sonucu olarak varlık kazandığını öne sürer.<sup>15</sup>

İbn Sînâ, yaratılışın sebep-sonuç ilişkilerini ontolojik ve kozmolojik bir düzlemde ele alır. Ona göre, Allah'ın bilgisi ve iradesi, evrendeki tüm varlıkların ve olayların belirleyicisidir. İbn Sînâ, Allah'ın cüz'î olayları bilmesinin mümkün olduğunu ancak bunun bizim anladığımız zamansal bir boyutta değil, aşkın bir tarzda gerçekleştiğini savunur. Tanrı'nın bilgisi ve iradesi, bir bütün olarak alemi kapsar ve bu nedenle evrendeki her şey onun iradesi doğrultusunda meydana gelir.<sup>16</sup>

## 1.2. Kelâm İlminde Nedensellik ve İlet-Ma'lûl İlişkisi

Kelâm alimleri, nedensellik veya illet-ma'lûl konusunu İslam düşüncesinin temel ilkelerini savunmak, açıklamak ve temellendirmek amacıyla ele alırlar. Allah'ın evrendeki mutlak hakimiyetini açıklamak için kelâmcılar Allah'ın evrendeki her şeyin yaratıcısı ve kontrol edicisi olduğunu ispatlamak için nedensellik kavramını kullanırlar. Bu, Allah'ın iradesinin ve kudretinin evrendeki her şeyi kapsadığını vurgular ve İslam'ın temel inançlarından biri olan tevhid akidesini pekiştirir. Bu, Müslümanların inançlarını güçlendirmek ve diğer inanç sistemlerine karşı savunmak için önemlidir. Evrenin nasıl var olduğu ve işlediği konusunda, kelâmcılar evrenin Allah tarafından yaratıldığını ve her an Allah'ın iradesiyle varlığını sürdürdüğünü açıklamak için nedensellik kavramını kullanırlar. Evrenin sürekli olarak Allah'ın iradesiyle var olduğu inancı, İslam'ın yaratılış anlayışını destekler ve Müslümanların Allah'ın yaratıcı gücüne olan inancını pekiştirir. İslam düşünce tarihinde, illet ve ma'lûl ilişkisinin incelenmesi, varoluşun temel dinamikleri ve kozmik düzenin işleyiş prensipleri üzerine yoğun bir sorgulama sürecini gerektirir. Bu ilişki, fenomenler ve entitelerin altında yatan sebepleri (illet) ve bu sebeplerin meydana getirdiği sonuçları (ma'lûl) aydınlatma gayreti olarak, İslam kelâmı merkezinde konumlanmıştır. Bu ekoller ve âlimler arasında; Mu'tezile, Eş'arîyye ve Mâtürîdîyye ekolleri ile Bâkîllânî (ö. 403/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111), Âmidî (ö. 631/1233), Ebherî Âmidî (ö. 631/1233), Nasîrüddin Tûsî (ö. 675/1277), Kâtîbî (ö. 675/1277), Şemsüddîn el-İsfâhânî (ö. 727/1327), Cürçânî, Ali Kuşçu (ö. 879/1474), İbn Mübarekşâh (ö. 840/1439), Hatîbzâde (ö. 926/1520) ve Celâlüddin Devvânî (ö. 908/1501) gibi düşünürler, illet ve ma'lûl ilişkisine dair çeşitli yorumlar sunmuşlardır.<sup>17</sup>

Mu'tezile, evrendeki düzenin Allah'ın adaletli ve hikmetli yönetiminin bir yansıması olduğunu ve her şeyin belirli bir sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleştiğini savunur. Mu'tezile, evrendeki düzenin Allah'ın adaletli ve hikmetli yönetiminin bir yansıması olduğunu ve her şeyin belirli bir sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleştiğini savunur. Bu

<sup>15</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-fîzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut:1968),61, 68.

<sup>16</sup> Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati – Saïd Zâyed (Kahire: 1960), 265-289; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, Çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 112-115; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 27, 28, vd.

<sup>17</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 1987), 128; Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2000), 85-88; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1995), 41; Ebu Bekir Muhammed b. Tayip Bâkîllânî, *Kitâbu temhidü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Beyrut:1987), 334-341; Gazzâlî, Ebu Hamid, *Tehafütü'l-felâsife*, thk. M. Bouyges, Daru'l-Maşrık (Beyrut: 1990), 240; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdi Abdulcabbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2002),255-262, vd; Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Haşim el-Cübbâ'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/2 (2007), 195-214; Mehmet Fatih Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Alem İlişkisi* (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2019), 29-55; Hüseyini, Zeynelabidin. "Müteahhirin Dönem Tam İlet Tartışmalarına Bağdâdîzâde Ve Arpacızâde'nin Katkıları: İlk İlke'nin Basit Tam İlet Oluşunda Mutlak Varlığın Etkisi", *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 511-533.

görüŝ, insanın özgür iradesi ile ilahi irade arasında uyum bulunduđunu vurgular. Bağdat ve Basra Mu'tezilesi, nedensellik kavramını farklı ŝekillerde ele alır. Bağdat ekolü, Allah'ın düzenine dayalı katı bir nedensellik anlayışını savunurken, Nazzâm'ın görüşleri doğrultusunda Allah'ın yarattığı düzenin deđişmezliđini vurgular. Basra ekolü ise, dođal sebepleri ve Allah'ın mucizeler yaratma yetisini kabul eden daha esnek bir yaklaşım sergiler. Her iki ekol de İslam düşünçesine önemli katkılar sağlar.<sup>18</sup>

Eŝ'arîlik, varoluŝ ve olayların Allah'ın iradesi ve kudretiyle gerçekteŝtiđini savunur. Sebeplerin varlığı kabul edilirken, bunların Allah'ın iradesinin bir yansıması olduđu vurgulanır. Örneđin, yađmurun yađması, dođal sebeplerin deđil, dođrudan Allah'ın iradesinin sonucudur. Eŝ'arîler, dođal sebeplerin bađımsız bir etki gücüne sahip olmadıđını ve Allah'ın iradesine dayandıđını savunur. Őer'i illetlerde, bir ŝeyin haram veya helal kılınmasında belirleyici olan Allah'ın iradesidir. Akli illetler ise mantıksal çıkarımlar ve gözlemlere dayanır, ancak yine Allah'ın iradesine bađlıdır. Cüveynî ve Bâkılânî gibi düşünürler, nedenselliđin Allah'ın mutlak iradesine dayandıđını belirtmiŝlerdir.<sup>19</sup>

Mâtürîdîlikte, illet Allah'ın iradesi ve yaratma eylemiyle dođrudan iliŝkilidir. Allah'ın iradesi, evrenin işleyişini belirleyen temel güçtür. İkincil illet, insanın özgür iradesi ve eylemlerini kapsar. Mâtürîdîlik, Allah'ın iradesinin her ŝeyi kapsadıđını, ancak insanın özgür iradesiyle kendi kaderini ŝekillendirebileceđini savunur. Bu, bireyin sorumlu ve bilinçli davranmasını teşvik eder. İnsan, Allah'ın yarattığı imkânlar dâhilinde özgür iradesiyle karar alabilir ve eylemlerini gerçekteŝtirebilir.<sup>20</sup>

## 2. Seyyid Őerîf Cürçânî'ye Göre İlet-Ma'lûl İliŝkisi

Bir ŝeyin var olması için gerekli olan unsura "illet" ve bu ŝeyin kendisine muhtaç olduđu unsura "ma'lûl" denir. Cürçânî varlıkların birbirine bađımlı ve bu bađımlılıđın zorunlu olduđunu düşünür. Her varlık, bir illet-ma'lûl zincirinin halkasıdır ve bu zincir evrenin dokusunu oluŝturur. Cürçânî'ye göre illet, dilsel açıdan bir mahalde var olup, orada var olmasıyla mahallin durumunu deđiŝtiren bir manadan ibarettir. Çünkü hastalık, vücuda girdiđinde bireyin sađlık durumunu güçlü bir yapıdan zayıflıđa dönüŝtürür.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, Thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebü'd-Dârü'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, 1993), 27, 32, 40 vd. Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdulcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014) 28, vd. Krŝ. Tüncay İmamoglu, *Tanrı'nın Dođası ve Mucizenin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 83-104.

<sup>19</sup> Çađfer Karadaŝ, "Allah -Âlem İliŝkisi: Yaratma", *Kelâm El Kitabı*, ed. Őaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 271-273; Geniŝ bilgi be karŝılaŝtırma için bkz. İbrahim Özdemir, "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl", *Őırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (Aralık 2018), 753-775; Bk. Erkan Baysal, "Eŝ'arî Nedensellik Anlayışının Yeniden Formüle Edilmesi -Őekil-Muhteva, Küllî-Cüz'i ayrımı-", *Mezû - Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1 - İslami İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023), 457-488. Çađfer Karadaŝ, "Eŝ'arî Kelam Okulu", *Kelâm El Kitabı*, ed. Őaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 114-115. Őaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelâm El Kitabı*, ed. Őaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 201; Mehmet Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Dođa ve Tarih Algumuz Üzerine", *Eŝkişeni* 21 (Haziran 2011), 17-27.

<sup>20</sup> Hocaẝade, *Tehâfütü'l-felâsife* (Kahire: 1321), 98, 100; Bk. Yusuf Őevki Yavuz, "Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ed. İlyas Çelebi (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 54-64. Bk. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't -Tevhîd*, nŝr. Fethullah Huleyf (Beyrut: 1970), 142, 151, 155. Ayrıca bk. Harun Abac, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 127-130. Bk. Ramazan Biçer, "Mâtürîdî'ye Göre Dinî Tebliđin Karakteristik Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (Eylül 2019), 629-640. Murat Kılavuz, *Kelâm'da Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 197.

<sup>21</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Őerîf Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rifat* (Mısır: Matbaa-i Hayriyye, 1306), 153.

Cürçânî'ye göre illet tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılır. Tam illet, bir şeyin varlığı için gereken tüm unsurları içerir. Örneğin, bir sandalye yapmak için gerekli olan tüm parçalar ve bunları bir araya getiren marangoz tam illettir. Tam illetin varlığı, ma'lûlün varlığını zorunlu kılar. Eksik illet, bir şeyin varlığını kısmen oluşturan nedenlerdir. Şartlar ve araçlar bu kapsama girer. Eksik illet, tam illetin bir parçası olarak varlığın meydana gelmesinde rol oynar. Tam illet, bazen fâil illet olur. Fâil illet, şartlar sağlandığında ve engeller kalktığında fiili gerçekleştiren etkindir. Tam illet, dört unsurun (madde, sûret, fâil ve gaye) toplamından oluşur. Bu bağlamda Cürçânî'ye göre illetle ma'lûl arasında sûri illet, maddî illet, fâil illet ve Gâî illet ilişkisi vardır. Sûri illet, bir şeyin formunu veya şeklini belirleyen unsurdur. Örneğin, bir kılıcın sûreti (formu), onun kılıç olmasını sağlar. Ahşapta kılıç sûreti meydana gelse bile, kılıcın kendisi oluşmaz. Maddî illet, bir şeyin maddî yapısını belirleyen unsurdur. Örneğin, bir sandalyenin maddî illeti ahşaptır. Sûri ve maddî illetler, sadece cevherlere özgü değildir, aynı zamanda arazlar için de geçerlidir. Fâil illet, bir şeyin var olmasına neden olan etken ya da fâildir. Örneğin, bir sandalyenin fâil illeti marangozdur. Gâî illet, bir şeyin varlık nedenidir. Örneğin, bir sandalyenin varlık nedeni, üzerinde oturmak içindir. Gaye, ihtiyarî fiil yapan fâilde bulunur. Şart, bir şeyin varlığı için gerekli olan koşullardır. Şart, aslında fâilin bir parçasıdır ve bu nedenle ayrıca zikretmeye gerek yoktur. Örneğin, marangozun çalışabilmesi için gerekli olan aletler şarttır. Engel, bir şeyin varlığına mâni olan unsurdur. Engelin yokluğu, bir şeyin varlığını mümkün kılar. Örneğin, kapının açık olması, odaya girişi mümkün kılar.<sup>22</sup> Cürçânî'ye göre madde kısımlarını örneklerle şöyle açıklayabiliriz: Madde ve Tıynet terimi, maddelerin değişebilen şekillerde varlık gösterebilme yeteneğini ifade eder. Örneğin, bir taşın farklı şekillerde oluşabilmesi ve bu taşın tıynetinin değişebilmesi, bu kavram altında incelenir. Mesela, aynı taşın bir heykel şeklinde veya yontulmuş bir obje olarak var olması, madde ve tıynet kavramlarını açıklar. Heyûlâ kavramı ise maddelerin şekillenme kapasitesine işaret eder. Bir madde, çeşitli şekil ve formlar altında nasıl varlık gösterebileceği üzerine yapılan araştırmalar bu kavram çerçevesinde değerlendirilir. Cürçânî'nin madde ve biçim anlayışları, dağılımları ve şekillenmelerin derin dağılımlarına dayanır. Bu arada "madde" (heyûlâ) ve "biçim" (sûret) kavramları, varlığın iki temel hastalığı temsil eder. Madde, varlığın potansiyel yönünü oluştururken, biçim bu potansiyelin belirleyici bir varlığın somutlaşmasını sağlar. Cins ve fasıl şartlarında bu ilişkide önemli bir yer tutar. Cins, bir varlığın ait olduğu genel kategori olup madde ile bulunabilirliği; fasıl ise o varlığı diğerlerinden ayıran temel özellik biçimi biçim ile ilişkilidir. Cürçânî'ye göre, cins ve fasıl unsurlar, varlığın mahiyetini anlamamıza yardımcı olan önemli yapısal çözümlerdir. Cins, bir varlığın genel varlığını (maddeyi) ifade ederken, fasıl onun bu genel yapısından ayrılarak belirginleşmesini sağlar. Örneğin, ahşaptan yapılan bir masa, cins olarak ahşabı temsil ederken, masa olarak belirli bir form kazanmayı fasıl ifade eder. Bu bağlamda, "unsur" ve "ustukus" kavramları Cürçânî'nin madde ve biçim anlayışını daha geniş bir perspektife taşır. Unsur, bir varlığın temel görünümüü ifade ederken, ustukus bu görünüm analizini ve nihai olarak mevcut olabilir. Bir varlık, madde olarak şekillenmeyi beklerken, biçim o varlığın belirli bir nitelik kazanmasını sağlar. Örneğin, bir metalin farklı kalıplara dökülerek çeşitli kullanımlar için kullanılması, farklı ve ustukus kavramlarının pratik yansımalarıdır. Cürçânî'ye göre bu hesaplamalar, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesi ile

<sup>22</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/106-107; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*; *Tesdîdü'l-kavâ'id fi Şerhi Tecridi'l-aka'id*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 2/353-354.

ilişkilidir, çünkü maddeye biçim veren irade yalnızca fiziksel bir oluşumun değil, metafizik bir sürecin de parçasıdır.<sup>23</sup>

Cürcânî'ye göre, eksik illetin kısımları; 1. Şeyin parçası olan unsurlar. 2. Ma'lûlün mahalli olan unsurlar. 3. Şartlar ve engeller olmak üzere üç kısımdır. Eksik illetin kısımlarını örneklerle şu şekilde açıklayabiliriz: Bir şeyin varlığında rol oynayan unsurlar akli veya harici olabilir. Örneğin, bir kitabın yazılması için gerekli olan kâğıt, mürekkep ve yazar gibi akli unsurlar kitabın varlığı için gereklidir. Harici unsurlar ise kitabın kâğıt ve mürekkebi gibi materyalleridir. Ma'lûlün mahalli olan unsurlar bir şeyin varlığının gerçekleşebileceği yerleri ifade eder. Örneğin, bir okulun varlığı için uygun bir arazi (mahal) seçimi önemlidir. Okul, var olabilmesi için belirli bir mekâna ihtiyaç duyar. Şartlar, bir şeyin var olabilmesi için gereken vücudî unsurları ifade eder. Örneğin, bir bitkinin büyüebilmesi için toprak, su ve güneş gibi vücudî şartlar gereklidir. Engeller ise varlığı engelleyen ademî unsurları temsil eder. Örneğin, bitkinin büyümesini engelleyen aşırı soğuk veya zararlı böcekler gibi faktörler, ademî engellerdir.<sup>24</sup>

Cürcânî'ye göre, bir şeyin var olabilmesi için başkasına muhtaç olması zorunludur. Bu muhtaçlık, sûret ve madde gibi unsurların birleşmesiyle meydana gelir ve bu birleşim sonucunda mahiyetin kendisinden önce gelmesi mümkün değildir. Fâil ve gaye gibi unsurlar, varlığın tam illetinin bir parçası olarak, mahiyetin oluşmasında etkili rol oynar. Şartlar ve engellerin yokluğu, fâilin etkili olmasını sağlar ve tam illetin varlığı, ma'lûlün varlığını gerektirir. Cins ve fasıl gibi dahili illetler, madde ve suretin bileşenleri olarak kabul edilir ve eksik illetler, varlığın mahallinde yer alır. Böylece, Cürcânî'nin düşünce sisteminde, herhangi bir varlığın mevcudiyeti, başka bir varlığa bağımlı olmayı zorunlu kılar. Bu bağlamda, Vacibü'l-Vucûd (Zorunlu Varlık) dışında kalan ve hadis (sonradan yaratılmış) varlıklardan oluşan âlemler, zorunlu bir bağımlılık içindedir. Bu bağımlılık ilişkisinde olan bir varlığın ise tanrılık vasfına sahip olamayacağı, Allah'ın "Samet" (hiçbir şeye muhtaç olmayan) sıfatına atf yaparak, varlıklar üzerindeki bağımlılık ilişkilerine dair mantıksal bir paradigma sunar.<sup>25</sup>

## 2.1. İlet-Ma'lûl İlişkisinde Birden Çok Eserin Tek Bir Müessire Dayanması

Cürcânî, birden çok eserin tek bir müessire (etken) dayanması konusundaki görüşlerini detaylandırarak Eş'arîler ve filozoflar arasındaki tartışmaları ele alır. Eş'arîler, Allah'ın evrendeki tüm varlıkları ve olayları doğrudan ve aracısız olarak yarattığını savunurken, filozoflar bu görüşe karşı çıkarak birden çok eserin tek bir basit müessire dayanmasının imkânsız olduğunu öne sürerler. Cürcânî, Eş'arîlerin birden çok eserin tek bir müessire dayanmasının mümkün olduğunu savunduklarını belirtir. Eş'arîler, Allah'ın basit bir varlık olduğunu ve hiçbir bileşime sahip olmadığını savunur. Bu görüş Eş'arîlerce Allah'ın evrendeki tüm varlıkları ve olayları doğrudan ve aracısız olarak yarattığına inanılmasıyla desteklenir. Bu nedenle, Allah'ın aynı anda birden çok eseri yaratması da mümkündür. Ancak, filozoflar bu görüşü reddederler ve birden çok eserin tek bir basit müessire dayanmasının imkânsız olduğunu savunurlar. Onlara göre, bu ancak aletin, şartın veya kâbilin (mümkün olan şey) çokluğuyla olabilir.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/108-114.

<sup>24</sup> Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri Bakillani, *et-Temhid fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla* Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 153.

<sup>25</sup> İhlâs 112/2; Faruk Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler* (İstanbul: Fecir Yayınları, 2022), 13-60.

<sup>26</sup> İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 86; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/116-122; Mahmut Kaya, *İslâm*



Filozoflar, özellikle İlk İlke'nin (Allah'ın) tek ve basit bir varlık olması gerektiğini savunurlar. Onlara göre, tek bir müessir, yalnızca tek bir eseri yaratabilir. Birden çok eserin var olabilmesi için, birden çok aletin, şartın veya kâbilin bulunması gerekir. Filozoflar, mümkünlerin Yüce Zorunlu'dan (Allah'tan) sudûr etme niteliğini bu prensip üzerine kurmuşlardır.

Filozoflar, birden çok eserin tek bir müessire dayanmasının imkânsız olduğunu üç ana gerekçeyle savunurlar:

1. Kaynaklık Çelişkisi: Eğer hakiki bir, A ve B'nin kaynağı olursa, bu durumda bileşiklik ortaya çıkar ve bu çelişki yaratır. Bir varlık aynı anda iki farklı kaynağın nedeni olamaz.
2. Müessirin Çokluğu: Farklı eserler, farklı müessirlerin varlığına işaret eder. Ateşin ısıtması ve suyun soğutması gibi örnekler, farklı müessirlerin olduğunu gösterir.
3. Çelişki Argümanı: Hakiki bir, A ve A olmayanın kaynağı olamaz. A'nın kaynağı olan şey, aynı zamanda A olmayanın kaynağı olamaz.<sup>27</sup>

Buna karşı Eş'arîler, hakiki birin (Allah'ın), zâtıyla zorunlu kılan (neden) olup olmadığı tartışmasını önemserler. Muhtar fâil (isteğe bağlı etken) olarak Allah, pek çok eseri iradesiyle yaratabilir. Bu durumda, Allah'ın iradesi ve taallukları (ilişkileri) çoğalır. Ancak, Allah'ın tek bir iradesi ve bu iradenin farklı yönlerde taallukları vardır. Bu da Allah'ın basit ve tek bir varlık olmasını engellemez. Bu bağlamda Eş'arîler, Allah'ın tüm varlıkları doğrudan ve aracısız olarak yarattığını belirtirken, filozoflar bu görüşü reddederler. Cürcânî, filozofların düşüncelerine şu argümanlarla cevap verir.

1. İtibari Durumlar: Kaynaklık ve benzeri durumlar itibari (görelî) olduğu için, dış dünyada gerçek bir varlıkları yoktur ve bu nedenle çelişki yaratmazlar. Bu durumlar, hakiki birliğe zarar vermez.
2. Eser ve Müessir İlişkisi: Cürcânî, su ve ateşin doğalarının farklı olduğunu kabul eder ancak bu farklılık, ma'lûlün illetinden geri kalmasıyla açıklanabilir. Farklı eserler, farklı müessirlerin varlığına işaret etmez.
3. Çelişki Argümanı: Cürcânî, A ve A olmayanın çıkışının çelişkili olmadığını savunur. A'nın çıkmaması, A olmayanın çıkmasıyla çelişmez.

Cürcânî, birden çok eserin tek bir müessire dayanmasının mümkün olduğunu savunur. Cürcânî, kaynaklık ve itibari durumların çelişki yaratmadığını ve hakiki birliğe zarar vermediğini savunur. Ayrıca, farklı eserlerin farklı müessirler gerektirdiği argümanını da reddeder.<sup>28</sup>

Cürcânî, Eş'arîlerin görüşlerini destekler ve bu görüşleri savunurken çeşitli deliller öne sürer. Cürcânî, birden çok eserin tek bir müessire dayanmasının mümkün olduğunu şu şekilde savunur:

*Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul:1983), 214-215.

<sup>27</sup> M. Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebhârî'ye Tam ve Eksik Sebepler Ayırımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017), 63-69, 85; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyatî, 4/114.

<sup>28</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyatî, 4/114.; M. Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebhârî'ye Tam ve Eksik Sebepler Ayırımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat İslam Felsefe Ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017), 63-69, 85.

1. Cevherlik Örneği: Cevher, tek ve basit bir hakikat olmasına rağmen hem yer kaplamanın hem de arazları kabul etmenin illeti olabilir. Yer kaplama ve arazları kabul, cevherin iki farklı eseri olarak görülür.
2. Kaynaklık ve İtibari Durumlar: Cürcânî, kaynaklık kavramının itibari (görelî) bir durum olduğunu ve dış dünyada varlığı bulunmadığını belirtir. Bu nedenle, kaynaklıkların teselsül etmesi (birbirini takip etmesi) mümkündür ve bu durum hakiki birliği zedelemes.

Cürcânî, ilahi iradenin ve düzenin her şeyin arkasındaki temel güç olduğunu savunarak, kaynaklık ve itibari durumların çelişki yaratmadığını ve hakiki birliğe zarar vermediğini ileri sürer. O, farklı eserlerin farklı müessirler gerektirdiği görüşünü reddeder ve bu bağlamda, Allah-âlem-insan ilişkisi içerisinde birçok filozofun zorunlu sudûr nazariyelerini ve varlık üzerinde Allah'tan başka diğer fâillerin ve müfessirlerin müdahalelerini gerekli gören mantık sistemlerini eleştirir. Cürcânî, varlığın ve eserin çokluğunun fâilin çokluğunu gerektirmediğini vurgular ve varlık üzerinde Allah'tan başka sebeplerin müdahalesini ve uluhiyetini bu mantıksal argümanlarla çürütür. Böylece, ilahi düzenin birliği ve mutlaklığı üzerine kurulu bir düşünce sistemini savunur.<sup>29</sup>

## 2.2. İlet-Ma'lûl İlişkisinde Cisimsel Güç Sonsuz Etkinin İmkânı

Filozoflar, cisimsel yani cisme yerleşmiş güçlerin süre, şiddet ve sayı bakımından sonsuz bir eser meydana getiremeyeceğini savunurlar. Süre açısından sonsuz olmamak cisimsel gücün sonsuz bir zamanda fiil yapmaya güç yetirememesidir. Şiddet açısından sonsuz olamamak cisimsel gücün kendisinden daha güçlü başka bir hareketin olmayacağı bir hareket yapmaya güç yetirememesidir. Sayı açısından sonsuz olmamasının anlamı ise cisimsel gücün zamanı ister sonlu ister sonsuz olsun, sonsuz sayıda fiil yapmaya güç yetirememesidir. Filozoflar, güçlerin eserleri bakımından sonsuzluğu yalnızca bu üç durumla sınırlandırır, çünkü sonluluk ve sonsuzluk, melekenin yokluğu anlamında, niceliğin zâtî ve ilk arazlarındandır. Güçler, eserlerine bakılarak, sonsuzlukla nitelendiğinde ya eserlerin sayısı ya da eserlerin zamanı dikkate alınmalıdır. Eserlerin sayısı dikkate alınrsa bu, sayı bakımından sonsuzluktur. Eserlerin zamanı dikkate alındığında ise, zamanın fazlalık ve çoklukta sonsuzluğu dikkate alınır ki bu, süre bakımından sonsuzluktur; ya da zamanın bir sınırdan durmayan bölünmeleri kabul etmesi sebebiyle eksiklik ve azlıkta sonsuzluğu dikkate alınır ki bu, güçlerin şiddet bakımından sonsuzluğudur.<sup>30</sup>

Cürcânî, filozofların cisimsel güçlerin sonsuz etkide bulunamayacağına dair görüşlerine çeşitli itirazlar getirir. Şiddette sonsuzluğun yanlış olduğunu belirterek, güçlerin farklı zamanlarda belirli mesafeleri kat etmesiyle şiddette farklılık gösterebileceğini açıklar. Şiddette sonsuz olan bir güç, zamanda gerçekleşmemelidir; çünkü zamanda gerçekleşen her hareket, bölünmeyi kabul eder. Bu nedenle, şiddette sonsuz olan bir güç, zamanda gerçekleşen bir hareket oluşturamaz. Süre ve sayı bakımından sonsuzluk konusunda ise kelâmcılar, cisimsel güçlerin süre ve sayı bakımından sonsuz etki yapabileceğini savunurlar. Örneğin, cennettekilerin nimetleri ve cehennemdekilerin azabı süreklidir ve bu durum bedenlerin ve güçlerinin devamlılığı ile mümkündür. Cürcânî, filozofların doğal ve zorlamalı hareketlerde süre ve sayı bakımından sonsuzluğun imkânsız olduğunu

<sup>29</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/116,121.

<sup>30</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/142-1150.

görüşüne karşı çıkar. Doğal hareket ettirmede cismin yarısının gücünün, bütünün gücünün yarısı olduğunu belirtir. Ancak, cisimlerin gücü mahallin bölünmesiyle bölünmez ve kabul eden iki cisim doğal hareketi kabulde eşittirler. Zorlamalı hareketlerde ise büyük cisim, küçük cisimden daha fazla engel içerir ve bu nedenle daha zor hareket eder. Cürcânî, cisimsel güçlerin mahalli olan bir cisimde doğal veya zorlamalı tesirle müessir olduğunu kabul etmez. O, tüm hâdislerin doğrudan Allah'a dayalı olduğunu savunur. Eğer cisimsel güçler müessir olsaydı, gücün bölünmesi de mahallin bölünmesiyle aynı olurdu. Ancak, cisimsel güçlerin bölünmesi, cisimlerin bölünmesiyle aynı oranda olmayabilir. Cürcânî, filozofların cisimsel güçlerin sonsuz etkide bulunamayacağına dair delillerine de cevap verir. Cismin kendisine yerleşmiş müessir bir gücü olabileceğini ve bu gücün cismin bölünmesiyle ortadan kalkabileceğini savunur. Seyyid Şerîf Cürcânî, cisimsel güçlerin süre, şiddet ve sayı bakımından sonsuz etkide bulunabileceğini savunur ve bu görüş, cisimsel güçlerin Allah'ın iradesine ve gücüne dayalı olarak sonsuz etkide bulunabileceği fikrini destekler.<sup>31</sup>

Yunan filozoflarından Aristoteles, cisimsel güçlerin sınırları konusunda net bir görüşe sahiptir. Aristoteles'e göre, doğadaki tüm hareketler belirli sınırlar dâhilindedir ve cisimler sonsuz hareket veya etki kapasitesine sahip olamaz. Bu, doğa yasalarının ve maddî dünyanın kuralları gereği böyledir. Aristoteles'in bu görüşü, cisimsel güçlerin süre, şiddet ve sayı bakımından sonsuz olamayacağı tezini destekler. Cürcânî ise, cisimsel güçlerin Allah'ın iradesiyle sonsuz etkide bulunabileceğini savunur ve bu görüş, Aristoteles'in doğa yasalarına dayanan sınırlı nedensellik anlayışıyla çelişir.<sup>32</sup>

Cürcânî'nin yaklaşımı, İslam düşüncesinde ilahi irade ve kudretin vurgulanmasını temsil eder. Bu görüş, Eş'arî ve Gazzâlî gibi düşünürlerin Allah'ın mutlak kudretine dayalı fikirlerini destekler niteliktedir. Cürcânî'ye göre, varlık ve nedenler arasındaki ilişki, ilahi irade çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, Allah'ın dışında var olan her şeyin doğası gereği fani olduğu, filozofların işaret ettiği gibi kaçınılmazdır. Ancak, kelimaların işaret ettiği üzere, Allah'ın irade ve kudretine bağlı olan hadis varlıklar, ilahi irade ile sonsuz bir şekilde devam edebilirler. Bu görüş, Kur'an'ın ruhuna uygun olarak, cennet, cehennem ve oradaki varlıklar üzerinden izah edilmektedir. Cürcânî'nin bu yaklaşımı, her olayın ilahi düzenin bir parçası olduğunu vurgulayarak filozoflardan ayırır.<sup>33</sup>

### 2.3. Kısır Döngü ve Devir Bağlamında İlet-Ma'lûl İlişkisi

İslam düşüncesinde evrenin yaratılışı ve Allah'ın varlığı gibi temel meseleler, kısır döngü (devir) ve teselsül kavramları çerçevesinde tartışılmıştır. Teselsül, bir sebep-sonuç zincirinin kesintisiz olarak geriye doğru sonsuzca devam etmesi anlamına gelirken, kısır döngü ise iki şeyin birbirinin illeti (sebebi) olması durumudur. Seyyid Şerîf Cürcânî, bu konular üzerinde yoğunlaşarak Allah'ın varlığını mantıksal bir zorunluluk olarak ispat etmeye çalışmıştır. Devir, Arapça'da "dönmek, dolanmak" anlamına gelen bir masdardır ve bir şeyin kısa veya uzun bir hareketten sonra ilk durumuna dönmesi anlamında kullanılır. Mantıkta devir, "biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki" anlamına gelir.

<sup>31</sup> İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 88-89; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/140-142.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1071b; Eş'arî, *Makâlât*, 2/14; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 336-358; Bk. Yaşar Türkben, *Gazzâlî ve Nedensellik* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 11, 37, 119, 129.

<sup>33</sup> Rahmân 55/26-28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/134. Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, 375; Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*, nşr. İbrahim Ağah Çubukçu – Hüseyin Atay (Ankara: 1972),95-102. Bkz. Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 25-92.

Devir genellikle bir tarif veya kıyas hatasını aksettiren terim olarak devr-i bâtl şeklinde kullanılır.<sup>34</sup>

Cürcânî, devir kavramını mantıksal bir imkânsızlık olarak ele alır. Kısır döngü, A'nın B'nin illeti, B'nin ise A'nın illeti olduğu bir döngüyü ifade eder. Mantık açısından, bu tür bir ilişki imkânsızdır; çünkü bir şeyin kendi illetinin illeti olması, kendisinden önce gelen bir sebebi gerektirir. Bu durumda, şeyin kendisinden iki mertebe önce gelmesi gerekirdi ki bu da mantıksal bir çelişkidir. Cürcânî, devir delilini kullanarak Allah'ın varlığını ispat eder. Bu delil, bir şeyin kendi kendisinin nedeni olamayacağı ve her sebebin bir öncekine dayandığı prensibine dayanır. Şöyle ki:

1. Sebep-Sonuç İlişkisi: Her yaratılmış varlık, kendisini var eden bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu sebep, varlığını sürdürebilmek için kendisinden önce gelen bir sebebe muhtaçtır. Ancak bu sebep-sonuç zinciri sonsuza kadar geriye gidemeyeceği için bir noktada durmak zorundadır.
2. Mantıksal Çelişki: Eğer bir şey kendi kendisinin nedeni olsaydı, kendisinden önce gelen bir sebep olmadan var olamazdı. Bu durumda, şeyin kendisinden önce gelen bir sebebi olması gerekir ki bu mantıksal bir çelişki yaratır. Cürcânî, bu durumu el ve yüzük örneği ile açıklar: El hareket eder ve bu nedenle yüzük hareket eder; ancak yüzük hareket ettiği için el hareket etmez. Bu, illetin zat bakımından ma'lûlden önce geldiğinin bir göstergesidir.
3. Mutlak İlk Sebep: Sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar devam etmesi mantıksal olarak imkânsız olduğundan, bu zincirin bir yerinde mutlak bir ilk sebep olmalıdır. Bu mutlak ilk sebep, kendisinden önce başka bir sebebe ihtiyaç duymayan, ezeli ve zorunlu bir varlık olmalıdır. Bu varlık, İslam düşüncesinde Allah olarak tanımlanır.<sup>35</sup>

Cürcânî, kısır döngünün imkânsızlığını çeşitli delillerle destekler. Cürcânî, kısır döngü durumunda illet ve ma'lûlün birbirine muhtaç olduğunu, bu durumda her birinin kendisine muhtaç olmasının imkânsız olduğunu savunur. Muhtaçlık, ancak iki şey arasında düşünülebilecek bir nispettir ve bir şeyin kendisine muhtaç olması mantıksal olarak mümkün değildir. Üçüncü olarak, zorunluluk ve imkânın çelişkisini vurgular. Belirli bir illet, belirli bir ma'lûlü zorunlu kılar; ancak belirli bir ma'lûl, belirli bir illeti değil, herhangi bir illeti gerektirir. Zorunluluk ve imkân birbirine zıttır. Bu nedenle, iki şeyin birbirine muhtaç olması durumunda, her birinin diğerine nispeti hem zorunluluk hem de imkânla olur ki bu da imkânsızdır.<sup>36</sup>

Cürcânî, evrenin döngüsel bir yapıda sonsuz bir geçmişe sahip olamayacağını savunur. Ona göre, evrenin bir başlangıcı ve bu başlangıcın yaratıcı bir iradeye dayandığı mantıksal olarak gerekli bir sonuçtur. Bu bakış açısı, evrenin yaratılışının zorunlu bir mantıksal sonuç olduğunu ve bu yaratılışın Allah'ın mutlak irade ve gücüne dayandığını vurgular. İslam düşüncesinde, Cürcânî'nin argümanı Tanrı'nın varlığını ve evrenin başlangıcını mantıksal bir zorunluluk olarak kabul etmeyi destekler. Bu, evrenin sürekli

<sup>34</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati,4/148; Bkz. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülî İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 118.

<sup>35</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati,4/148.

<sup>36</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati,4/150; Bzk.: Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye min İlmi'l-İlâhiye*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekka (Beyrut: 1987), 3/140;

bir döngü içinde var olamayacağı ve bir başlangıcının olması gerektiği fikrini güçlendirir.<sup>37</sup>

## 2.4. İlet-Ma'lûl İlişkisinde Teselsülün İmkânı ve İptali

Teselsül, İslâm felsefesi ve kelâmında önemli bir tartışma konusu olup, varlıkların sonsuz bir sebep-sonuç zincirine dayanması durumunu ifade eder. Bu durum, her varlığın var olabilmesi için kendisinden önceki bir varlığa dayanmasını ve bu zincirin sonsuza kadar sürmesini gerektirir. Ancak Cürçânî, bu tür bir sonsuz döngünün mantıksal olarak imkânsız olduğunu savunur ve bu görüşünü çeşitli gerekçelerle destekler.<sup>38</sup>

İslâm filozofları arasında teselsül konusu önemli ve tartışmalıdır. Filozoflar, teselsülün (sonsuz döngü) mümkün olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi önemli İslâm filozofları, Aristo'nun etkisiyle, belirli durumlarda ardı ardına sonsuza kadar gidişi mümkün görmüşlerdir. İbn Sînâ, evrenin yaratılışı konusunda iki farklı yaklaşım sunar: evrenin ezeli ve ebedî olduğunu savunurken, her hâdisin (oluşun) bir sebebe dayanması gerektiğini de kabul eder. Ona göre, bu sebep-sonuç zinciri belirli bir noktada durmak zorunda değildir ve sonsuza kadar devam edebilir. İbn Rüşd de benzer şekilde, evrenin ezeli olduğunu ve sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar devam edebileceğini savunur. İbn Rüşd'e göre, evrendeki her olay bir önceki olaya dayanır ve bu zincir sonsuza kadar uzanabilir. Ancak Gazzâlî, bu görüşe karşı çıkararak teselsülün mantıksal olarak imkânsız olduğunu savunur ve doğa olaylarının Allah'ın sürekli müdahalesiyle gerçekleştiğini öne sürer. Ona göre, teselsül düşüncesi Allah'ın mutlak kudretiyle çelişir ve mantıksal olarak imkânsızdır. Kelâmcular, teselsülün imkânsız olduğunu savunmuş ve bu görüşlerini çeşitli akli ve mantıkî delillerle desteklemişlerdir.<sup>39</sup>

Cürçânî ve kelâmcular, teselsülün imkânsızlığını illiyet (sebe-sonuç) ilişkisi bağlamında ortaya koymuş ve bu görüşlerini Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullanmışlardır. Cürçânî'nin ilk gerekçesi, müessir illetin (etken neden) ve ma'lûlün (etkilenen) aynı zamanda mevcut olma zorunluluğudur. Eğer illet, ma'lûlden ayrı bir zamanda var olursa, aralarındaki illiyet bağı kopar ve ma'lûlün varlığı illetin varlığı nedeniyle olmaz. Bu durumda, teselsülün mantıksal olarak imkânsız olduğu ortaya çıkar. İletin, ma'lûlü zorunlu kılması ve onun varlığını gerektirmesi, ma'lûlün meydana gelişine birlikte gerçekleşmelidir. Aksi takdirde, zorunlu kılma işlemi sonsuza dek devam eder ve bir döngü oluşur. İkinci gerekçe, illetin ma'lûlü var etmesi ve onu zorunlu kılmasının, ma'lûlün meydana gelişine birlikte olması gerektiğidir. Eğer zorunlu kılma, ma'lûlün meydana gelişinden farklı bir zamanda gerçekleşirse, bu durum mantıksal bir döngü oluşturur ve sonsuza dek devam eder. İlet ve ma'lûl farklı zamanlarda mevcut olamaz; aksi takdirde, ma'lûlün varlığı, illetin zorunlu kılması nedeniyle olmaz. Üçüncü gerekçe, illetlerin sonsuza dek teselsül etmesi durumunda, ma'lûl sayısının illet sayısından fazla olması gerektiğidir. Her illet aynı zamanda bir ma'lûl olduğu halde, her ma'lûl bir illet değildir. Bu nedenle, illetlik ve ma'lûllüğün sayısı eşit olmaz ve bu durum, teselsülün mantıksal olarak imkânsız olduğunu gösterir. Dördüncü gerekçe, bütün mevcut mümkünlerin bir silsile içinde ele alınmasıdır. Bu silsile, mümkünlerden başka bir şey

<sup>37</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimiyati, 4/152-160.

<sup>38</sup> İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 92; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşad ıla kavâitü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 29

<sup>39</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1/428-432; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 141-145; İbn Rüşd, *el-Keşf*, 54;

ıçermemeli ve hepsi var olmalıdır. Var olan bu bütün, zorunlu olamaz; çünkü her biri mümkün olan parçalardan oluşur ve dış bir illete ihtiyaç duyar. Bu dış illet, silsilenin bir parçası olduğunda, parçanın kendisini var etmesi gerekir ki bu da çelişkilidir. Beşinci gerekçe, bütün mümkünlerin, zatı gereği zorunlu olan bir varlıkta sona ermesidir. Zorunlu varlık, başkasının ma'lûlu olamaz ve teselsül keser. Zorunlu varlık, silsilenin bir ucudur ve bu, teselsülün imkânsız olduğunu gösterir. Zorunlu varlığın sübutu, teselsülün yanlışlığını kanıtlar ve kısır döngüyü engeller.<sup>40</sup>

Cürcânî, filozofların teselsülün mümkün olabileceğine dair itirazlarına da yanıt verir. Filozoflar, zorunlu kılmanın ve var etmenin farklı zamanlarda gerçekleşebileceğini savunurlar. Ancak Cürcânî, zorunlu kılmanın ve varlığın meydana gelişinin aynı anda gerçekleşmesi gerektiğini savunur. İletin ma'lûlü zorunlu kılmasının anlamı, ma'lûlün varlığının illetin varlığına dayanması ve onun varlığına bağlı olmasıdır. Eğer illet ortadan kalkarsa, ma'lûl de ortadan kalkar. Bu, aralarında ayrışmanın olmadığını ve her ikisinin bir bütün olarak kabul edilmesi gerektiğini gösterir. Cürcânî'nin bu görüşleri, İslam kelâmında Eş'arî ve Gazzâlî gibi düşünürlerin yaklaşımlarıyla paralellik gösterir. Eş'arî, Allah'ın mutlak kudretini vurgular ve her şeyin Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini savunur. Bu bağlamda, teselsül gibi mantıksal çelişkilerin Allah'ın düzeninde yeri olmadığını belirtir. Gazzâlî ise, Aristotelesçi nedensellik anlayışını reddederek, doğa olaylarının Allah'ın sürekli müdahalesiyle gerçekleştiğini savunur ve teselsülün mantıksal bir imkânsızlık olduğunu öne sürer. Cürcânî, bu kelâmcılarla benzer görüşler taşır ve teselsülün imkânsızlığını aklî ve zâfî öncelik argümanları ile destekler.<sup>41</sup>

## Sonuç

Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde nedensellik konusunu detaylı bir şekilde ele almış, İslam düşüncesinde kelâmcılar ve filozofların nedensellik anlayışlarını karşılaştırarak kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Cürcânî, Eş'arî gelenekten devraldığı okasyonalist tavrı devam ettirmiş ve tabii varlıklar arasındaki ilişkiyi âdete göre yorumlamış, bütün hadiseleri felsefecilerin kabul ettikleri mûcib bi'z-zât Tanrı yerine fâil-i muhtar Allah'a dayandırmıştır. O, filozofların ve Mu'tezile kelâmcılarının zorunlu tabiat teorilerine karşı çıkmış ve varlıkların fiillerini kendilerini aşan bir sebeple belirlemiştir. Kelâm âlimlerine göre evrendeki düzenin kaynağı Allah'ın bilgisine bağlı olarak sürekli yaratmasına dayanan âdetidir. Bu düzenlilik âdet teorisi ile açıklanır. Buna göre Allah varlıkları kendi iradesine bağlı olarak düzenli bir şekilde yaratır. Cürcânî, illet-ma'lûl ilişkisini; varlıkta illet birliği, Allah'ın zatından çokluğun sudûru, cisimsel güçlerin illet-ma'lûl ilişkisi bağlamında sonsuz etki yaratma imkânı, kısır döngünün imkânsızlığı ve Allah'ın hem kabul eden (kâbil) hem de etki eden (fâil) olabilme kapasitesi gibi çeşitli yönleriyle ele alır. Cürcânî'nin nedensellik anlayışı, Allah'ın mutlak kudretine ve iradesine dayalı bir sistemdir ve doğadaki her olay ve oluşum, Allah'ın sürekli müdahalesi ve yaratması ile açıklanabilir. Bu bağlamda, empirik gözlemlerle elde edilen düzenlilikler, Felsefe'de Tanrı'nın düzen ve kânunları neticesinde ortaya çıkmaktadır. Kelâm ilminde ise bu düzen her an Allah'ın irade, kudret ve yaratması ile sınırlı Allah'ın koyduğu yasalara bağlı âdetullah'ın bir sonucudur.

<sup>40</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 4/166-184.

<sup>41</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 4/166-184; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 67-72; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî İştîlâhâtî'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: 1996), 17429; İcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 90.

Cürçânî'nin illet ve ma'lûl konusundaki bakış açısı, Antik Yunan ve İslam felsefesindeki düşüncelerle zenginleşmiş ve modern Batı felsefesindeki düşüncelerle kıyas edildiğinde belirli noktalarda örtüşmektedir. Platon, idealar dünyası ile duyular dünyası arasındaki ilişkiyi metafizik bir temelde ele alarak, idealar dünyasının duyular dünyasının illeti olduğunu savunur. Anaksagoras ise nous (zihin) kavramını kullanarak zihinsel ve düzenleyici bir ilkeye vurgu yapar. Cürçânî, Platon ve Anaksagoras'ın metafizik vurgularına benzer bir şekilde, varlıkların mahiyetini oluşturan suret ve madde kavramlarına önem verir. Ancak Cürçânî, bu kavramları daha ziyade İslam teolojisi bağlamında Allah'ın iradesiyle ilişkilendirir ve bu nedenle onların metafizik yaklaşımlarından ayrılır. Aristoteles, nedensellik kavramını maddî, sûri, fâil ve gâî şeklinde dört neden teorisi ile sistematik bir şekilde açıklar. Cürçânî de benzer şekilde tam ve eksik illet ayrımı yapar ve fâil (etken) ve gaye (amaç) gibi unsurları ele alır. Bununla birlikte Cürçânî'nin görüşlerinde İslamî düşüncenin etkisi belirgindir; çünkü O, Aristoteles'in aksine, neden-sonuç ilişkilerini Allah'ın iradesi ve hikmetiyle açıklar. Cürçânî'nin düşüncesinde ontolojik anlamda mümkün varlıklardan müteşekkil ma'lûlü kaim kılan şey Zorunlu Varlık'tır. Bir açıdan varlığı yoktan var eden ilk illet iken başka bir açıdan onu ayakta tutan tam illettir. Bu şekilde, Cürçânî, varlık ve yokluk, hareket ve olayların sebeplerini ve ilahi sıfatlarla ilişkili olarak ele almış ve illet-ma'lûl ilişkisini mantık ve epistemoloji açısından incelemiştir. Öte taraftan Demokritos atomcu felsefesi ile mekanik bir nedensellik modeli önerir ve her şeyin atomların hareketi ve etkileşimi ile açıklanabileceğini savunur. Modern dönemde ise Pierre-Simon Laplace ve Albert Einstein, evrenin deterministik yapısını savunur ve doğa yasalarının kesin ve değişmez olduğunu öne sürerler. Cürçânî'nin görüşleri bu deterministik anlayışla çelişir; çünkü o, her şeyin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu ve doğa yasalarının mutlak zorunlu olmadığını savunur, nedenselliği daha çok metafizik ve teolojik bir çerçevede değerlendirir bu bağlamda Demokritos'un atomcu felsefesi ile Laplace'ın deterministik görüşlerine karşı durur. Diğer taraftan Cürçânî'nin bakış açısı Heisenberg'in belirsizlik ilkesine daha yakın durur. Çünkü Cürçânî de mutlak bir nedensellikten ziyade Allah'ın iradesine dayalı bir düzeni savunur. Cürçânî, Eş'arî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi kelâmcıların Allah'ın mutlak iradesi ve kudreti konusundaki görüşlerini paylaşmakla birlikte, bu görüşleri daha sistematik bir yapıda ele alarak nedensellik ilişkilerini detaylandırmış Aristoteles'in ve modern deterministik filozofların mutlak ve değişmez doğa yasaları anlayışına karşı çıkmıştır. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin neden-sonuç ilişkilerini detaylandıran Aristotelesçi yaklaşımlarını benimsemekle birlikte, Cürçânî bu ilişkileri tamamen Allah'ın iradesi ve hikmeti çerçevesinde değerlendirmiş ve tüm nedensellik ilişkilerini Allah'ın iradesine bağlamıştır. Böylece, Cürçânî, Eş'arî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin mutlak irade vurgusunu daha sistematik bir biçimde geliştirirken, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin felsefi yaklaşımlarını da teolojik bir çerçevede yeniden yorumlar. Cürçânî'nin bu yaklaşımı, illet ve ma'lûl ilişkisinin sadece fiziksel olaylarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda bilginin üretimi ve anlamın kurgulanmasıyla da ilgili olduğunu gösterir.

Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkîf'ta Allah, alem ve insan ilişkilerinin felsefe ve kelam üzerinden nasıl iç içe geçtiğini ve bu entegrasyonun sağlam bir zemin olarak mantık tarafından nasıl desteklendiğini konu edinmiş ve savunmuştur. Bu düşünce, inanç yolunda kaotik bir âlem ve pasif Tanrı anlayışı yerine, düzenli kurallar ve kanunlarla yönetilen bir âlem ve aktif, yetkin bir Allah inancına yönlendirmektedir. Bu çalışma, İslam düşüncesinin temel meselelerinden biri olan Allah, varlık ve bilgi ilişkisini düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan nedensellik konusunu üzerinden yeniden ele almıştır. Cürçânî illet ve ma'lûl

ilişkisini varlık ve yokluk, hareket ve olayların sebeplerini ilahi sıfatlarla ilişkilendirerek ele alır. Bununla birlikte Sünnetullah'ın Allah'ın evrende belirli yasalar çerçevesinde hareket ettiğini ispatlar. Ancak bu süreklilik sonuçların yalnızca sebeplere bağlı olduğu anlamına gelmemektedir. Cürcânî'nin nedensellik anlayışı, İslam düşüncesinin klasik nedensellik öğretisi ile modern bilimsel paradigmanın nedensellik anlayışı arasındaki karşıtlıkların ve benzerliklerin tespit edilmesine olanaklar tanyabilir. Öte yandan, Cürcânî'nin illet ve ma'lûl ilişkileriyle ilgili bakış açısı, gerek felsefî ve gerekse kelâmî açıdan değerlendirildiğinde, modern çağın düşünme öğretileri olan deizm, determinizm, materyalizm ve kuantum teorisinin anlaşılmasında önemli bir analiz imkânı sunmaktadır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## Kaynakça

- Abacı, Harun. Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Adıgüzel, Nuri. "İslam Felsefesinde "İllet" (Neden) Kavramı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 157-178.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 1987.
- Âmidî, Seyfuddin, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-din*. thk. Ahmed Ferdi el-Mezidî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Usûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2002.
- Bâkîllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayip, *Kitâbu temhidu'l-evâil ve telhisu'd-delâil*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar). Beyrut: 1987.
- Baysal, Erkan. "Eş 'arî Nedensellik Anlayışının Yeniden Formüle Edilmesi -Şekil-Muhteva, Küllî-Cüz'î ayrımı-". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1- İslami İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023), 457-488.
- Canatan, Kadir. *Mukaddime Klasik Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Rasyo yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003.
- Cürcânî, Seyyid. *Hâşiyetü't-Tecrîd; Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecridi'l-aka'id*, thk, Eşref Altaş vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid. *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Cürcânî, Seyyid. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-İrşad ila kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdi Abdulcabbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Demir, Osman, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.
- Düzgün, Şaban Ali. "Varlık", *Kelâm El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.

Erdemci, Cemalettin. "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 11-33.

Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa Ve Tarih Algımız Üzerine". *Eskiye* 21 (Haziran 2011), 17-27.

Fârâbî. *Uyûnü'l-mesâ'il* (el-Mecmû' içinde). Kahire:1907.

Gazzâlî, Ebu Hamid. Ebu Hâmid. *Tehafütü'l-felâsife*. thk. M. Bouyges, Daru'l-Maşrik. Beyrut: 1990.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*. nşr. İbrahim Agah Çubukçu – Hüseyin Atay. Ankara: 1972.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Munkiz mined-Dalâl*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1984.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Filozofların Tutarsızlığı*, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.

Gün, Faruk. "Kelâm İlminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 352-379.

Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybi Meseleler*. İstanbul: Fecir Yayınları, 2022.

Günaltay, Mehmed Şemseddin. "Mütakellimin ve Atom Nazariyesi". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 (1925), 58-119.

Hüseyini, Zeynelabidin. "Müteahhirin Dönem Tam İlet Tartışmalarına Bağdâdîzâde Ve Arpacızâde'nin Katkıları: İlk İlke'nin Basit Tam İlet Oluşunda Mutlak Varlığın Etkisi". *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 511-533.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*. Çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1963.

İbn Rüşd, *Faslü'l-makal fi takriri ma beyne's-şeria ve'l-hikme mine'l-ittisal*. Beyrut: Merkezi Dirasatü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah. *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati – Saîd Zâyed. Kahire: 1960.

İhvân-ı Safâ. *er-Resâ'il*. nşr. Butrus el-Bustân. Beyrut: 1957.

İmamoğlu, Tuncay. *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

İzmirli, İ. Hakkı. *Yeni ilm-i Kelâm*, haz.: Sabri Hizmetli. Umran yay., Ankara 1981.

Kadı Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı*, çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Karadaş, Çağfer. "Allah -Âlem İlişkisi: Yaratma", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.

Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 57-72.

Karadaş, Çağfer. "Eş'ârî Kelam Okulu", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 111-133.

Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul 1983.

Kılavuz, Murat. *Kelâm'da Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kılıç, Mehmet Fatih. "İbn Sînâ'dan Ebhârî'ye Tam ve Eksik Sebepler Ayırımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat İslam Felsefe Ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017), 60-90.

Kılıç, Mehmet Fatih. *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.

Koloğlu, Orhan Ş. "Ebû Haşim el-Cübbâ'î'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/2 (2007). 195-214.

Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kutluer, İlhan. "İlîyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Macit, Nadim. *Eylem Değişim İlişkinin Teolojik Yorumu*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2000.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't -Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut:

Mavil, Kılıç Aslan. "Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (Temmuz 2017), 452-492. <https://doi.org/10.18317/kader.318462>.

Mehmet Bulğen- Alnoor Dhanani. "İslam Düşüncesinde Atomculuk". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 393-400.

Osman, Demir. "Cüveynî'de Ahval Teorisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 20 (2008), 60-78.

Önal, Recep. "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelam İlmi'ndeki Yeri", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8/3 (2014), 325-360.

Özdemir, İbrahim. "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (Aralık 2018), 753-775. Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. Beyrut: 1982.

Şimşek, İsmail. "Mutahhari, Materyalizm ve Eleştirisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1035-1053. <https://doi.org/10.17859/pauifd.800778>.

Türkben, Yaşar. *Gazzâlî ve Nedensellik*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Uysal, Ekrem. "Kelâmda İlîyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi". *Batman Akademi Dergisi* 4/1 (Haziran 2020), 41-52.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlîyyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 22 (2000), 121-123.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlîyyete Bakışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ed. İlyas Çelebi (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 54-64.

Yücedođru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.



## Müminlerin Üstün Olduğu veya Olacağını Beyan Eden Âyetlerin Tahlili

Mukadder Arif Yüksel<sup>1</sup>

Abdulhalim Abdullah<sup>2</sup>

### Öz

Âl-i İmrân Sûresi'nin "Gevşemeyin, üzülmeyin, inanıyorsanız üstün olan sizsiniz." meâlindeki 139. âyette müminlere üstünlük verildiği anlaşılmakta ve Muhammed Sûresi'nin 35. âyetinde geçen "üstün olduğunuz halde" cümlesinde ise müminlerin üstün konumda olduğu belirtilmektedir. Bu âyetlerde zikredilen üstünlüğün mahiyeti izaha muhtaçtır. Zira bazı Müslümanlar bu gibi naslardan hareketle salih ameli gereksiz görebilmektedir. Oysa âyetlerde zikredilen üstünlüğün tefsirlerde hem sahih imanla hem de ciddi bir çalışma ile ileride elde edilecek zaferlerle ilişkilendirildiği ve farklı yorumlar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmada, konumuz olan âyette geçen (وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ) "üstün olan sizsiniz" cümlesinin delalet ettiği anlamın açıklığa kavuşturulması ve müminlere verilen üstünlük payesinin mahiyetinin tespit edilmesi hedeflenmektedir. Çünkü Müslümanların, temel aldığı referansın mahiyetini bilmesi önem arz etmektedir. Müminlere verilen üstünlüğün mahiyeti; analiz ve yorumlama yöntemiyle açıklığa kavuşturulacaktır. Yaptığımız çalışmada üzerinde durduğumuz âyetlerin bağlamı dikkate alındığında "inanıyorsanız üstünsünüz" beyanı ile müminlerin teselli edildiği ve onlara değer verildiği, "siz üstün iken" beyanı ile da "galibiyet"e vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, İman, Üstünlük, Galibiyet.

Yüksel, Mukadder Arif & Abdullah, Abdulhalim (2024). Müminlerin Üstün Olduğu veya Olacağını Beyan Eden Âyetlerin Tahlil, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 584-598.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1505692>

Geliş Tarihi	27.06.2024
Kabul Tarihi	22.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye, [mukadderarifuyuksel@ardahan.edu.tr](mailto:mukadderarifuyuksel@ardahan.edu.tr), ORCID: 0000 0003 4962 4212

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye, [dr.halim40@gmail.com](mailto:dr.halim40@gmail.com), ORCID: 0000 0002 5298 9741



## Analysis of the Verses That Say Believers Are or Will Be Superior

Mukadder Arif Yüksel<sup>1</sup>

Abdulhalim Abdullah<sup>2</sup>

### Abstract

It is understood that the believers are given superiority in the 139th verse of the Al-i Imran Surah, "Do not weaken, nor be sad, you are superior if you are believers", and in the sentence "even though you are superior" in the 35th verse of the Muhammad Surah, it is stated that the believers are in a superior position. The nature of this superiority needs explanation. Because based on such texts, some Muslims may see good deeds as unnecessary. However, it is seen that the superiority mentioned in the verses is associated with the victories to be achieved through genuine faith and effort in the commentaries. In this study, the meaning of the verse (وَإِنَّكُمْ أَعْلَوْنَ) "you are the superior" and the nature of the rank of superiority given to the believers will be clarified. The issue of the superiority of believers will be clarified through analysis and interpretation.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Faith, Superiority, Victory.

Yüksel, Mukadder Arif & Abdullah, Abdulhalim (2024). Müminlerin Üstün Olduğu veya Olacağını Beyan Eden Ayetlerin Tahlil, *Turkey Journal of Theological Studies* 8 (3), 584-598.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1505692>

Date of Submission	27.06.2024
Date of Acceptance	22.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Asist. Prof. Dr. Ardahan University, Faculty of Theology Department of Tafsir, Ardahan, Türkiye, [mukadderarifyuksele@ardahan.edu.tr](mailto:mukadderarifyuksele@ardahan.edu.tr), ORCID: 0000 0003 4962 4212

<sup>2</sup> Asist. Prof. Dr. Ardahan University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric, Ardahan, Türkiye, [dr.halim40@gmail.com](mailto:dr.halim40@gmail.com), ORCID: 0000 0002 5298 9741

## Giriş

Âl-i İmrân Sûresi'nin (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) “Gevşemeyin, üzülmeyin, eğer inanıyorsanız üstün olan sizsiniz.”<sup>5</sup> meâlindeki 139. âyetinde zikredilen üstünlük kelimesiyle, Müslümanların iman etmiş olmakla üstün konumda oldukları ya da olacakları anlaşılmaktadır. Fakat bu husus izaha muhtaçtır. Muhammed Sûresi'nin

(فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَبْرِكُمْ أَعْمَالَكُمْ) “Siz üstün durumda iken gevşeyip barış istemeyin. Allah sizinle beraberdir ve O sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir.”<sup>6</sup> meâlindeki 35. âyetinin de daha çok Allah’a güven ve ciddi gayretle kazanılan zaferlere ve bununla elde edilen üstün konuma işaret ettiği görülmektedir. Bazı tefsirlerde bu âyetlerdeki üstünlüğe, doğru hüccet, dine mensubiyet ve Allah’a yakınlık, bazı tefsirlerde ise savaşta kazanılan galibiyet anlamlarının verildiği, bu konuda iki farklı yaklaşım ortaya konulduğu, bazı müfessirlerin de her iki yaklaşımı birlikte naklederek bu âyetleri yorumladıkları anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Bu çalışmada ele aldığımız bu iki âyet, karşılaştırmalı olarak incelenecek, muhtemel anlamları dikkate alınarak aralarındaki anlam benzerliği ya da anlam farkı tespit edilecek, böylece iman üstünlüğünün mahiyeti açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Konumuz olan âyetlerde kastedilen üstünlüğün hangi anlamlara delalet ettiğini açıklığa kavuşturmak, anlam karışıklığını önlemek açısından önem arz etmektedir. İman ve inkâr arasında kıyası kabil olmayan bir fark bulunduğu, sahih bir imana sahip olan bir insanın hataları ve eksikleri olsa da Allah nezdinde inkârcıdan manen üstün olduğu malumdur. Fakat bu durum aynı zamanda maddi bir güç kazanmak için yeterli olmamaktadır. Tefsirlerde, güçlü inanç, azim ve mücadele ile elde edilecek olan galibiyet anlamlı üstünlüğün, iman ve güzel ahlakla kazanılan değer üstünlüğü ile karıştırılması, bazı Müslüman liderlerin<sup>8</sup> ve vaizlerin de Müslümanları onore etmek için yaptığı hamasi konuşmalarda bu âyetlere atıf yapmaları, kasıtları bu olmasa da amelsiz değer kazanılabileceği algısına yol açabileceğinden tarafımızca problem olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bazı Müslümanların iman gereği olan salih ameller olmadan, inandığı değerleri kavramadan yüzeysel bir söylemlerle yetindikleri görülmektedir. Bu durumda olanların hem dünyada hem de ahirette üstün konuma gelmek için gerekli olan çabayı harcamamaları, Müslümanların bazı alanlarda geri kalmalarına yol açacak bir rehaveti beraberinde getirebileceğinden problemlerli bir anlayış olarak görülmektedir. Nitekim geçmişte ve günümüzde mistik ve münzevi bir hayatı tercih eden bazı Müslümanların “Hayatta bir lokma, bir hırka ile yetinme” anlayışıyla hareket ederken dünyevi üstünlükten sarfnazar ettikleri bilinmektedir.

Mümin kişiye kendisini iyi hissettirecek, ona şahsiyet kazandıracak ve onu faydalı işlere motive edecek üstünlük duygusunun referansları inancıyla ve değerleriyle mütenasip

<sup>5</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>6</sup> Muhammed 47/35.

<sup>7</sup> bk. Ebû İshâk İbrâhim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abdühû Şiblî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408), 5/16; Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herûvî, *el-Carîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-hadîs* thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999/1419), “alv”, 1322; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an* (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005), 2/431, 13/415; Ebû Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmidî't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad (Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1418/1998), 1/631, 5/531; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrût: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/67, 8/58.

<sup>8</sup> bk. Yakup Yüksel, “Necmeddin Erbakan'ın Kur'an Kıssaları Bağlamında Temsili Söylemi”, *Turkish Studies* 12/8, 367-376.

olmalıdır. İman, salih amel, güzel ahlak ve takva ile desteklenmeyen üstünlük duygusunun insanı anlamsız davranışlara ve nefsi okşayan gurur duygusuna sevk etmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu sebeple Allah'ın müminlere verdiği değer ve üstünlük vaadinin ayrı ayrı ele alınarak açıklığa kavuşturulması ve anlam karışıklığının giderilmesi alana katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada Âl-i İmrân Sûresi 139. âyet ve Muhammed Sûresi 35. âyet çerçevesinde, müminlere verilen üstünlüğün delalet ettiği anlamlar, tefsir kaynaklarında bu âyetlere yapılan yorumlarla birlikte ele alınarak incelenecek, analiz, sentez ve yorumlama yöntemi ile üstünlükle neyin kastedildiği hususu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İman referanslı üstünlük konusu Yakup Yüksel tarafından "Necmeddin Erbakan'ın Kur'an Kıssaları Bağlamında Temsili Söylemi" başlıklı makalede Necmeddin Erbakan'ın siyasi söylemi özelinde ele alınarak incelendiği anlaşılmaktadır.<sup>9</sup> Bundan başka da bu konuda herhangi bir müstakil çalışmayla karşılaşılmamıştır. Bu makaleden farklı olarak çalışmamızda müminlere verilen üstünlüğün temelleri, kapsamı, mahiyeti, üstünlüğün imanla ilişkisi, müstakbel zaferlere delaleti ve müminlere sağladığı kazanımları ele alınarak yorumlanacaktır.

## 1. Üstünlüğün İman ve İslam'a Delaleti

Klasik tefsir kaynaklarında Âl-i İmrân Sûresi 139. âyette yer alan (وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ) "Üstün olan sizsiniz." meâlindeki cümlede geçen üstünlük kelimesine hem dünyevi galibiyet anlamı hem de manevi yönden iman, İslam'a bağlılık, doğru hüccet üzere olma, ahirette üstün durumda olma anlamları verilmektedir. Erken dönem tefsirlerde bu âyetin her iki anlama delalet edebileceği ihtimali dikkate alınarak yorumlandı<sup>10</sup>, geç dönem bazı müfessirlerin ise daha çok savaşla elde edilen veya elde edilecek olan galibiyet anlamını verdikleri görülmektedir.<sup>11</sup>

Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) bu âyetteki üstünlüğü, inanç sahibinin üstünlüğüne hamlettiği anlaşılmaktadır. O, bu âyeti "Siz durum itibarıyla onlardan üstünsünüz, çünkü siz Allah için ve *i'lây-ı kelimetullah* için savaşıyorsunuz, onlar ise şeytan için ve küfrün adını yükseltmek için savaşıyorlar, sizin şehitleriniz cennette, onların ölüleri ise cehennemdedir. Eğer sizin imanınız sağlamsa, üstünsünüz. İman, üstün olmayı, kalbin de imanla güçlü ve güven içinde olmasını, düşmanı önemsememeyi ve Allah'ın vaadine güvenmeyi gerektirir." şeklinde yorumlamaktadır.<sup>12</sup> Zemahşerî'den önemli ölçüde yararlandıkları bilinen Beyzâvî (öl. 685/1286), Neseî (öl. 710/1310) ve Ebu's-Suûd'un (öl. 982/1574) da bu âyetin tefsirinde Zemahşerî ile benzer yorumları yaparak imanın müminlere sağladığı kazanımlar, onlara sağladığı üstünlük ve değerler üzerinde durdukları görülmektedir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> bk. Yüksel, "Necmeddin Erbakan'ın Kur'an Kıssaları Bağlamında Temsili Söylemi", 367-376.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/432, 13/415; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/631, 5/531; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 9/14; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/67, 8/58.

<sup>11</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umejde (B.y.: Bidâri Vefâ, 1994), 1/627-631; Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî* (Beyrût: İhyau't-Türâsî'l-Arabî, t.s.), 4/67; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 4/98.

<sup>12</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/631.

<sup>13</sup> Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418/1997), 2/39; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, thk. Seyyid Zekerîyya (B.y.: Dâru Nizâr Mustafa el-Bâz, t.s.), 1/186; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.), 2/89.



İbn `Atyye (öl. 541/1147), Âl-i İmrân Sûresi 139. âyetteki (وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ) “Üstün olan sizsiniz.” cümlesi İslam’ın yüceliğini bildirmektedir, bu cumhurun görüşüdür, lafzın zahiri bu anlamdadır, demektir. O, bu âyetin (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) “Eğer inanıyorsanız.” cümlesinin de şartıye olduğunu buna göre de âyetin, “inanıyorsanız üzülmeysin, gevşemeyin” ya da “inanıyorsanız üstünsünüz” anlamlarına gelebileceğini ifade etmektedir.<sup>14</sup> İbn `Atyye, Muhammed Sûresi’nin 35. âyetindeki (الْأَعْلَوْنَ) kelimesine ise “galibiyet” anlamını vermektedir.<sup>15</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise “İnanıyorsanız üstün olan sizsiniz”<sup>16</sup> meâlindeki âyeti şöyle yorumlamaktadır:

“Bu âyet, müminlerin hüccet üzere olması, dine bağlanması ve böylece güzel sonuçlara ulaşması bakımından üstün olduğunu ifade eder. Allah, onları İslam dinine sarılmaları sebebiyle derecelerini yükseltme sorumluluğunu üstlenir. Burada, eğer Allah’ın galibiyet vaadini ve müjdesini tasdik ederseniz üstün geleceksiniz, denilmektedir.”<sup>17</sup>

Râzî bu âyetin tefsirinde “üstünlüğün” müminlerin sahih imanı ile ilişkisine vurgu yapmakta, bu ifadenin güçlü inanç ve azimle elde edilecek galibiyet anlamına gelebileceği ihtimaline de yer vermektedir.

Kurtubî (öl. 671/1273) de müminlerin imanları sayesinde manen üstün olduklarını düşünen müfessirlere dendir. O, söz konusu âyette bu ümmetin faziletinin ve üstünlüğünün açıklandığını belirtmektedir. “Çünkü Allah diğer peygamberlere hitap ettiği gibi, Hz. Musâ’ya “Korkma! Üstün gelecek olan sensin.”<sup>18</sup> dediği gibi bu ümmete de “Üstün olan sizsiniz” diye hitap etmiştir. Bu âyette geçen (الْأَعْلَوْنَ) kelimesi Allah’ın “el-`A`lâ” isminden türemiştir. Allah müminlere de bu âyette “En üstün sizsiniz.” dediğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Kurtubî, Muhammed Sûresi 35. âyette geçen (الْأَعْلَوْنَ) üstünlüğü de imanla ilişkilendirmekte, âyette “Siz üstünsünüz, çünkü müminsiniz.” denildiğini kaydetmektedir.<sup>20</sup>

Reşid Rıza (öl. 1935) da üzerinde çalıştığımız âyetin tefsirinde gelecekte elde edilecek zaferin müjdelendiğini, bu âyetle müminlerin hem teselli edildiğini hem de müjdelendiğini belirterek bunun da sahih imanla ilişkili olduğunu, bu sebeple âyette “eğer inanıyorsanız” denildiğini ifade etmektedir. O, çünkü iman, sabır ve sebatı ve iki güzellikten birini (zafer-şehadet) istemeyi gerektirir. Buna göre Allah, sonucu zafer vaadine inananlara, toplumsal yasalara göre hareket eden muttakilere, imanı amelle birlikte vicdanlarına yerleştirmiş olan müminlere verecektir, demektir.<sup>21</sup> Reşid Rıza’nın beyan ettiği iman üstünlüğünün, salt imandan ziyade aksiyoner iman olduğu anlaşılmaktadır.

19. yy’dan bu yana siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel alanlarda çöküntü halinde bulunan İslam ümmetinin bireylerine yeni bir kimlik kazandırarak onları ayağa

<sup>14</sup> Ebû Muhammed Abdülhak İbn `Atyye el-Endelûsî, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk. er-Rihâletü'l-Fârûk vd. (Katar: İdâretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslamiyye, 1428/2007), 2/365.

<sup>15</sup> İbn `Atyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 7/660.

<sup>16</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 9/14.

<sup>18</sup> Tâhâ 20/68.

<sup>19</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdullah el-Hüseyni et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427), 5/334.

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 19/288.

<sup>21</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *et-Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1367/1948) 4/145.

kaldırmayı ve harekete geçirmeyi temel gaye edinen aktivist müfessirlerden Seyyid Kutub (öl. 1966), “İnanıyorsanız üstün olan sizsiniz.”<sup>22</sup> âyetini şöyle yorumlamaktadır:

“Siz üstünsünüz, akideniz üstündür, siz tek Allah’a secde edersiniz, onlar ise Allah’ın yarattığı şeylere secde ederler. Sizin metodunuz üstündür, çünkü siz Allah’ın metodu üzere yürüyorsunuz. Üstlendiğiniz rol bakımından üstünsünüz, hepimiz insanlığın öncülerisiniz. Yeryüzündeki konumuz üstündür, çünkü Allah’ın size vadettiği yeryüzünün mirası sizindir. Eğer siz gerçekten inanıyorsanız üstünsünüz.”<sup>23</sup>

Seyyid Kutub, üstünlüğü iman, Allah’a kulluk, ifa edilen görevler ve istikamet ile ilişkilendirmekte ve bu konuda Reşid Rıza ile benzer bir yaklaşım sergilemektedir. O, “Siz üstün olduğunuz halde barış istemeyin.”<sup>24</sup> âyetinde geçen üstünlüğü de “Dünya görüşünüz, Allah ile bağınız, gaye ve hedefiniz, şuur ve ahlakınız, kuvvet ve konumuz bakımından üstünsünüz.” ifadeleriyle benzer şekilde iman ve İslam’a hamletmektedir.<sup>25</sup>

Bazı müfessirler, üzerinde durduğumuz âyet (وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ) cümlesindeki (و) harfinin hal ifade ettiğini belirterek âyete “Siz üstün durumda iken üzülmeyin.” anlamını vermektedirler.<sup>26</sup> Buna göre müminler, yenilseler de zafer kazansalar da imanları ve Allah’ın desteği sayesinde kâfirlere nazaran üstün durumda olmaktadır.

## 2. Üstünlüğü Müstakbel Zaferlere Hamleden Yorumlar

Mâtürîdî (öl. 333/944), üzerinde durduğumuz “İnanıyorsanız üstün olan sizsiniz.”<sup>27</sup> meâlindeki âyetin tefsirinde (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) cümlesinin şart değil haber ve vaat olduğunu ve “Allah’ın vaadine inanmışsanız” anlamına geldiğini belirtmekte, âyetin imanla elde edilen manevi üstünlük anlamına gelebileceği ihtimalini de zikretmekte<sup>28</sup>, “Ahirette siz üstün olacaksınız, haklı delillerle en üstün siz olacaksınız.” denildiğini kaydetmektedir. O, ayrıca muhakkik alimlerin üstünlüğü zafer olarak yorumladıklarını, buna göre âyetin “Savaşta zafiyet göstermezseniz, Allah ve Resulüne karşı gelmezseniz zafer sizin olacak.” anlamına gelmesinin de muhtemel olduğunu beyan etmektedir.<sup>29</sup>

Mâtürîdî, “Siz üstün durumda iken barış istemeyin.”<sup>30</sup> âyetinin tefsirinde de üstünlüğün, delil ve hüccet üstünlüğü olarak anlamlandırılması halinde hiçbir zaman barış istemeyin anlamı çıkar, çünkü Müslümanlar hüccet bakımından her zaman üstündür, demektedir.<sup>31</sup> Buna göre Mâtürîdî’nin bu âyetteki üstünlüğe, delil ve hüccet üstünlüğü anlamını vermeyi uygun görmediği anlaşılmaktadır. Hiçbir zaman barış istememek ümmetin maslahatına ve “Eğer onlar barışa yanaşırsalar sen de ona yanaş ve Allah’a güven.”<sup>32</sup> meâlindeki âyete ters düşeceğinden âyette geçen üstünlüğü “galibiyet” olarak anlamlandırmak daha isabetli olacaktır.

<sup>22</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>23</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zılâli’l-Kur’ân* (Kâhire: Dârü’ş-Şurûk, 1423/2003), 480.

<sup>24</sup> Muhammed 47/35.

<sup>25</sup> Kutub, *Fi Zılâli’l-Kur’ân*, 3302.

<sup>26</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 3/67; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 4/67; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 5/55; Vehbe Zühaylî, *et-Tefsiru’l-münîr* (Dimeşk: Dârü’l-fikr, 1430/2009), 2/421; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.s.), 8/442.

<sup>27</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/432.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/432.

<sup>30</sup> Muhammed 47/35.

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 13/414.

<sup>32</sup> bk. el-Enfâl 8/61.

Âyetin bağlamına ve sebep-i nüzûlüne bakıldığında üstünlük (الأَعْلَى) ibaresiyle Uhud savaşında Müslümanların maruz kaldığı hezimetten sonra elde edilecek galibiyetin müjdelendiği anlaşılmaktadır. Taberî (öl. 310/923), bu âyetin sebep-i nüzûlü ile ilgili şu bilgileri nakletmektedir:

Uhud Savaşı'nda Müslümanlar hezimete uğramış ve yetmiş civarında şehit vermişlerdi. Çok sayıda da yaralı vardı. Savaştan sonra Hâlid b. Velid, atıyla ve bir grup müşriikle dağa, yüksek bir yere çıkmış ve aşağı mevkide yer alan Müslümanların durumunu gözlemleyerek sevinmişti. Bu esnada Ebû Süfyan, Müslümanlara seslenerek Bedir savaşındaki yenilginin intikamını aldıklarını söylemişti. Bunu üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ömer'den Ebû Süfyan'a cevap olarak "Sizin ölümlerinizi cehennemde, bizimkiler ise cennette" demesini istemiş ve Haşr Sûresi'nin "Cehennem ehli ile cennet ehli bir olmaz. Kurtuluşa erenler ancak cennet ehli olanlardır."<sup>33</sup> meâlindeki âyetini okutmuştu. Hz. Peygamber, "Allah'ım, bizim senden başka gücümüz yoktur. Bu beldede bu toplumdun başka sana ibadet edecek de yoktur, onları bize üstün kılma." şeklinde dua etmişti. Bunun üzerine bir grup Müslüman okçunun dağa çıkarak müşriklere ok atması ve Allah'ın onları hezimete uğratması üzerine bu âyet nazil oldu.<sup>34</sup> Trajik olayların akabinde insanlarda büyük bir üzüntü meydana gelmesi tabii bir durumdur. Bu sebeple mağdurlar psikolojik desteğe ihtiyaç duyarlar. Allah'ın bu âyetle, yolunda savaşan müminleri teselli ederek savaş yenilgisinin travmatik etkisinden onları uzaklaştırmak istediği, onların imanları, Allah yolunda cihatları ve mağlubiyet karşısında sabırları sayesinde zaten üstün oldukları gerçeğini hatırlattığı söylenebilir.

Bu hakikatin hatırlatılması için indirildiği anlaşılan bu âyetin Müslümanlara, sünnetullahaya göre hareket etmeleri halinde bu sefer olmasa da gelecekte yapılacak savaşlarda düşmana karşı askeri bir üstünlük sağlayabilecekleri mesajının verildiğini söylemek de mümkündür. Ayrıca Müslümanlar, dünyevi açıdan bakıldığında bu savaşta kaybetmiş gibi görünseler de Allah yolunda savaşarak canlarını ortaya koymaları, musibetleri sabır ve metanetle karşılamaları sebebiyle Allah nezdinde kazanan taraf durumundadırlar.<sup>35</sup>

Zemahşerî Âl-i İmrân 3/139. âyetin iman üstünlüğüne işaret etmesinin yanı sıra "gelecekte elde edilecek üstünlük ve galibiyetin bir müjdesi" olarak da anlaşılabilirliğini, bu kelimenin "Eğer Allah'ın size vadettiği ve müjdelediği galibiyete inanırsanız siz üstün geleceksiniz." anlamını da ifade ettiğini belirtmektedir. O, Muhammed 47/35. âyette yer alan (الأَعْلَى) kelimesini "Siz galip iken, ezici bir durumda iken" şeklinde açıklamakta ve böylece bu âyetteki üstünlüğü galibiyetle ilişkilendirmektedir.<sup>36</sup>

Muhammed Sûresi'nin 35. âyetinde "Gevşemeyin, siz üstün durumda iken barış istemeyin." cümlesinden sonra "Allah sizinle beraberdir, amellerinizi zayıf etmeyecektir." beyanının gelmesi müminler için açık ve güçlü ilâhi bir destek mahiyetindedir. Bu destek müminlere psikolojik bir üstünlük de sağlamaktadır. Büyük başarıların elde edilmesinde

<sup>33</sup> Haşr 59/20.

<sup>34</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Bidâri hicr, 2001/1422), 6/76-79. Not: Vâhidî'nin *Esbâb'ün-nüzûl* adlı eserindeki rivayetleri tahrîc eden ve tahkikî neşreden İsmâ b. Abdülmuhsin, Taberî'nin bu rivayeti İbn Abbas'tan el-'Avfî tarihiyle aldığını, bu şahsın Şii olduğunu ve isnadın zayıf olduğunu belirtmektedir. bk. Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbüri, thk. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1412/1992), 124.

<sup>35</sup> Fatih Çelikel, "Pozitivist Modern Dünya Görüşü ve Kur'an'ın Genel Kabulleri Bağlamında Başarılı İnsan Portresine Mukayeseli Bir Bakış", *Tasavvur* 9/2 (Aralık 2023), 925.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/631.

hedefe odaklanmak, ulaşacağına inanmak ve güçlü bir motivasyon başlıca etkindir. Râzî, bu âyetin tefsirinde “Âyette geçen ‘Üstün olan sizsiniz.’ ibaresi müminler için iftihar sebebi idi. Âyette yer alan ‘Allah sizinle beraberdir.’ ifadesiyle mükellefin kendisini beğenmesinin men edildiğini, ‘Üstünlük sizden değildir, bilakis Allah’tandır.’ mesajının verildiğini belirterek<sup>37</sup> şu bilgileri kaydetmektedir: “‘Üstün olan sizsiniz.’ âyeti gelince bazı Müslümanlar kendilerini sayıca az ve zayıf, kâfirleri ise çok görerek bu üstünlük nasıl olacak diye düşünmeye başlamışlardı. ‘Allah sizinle beraberdir.’ âyeti gelince onların içinde artık bir şek ve şüphe kalmadı.”<sup>38</sup> Râzî, barış görüşmelerinde taraflar eşit durumda ise birtakım tavizler vererek aralarında uzlaşmaya varabilir demekte, bu âyette Allah’ın desteği ile üstün konumda olan Müslümanların, kesin sonuca ulaşmadan barış istemelerinin isabetli bir strateji olmadığını belirterek bu hususta Müslümanların uyarıldığını beyan etmektedir. O, bu âyetin (وَإِنَّكُمْ لَأَعْلَوْنَ) cümlesindeki (و) harfinin haliyye olduğunu belirtmekte, buna göre Müslümanların barış istemekten her halükârda değil de üstün durumda iken men edildikleri açıklamasını yapmaktadır.<sup>39</sup>

Şevkânî (öl. 1250/1834), Âlûsî (öl. 1270/1854) ve İbn Âşûr (öl. 1973) gibi geç dönem müfessirler, konumuz olan âyetteki üstünlük kelimesini “galibiyet ve zafer” olarak açıklamakta, bazı müfessirlerin iman ve hüccet üstünlüğü anlamını verdiklerini de belirtmektedirler.<sup>40</sup> İbn Âşûr, bu âyetle müstakbel bir zaferin müjdelendiğini, buradaki üstünlüğün mecazî olduğunu, (الْأَعْلَوْنَ) kelimesiyle konum üstünlüğünün kastedildiğini,<sup>41</sup> Muhammed Sûresi 35. âyette yer alan (وَإِنَّكُمْ لَأَعْلَوْنَ) cümlesinin vaat için kullanılan bir haber olduğunu, (الْأَعْلَوْنَ) kelimesinin de galibiyet ve zafer anlamına geldiğini, Allah’ın Müslümanları kendi inâyetiyle galip kılacağını vadettiğini beyan etmektedir.<sup>42</sup>

M. Hamdi Yazır (öl. 1942)ise dünyevi galibiyeti/üstünlüğü iman gücüne bağlamakta, kâfirlerin kendi inancına olan bağlılığının daha güçlü olması halinde Müslümanlara karşı galibiyet sağlayacaklarını ileri sürmekte ve özetle şöyle demektedir:

“Kâfirlerin zafer kazanmaları da imanla ilgilidir. Kâfirlerin batla olan güçlü imanı, müminin imanı ile tartıldığı zaman, kâfirin batla imanı müminin hakka imanından daha güçlü ve kuvvetli ise o kâfirler müminlere galip gelebilirler. Bu galibiyet, batlın hakka üstünlüğü değil, bir imanın diğer imana galip gelmesidir.”<sup>43</sup>

Süleyman Ateş de Âl-i İmrân 3/139. âyeti bir önceki âyette geçen “sünen” (İlahî yasa) ve sonrasında gelen ve Uhud Savaşı’nın sonucunu değerlendiren âyetle birlikte açıklamaktadır. O, bu âyetle Müslümanlara;

“Eğer siz Uhud’da yara aldıysanız, onlar da Bedir’de yara almıştı. Onlar sizinle savaşmak için azmettiler, savaştilar ve sonuçta sebatlarının karşılığını aldılar. Siz ise peygamberin sözünü dinlemediğiniz için yenilgiye uğradınız, eğer hep siz kazansaydınız, nasıl olsa kazanıyoruz diyerek çalışmayı bırakırdınız. Kim çalışırsa davasında o başarıya ulaşır.”

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 28/73.

<sup>38</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 28/73.

<sup>39</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 8/443.

<sup>40</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/627-631, Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 4/67, Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye li’n-Neşr, 1984), 4/98.

<sup>41</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/98

<sup>42</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 26/132.

<sup>43</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz. Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/172.

mesajının verildiği yorumunu yapmakta, iman üstünlüğünü sürdürebilmek için savaşın gereklerine göre hareket etmek ve sürekli çalışmak gerektiğini belirtmekte ve âyetin iman üstünlüğüne delaletini göz ardı etmeden savaşla kazanılmış üstünlüğe vurgu yaptığını kaydetmektedir.<sup>44</sup> Müfessir Ateş Muhammed Süresi 35. âyette geçen (الْأَعْلُونَ) kelimesine de galibiyet anlamını vermektedir.<sup>45</sup>

Çalışmamızda görüşlerini zikrettiğimiz müfessirin yorumlarını dikkate alarak Âl-i İmrân Süresi'nin 139. âyeti ile Muhammed Süresi'nin 35. âyetini karşılaştırdığımızda, her iki âyette de Müslümanlara gevşememe uyarısı yapılmaktadır. Âl-i İmrân Süresi'nin 139.âyetinde, Uhud Savaşı'nda mağlup durumda olan Müslümanlara imanla kazandıkları manevi üstünlük hatırlatılarak moral verildiği, (وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ) "Üstün olan sizsiniz." ibaresinin iman üstünlüğü olarak yorumlandığı görülmektedir.<sup>46</sup> Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin de belirttiği gibi bu âyetin sonunda yer alan "Eğer inanmışsanız" cümlesinin "şâyet iman ederseniz" anlamında bir şart cümlesi değil de "İman etmiş kimselersiniz" anlamında bir haber cümlesi olduğu<sup>47</sup> ihtimalinden hareket edildiğinde bu âyetle Müslümanlara, siz imanınız ve Allah yolunda ortaya koyduğunuz fedakarlıklarınız sayesinde zaten üstünsünüz mesajının verildiği söylenebilir. Muhammed Süresi 35. âyette geçen üstünlüğü de müfessirler çoğunlukla zafer ve galibiyet olarak açıklamaktadır. Nitekim bu âyette yer alan (السُّلْم) barış kelimesi de üstünlüğün galibiyet anlamını teyit etmektedir.

### 3. Kur'an'da Üstünlük Anlamına Gelen Diğer Kelimeler: Faddale, el-`İzze ve Galebe

Allah Kur'an-ı Kerim'de bir zamanlar İsrailoğullarına da üstünlük verdiği hatırlatmakta ve bu üstünlüğü (فَضْلًا) fiiliyle ifade etmektedir: "Ey İsrailoğulları! Geçmişte size verdiğim nimetimi ve sizi diğer topluluklara üstün kıldığımı hatırlayın."48 Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Taberî, İbn'ül- Cevzî (öl. 597/1201) ve Râzî, İsrailoğulları'na verilen üstünlüğü, atalarının kendi zamanlarında diğer toplumlara karşı egemen durumda olması şeklinde açıklamışlardır.<sup>49</sup> İbn Abbas'tan gelen rivâyet de bu minvaldedir, denilmektedir.<sup>50</sup> Fakat Mâtürîdî bu anlamı ihtimal dahilinde görmekle birlikte üstünlüğün dini açıdan olduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup> Kur'an Yolu müfessirlerinin de onlara verilen faziletin iman üstünlüğü olduğu görüşündedirler: "İsrailoğulları'nın diğer milletlere üstün kılınması (tafdil), hak dini benimsemeleri ve peygamberlerine tabi olmaları sebebiyle kendi dönemlerinde küfür ve dalâlet içerisinde yaşayan diğer milletlere karşı elde ettikleri üstünlüktür."<sup>52</sup>

<sup>44</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/114.

<sup>45</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 8/443.

<sup>46</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-târihi'l-`arabi, 1423/2002), 4/53; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/228; İbn `Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 7/660; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1/627-631, 5/55; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/98, 26/132.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/432, 13/415; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/631, 5/531.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/47, 122.

<sup>49</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/103; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/629; Cemalüddin Ebu'l-Ferc Muhammed el--Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (İstanbul: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1443/2021), 1/344.

<sup>50</sup> İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/344.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/118-119.

<sup>52</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe ve Meâl Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/119.

Enbiyâ, Neml, Sebe, Sâd vd. sûrelerde Hz. Davûd ve Hz. Süleyman zamanında İsrailoğullarının dünya çapında kazandıkları egemenlikten bahsedilmektedir.<sup>53</sup> İsrailoğulları'ndan bazı grupların peygamberlerini öldürmeleri ve Allah'ın emirlerini ihlal etmek için hileli yollara başvurmaları sebebiyle lanetlendiklerini bildiren âyetler<sup>54</sup> dikkate alındığında onlara verilen üstünlüğün kan bağına bağlı bir ırk üstünlüğü değil, Peygamberlerinin liderliğinde iman ve gayretle elde ettikleri dönemsel manevi bir değer ya da egemenlik olduğu ortaya çıkmaktadır. Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1109?) faddale (فضل) fiilini, cins, cevher ve araz cihetiyle fazlalığı ve üstünlüğü ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Buna göre bu kelimenin hem manevi hem de dünyevi üstünlük anlamını taşıdığını söylemek mümkündür.

Kur'an'da (العزّة) "el-`izze" kelimesi de hem galibiyet ve hem de manen üstün konumda olma anlamında kullanılmaktadır. Kur'an'da üç yerde "İzzet bütünüyle Allah'a aittir."<sup>56</sup> bir yerde de izzetin Allah'a, Resûlüne ve müminlere ait olduğu beyan edilmektedir.<sup>57</sup> Bu âyetlerde geçen (العزّة) "el-`izze" kelimesine Zeccâc (öl. 311/924), kuvvet ve güçlü hâkimiyet<sup>58</sup> İsfahânî ise "insanın mağlup olmasına mani olan hal" anlamlarını vermektedirler.<sup>59</sup> Mâtürîdî ise bu kelimeyi en üstün, ulu, sağlam delillere tabi olan, tek galip ve tek kahhar şeklinde açıklamaktadır.<sup>60</sup> Hendek Savaşı sırasında, Medineli münafıkların Uhud Savaşı'ndaki yenilgiden de cesaret alarak Müslümanlara "Medine'ye döndüğümüzde güçlü olan (taraf) zayıf olanı mutlaka oradan (Medine) çıkaracak." demesi üzerine Allah "Bilakis asıl üstünlük Allah'a, Resûlüne ve müminlere aittir."<sup>61</sup> cevabını vermişti. Hz. Peygamber ve müminlerin izzetinden bahseden âyetin bağlamına bakıldığında üzerinde çalıştığımız âyetlerde olduğu gibi "izzet" kelimesinin de manevi üstünlük ve galibiyet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

Kur'an'da, Allah'ın kendi yolunda giden ve samimiyetle gayret eden salih kullarını yeryüzüne mirasçı kılacağına vadeden çok sayıda âyet bulunmaktadır.<sup>62</sup> Enbiyâ Sûresi 105. âyette "Andolsun ki biz Tevrat'tan sonra Zebur'da da 'İyi kullarım yeryüzüne mirasçı olacak.' diye yazmıştık." Nûr Sûresi 24/55. âyette de "Allah, sizden iman edip salih amel işleyenleri, onlardan öncekileri nasıl hükümran kıldıysa onları da yeryüzüne hükümran kılacak diye vadetmiştir."<sup>63</sup> buyrulmaktadır. Aynı şekilde Allah taraftarlarının ve ordularının galip geleceğini müjdeleyen âyetler, manevi üstünlüğün daimî, yeryüzünde siyasi egemenliğin ise dönemsel olarak Allah'a iman etmek, Allah ve resullerini dost edinmek ve samimi gayretle mümkün olacağını ortaya koymaktadır: "Allah 'Elbette ben ve elçilerim galip geleceğiz.' diye yazmıştır."<sup>64</sup>, "Kim Allah'ı, Resûlünü ve

<sup>53</sup> bk. el-Enbiyâ 21/79, 80; en-Neml 27/15, 16; Sebe' 34/10, 11; Sâd 38/18, 19, 30.

<sup>54</sup> bk. Âl-i İmrân 3/86-88; en-Nisâ 4/46-47, 51-52; el-Mâide 5/13, 64, 78.

<sup>55</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 381.

<sup>56</sup> bk. en-Nisâ 4/139; Yûnus 10/65; Fâtır 35/10.

<sup>57</sup> bk. el-Münâfikûn 63/8.

<sup>58</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/120.

<sup>59</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 333.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/183.

<sup>61</sup> el-Münâfikûn 63/8.

<sup>62</sup> bk. el-A'râf 7/129, 137; İbrâhîm 14/14; el-Enbiyâ 21/105; en-Nûr 24/55; el-Kasas 28/5.

<sup>63</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>64</sup> bk. el-Mücâdele 58/21.

*müminleri dost edinirse galip gelecek olan Allah taraftarlarıdır.”<sup>65</sup>, “Şüphesiz bizim ordularımız onlara galip gelecektir.”<sup>66</sup>*

Konumuz olan âyetler, Allah'ın salih kullarını yeryüzüne mirasçı kılacağını vadeden âyetlerle ve Allah'ın, elçisinin ve müminlerin mutlaka galip geleceğini müjdeleyen âyetlerle birlikte mütalaa edildiğinde müminlerin manen zaten üstün olduğu, siyasi, askeri ve ekonomik yönden üstünlüğün ise başta Allah'ın yardımı olmak üzere kazanacaklarına olan güçlü inanç ve gayretleriyle ve Allah'ın yardımıyla mümkün olacağı görülmektedir.

#### 4. Müminlerin Fazilet Bakımından Üstünlüğü

Kur'an'da Allah, kendisine iman eden müminlerin velisi ve dostu olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup> Yine Kur'an'da Allah'ın, Âdemoğlunu değerli kıldığını<sup>68</sup> ve onlara merhametle muamele ettiği de beyan edilmektedir.<sup>69</sup> Buna göre insanoğlu varlık olarak, Allah'ın eseri olması itibarıyla değerli olsa da bireysel olarak her mümin Allah'ın dostluğunu kazanmış olması bakımından iman etmeyenlerden manen üstün durumdadır. Hücûrat Sûresi'nin “Allah katında en değerli/üstün olanımız takvâli olanımızdır.”<sup>70</sup> meâlindeki 13. âyetine göre müminlerin de takvasına göre Allah katında birbirinden üstün olması söz konusu olmaktadır.

Yaratılış itibarıyla diğer varlıklardan daha güzel<sup>71</sup> ve daha değerli olduğu<sup>72</sup> beyan edilen insanoğlunun fazilet itibarıyla birbirine üstünlük sağlaması, Allah'a iman, Allah ile kurulan yakınlık ve dostlukla mümkün olmaktadır. Allah'ın müminlerin velisi olduğunu beyan ettiği âyetlerden biri meâlen şöyledir: “Allah iman edenlerin dostudur, onları karanlıktan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin dostları da tağuttur. (O da) onları aydınlıktan karanlığa çıkarır.”<sup>73</sup> Bu ve benzer anlamlı diğer âyetlerde Allah kendisinin müminlerin dostu (mevlâ), sahibi ve yardımcısı olduğunu açıklamaktadır.<sup>74</sup> İsfahânî (öl. 502/1109?), “(الولاء) el-velâ, iki şey arasına başka bir şeyin girmemesidir. Bu da mekân, soy, din ve inanç bakımından yakınlık anlamına gelir.” demektedir.<sup>75</sup> Zeccâc (öl. 311/923) da “Allah'ın müminlerin velisi olması, onlara hidâyet yolunu göstermesi, imanlarını artırması, muhalif dinlere karşı dinde onlara yardım etmesi ve onları desteklemesidir.” demektedir.<sup>76</sup> Müminlerin, Allah'ın bu şekilde desteğini almış olması kendileri için bir onur, imtiyaz ve güvence olmasının yanında inanmayanlara karşı da manevi bir üstünlüğü ifade etmektedir.

Allah, Şeytan'dan Hz. Âdem'e secde etmesini (saygı gösterme) istediğinde Şeytan “Bana üstün kıldığın şu (insana) bakar mısın?”<sup>77</sup> demiştir. Nisâ Sûresi'nde “Yasaklarımızın

<sup>65</sup> bk. el-Mâide 5/56.

<sup>66</sup> bk. es-Sâffât 36/173.

<sup>67</sup> bk. el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68; el-Mâide 5/55; Muhammed 47/11.

<sup>68</sup> bk. el-İsrâ 17/70.

<sup>69</sup> bk. el-En'âm 8/122; et-Tevbe 9/71; el-Furkân 25/64, 67, 68; el-Hadîd 57/12, 16, 19.

<sup>70</sup> el-Hücûrât 49/13.

<sup>71</sup> bk. et-Tîn 95/4.

<sup>72</sup> bk. el-İsrâ 17/70.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/257.

<sup>74</sup> bk. Âl-i İmrân 3/168; el-A'râf 7/196; el-Enfâl 8/40; el-Hac 22/78; Muhammed 47/11.

<sup>75</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 533.

<sup>76</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 339.

<sup>77</sup> el-İsrâ 17/62.

*büyüklerinden sakırsanız küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.”*<sup>78</sup> buyrulmakta, bu âyetlerde geçen “k-r-m” fiilinin türevleri ikram, değer, faziletli ve şerefli anlamlarına gelmekte, “*O ikisine (anne-baba) güzel söz söyle.*”<sup>79</sup> meâlindeki âyette de “kerim” kelimesinin “güzel” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>80</sup> Mâtürîdî ve Zemahşerî “*Allah katında en değerli/üstün olanınız takvalı olanınızdır.*”<sup>81</sup> meâlindeki âyette, müminleri başkasına karşı faziletli kılan hasletlerin ve Müslümanın Allah katındaki fazilet ve saygınlığının zikredildiğini ifade etmektedirler.<sup>82</sup> Mâverdî (öl. 450/1058) de bu fazilet ve saygınlığın amel ve takva ile gerçekleşeceğini belirtmektedir.<sup>83</sup> Kurtubî takvayı, “Emir ve nehiylerde Allah’ın koyduğu sınırı gözetmektir.” şeklinde tanımlamakta,<sup>84</sup> Mukâtil, Taberî, Mâtürîdî, Kurtubî ve müfessirlerin ekserisi Zuhârûf Sûresi’nin “*O (Kur’an) senin ve kavmin için bir zikirdir.*”<sup>85</sup> meâlindeki âyette geçen “zikr” kelimesine Hz. Peygamberin ve ümmetin şerefi anlamını vermektedirler.<sup>86</sup> Râzî ise bu âyetin tefsirinde “Kur’an’ın bir kimseye ve kavme indirilmiş olması onlar için güzel bir namdır, güzel nam insanların övgüsünü ve onların rağbet etmesini gerektirir ve güzel nam, şerefle yaşanan bir hayatla kazanılır.”<sup>87</sup> demektedir. Bütün bu âyetler müminlerin, şerefini ve manevi üstünlüğünü sahih imana, salih amele, takvaya ve Kur’an’a bağlılıklarından aldıklarını ortaya koymaktadır.

## Sonuç

İnsanoğlu, akıyla diğer canlı varlıklardan, Allah’a imanı ile de Allah katında gayr-i müslimlerden manen daha değerli durumdadır. Üstün konum ve saygın bir sosyal statü, insanın kendisini iyi ve güvende hissetmesini, güvenlik de huzurlu bir şekilde yaşamasını sağlamaktadır.

Yaptığımız inceleme sonucunda, üzerinde durduğumuz âyetlerin bağlamını ve sebeb-i nüzûlünü dikkate alarak yaptığımız değerlendirmeye göre Âl-i İmrân Sûresi’nin 139. âyetinde müminlerin imanla Allah katındaki değerine ve manen üstünlüğüne işaret edildiği, mağlubiyet halinde bile kazanan taraf oldukları mesajının verildiği görülmektedir. Muhammed Sûresi’nin 35. âyetinde ise müminlerin mevcut üstün konumunun söz konusu edildiği, galip durumda iken kesin sonuca ulaşmadan barış isteyerek gevşeklik göstermemeleri, Allah’ın müminlerle birlikte olduğu ve emeklerinin zayi edilmeyeceğinin kendilerine bildirildiği anlaşılmaktadır. Müminlerin değer bakımından üstün olduğunu beyan eden diğer âyetlerde de mücadele etmeleri halinde son tahlilde müminlerin galip geleceğinin müjdesinin verildiği kanaati hasıl olmuştur.

İslam dininin taraftarlarına dünyevi bir menfaat sağlamak gibi bir amacı bulunmamaktadır. Dolayısıyla sahih imanı, salih ameli ve olgun şahsiyeti ile Allah

<sup>78</sup> en-Nisâ 4/31.

<sup>79</sup> el-İsrâ 17/23.

<sup>80</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, Şerh ve neşir: Seyyid Ahmet Sakr (Kahire: 1393/1973), 494, 495.

<sup>81</sup> el-Hücurât 49/13.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 14/76; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/585.

<sup>83</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-u’yûn*, thk. Es-Seyyid b. Abdülmafhûz b. Abdurrahim (Beyrût: Dârü’l-kütübî’l-İlmiyye, ts.), 5/336.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/417.

<sup>85</sup> ez-Zuhrûf 43/44.

<sup>86</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 3/797; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/602; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 13/202; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/51.

<sup>87</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27/216.



katında inanmayanlardan üstün olan müminlerin sosyal, siyasi ve mali yönden üstün konumda olmamaları, üzerinde durduğumuz âyetler bağlamında bir sorun olarak değerlendirilmesi ve müminlerin değer bakımından üstünlüğünün tartışılması söz konusu değildir. Zira İslam'da değer ölçüsü, mali ve siyasi güç değil, iman ve salih ameldir. Nitelikleri Kur'an'da zikredilen müminler, her yerde ve her çağda siyasi ve ekonomik yönden üstün konumda olmasalar da inancı ve inancıyla uyumlu hayat tarzı bakımından diğer insanlardan daha üstün durumdadır. Güçlü ve sahih bir iman, salih amel, faydalı bilgi ve becerilerle manen üstün konumda olan müminlerin siyasi ve ekonomik yönden de üstün konumda olmaları elbette arzu edilen bir durumdur. Fakat Allah, siyasi ve ekonomik yönden üstün konumda olma halini insanlar arasında döndürdüğünü Âl-i İmrân Sûresi 140. Âyette (*müdavele*) beyan etmektedir.

Müslümanların dünyada millet olarak üstün konum kazanmaya çalışırken fazilet üstünlüğünü göz ardı etmeleri, yaratılış gayesinden uzaklaşmaları ve müminleri zafere götüren ruhun kaybedilmesi anlamını taşır. Öte yandan Müslümanların sadece iman üstünlüğü ile yetinmeleri ve dünyevi güçten sarfınazar etmeleri ise varlıklarını koruyamamaları ve dış tehditlere karşı savunmasız kalmaları tehlikesini beraberinde getirir. Dolayısıyla dünyevi üstünlükle manevi üstünlük olgusunu karıştırmadan her ikisini de elde etmek için ayrı ayrı çalışmak en isabetli bir yaklaşımdır.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b>	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%70), 2. Yazar (%30), Veri Toplanması: 1. Yazar (%70), 2. Yazar (%30), Veri Analizi: 1. Yazar (%70), 2. Yazar (%30), Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%70), 2. Yazar (%30), Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%70), 2. Yazar (%30),
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes – Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b>	Design of Study: 1. Author (%70), 2. Author (%30), Data Acquisition: 1. Author (%70), 2. Author (%30), Data Analysis: 1. Author (%70), 2. Author (%30), Writing up: 1. Author (%70), 2. Author (%30), Submission and Revision: 1. Author (%70), 2. Author (%30),

**Kaynakça | References**

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin es-Seyyid Muhammed. *Rûhu'l-meânî*. 30 cilt. Beyrût: İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, t.s.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.s.

Beyzâvî, Nâsiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlı. 5 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418/1997.

Çelikel, Fatih. "Pozitivist Modern Dünya Görüşü ve Kur'an'ın Genel Kabulleri Bağlamında Başarılı İnsan Portresine Mukayeseli Bir Bakış", *Tasavvur* 9/2 (Aralık 2023), 907-940.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad. 8 cilt. Beyrût: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1413/1992.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-aklı's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerim*. 9 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.

Herûvî, Ebû `Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, t.s.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'neşr, 1984.

İbn `Atıyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak. *el-Muharraru'l-vecîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. 8 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferc Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. İstanbul: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1443/2021.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*. thk. Seyit Ahmet Sakr. B.y.: Y.y., 1393/1973.

Karaman, Hayreddin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdullah el-Hüseyin et-Türkî. 24 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Kutub, Seyyid İbrâhim Hüseyin eş-Şarbî. *Fi Zılâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. 18 cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyun*. 6 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 cilt. Beyrût: el-Müessesetü't-Târihü'l-'Arabî, 2002.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl*. thk. Seyyid Zekeriyya. 4 cilt. B.y.: Dâru Nizâr Mustafa el-Bâz, t.s.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1410/1989.

Reşid Rıza, Muhammd. *et-Tefsîru'l-menâr*. 12 cilt. Kâhire: Dâü'l-Menâr, 1367/1948.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadir*. 5 cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed ibn Cerîr. *Câmiu'l-beyân `an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kâhire: Dârü Hicr, 1422/2001.

Vâhidî, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ahmed. n-Nîsâbü'rî, thk. `Îsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Demmâm: Dâru'l-Islâh, 1412/1992.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. Cüneyt Köksal-Murat Kaya. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Yüksel, Yakup. "'Necmeddin Erbakan'ın Kur'an Kıssaları Bağlamında Temsili Söylemi'". *Turkish Studies* 12/8 (2017), 367-376.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim. *Meâni'l-Kur'ân ve i' râbuhû*. thk. Abdülcelil Abdühû Şiblî. 5 cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, /1409/1988.

Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf `an hakâiki gavâmî't-tenzîl*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1985.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 16 cilt. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 10. Baskı, 1430/2009.



## Hicrî Üçüncü Asra Kadar Tarihte Mekke Kuyuları

Yusuf Kabakcı<sup>1</sup>

Nazife Avcı<sup>2</sup>

Öz

Su hayatın kaynağı Mekke ise Hz. İbrahim'den itibaren yerleşimin kesintisiz devam ettiği, Kâbe'ye ev sahipliği yapan ve son peygamber Hz. Muhammed'in doğduğu ve peygamber olduğu şehirdir. Ancak Mekke yerüstü su kaynaklarının hiç olmadığı, kurak ve çorak bir bölgedir. Burada yerleşik hayatın başlamasının temel sebebi zemzem suyudur. Ancak Cürhümlüler şehri terk ederken Zemzem Kuyusunu iyice kapattıklarından asırlarca kullanılamamıştır. İşte özellikle bu dönemde Huza'alılar tarafından kendilerinin ve misafirlerin su ihtiyacını karşılamak için pek çok kuyu açılmıştır ama hepsi içilebilir mahiyette değildir. Bu çalışmada Zemzem'in ilk çıkışından hicrî üçüncü asra kadar Mekke'de açılan kuyuların bir panoramasını ortaya konmaya çalışılmıştır. Önce şehrin coğrafi yapısı ve iklimi, sonra zemzemden bahsedilmiştir. Devamında Zemzem Kuyusunun kapalı olduğu dönemde kullanılan kuyular anlatılmıştır ki bu dönemde toplam yirmi altı kuyunun varlığı tespit edilmiştir. Daha sonra câhiliye döneminde zemzem bulunmasından sonra açılan yedi kuyu ve hicrî ilk iki asırda açılan yirmi dokuz kuyu hakkında bilgi verilmiştir. Çalışma sonuç bölümüyle bitmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Mekke, Kâbe, Su, Zemzem, Mekke Kuyuları.

Kabakcı, Yusuf & Avcı, Nazife (2024). Hicrî Üçüncü Asra Kadar Tarihte Mekke Kuyuları, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 599-624.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1476795>

Geliş Tarihi	01.05.2024
Kabul Tarihi	26.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

<sup>1</sup> Doç. Dr. Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye, yusuf.kabakci@usak.edu.tr, ORCID: 0000 0002 4553 1417

<sup>2</sup> Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uşak, Türkiye, nazifeavci81@gmail.com, ORCID: 0000 00002 0269 1015



## Mecca Wells in History until the Third Century Hijri

Yusuf Kabakcı<sup>1</sup>

Nazife Avcı<sup>2</sup>

### Abstract

Water is the source of life, Mecca stands as a city uninterruptedly settled since the time of Prophet Abraham and it is renowned as the birthplace of Prophet Muhammad and the home of the Kaaba. But Mecca is an arid and barren region with no surface water resources. The start of settled life in this region can be attributed to the precious Zamzam water. It remained inaccessible for centuries after the Jurhumeans sealed it upon their departure from the city. During this period, the Huza'als dug numerous wells across the city, both within its core and on its outskirts, to fulfill their own and their guests' water requirements. However, not all of these wells were potable. This study aims to provide an overview of the wells drilled in Mecca from the emergence of Zamzam until the third century AHİCRÎ First discussion on the city's geographical structure and climate and the distinctives of Zamzam water. Subsequently, discussion is directed towards the wells utilized during the period of Zamzam's closure, identifying a total of twenty-six such wells. Following this, seven wells from the pre-Islamic Jāhiliyyah period and twenty-nine wells from the first two Islamic centuries are given. The study concludes in an evaluative summary.

**Keywords:** Islamic History, Mecca, Kaabe, Water, Zamzam, Mecca Wells.

Kabakcı, Yusuf & Avcı, Nazife (2024). Mecca Wells in History until the Third Century Hijri, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 599-624  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1476795>

Date of Submission	01.05.2024
Date of Acceptance	26.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

<sup>1</sup> Associate Professor, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, The Department of Islamic History, Uşak, Türkiye, yusuf.kabakci@usak.edu.tr, ORCID: 0000 0002 4553 1417

<sup>2</sup> Uşak University, Graduate Education Institute, Uşak, Türkiye, nazifeavci81@gmail.com, ORCID: 0000 00002 0269 1015

## Giriş

Su tüm canlılar için hayatın kaynağı ve vazgeçilmez ögesidir.<sup>1</sup> İlk insan Hz. Âdem su-toprak karışımı balçığa mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde ilahî ruh üflenmesiyle yaratılmıştır.<sup>2</sup> Mekke ise yeryüzünde ilk mabedin inşa edildiği,<sup>3</sup> Hz. İbrahim'in oğlu İsmail ile eşi Hacer'i bıraktığı ziraat yapılmayan bir vadide<sup>4</sup> kurulmuş bir şehirdir. Mekke, iklimi, coğrafi yapısı ve tarıma elverişsiz toprak yapısı sebebiyle yerleşim açısından çok uygun olmasa da Zemzem suyunun etkisiyle göç almaya başlamış ve Kâbe-i Muazzama'nın varlığından dolayı İslâmiyet'ten önce de Arap Yarımadası'nın en önemli şehri olmuştur.<sup>5</sup> Müslümanların kiblesi ve yeryüzündeki yerleşim birimlerinin merkezi olması sebebiyle Kur'an-ı Kerim'de "ümmü'l-kurâ/şehirlerin anası"<sup>6</sup> olarak nitelendirilmiştir.<sup>7</sup> Ne var ki şehir ve civarında cârî bir su kaynağı bulunmamaktadır. Mekkeliler tarımsal üretim eksikliğini ticaret ve hayvansal ürünler sayesinde büyük oranda aşsalar da su alternatifi olmayan bir maddedir. Şehir nüfusunun özellikle hac mevsimlerinde daha da çoğaldığı ve Mekkelilerin bu işten nemalandıkları dikkate alındığında meselenin her açıdan ne kadar hayatî öneme haiz olduğu daha da kolay anlaşılacaktır. Mekke müşriklerinin Hz. Muhammed'e "*Ey Muhammed! Şüphesiz sen bizim sana arz ettiğimiz hiçbir şeyi kabul edecek değilsin. Sen iyi bilmektesin ki beldesi bizimkinden daha dar, suyu bizimkinden daha kıt ve geçimi bizimkinden daha şiddetli kimse yoktur. Rabbine bizim için dua et de etrafımızı kuşatan şu dağları bizden uzaklaştırsın, bizim için beldemizi genişletsin ve beldemizden Şâm ve Irak'taki gibi nehirler akıtsın.*"<sup>8</sup> Şeklindeki talepleri de Mekke'nin o dönemdeki su sıkıntısının mahiyetini ortaya koymaktadır.

Binaenaleyh Hicaz yer üstü su kaynakları bakımından yetersiz olduğundan kuyular büyük önem arz etmiş; bölgede tarım arazileri, yerleşim yerleri, otlaklar ve kabilelerin geçeceği yol güzergâhları kuyulara göre belirlenmiştir.<sup>9</sup> Özellikle Zemzem Kuyusunun kapalı olduğu dönemde Mekke ve civarında çok sayıda kuyu açılmıştır. Şehirdeki yegâne su kaynağı kuyular olduğundan bu durum sahipleri adına bir itibar vasıtası sayılmış, cahiliye döneminde Kureys'in her kolu kendi mahallesinin girişine kuyu kazdırmış,<sup>10</sup> kabile reisleri için bu bir övünç vesilesi olmuştur.<sup>11</sup> Su çıkan hemen her yere kuyu kazılmıştır. Bu çalışmanın temel amacı da Zemzem'in ilk çıkışından hicrî üçüncü asra kadar Mekke'de açılan kuyuların bir panoramasını ortaya koymaktır. Böylece bu kadar sıcak ve kurak bir yerde kesintisiz ve hareketli insan yaşantısının vasıtaları ortaya konmuş olacaktır.

<sup>1</sup> el-Enbiyâ 21/30; en-Nur 24/45.

<sup>2</sup> el-Hicr 15/28-29; Sâd 38/71-72.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân 3/96.

<sup>4</sup> İbrahim 14/37.

<sup>5</sup> Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1/101; Mustafa Sabri Küçükkaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2003), 8.

<sup>6</sup> el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

<sup>7</sup> Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/556.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955), 1/296.

<sup>9</sup> Hüseyin Kayapınar, "Kuyular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/510.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 2/147.

<sup>11</sup> Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, *el-Hiref ve's-sinâ ât fi'l-Hicâz fi 'asri'r-Resûl* (Riyad: Dâru İsbiliya, 2000), 215.

Ülkemizde özellikle son yıllarda Mekke'nin dinî, siyasî ve tarihî önemi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Fakat husûsiyetine binaen Zemzem dışında şehrin su kaynakları konusunda yapılmış müstakil bir çalışma yoktur. Çalışmanın temel kaynakları İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Sa'd (ö. 230/845),<sup>12</sup> Ezrakî (ö. 250/864),<sup>13</sup> Fâkihî (ö. 278/891-892),<sup>14</sup> Belâzürî (ö. 279/892-893),<sup>15</sup> Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) ve Eyüp Sabri Paşa'nın (ö. 1308/1890)<sup>16</sup> eserleridir. Ayrıca Mustafa Sabri Küçükaşçı'nın Haremeyn temalı çalışmaları, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin muhtelif maddeleri, değişik kitap ve makale çalışmalarından da istifade edilmiştir. Şahıs ve kavramların yazılışlarında TDV İslâm Ansiklopedisi esas alınmıştır. Müellifler kuyuları anlatırken standart bir usul takip etmedikleri ve hatta aynı kuyuyu farklı yerlerde zikrettiklerinden başlıklandırmada ilk dönem kaynakları arasında en sistematik olan Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke* adlı eseri esas alınmıştır. Buna göre Zemzem, Zemzem'in kapalı olduğu zamanlarda açılan ve Zemzem'in tekrar keşfinden sonra açılan ve İslâmî dönemde açılan kuyular şeklinde bir sıralama takip edilmiştir. Aynı şekilde kuyuların anlatılmasında da Ezrakî'nin sıralaması esas alınmış ancak onun zikretmediği kuyular da aralara eklenmiştir.

## 1. Mekke'nin Coğrafi Yapısı ve İklimi

Mekke, Kızıldeniz sahilinden yaklaşık 80 kilometre içeride,<sup>17</sup> dört tarafı dağlarla çevrili, Serât dağ silsilesi içerisinde bulunan bir vadide yer almaktadır.<sup>18</sup> Şehir, doğusunda eteğinde Sefa ve Merve tepelerinin bulunduğu Ebûkubeyns, batısında Kuaykiân, kuzeydoğusunda Sebîr ve Hz. Peygamber'in sık sık inzivaya çekildiği ve ilk vahyin geldiği mağaranın bulunduğu Hira, güneybatısında Sevr dağlarıyla çevrili olan bir vadi üzerinde kurulmuştur. Tüm bu dağlar sert kayalık bir yapıya sahip olduğundan toprak altına geçemeyen yağmur suları sebebiyle şehir zaman zaman şiddetli sellere maruz kalmıştır. Bu sebeple sel sularının taşıdığı topraklardan oluşan şehrin ortasındaki kısım Batn-ı Mekke (Bekke), onun ortasında Kâbe'nin yer aldığı çukurda kalan alan ise Bathâ-ü Mekke (sel yatağındaki kumluk) olarak isimlendirilmiştir.<sup>19</sup> Mekke halkı şehrin kuzeydoğusundan güneybatısına kadar uzanan kısma ise Vadi Bekke veya Vadi İbrahim adını vermiştir.<sup>20</sup>

Arap yarımadasının üç tarafı deniz ve okyanuslarla çevrili olmasına rağmen bu su kitleleri Afrika ve Asya'nın kurak ikliminin etkisini değiştirmez. Güney'de Hint okyanusundan esen rüzgârlar zaman zaman yağmur getirir de yazın esen şiddetli samyeli nemin iç kısımlara ulaşmasını engeller ve adeta havayı kurutur.<sup>21</sup> Öyle ki

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el- Hâşimî İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001).

<sup>13</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhasan (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983).

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Abbâs Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehiş (Beyrut: Dâru Hadar, 1994).

<sup>15</sup> Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut, 1987).

<sup>16</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke 1*, ed. Göker İnan, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018).

<sup>17</sup> Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/155.

<sup>18</sup> Cevâdî Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm* (Beyrut, 1993), 4/7; Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 9.

<sup>19</sup> Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 9-10; Bozkurt - Küçükaşçı, "Mekke", 28/555-556.

<sup>20</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/282.

<sup>21</sup> Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/34.

sıcaklığın kimi zaman 50 dereceye kadar çıktığı görülür.<sup>22</sup> Genelde Arap Yarımadası özeldir Mekke yer üstü su kaynakları bakımından tamamen fakir olup yarımada boyunca akan ve denize ulaşan tek bir nehir dahi bulunmamaktadır.<sup>23</sup> Kurak iklimi ve çöl karakterli bir araziye sahip olması sebebiyle bölge, dikenli bodur ağaçlar ve çalılardan oluşan cılız ve seyrek bitki örtüsüne sahiptir.<sup>24</sup> Kayalık tepelerin çokluğu ve cılız bitki örtüsü sebebiyle güneşin kavurucu etkisine maruz kalarak sertleşen toprak yağmur sularını yeterince ememediği için dağlardan vadiye doğru akan sular ani sellere dönüşmüş, Mekke ve çevresi tarih boyunca pek çok kez sel baskınlarına maruz kalmıştır.<sup>25</sup> Cahiliye döneminden itibaren sel sularının şehre ve Kâbe'ye zarar vermesini engellemek amacıyla bentler inşa edildiği bilinmektedir.<sup>26</sup> Arazi yapısı ve buharlaşma sebebiyle bu sular da aşağılara ulaşmadan kısa sürede yok olduğundan çevreye fayda sağlayamamıştır. Neticede bölge kuru vadilerle doludur.<sup>27</sup> İbn Battûta (ö. 770/1368-69), *Seyahatnâme*'sinde Mekke'ye 186 km. uzaklıktaki Rabiğ vadisinde yağmur sularının oluşturduğu ve bir müddet kurumayan nadir göletlerin varlığından bahsetmiştir.<sup>28</sup>

Mekke'nin çorak toprakları bahar aylarında yağın az miktardaki yağmurlar sayesinde yeşil bir görünüme bürünmektedir. Kısmen canlanan meralar Yemen-Suriye yol güzergâhındaki şehrin konaklama merkezi seçilmesinde ve Amâlika, Cürhüm gibi kabilelerin buraya yerleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bu sebeptendir ki Mekke'nin ilk yerleşim alanları muhtemelen yağmur sonrası yeşeren dağ başları ya da eteklerindeki vadiler olmuştur.<sup>29</sup> Tarih boyunca su sıkıntısı çeken Mekke'yi cazip hale getiren Kâbe, yerleşim birimi haline getiren asıl unsur ise Zemzem olmuştur. Kâbe ile ilişkilendirilen Zemzem kutsalın parçası kabul edilmiş ve Kâbe'nin tamamlayıcısı olarak görülmüştür. Cürhümîler giderken Zemzem Kuyusu'nu kapatınca şehrin yeni sakinleri kendileri ve Kâbe'nin ziyaretçilerinin su ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeni kuyular açmışlardır. Ezrakî, Cahiliye döneminde Mekke ve çevresinde elli sekiz kuyunun varlığından bahsetmiştir.<sup>30</sup>

<sup>22</sup> Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/250.

<sup>23</sup> Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân ve Mu'cemü'l-Üdeba'* (Beirut: Dârü Sâdır, 1977), 5/187; Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/37; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1/ 157.

<sup>24</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 1/54; Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 10-11; Bozkurt - Küçükaşçı, "Mekke", 28/555.

<sup>25</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/54; Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 10; Bozkurt - Küçükaşçı, "Mekke", 28/555; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 1993, 1/158-161; Ercan Cengiz, "Cahiliye Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar Mekke'de Sel Baskınları", *Turcology Research* 75 (2022), 486.

<sup>26</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*'da "Mekke'de Seller" başlığı altında farklı zamanlarda meydana gelen sellerden ve bu hususta alınan tedbirlerden bahsetmiştir, Belâzürî, *Fütûhu'l- Büldân*, 71-73.

<sup>27</sup> İbrahim Hasan Hasan, *Siyâsi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. Sadreddin Gümüş - İsmail Yiğit (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996), 1/23; Büyükcoşkun, "Arabistan", 3/251.

<sup>28</sup> Ebü Abdullâh Muhammed et-Tancî İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 134.

<sup>29</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 1/85; Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 11.

<sup>30</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, nşr. Neşreden: F. Wüstenfeld (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859), 2/120. Elli sekiz kuyu bilgisi Ezrakî'nin Wüstenfeld baskısında zikredilmiştir, ancak tahkikli nüshada bu bilgi yer almamaktadır.; Kayapınar, "Kuyular", 26/511.



## 2. Mekke Kuyuları

Mekke’de ilk su kuyusu açanın Hz. Âdem olduğu belirtilir.<sup>31</sup> Hz. İbrahim oğlu İsmail ile birlikte Kâbe’yi inşa ederken Zemzemden başka bir kuyu daha açmışlardır.<sup>32</sup> Ancak bu kuyu sonraları Kâbe’ye getirilen hediyelerin muhafaza edildiği bir depo<sup>33</sup> veya mahzene dönüştürülmüştür.<sup>34</sup> Mekke için her zaman ayrı bir öneme sahip olan Zemzem, kutsal sayılmasının yanı sıra kaliteli ve bol olması sebebiyle de diğer kuyular arasında öne çıkmaktadır.

Hz. Peygamber’in dördüncü kuşak dedesi olan Kusay b. Kilâb, Mekke’nin şehirleşmesine önemli katkılar sağlamış, harem içerisine halkın su ihtiyacını karşılamak üzere develerle getirttiği suları deriden havuzlarda toplamış, yeni kuyular kazdırmıştır. Kusay’dan önce harem dışında oturan Mekke halkı su ihtiyaçlarını karşılamak üzere harem dışındaki kuyuları kullanıyorlardı. Önceleri şehir sakinlerinin ve Kâbe’yi ziyarete gelen misafirlerin su ihtiyacı halktan toplanan yardımlarla karşılanırken Kusay, Mekke halkını “Allah’ın komşuları”, hac için gelenleri “Allah’ın misafirleri” olarak kabul ederek bu görevi üstlenmiş ve “Sikâye” hizmetini kurumsallaştırmıştır.<sup>35</sup> Kusay sayesinde şehirleşen Mekke’de nüfus artınca zamanla yeni kuyular açılmış, kabilelere ait kuyular yaygınlaşmış, evlerin bahçelerinde kişilere ait özel kuyular açılmıştır.<sup>36</sup> İslâmiyet’ten sonra da kullanılan bu kuyuların bir kısmının daha çok su depolamak için kullanılan havuzlar şeklinde olduğu sanılmaktadır.<sup>37</sup> Öte yandan bu sular içmek için çok elverişli olmadığından tatlandırmak için süt, üzüm, hurma gibi meyvelerin kullanıldığı da bilinmektedir.<sup>38</sup>

### 2.1. Zemzem

Hz. İsmail’in keşfettiği, anayurtları Yemen olan Cürhümlüleri’nin buraya yerleşmelerini sağlayan<sup>39</sup> Zemzem Hz. İbrahim tarafından kuyu haline getirilmiştir.<sup>40</sup> Fakat Cürhümlüleri şehri terk ederken kuyuyu iyice kapattıklarından Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in onu yeniden açmasına kadar asırlarca kapalı kalmıştır. Zemzem Kuyusunun yerinin uzun süre bulunamamasının bir nedeni de sel sularının yerini belirsiz hale getirmesidir.<sup>41</sup>

Aslında Mekke’deki ilk kuyunun Hz. Âdem (as) tarafından kazıldığı rivayet edilmiştir.<sup>42</sup> Zemzem Kuyusunun Cebrail tarafından Hz. Âdem için kazılıp Nuh tufanından sonra yerinin kaybolduğu, Kâbe’nin inşasında ortaya çıktığı ya da tarihinin Âd kavmine kadar

<sup>31</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/214.

<sup>32</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 1/244.

<sup>33</sup> Küçükaşçı, *Cahiliye’den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 13 (36 nolu dipnot).

<sup>34</sup> Sadettin Ünal, “Kâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/20.

<sup>35</sup> İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, 1/58; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 1/110.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, es-Sire, 1/147-150; Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, 64-71.

<sup>37</sup> Küçükaşçı, *Cahiliye’den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 13.

<sup>38</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 1/114.

<sup>39</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Zemzem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/242.

<sup>40</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2/9.

<sup>41</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/41-42; Küçükaşçı, “Zemzem”, 44/243.

<sup>42</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/214; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/96.

uzandığı şeklinde rivayetler<sup>43</sup> olsa da genel kanaate göre Zemzem suyunun tarihi Hz. İbrahim, eşi Hz. Hacer ve oğulları Hz. İsmail'e dayanmaktadır. Zemzem'in yaklaşık olarak İslâmiyet'ten 4000 yıl kadar önce ortaya çıktığı tahmin edilmektedir.<sup>44</sup>

Zemzem suyuna ismi, gür bir kaynağa sahip olduğundan dolayı bol akan su manasına gelen "Zemzem", suyun akarken çıkardığı ses, Cebrail'in konuşma sesi, nereden geldiği belli olmayan ses, gök gürültüsü anlamına gelen "Zemzeme", *Zemâzîm*, *Zemmezem*, *Zümmezîm*, *Zemmizem* kelimeleriyle ilişki kurularak verilmiştir.<sup>45</sup> İbn Abbas, zemzemin su sesi manasına geldiğini söylemiştir. Hz. İsmâil'den dolayı Bî'ru İsmâil de denen kuyunun Hz. Hacer'in, oğlu İsmail'in yanında fışkıran suyu gördüğünde suyun akıp gitmesini engellemek için "zam zam" (yavaş yavaş ak, dur) diyerek etrafını çevirmesi sebebiyle bu ismi aldığı da söylenmiştir.<sup>46</sup> Farsça'da "atların su içerken çıkardıkları ses" manasına gelen "zemzeme" kelimesinden türetildiğini söyleyenler de vardır.<sup>47</sup> Bunların dışında bu suya Allah'ın İsmâil'e içirdiği bitmez tükenmez su, Hemzetü Cibrîl, Bereket, Seyyide, Nâfia, Madnûne, Avne, Büşrâ, Sâfiye, Berre, İsmet, Sâlîme, Meymûne, Mübâreke, Kâfiye, Âfiye, Muğziye, Tâhire, Mikdâh, Hırmıyye, Mervıyye, Mu'nise, Taâmu Tu'm, Şifâu Sekam gibi isimler verilmiş,<sup>48</sup> hatta bu isimlerle beraber Zemzem'e altmış kadar isim verildiği belirtilmiştir.<sup>49</sup> Hz. Peygamber (sav), "Allah İsmail'in annesine rahmet eylesin; eğer suyun önünü kapatmasaydı zemzem şarıl şarıl akıp giden bir ırmak olurdu" buyurmuştur.<sup>50</sup>

Anayurtları Yemen olan Cürhümlüler, yolculukları esnasında Mekke'nin kurulduğu bölgede mola verdikleri sırada üzerinde kuşların uçtuğu bir yeri görüp orada bir su kaynağı olacağını düşünerek gönderdikleri kişiler sayesinde Zemzem'in varlığından haberdar olmuşlar ve Hz. Hacer'le suyun kullanımı konusunda anlaşmaya vardıkları sonra Mekke'ye yerleşmişlerdir.<sup>51</sup> Zemzem, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in temellerini yükselttiği Kâbe ile bütünleşerek Mescid-i Harâm'ın kutsal mekânlarından biri haline gelmiş, Hz. İbrahim'in haccı ilan etmesiyle birlikte hacılar için Kâbe'nin kuyusu ve bütünleyicisi kabul edilmiştir.<sup>52</sup> Böylece Mekke, Kâbe ve Zemzem'in varlığı sebebiyle dinî ve ticari yönden yarımada'nın önemli bir merkezi haline gelmiştir.<sup>53</sup>

<sup>43</sup> Ali b. Tâceddin es-Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, thk. Cemil Abdullah Muhammed el-Mısri (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1998), 1/281; Küçükaşçı, "Zemzem", 44/242.

<sup>44</sup> Zekai Şen, *Manevi ve Bilimsel açılardan Zemzem Suyu* (İstanbul: Su Vakfı Yayınları, 2006), 33.

<sup>45</sup> Ali b. Hüseyin Mes'ûdi, *Mürûcü'z-Zehab ve Me'âdini'l-Cevher*, nşr. Neşreden Muhammed Muhyiddîn, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/184; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/148

<sup>46</sup> Mes'ûdi, *Mürûcü'z-Zehab*, 1/184-185; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/148; Küçükaşçı, "Zemzem", 44/242.

<sup>47</sup> Mes'ûdi, "zemzeme" kelimesinin atların ayak sesleri ya da Farslılar'ın atlarının su içerken çıkardıkları sese verilen ad olduğunu ve Sâsani krallarından Sâbûr ve yanındakilerin hac için geldiklerinde kuyunun başında su içerlerken çıkardıkları sestten dolayı suya bu ismin verildiğinden bahsetmiş, Mes'ûdi, *Mürûcü'z-Zehab*, 1/184.

<sup>48</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2/67, 68; Ebû Ali Ahmed b. Ömer İbn Rüste, *Â'lâku'n-Nefise: Dünya Coğrafyası*, çev. Ali Fuat Eker (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 44; Eyüp Sabri Paşa, eserinde Zemzem için verilen, manalarını da tek tek açıkladığı 30 isim saymıştır, *Mi'râti'l-Haremeyn Mi'râti'l-Mekke*, 1/211-215.

<sup>49</sup> Küçükaşçı, "Zemzem", 44/242.

<sup>50</sup> Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 5/105; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 140.

<sup>51</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/40, 41; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 5/121, 122.

<sup>52</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6/396; Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 72; Küçükaşçı, "Zemzem", 44/242.

<sup>53</sup> Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet Mekke Devri* (Ankara: Öğretmenler Matabaası,

Mekke’de çoğalan Cürhümlüler daha sonraları Hz. İbrahim ve oğlu İsmail’in sünnetini terk ederek haremî hafife aldılar. Kâbe’nin saygınlığını ihlal edip dışarıdan gelenlere zulmettiler ve Kâbe’ye hediye edilen malları gasp ettiler. Güney Arabistan’dan bölgeye gelen Huzâa kabilesi ve onlara yardım eden Kinâneoğullarıyla giriştikleri mücadeleyi kaybettiler ve içerisine değerli eşyalarını attıkları Zemzem Kuyusu’nu kapatarak Mekke’yi terk ettiler. Böylece kaybolan Zemzem Kuyusu, Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in yeniden ortaya çıkarmasına kadar kapalı kaldı.<sup>54</sup> Zaten su kaynaklarının yetersiz olduğu bölgede Zemzem suyunun da kaybolmasıyla şehir halkı başka kuyular açarak ihtiyacını gidermeye çalışmıştır.<sup>55</sup>

Abdülmuttalib, rüyasında kendisine yeri bildirilen Zemzem Kuyusu’nu kazarak suyu çıkarmış,<sup>56</sup> içmek için ve el yıkamak için kullanılmak üzere iki ayrı havuz yaptırmıştı. Bir adamın burada yıkandığını görünce Zemzem’in içmek dışında başka bir şey için kullanılmasını yasaklamıştı. Sikâye görevini üstlenen Abdülmuttalib, Zemzem suyuna zaman zaman bal ve kuru üzüm karıştırarak hacılara ikram ettiği gibi develerinin sütünü sağarak Zemzem Kuyusunun yanına koyduğu havuzlara taşıtır ve hacıların hizmetine sunardı.<sup>57</sup> Zemzem Kuyusu yeniden açılınca suyu diğer sulara göre daha temiz, bol ve lezzetli olduğundan şehirdeki diğer kuyular terk edilmiş, böylece Zemzem Kuyusu temel kaynak haline gelmiştir.<sup>58</sup> Buradan anlaşıldığına göre sadece içmek için kullanılan Zemzem ihtiyacı karşıladığından var olan diğer kuyular ise temizlik, sulama gibi farklı ihtiyaçlar için kullanılmıştır. Zira yapılan araştırmalara göre Zemzem’in saf, renksiz, kokusuz, az tuzlu ve kendine has doğal bir tadı olduğu, günümüzde ise içerisinde oluşabilecek mikroplardan arındırılarak çeşitli teknolojilerle tatlandırıldıktan sonra hac ve umre için gelenlere sunulduğu belirtilmiştir.<sup>59</sup>

Hz. Peygamber “Zemzem’in ne niyetle içilirse içilsin o amaca uygun fayda verdiğini”<sup>60</sup> ve “ateşli hastalıklara şifa olduğunu”<sup>61</sup> söylemiş, “münafıkların Zemzem’i kana kana içemeyeceğini, Zemzem’i bol bol içmenin iman alameti olduğunu”<sup>62</sup> belirtmiştir. Mekke’nin fethinden sonra Hz. Peygamber (sav)’in emri üzerine Kâbe’nin içerisindeki resimler Zemzem suyu ile silinmiştir.<sup>63</sup> Böylece bir nevi Hz. İsmail ile ortaya çıkan Zemzem suyu, babası İbrahim ile temellerini yükselttiği Kâbe’yi temizleyerek şirkin

1966), 23; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi (Başlangıçtan Dört Halife Devri Sonuna Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 66.

<sup>54</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-Nebeviyye*, 1/113-114; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 1/90, 2/41; Küçükaşçı, “Zemzem”, 44/243.

<sup>55</sup> Mes’ûdî, *Mürüccü’z-Zehb*, 1/184, 185; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/281; Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 3/148; Kayapınar, “Kuyular”, 26/511; Küçükaşçı, “Zemzem”, 44/242.

<sup>56</sup> Zemzem’in kazılmasıyla ilgili ayrıntılı rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî, İbn İshak, Sîretü İbn İshak, thk. Süheyl Zükkâr (Beyrut: Dâru’l-fîkr, 1978), 23-27; İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-Nebeviyye*, 1/143-146; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/42-47; İbn Rüste, *Â’lâku’n-Nefise: Dünya Coğrafyası*, 41-42. .

<sup>57</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/112, 113; M. Asım Köksal, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 1/73; Muhamed Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi-İslâm Öncesi Etnik, Siyasî ve Ekonomik Yapı* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017), 281, 282.

<sup>58</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/43-44; Küçükaşçı, *Cahiliye’den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*, 87.

<sup>59</sup> Şen, *Manevî ve Bilimsel Açılardan Zemzem Suyu*, 110.

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Matba’atü Dâru İhyâi’l-Kütübü’l-‘Arabiyye, ts.), “Menâsik”, 78; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/50; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/41; Eyüp Sabri Paşa, *Mi’râtü’l-Haremeyn Mi’rât-ı Mekke*, 1/395.

<sup>61</sup> Buhârî, “Bidü’l-halk”, 10.

<sup>62</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/52.

<sup>63</sup> Ebu’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşrâf* (Beyrut, 1996), 1/ 475.

maddi ve manevî izlerinin silinmesine vesile olmuştur. Hz. Peygamber Medine'deyken de sık sık Mekke'den Zemzem suyu getirtmiş, ashabına da içmelerini ve memleketlerine götürmelerini tavsiye etmiştir.<sup>64</sup> Hz. Peygamber'in bu tavsiyeleri ve uygulamaları üzerine hac ve umre için Mekke'ye giden Müslümanların memleketlerine dönerken Zemzem getirmeleri ve misafirlerine ikram etmeleri bir gelenek haline gelmiştir.

Önemine binaen Zemzem hakkında makale, tez, kitap vb. müstakil birçok çalışma yapılmıştır.<sup>65</sup>

## 2.2. Zemzem'in Kayıp Olduğu Dönemde Mekke'deki Su Kuyuları

Cürhümlülerle giriştikleri mücadeleyi kazanarak bir dönem şehre hâkim olan Huza'alılar yeni açtıkları kuyular sayesinde kaybolan Zemzem Kuyusu'nu arama gereği dahi duymamış, meçhul olan Zemzem biraz da kutsallaştırılarak insanların zihinlerinde bir hatıra olarak kalmıştır.<sup>66</sup>

Kusay b. Kilâb, Mekke ve çevresinde dağınık halde yaşayan Kureyş'in kollarını bir araya toplayıp daha evvel sadece ibadet mekânı kabul edilen Kâbe'nin yakın çevresine yerleştirmişti.<sup>67</sup> Öncesinde harem bir yerleşim yeri olmadığından Kâbe ve çevresinde de su kuyuları bulunmuyor, halk su ihtiyacını harem dışındaki kuyulardan ve yağmur sonrası dağların eteklerinde toplanan havuz ve sarnıçlardan karşılıyordu.<sup>68</sup> Kâbe merkezli şehir yapılanmasını oluşturan ve sikâye görevini üstlenen Kusay, halkın ve hacıların su ihtiyacını karşılamak üzere birçok yerde su kuyusu açtırmıştır. Kureyşiler sonraki dönemlerde de hacılara ikram etmek ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla hususî veya umumî birçok kuyu kazmışlar ve kuyularının sularının bol, tatlı, temiz ve berrak oluşuyla birbirlerine karşı övünmüşlerdir.<sup>69</sup> Hatta insanları kuyu kazmaya teşvik etmek için kuyu kazan kimsenin çıkarılan suyun çevresindeki araziye sahiplenmesi meşru görülmüştür.<sup>70</sup>

### 2.2.1. Kerru Âdem Kuyusu

Mekke'de kazılan ilk kuyudur. Hz. Âdem (as), Mekke'den Mina'ya giderken sağ tarafta Şi'bi Havva'da<sup>71</sup> Mefcer denilen mevkide bir su kuyusu kazmıştır. Kerru, kuyu ya da

<sup>64</sup> Küçükaşçı, "Zemzem", 44/245; Mehmet Safi Bilik, "Zemzem", *Diyanet Aylık Dergi* 363 (Mart 2021), 31.

<sup>65</sup> Zemzem konusunda ayrıntılı bilgiler için bk. Şen, *Manevi ve Bilimsel açılardan Zemzem Suyu*; Mustafa Sabri Küçükaşçı - Kerim Han Acar, "Zemzem: Türk-İslâm Kültüründe Algılanışı", *Su Medeniyeti Sempozyumu* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, KOSKi, 2013), 476-483; Kemal Özer, *Hangi Suyu İçmeli?* (İstanbul, 2014); G. R. Hawting, "Zemzem'in ve Kâbe'nin Kuyusu'nun Kaybolması ve Yeniden Bulunması", çev. Kevser Özdoğan, *Kisbu İlahiyat Dergisi*, (Haziran 2019), 153-172; Bilik, "Zemzem", 29-31.

<sup>66</sup> Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 11.

<sup>67</sup> Kusay b. Kilâb'a dağınık halde yaşayan Kureyş kabilesini bir araya topladığından dolayı "birleştiren" mansında "el-mücemmi'" lakabı verilmiştir. Kusay ve Mekke için yaptıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/117-118; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/00-52; Belâzürî, *Ensâb*, 1/50-52; Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 1983, 1/105.

<sup>68</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 64. "Bi'r" kelimesi Arapçada kuyu manasına geldiği gibi aynı zamanda su sarnıcı ya da suların toplandığı yerler için de kullanılmıştır, bk. Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 345.

<sup>69</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 64-67.

<sup>70</sup> August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2003), 81; Fatih Oğuzay, *Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, 2008), 64.

<sup>71</sup> Şi'b, Arap dilinde iki dağ arasındaki boşluk, dağlar arasındaki geçit, suyun akıp gittiği dere yatağı ve toplanma bir araya gelme yeri anlamlarında kullanılmıştır. Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebek (Beirut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987), "Şi'b", 1/343. Dağ etekleri, korunaklı, yaşam alanı

suyun toplandığı yer manasına gelmektedir. Kuyunun isminin Tihâme vadisinin adı olmasından dolayı Edam kuyusu olduğunu söyleyenler olsa da Ezrakî ve Fâkihî, Hz. Âdem'e nispetle Âdem kuyusu adının daha doğru olduğunu söylemişlerdir.<sup>72</sup> Kuyunun Mekke'nin meskûn mahallelerinden en hareketli ve yoğun olan Muhassab (Bathâ) bölgesinde bulunduğu belirtilmiştir.<sup>73</sup>

### 2.2.2. El-Yüsîre (Sîre)Kuyusu

Ezrakî, bu kuyunun adını Sîre olarak vermiş; kurak dönemlerde suyu çekilen kuyunun yağmur sonrasında sularının çoğaldığını ve halkın uzun süre bu kuyudan su içtiğini belirtmiştir.<sup>74</sup> Hz. Peygamber'in atalarından Lüeyy b. Gâlib'in Harem'in dışında kazdirdığı kuyudur. Yesîre şeklinde de söylenmektedir. Kusay, Harem içerisinde ilk kuyuyu açınca kadar Mekke halkı su ihtiyacını bu kuyudan ve dağ başlarındaki havuz ve biriktirilmiş suların karşılığıdır.<sup>75</sup> Fâkihî ise bu kuyuyu Mürre b. Ka'b'ın kazdığını belirtmiştir.<sup>76</sup>

### 2.2.3. Revâ Kuyusu

Mürre b. Ka'b tarafından kazılmış olup Mekke'nin dışında Arafat'a yakın bir yerde bulunmaktaydı.<sup>77</sup> Dolayısıyla harem dışında yaşayan halkın su ihtiyacını karşıladıkları kuyulardan birisidir. Kaynaklarda hakkında detaylı bilgi verilmemiştir.

### 2.2.4. Rumm Kuyusu

Revâ gibi yine Mürre b. Ka'b b. Lüey'in Arafat tarafında Urâne'ye yakın bir yerde kazmış olduğu diğer bir kuyu da Rumm Kuyusudur.<sup>78</sup> Mürre b. Ka'b'a ait olan Revâ ve Rumm kuyularının birbirine yakın kuyular olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.2.5. Humm Kuyusu

Humm kuyusu da harem dışındaki kuyulardan birisidir. Cahiliye döneminde insanların su içtiği bu kuyuyu Kilâb b. Mürre kazmıştır.<sup>79</sup> Ezrakî ve Fâkihî, bu kuyunun Benî Mahzûm'a ait olduğunu söyleyenlerin olduğundan da bahsetmişlerdir.<sup>80</sup>

Sonraki dönemlerde Abdüşems b. Abdümenâf da Rumm ve Humm adlarında iki kuyu kazdırmıştır. Humm Kuyusu er-Ridm denilen seddin, Rumm Kuyusu da Hatice bt. Huveylid'in evinin yanında yer almaktaydı. Abdüşems, söylediği bir şiirde bu kuyuları

---

olmaya müsait ve yağmur sularının toplandığı yerler olması sebebiyle Mekke ve çevresindeki kabileler yerleşim alanı olarak buraları tercih etmişlerdir.

<sup>72</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/214; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/96.

<sup>73</sup> Gencal Şenyayla, "Ş'ib Kavramı Işığında Ş'ibu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti", *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 301.

<sup>74</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/220.

<sup>75</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1/51; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 64.

<sup>76</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/104.

<sup>77</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/220; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/104; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 64.

<sup>78</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/149-150; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/214; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/97; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/486.

<sup>79</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/150; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/214; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/97; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 64; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/486.

<sup>80</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/214; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/97.

şan ve şerefini tamamlaması için kazdığını belirtmiştir.<sup>81</sup> Müre'nin kazdıkları Arafat taraflarındayken Abdüşems'inkilerin şehrin alt taraflarında Meyseb/Mesfele bölgesindedir.<sup>82</sup>

Ezrakî, Fâkihî ve Belâzürî Rumm, Humm ve Cefr kuyularının Kilâb b. Mürre kabilesine ait olduğunu da söylemişlerdir.<sup>83</sup> Kaynaklardaki bu farklılıklar kuyuların babadan oğluna veya zamanla başka ailelere geçmesi ya da aynı adla farklı kuyular açılması sebebiyle olsa gerektir.

### 2.2.6. Hafr/Hafir Kuyusu

Rumm ve Humm Kuyuları gibi Mekke'de harem dışındaki kuyulardandır. Bu kuyuyu Hz. Ömer'in kabilesi olan Benî Adiyy kazdırmış, şairleri bu kuyuyu överek suyunun bol ve çağlayarak aktığını söylemişlerdir.<sup>84</sup> Adiyyoğullarından Huzeyfe b. Ganim, suya ihtiyaçları olmadıkları zamanlarda da bu kuyudan su aldıklarını söylemiştir.<sup>85</sup>

### 2.2.7. Hafer Kuyusu

Bazı kaynaklarda Ümeyye b. Abdüşems'in bu kuyuyu kendisi için kazdığını bilgisi dışında başka bir bilgi yer almamaktadır.<sup>86</sup> Ezrakî'nin bahsetmediği bu kuyu başka kuyularla da karıştırılıyor olabilir.

### 2.2.8. Acûl Kuyusu

Acûl, Kusay b. Kilâb'ın Mekke haremî içerisinde kazdığını ilk kuyudur. Kusay bu kuyuyu Mekke halkı ve özellikle de hac aylarında gelen hacıların su ihtiyacını karşılamak için kazdırmıştır. Kusay'ın Acûl sayesinde suya ulaşımı bu denli kolaylaştırması sebebiyle hacılar Kusay'ı öven şiirler okumuşlardır.<sup>87</sup> Benî Nasr b. Muaviye kabilesinden Züveylim b. Amr en-Nasrî'nin kuyuya düşüp ölmesinden sonra (Ezrakî'ye göre bu adamı Hâşim b. Abdümenaf kuyuya itip öldürmüştür) Acûl kuyusu bir daha kullanılmamıştır.<sup>88</sup> Fâkihî ise bu bilgilerin dışında, kuyunun ismini Rukıyye olarak vermiş, Kusay'ın Bathâ-i Mekke'de kazdığı bu ilk kuyuya Acûl ismini verdiğini, Hişâm b. Abdimenâf'ın kuyuya ittiği adamın Züveylim b. Amr'ın kardeşi olduğunu söylemiştir.<sup>89</sup> Kuyu bilahare Bâbulvedâ'da Ebu Talib'in kızı Ümmü Hânî'nin evinin bahçesinde yer almaktaydı. Halife Mehdi döneminde Ümmü Hânî'nin evi ile birlikte Mescid-i Harâm'a dâhil edilmiş, onun yerine Bâbü'l-bakkalîn'de başka bir kuyu kazılmıştır.<sup>90</sup>

<sup>81</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65.

<sup>82</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/214 (7 nolu dipnot).

<sup>83</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/220, 221; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/97, 104; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 64.

<sup>84</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/150; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/486.

<sup>85</sup> İbn Hişâm, bu kişinin Ebû Ebî Cehm b. Huzeyfe olduğunu söylemiştir. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/150.

<sup>86</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/150; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/485.

<sup>87</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/215; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 51; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 64.

<sup>88</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/215; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65. Cahiliye döneminde birisi kuyuya düşüp öldüğünde kuyu suçlu kabul edilir ve kapatılmış. Hz. Peygamber bu durumu düzeltmiştir. Ebû Yusuf, Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb. *Kitâbu'l-haraç. Dâru'l-Ma'rife*, 1979, 22; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 2/926.

<sup>89</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/97.

<sup>90</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/215, (3 nolu dipnot).

### 2.2.9. Redm-i A'lâ Kuyusu

Bu kuyu ilk olarak Hz. Ömer'in hilafeti sırasında yaptırdığı sel bendinden dolayı<sup>91</sup> sonraları Rem-i A'lâ olarak isimlendirilen yerde Ebân b. Osman'ın evinin yakınında Kusay b. Kilâb tarafından açılmıştır. Caḥş b. Riâb ailesine ait olan bu kuyu zamanla toz toprakla dolarak kapanmış, Cübeyr b. Mut'im b. Adî kuyuyu temizleyerek yeniden açmıştır. Kuyunun yakınlarında Hz. Muhammed'in namaz kıldığı söylenmektedir. Sonraları buraya Ubeydullah b. Abbâs b. Muhammed bir mescit yaptırmıştır.<sup>92</sup> Fâkihî ise önce Zübeyr b. Ebî Bekr'e dayandırarak ismini Hummâ olarak verdiği bu kuyuyu Acûl Kuyusu'ndan sonra Abdüşems'in kazdığını belirtmiş sonra da yukarıdaki rivayetleri aktarmıştır.<sup>93</sup> Aḥbâru Mekke muhakkiki, kuyunun kendi zamanında Bi'ru Düşeyşe bi'l-Kemâliyye olarak bilindiğini belirtmiştir.<sup>94</sup>

### 2.2.10. Bezzer Kuyusu

Hâşim b. Abdimenaf'ın kazdirdığı bu kuyu Handeme Dağ'ın eteğinde Müstenzer mevkiinde, Şi'bu Ebî Tâlib diye isimlendirilen alanın girişinde yer almaktaydı. Hâşim, bu kuyuyu kendi zamanında nüfusun artması ve mevcut su kaynaklarının hacılara yetmemesi sebebiyle kazdırmıştır. Hz. Peygamber'in halası Safiyye bt. Abdülmuttalib, bir şiirinde bu kuyunun suyu ile hacıları suya kandırdıklarını iftiharla aktarmıştır.<sup>95</sup> Müstenzer'in dibinde, Zübeyde'nin azatlısı Talûb'un evinin arkasında bulunan bu kuyuyu Ezrakî, Ebu Leheb'in kapattırdığını ve zamanla izinin kaybolduğunu belirtmiştir.<sup>96</sup> Aḥbâru Mekke muhakkiki ise Hatmu'l-Handeme'nin altında bulunduğu için kendi zamanında Bi'r-i Hammâ diye tanınan kuyunun bu kuyu olabileceğini söylemiştir.<sup>97</sup>

### 2.2.11. Secle Kuyusu

Secle Kuyusu, Safâ ile Merve tepeleri arasında sa'y yerine doğru giden yolda bulunmaktaydı. Hâşim b. Abdimenaf'ın kazdirdığı kuyu, daha sonraki zamanlarda Cübeyr b. Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf'a geçmiştir. Esed b. Hâşim'in kuyuyu Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf'a hediye ettiği, sattığı ya da Abdülmuttalib'in Zemzem Kuyusu'nu keşfetmesiyle Mekke'de fazla suya ihtiyaç kalmayınca bu kuyuyu Mut'im b. Adî'ye hediye ettiği şeklinde farklı rivayetler vardır.<sup>98</sup> Mut'im b. Adî, hacıların bu kuyunun suyundan içmeleri için Zemzem Kuyusunun yanına deriden yapılmış bir havuz koymak istemiş, Abdülmuttalib'in de izin vermesiyle hacılara bu havuzdan su

<sup>91</sup> Hz. Ömer döneminde Mekke'de Ümmü Neşel seli denilen büyük bir sel olmuştur. Halife Ömer, bizzat Mekke'ye gelmiş ve iki bent yaptırmıştır. Bunlardan ilki Bebbe'nin evi ile Ebân b. Osman'ın evi arasındaki Redm-i A'lâ (Yukarı Bent), diğeri ise Hammârin'de yapılan Redm-i Esfel (Aşağı Bent) veya diğer ismiyle Redm- Âli Esid'dir. Bk. Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1983, 2/168(1 nolu dipnot); Belâzürî, *Fütûhu'l- Bıldân*, 72.

<sup>92</sup> Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1983, 1/113.

<sup>93</sup> Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, 4/98.

<sup>94</sup> Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1983, 2/216 (1 nolu dipnot).

<sup>95</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/148; Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1983, 2/216; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, 4/98; Belâzürî, *Fütûhu'l-Bıldân*, 65; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/485.

<sup>96</sup> Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1983, 2/216; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, 4/98.

<sup>97</sup> Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1983, 2/217 (2 nolu dipnot).

<sup>98</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/148; Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1983, 2/217; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, 4/99, 100; Belâzürî, *Fütûhu'l-Bıldân*, 65; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/485.

ikram etmiştir.<sup>99</sup> Halide bt. Hâşim ise söylediği şiirde Secle kuyusunu Adî b. Nevfel'e bağışladıklarını belirtmiştir.<sup>100</sup> Her hâlükârda kuyu, bir şekilde Hâşimoğullarından amcazâdeleri Nevfeloğullarına geçmiştir.

Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında Ebû Süfyân ile Cübeyr b. Mut'im arasında kuyunun mülkiyeti konusunda çıkan sorun, Hz. Ömer'in Cübeyr lehine karar vermesiyle çözülmüştür.<sup>101</sup> Mezkûr kuyu, Abbasiler döneminde Hammâd el-Berberî'nin halife Harun Reşid için Mescid-i Harâm'ın yanında yaptırdığı Kavârir konağının içine alınmıştır.<sup>102</sup> Belâzürî bir başka yerde kuyunun Mescid-i Harâm'a dâhil edildiğini belirtmiştir.<sup>103</sup>

### 2.2.12. Tavî/Taviyy Kuyusu

Mekke'nin yukarı taraflarında bulunan kuyuyu Abdüşems b. Abdimenâf kazdırmıştır. Kuyu, Muhammed b. Yusuf es-Sakaff'nin Beyzâ adıyla bilinen kasrının yanında yer almaktaydı.<sup>104</sup> Ahbâru Mekke muhakkiki bu kuyunun Hz. Peygamber'in doğduğu evin yakınlarında olan ve Sımatıyye diye bilinen kuyu olabileceğini belirtmiştir.<sup>105</sup>

### 2.2.13. Cefr Kuyusu

Geniş bir kuyu olan ve derinliği ölçülemeyen bu kuyuyu da Abdüşems b. Abdimenâf kazdırmıştır. Kuyu, Ecyâd-ı Kebir tarafında bulunan Abdullah b. İkrime b. Hâlid b. İkrime el Mahzûmî'nin evinin önünde yer almaktaydı. Bilâhare bu evi Zübeyde'nin hizmetçisi Yaşır satın almış ve kuyu ile birlikte Ecyâd kalesinin kapısının üzerindeki abdest alınan yere dâhil etmiştir.<sup>106</sup> Ancak Fâkihî, Ümeyye b. Abdüşems'in bu kuyuyu kendisi için kazdığını söylemiştir.<sup>107</sup> Yakût ise, cahiliye döneminde Kureyş'ten her kabilenin kendi mahallesinin girişine bir kuyu kazdığını, Benî Teym b. Mürr'e'nin kazdığı kuyunun da Bî'ru Mürr'e b. Ka'b olduğunu ifade etmiş veya onu Ümeyye b. Abdüşems'in kazdığını, adının Cefru Mürr'e b. Ka'b olduğunu ve "Ben hacılar için bir Cefr (kuyu) kazdım" diye ilan ettiğini aktarmıştır.<sup>108</sup>

### 2.2.14. Ümmü Ca'lân Kuyusu

Abdüşemsogulları'nın kazdırdığı kuyu, sonraki dönemlerde yapılan ilâveler sırasında Mescid-i Harâm'a dâhil edilmiştir.<sup>109</sup> Bu kuyu hakkında sadece Ezrakî ve Fâkihî'de bilgi verilmiş, muhtemelen mescide dâhil edildiği için muahhar kaynaklarda herhangi bir aktarımda bulunulmamıştır.

<sup>99</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/217, 221.

<sup>100</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65.

<sup>101</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/100.

<sup>102</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/217; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67.

<sup>103</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65.

<sup>104</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/147-148; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/218; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/100; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/485.

<sup>105</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/217, (6 nolu dipnot).

<sup>106</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/218; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/101; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65.

<sup>107</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/101, 104.

<sup>108</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/2147. Yakût ayrıca Cefr'in geniş ve derin kuyu anlamına geldiğini ifade etmiş ve farklı yerlerde Cefr ile ifade edilen kuyulardan bahsetmiştir.

<sup>109</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/218; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/101.



### 2.2.15. Alûk Kuyusu

Mekke'nin yukarı kısımlarındaki Ebân b. Osman'ın evinin yanında yer alan bu kuyu da Abdüşemsoğulları'na aittir. Kuyu, Ömer b. Hattab'ın yaptırdığı Redm-i Â'lâ'nın yakınlarında yer almaktaydı.<sup>110</sup>

### 2.2.16. Şüfeyye Kuyusu

Benî Esed b. Abdüluzza'ya aittir. Ezrakî ve Fâkihî bu kuyuya Esved kuyusu da denildiğini ve kuyunun Ümmü Câfer (Zübeyde)'in evinin yanında olduğunu söylemişlerdir.<sup>111</sup> Ancak muhakkik Yâkut ve Belâzürî'ye dayandırarak, Ezrakî'nin bu kuyunun yeri ile onunla aynı ismi taşıyan ve Zemzem'in bulunmasından sonra kazılan Esved el- Buhterî'ye ait olan kuyunun yerini karıştırdığını, Şufeyye kuyusunun Me'zemen arasında olduğunu belirtmiştir.<sup>112</sup>

### 2.2.17. Sünbüle Kuyusu

Cumah kabilesinin kazdığı kuyu Halef b. Vehb el Cumahî'ye aittir.<sup>113</sup> Fâkihî, kendi zamanında bu kuyuya Bî'r-i Übey dendiğini söylemiştir.<sup>114</sup> Kuyu Mekke'nin aşağı kısmında Zübeyr b. Avvâm'ın evinin karşısında yer almaktaydı. Hz. Peygamber'in teberrüken bu kuyuya tükürdüğü ve kuyunun suyunun baş ağrısına iyi geldiği söylenmiştir.<sup>115</sup>

### 2.2.18. Ümmü Hardân Kuyusu

Bu kuyuyu ilk kimin kazdığı bilinmemektedir. Benî Cumah bendinin yanında yer alan kuyu sonrasında Cumah kabilesinin olmuştur.<sup>116</sup>

### 2.2.19. Remrem/Meramram Kuyusu

Mekke halkının ve hacıların istifade etmesi için kazılan kuyu, Sehmoğullarına aitti. Abbasiler döneminde Cafer b. Mansûr'un yaptığı genişletme çalışmaları sırasında Remrem kuyusunun da yer aldığı Benî Sehm Mahallesinin büyük bir kısmı Mescid-i Harâm'a dâhil edilmiştir.<sup>117</sup>

### 2.2.20. Gamr Kuyusu

Gamr kuyusu da Sehmoğullarının aittir. Kabilenin reisi olan el-Âs b. Vâil'e ait olan kuyunun ismi kaynaklarda geçmesine rağmen nerede olduğu bilinmemektedir. Kabileden birisi söylediği şiirde hacılar için kazılan bu kuyunun suyunun gür olduğunu belirtmiştir.<sup>118</sup> Zamanla kapanmış olmalıdır.

<sup>110</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/218; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/101.

<sup>111</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/219; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/102; Belâzürî, *Fütûhu'l-Bıldân*, 55.

<sup>112</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/219 (1 nolu dipnot).

<sup>113</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/149; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/219; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/102; Belâzürî, *Fütûhu'l-Bıldân*, 66; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/312.

<sup>114</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/103.

<sup>115</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/219; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/103.

<sup>116</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/219; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/103.

<sup>117</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/219; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/103; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sehm (Benî Sehm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/324.

<sup>118</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/149; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/220; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/103; Belâzürî,

### 2.2.21. Ümmü Ahrâd Kuyusu

Bu kuyuyu Abdüddâroğulları kazdırmıştır.<sup>119</sup> Ümeyye bt. Ümeyle b. es-Sabbâk b. Abdiddâr, kendi kabilesinin kazdığı bu kuyunun suyunun deniz suyu gibi bol olduğunu belirten bir şiir söylemiştir.<sup>120</sup> Hakkında başka bilgi bulunmamaktadır.

### 2.2.22. Sukyâ Kuyusu

Kaynaklarda yeri hakkında farklı bilgiler bulunan bu kuyuyu Benî Mahzûm kabilesi kazdırmıştır. Kuyu, Ebû Cehil'in babası Hişâm b. Muğire'ye aittir.<sup>121</sup>

### 2.2.23. Sukayye Kuyusu

Benî Esed Kuyusu olarak da bilinen bu kuyuyu Benî Esed b. Abdüluzzâ kazdırmıştır.<sup>122</sup>

### 2.2.24. Süreyyâ Kuyusu

Benî Teym kazdırmıştır. Bu kuyu, Hilfü'l-fudûl'ün kurulmasına öncülük eden Abdullah b. Cüd'ân'a aittir.<sup>123</sup> Fâkihî ise Abdullah b. Cüd'ân'a ait olan kuyunun isminin Hafîr olduğunu söylemiştir.<sup>124</sup>

### 2.2.25. Naki'/Nak'a Kuyusu

Hakkında fazla bilgi bulunmayan ve kimin kazdırdığı bilinmeyen bu kuyu, Benî Âmir b. Lüey kabilesine aittir.<sup>125</sup> Yâkût Nak'a denilen yerin Tâif taraflarında, Mekke'ye yakın bir yer olduğunu belirtmiştir.<sup>126</sup>

### 2.2.26. Meymûn Kuyusu

Cahiliye döneminde Mekke'de kazılmış olan kuyuların sonucusudur.<sup>127</sup> Mekke'nin dışarısında yer alan kuyu, Abdüşems b. Abdimenâf'ın müttefiki olan Meymûn el-Hadramî'ye aittir. Kusay'ın, Kâbe'nin yanına koydurduğu deriden yapılmış havuzlara su getirttiği kuyulardan birisi de budur.<sup>128</sup> Abbasi halifesi Câfer b. Mansûr'un kabri bu kuyunun yanına yer almaktadır.<sup>129</sup>

Abdulmuttalib zamanında Mekke haremde tatlı su kuyuları bulunmadığından insanlar var olan suların tadını yumuşatmak için içerisine üzüm ve hurma atarak içerlerdi. Ezrakî ve Fâkihî o dönemde Meymûn kuyusu ve Mekke dışında bulunan bir diğer kuyudan

*Fütûhu'l-Büldân*, 67; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/485; Küçükaşçı, "Sehm (Benî Sehm)", 36/324.

<sup>119</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/149; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/222; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/107; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 66; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/312; Ahmet Lütfî Kazancı, "Abdüddâr (Benî Abdüddâr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/177.

<sup>120</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 66.

<sup>121</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/223; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/107; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67.

<sup>122</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/149; Eyüp Sabri Paşa, *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*, 1/312.

<sup>123</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/223; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67.

<sup>124</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/108.

<sup>125</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/223; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67.

<sup>126</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/300.

<sup>127</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/222; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65.

<sup>128</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/147 (3 nolu dipnot); Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/222; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/104; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1/11; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65.

<sup>129</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1/11; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 65.

başka tatlı su kuyusu bulunmadığını belirtmiştir. Hatta Mülk Sûresi'nin 30. ve sonuncu ayetinin (*De ki: Suyunuz çekilirse, söyleyin bakalım, size kim bir akarsu getirebilir?*)<sup>130</sup> Zemzem ve Meymûn kuyuları kastedilerek indirildiği belirtilmiştir.<sup>131</sup> Abdümenâfoğulları suyu tatlı olan Meymûn kuyusunu kazınca, bu durum diğer kabileler arasında husûmete sebep olmuş ve kabileler tatlı su kuyusu açma konusunda birbirleriyle yarışmışlardır.<sup>132</sup>

Taberî, Nahl sûresinin "Kalbi iman ile dolu olduğu halde -baskıyla inkâra zorlanan kimse hâriç- kim imandan sonra küfre düşerse, küfre göğüs açarsa, bilsin ki, Allah'ın gazabı onların üzerindedir. Onlar için büyük bir azap vardır."<sup>133</sup> ayetini açıklarken Benî Muğîre'nin Ammâr b. Yâsir'i Meymûn kuyusuna batırarak işkence ettiğinden bahsetmiştir.<sup>134</sup>

Zemzem öncesi kazılan ve bir kısmının suyunun tatlı olmadığı bu kuyular, anlaşıldığına göre Zemzem'in tekrar bulunmasından sonra atıl kalmışlardır. Fâkihî'nin kendi dönemi için belirttiği "Bu kuyulardan sadece Zemzem ve Meymûn kuyusunun suları içilmektedir"<sup>135</sup> sözü bunu akla getirmektedir. Suyu tatlı olmayanlar, temizlik ve ehil hayvanların ihtiyaçlarına tahsis edilmiş olmalıdır. Bazıları ise zaman içerisinde su veya başka ürünlerin depolanması içinde kullanılmıştır. Bu kadar çok kuyunun açılması öncelikle ihtiyaçla alakalı olmalıdır. Hac zamanları bu durum daha hissedilir hale gelmiştir. Diğer taraftan kabileler arası düşmanlık, rekabet ve övünme alışkanlığı da daha fazla kuyu açılmasını tetiklemiş olmalıdır. Zaten her kuyunun suyu nitelik ve nicelik bakımından eşit değildir. Zemzem ortaya çıkarılınca birçoğunun atıl kalması bu sebeple olsa gerektir.

### 2.3. Cahiliyede Zemzem'in Tekrar Bulunmasından Sonra Kazılan Kuyular

Abdülmuttalib kaybolan Zemzem Kuyusu'nu yeniden kazdığına Mekke'de su çoğalsa da artan nüfus, hac aylarında gelen misafirler ve zaman zaman mevsimsel olarak kuyuların sularının azalması gibi sebeplerle var olan kuyular ihtiyacı karşılamada yetersiz kaldığından halk su kuyuları açmaya devam etmiştir.

#### 2.3.1. Tavî Kuyusu

Ezrakî, Tavî'yi Zemzem'den sonra kazılan kuyular arasında zikretmiş, onu Âkil b. Ebî Tâlib'in kazdığını, Mekke'nin yukarı taraflarında yer alan Muhammed b. Yusuf'un Beyzâ denilen evinin yakınlarında olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Abdüşems b. Abdümenâf'ın kazdığını, Âkil b. Ebî Tâlib'in ise içine dolan toprağını boşaltıp temizlediğini söyleyenlerin olduğunu da zikretmiştir.<sup>136</sup> Belâzürî de Âkil b. Ebî Tâlib'in İbn Yusuf Mahallesinde bir kuyu kazdığını söylemiş ancak ismi hakkında herhangi bir bilgi

<sup>130</sup> el-Mülk, 67/30.

<sup>131</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/222; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/104, 105; Duman, *Kureyş Kabilesi-İslâm Öncesi Etnik, Siyasî ve Ekonomik Yapı*, 282.

<sup>132</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/222.

<sup>133</sup> En-Nahl,16/106.

<sup>134</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire, 2001), 14/374; Köksal, *Hiz. Muhammed ve İslâmiyet*, 1/354.

<sup>135</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/104, 105.

<sup>136</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/223, 224; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/112.

vermemiştir.<sup>137</sup> Bu kuyu Zemzem'den önce Abdüşems b. Abdümenâf'ın kazdırdığı Taviyy diye bilinen kuyu olmalıdır. Zamanla kapanan kuyunun toprağını boşaltıp yeniden açtığı için Âkil b. Ebî Tâlib'in kazdığı söylenmiş olabilir.

### 2.3.2. Esved Kuyusu

Bu kuyu Esved el-Buhterî'ye aittir. Kuyu, Buğdaycılar Çarşısı (Hannâtîn) diye bilinen yerde Dârü'l-Esved kapısı önünde yer almaktaydı.<sup>138</sup> Sonraları bu çarşı Zübeydetülkebîr denilen eve dâhil edildiğinden kuyu evin altında kalmıştır.<sup>139</sup> Belâzürî ise kuyunun Mescid'in içine alındığını belirtmiştir.<sup>140</sup>

### 2.3.3. Rekâyâ Kudâme Kuyusu

Kudâme b. Maz'ûn'a ait olan bu kuyu Mekke dışında, Urene'deki Edâtü'n-Nabt denilen yerde, Yesîre kuyusunun yakınında yer almaktaydı.<sup>141</sup>

### 2.3.4. Huvaytîb Kuyusu

Bu kuyu, Benî Âmir b. Lüeyy kabilesinden Huvaytîb b. Abdüluzza b. Ebî Kays'a aittir. Kuyu, Mekke vadisinin içerisinde Huvaytîb'in evinin avlusunda bulunmaktaydı.<sup>142</sup>

### 2.3.5. Hâlısa Kuyusu

Mesîl denilen yerde Arafat geçidi arasında, Mescid-i İbrâhîm'in yakınında yer alan kuyuyu kimin kazdığı bilinmemektedir. Daha sonraları Abbasi halifelerinden Mehdî-Bilâh'ın eşi, Hârun Reşid'in annesi Hayzürân'ın azatlısı Hâlısa tarafından toprağı boşaltılmıştır.<sup>143</sup> Fâkihî de ismini vermeden bir kuyudan bahsetmiş, kuyunun Hayruzân'ın azatlısı Hâlısa'ya ait olduğunu söylemiştir.<sup>144</sup>

### 2.3.6. Züheyr Kuyusu

Bu kuyu, Ecyâd'da Züheyr b. Ebî Ümeyye el-Mahzûmî'nin evinin yanında bulunmaktaydı.<sup>145</sup> Fâkihî, bu kuyunun isminin Ecyâd olduğunu belirtmiştir.<sup>146</sup>

### 2.3.7. Humm Kuyusu

Fâkihî, cahiliyeden kalan bu kuyunun Züreyk b. Vehb el-Mahzûmî ailesine ait olduğunu söylemiştir.<sup>147</sup>

Yukarıda Mürre b. Ka'b ve Abdüşems b. Abdümenâf'ın da Humm ve Rumm adlı kuyular kazdıklarından bahsedilmişti. Bu durum Cefr ve Hafr kuyularında olduğu gibi aynı adla

<sup>137</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67.

<sup>138</sup> Fâkihî bu kuyunun Esved el-Buhterî'ye ait olduğunu söylemiş ancak kuyunun bulunduğu yeri Hayyâtîn (Terziler Çarşısı) olarak vermiştir. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 113.

<sup>139</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/224; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/113.

<sup>140</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67.

<sup>141</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/224; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/113.

<sup>142</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/224; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/113; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68.

<sup>143</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1859, 2/224.

<sup>144</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/114.

<sup>145</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/224.

<sup>146</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/114.

<sup>147</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/114.

birkaç tane kuyu bulunması veya zamanla kapanan, kullanılmaz olan kuyuların başka kabileler ya da şahıslar tarafından tekrar açılmasıyla izah edilebilir. Nitekim aynı ismi taşıyan farklı kuyular açıldığı gibi kuyuların zamanla farklı bir isim aldığı da görülmüştür.

## 2.4. İslâmî Dönemde Kazılan Kuyular

Burada ele alınan kuyulardan bazıları Hz. Peygamber'in vefatından sonra kazılmıştır. Zira Mekke'nin etrafındaki şehirlere nazaran su açısından her zaman yetersiz olması, açılan kuyuların kapanması veya kurumması, Kâbe sebebiyle sürekli dışarıdan gelen misafirleri ağırlaması ve ticaret kervanları için geçiş noktasında bulunması gibi sebeplerle tarih boyunca yeni su kuyuları açılmaya devam etmiştir.

### 2.4.1. Salâsil Kuyusu

Akabe mevkiinde, Şi'bu'l-Bey'a'da yer alan Bereketü Mîsher<sup>148</sup> olarak da bilinen bu kuyuyu kimin kazdığı bilinmemektedir. Ebû Tâlib, bu kuyuyu öven bir şiir söylemiştir.<sup>149</sup>

### 2.4.2. Şürekâ Kuyusu

Benî Mahzûm kabilesine ait olan kuyu Ecyâd'da yer almaktaydı.<sup>150</sup> Hakkında başka bilgi bulunmayan kuyunun ne zaman kazıldığı da bilinmemektedir.

### 2.4.3. İkrime Kuyusu

Bu kuyu İkrime b. Hâlid b. el Âs b. Hâşim b. El Muğîre'ye nisbet edilmiştir.<sup>151</sup> Kuyu, Handeme tarafında Eyser denilen vadide yer alan Ecyâd-ı Sağır'de bulunmaktadır.<sup>152</sup>

### 2.4.4. Sıla Kuyusu

Ümmü Kırdân'ın dibindeki geçitte yer alan bu kuyu, Benî Mahzûm'dan Esved b. Süfyân b. Abdüsselâm'a aittir.<sup>153</sup> Ahbâru Mekke muhakkiki, Esved b. Süfyân'a ait olan bu kuyunun Esed de denilen Şüfeyye kuyusu olduğunu, Sıla denilen yere yakın olduğundan dolayı Sıla kuyusu denildiğini belirtmiştir.<sup>154</sup>

### 2.4.5. Esved Kuyusu

Benî Mahzûm kabilesinden Esved b. Süfyâb b. Abdülesed'e nisbet edilen bu kuyu da Ümmü Kırdân geçidinde, Abbasi Halifesi Mehdî'nin azatlısı Hâlısa'nın kuyusunun yanında yer almaktadır.<sup>155</sup> Fâkihî, bu kuyunun isminin Esved b. Süfyân olduğunu belirtmiştir.<sup>156</sup>

<sup>148</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226, (4 nolu dipnot).

<sup>149</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/113. Fâkihî, bu kuyuyu Zemzem'den sonra kazılan kuyular bölümünde ele almıştır.

<sup>150</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/224; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/117.

<sup>151</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 67; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/301.

<sup>152</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/225; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/117.

<sup>153</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/225.

<sup>154</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/219. (3 nolu dipnot)

<sup>155</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/298.

<sup>156</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/118.

#### 2.4.6. Talûb Kuyusu

Şi'b-i Amr denilen yerde Ramada'da Meyseb'in yakınlarında yer almaktaydı. Ezrakî, kuyunun Benî Cumah'tan Amr b. Abdillâh b. Safvân b. Ümeyye b. Halef'e ait olduğunu söylemiş; Belâzürî ve Yâkût ise bu kuyunun değil Amr denilen kuyunun mezkûr kişiye ait olduğunu söylemişlerdir.<sup>157</sup> Talûb kuyusu, Abdullâh b. Safvân'a nisbet edilmiştir.<sup>158</sup>

#### 2.4.7. Yâkûte Kuyusu

Mina'da bulunan bu kuyuyu Hz. Ebû Bekir, kendi hilafeti döneminde kazdırmıştır. Haccâc b. Yusuf, Abdullâh b. Zübeyr'in öldürülmesinden sonra hasarlı kuyuyu tamir ettirmiştir.<sup>159</sup>

#### 2.4.8. Amr Kuyusu

Şi'b-i Âl-i Amr'da bulunan bu kuyu, Hz. Osman'ın oğlu Amr b. Osman b. Affân'a aittir.<sup>160</sup>

Belâzürî ve Yâkût, Cumah kabilesinden Amr b. Abdillâh b. Saffân b. Ümeyye b. Halef'e ait olan bir kuyudan bahsetmiş, bu kuyunun adının da Amr olduğunu belirtmişlerdir.<sup>161</sup>

#### 2.4.9. Ebû Musa Kuyusu

Ebû Musa el-Eş'arî'nin Hacûn denilen mevkide Ebû Dübb mahallesinin girişinde bir kuyusu ve çardağı vardı.<sup>162</sup> Ebû Musa bu kuyuyu Hakem olayından sonra Mekke'ye geldiği zaman kazdırmıştır.<sup>163</sup> Toprakla doldurulmuş olan bu kuyu hicrî 242'de halife Mütevekkil'in azatlısı Boğ'a'nın vekili Şelkân tarafından yeniden açılmıştır.<sup>164</sup>

#### 2.4.10. Sükyâ Kuyusu

Abdullâh b. Zübeyr etrafında kendisine ait bir bahçesi bulunan büyük bir kuyu kazdırmıştır. Bu kuyu, Arafat'ta iki geçidin arasında, Mina'ya giderken sağ tarafta yer almaktadır.<sup>165</sup> Fâkihî, ismini Sükyâ olarak vermediği kuyunun Abdullâh b. Zübeyr kuyusu olduğunu ve Kuaykiân'da bulunduğunu söylemiştir.<sup>166</sup>

#### 2.4.11. Şevzeb Kuyusu

Benî Şeybe kapısıyla Mescid-i Harâm'ın kapısının yanında yer alan kuyuyu Muaviye b. Ebî Süfyân'ın azatlısı Şevzeb kazmıştır. Bu kuyu hicrî 161 yılında halife Mehdî zamanında yapılan birinci genişletme çalışmaları sırasında Mescid-i Harâm'a dâhil edilmiştir.<sup>167</sup> Başka bir rivayete göre Şevzeb denilen bu kişi, Mervan b. Hakem'in dayısı

<sup>157</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/225; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/301.

<sup>158</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/118; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68.

<sup>159</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/224; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/117.

<sup>160</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/224; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/117.

<sup>161</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/301.

<sup>162</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/209, 225; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/114; Belâzürî, bu kuyunun el-Ma'lâ denilen yerde olduğunu bildirir. *Fütûhu'l-Büldân*, 68; Şenyayla, "Ş'ib Kavramı Işığında Ş'ibu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti", 301.

<sup>163</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/209, 225; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/114.

<sup>164</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/114; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/302.

<sup>165</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227, 283; Şenyayla, "Ş'ib Kavramı Işığında Ş'ibu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti", 306.

<sup>166</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/116.

<sup>167</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/225; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/115; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68; Hamevî, *Mu'cemü'l-*

Nâfî b. Alkame b. Safvân b. Ümeyye el-Kinânî'nin azatlısıdır.<sup>168</sup>

#### 2.4.12. Bekkâr Kuyusu

Mekke'de ikamet eden Bekkâr isimli Iraklı bir kimse tarafından kazılan kuyu, Zû Tuvâ'da Memâdir-i Bekkâr denilen yerde yer almaktadır.<sup>169</sup> Ahbâru Mekke muhakkiki, Zû Tuvâ denilen ve günümüzde de var olan kuyunun bu kuyu olabileceğini söylemiştir.<sup>170</sup>

#### 2.4.13. Sikâye-i Sirâc Kuyusu

Zû Tuvâ mevkiinde, Fah denilen yerde bulunan kuyu, Benî Hâşim'in azatlısı Sirâc'a aittir.<sup>171</sup>

#### 2.4.14. Verdân Kuyusu

Fah'da Sikâye-i Sirâc'ın yanında yer alan kuyu, Muttalib b. Ebî Veddâ'a'nın azatlısı Verdân'a nisbet edilmiştir. Belâzürî ise Verdân'ın Saib b. Ebî Veddâ'a b. Dubeyre es-Sehmî'nin azatlısı olduğunu söylemiştir.<sup>172</sup>

#### 2.4.15. Burûd Kuyusu

Bu kuyu da Fah denilen yerde Mübeyyiza mahallesinin alt tarafında yer almaktadır. Kuyuyu Huzâa kabilesinden Hirâş b. Ümeyye el-Huzâî el-Ka'bî (Belâzürî'ye göre Muhterîs el Ka'bî) kazmıştır.<sup>173</sup>

Ezrakî ve Fâkihî, bunların dışında aşağıda yer alan kuyulardan da bahsetmişlerdir. Daha çok yerleri hakkında bilgi verilen bu kuyular konusunda kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen kişilerin kendi mülklerinde bulunduğu için bu kuyular sahibinin ismiyle anılmış olmalıdır.

#### 2.4.16. Ebû Sümeyr Kuyusu

Mefcer'de Şi'bu Hûz'da bulunmaktaydı.<sup>174</sup>

#### 2.4.17. Hıyaz b. Hişâm Kuyusu

Bu kuyu da Mefcer'de Mina yakınlarında yer almaktaydı. Yâkût ise bu iki kuyunun Uktuvâne'de olduğunu belirtmiştir.<sup>175</sup>

#### 2.4.18. Zeyneb bint Süleymân b. Ali Kuyusu

Ecyâd'da Şi'bu Müttekâ'da bulunmaktaydı.<sup>176</sup>

*Büldân*, 5/300.

<sup>168</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68; Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/300.

<sup>169</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/115; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68.

<sup>170</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226.(2 nolu dipnot)

<sup>171</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/116; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68.

<sup>172</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/116; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68.

<sup>173</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/115; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 68.

<sup>174</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227. (Bu ve sonraki altı kuyudan 2 nolu dipnotta bahsedilmiştir.)

<sup>175</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227.

<sup>176</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227.

#### 2.4.19. Câfer b. Muhammed Kuyusu

Bu kuyu da Zeyneb bint Süleymân kuyusu gibi Şi'bu Müttekâ'da yer almaktaydı.<sup>177</sup> Bu da kabilelerin yaşadığı mahallelerde birden fazla kuyu olduğu, aynı kabileye mensup kişilerin kendi adlarına kuyular açtığını göstermektedir.

#### 2.4.20. Anbese Kuyusu

Makberetü'n-Nesâra denilen yerde yer almaktaydı.<sup>178</sup>

#### 2.4.21. Ebû Cirab Kuyusu

Mina Akabesi'nde, Mina'ya giden yolun sağ tarafında bulunmaktaydı.<sup>179</sup>

#### 2.4.22. Nâfi' b. Alkame Kuyusu

Bu kuyunun Mefcer'de bulunduğu bilgisi dışında başka bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>180</sup>

#### 2.4.23. Muharreş Kuyusu

Muharreş el-Ka'bî de denilen bu kuyunun yeri bir şiirde Mekke'nin kuzeyinde Ten'im tarafındaki Berûd ve Beldah tepeleri arasında tarif edilmiştir.<sup>181</sup>

#### 2.4.24. İbn Hişâm Kuyusu

Bu kuyu Meymûn kuyusunun yanında, Ümmü İsa binti Süheyl'in evinin arkasında yer almaktaydı.<sup>182</sup>

#### 2.4.25. Kesîr b. Salt Kuyusu

Kimin kazdığı bilinmeyen bu kuyu Kuday tepesinde yer almaktadır.<sup>183</sup>

#### 2.4.26. Muaviye Kuyusu

Bu kuyu hakkında sadece Muaviye'nin hamamının yanında olduğu bilgisi dışında başka bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>184</sup>

#### 2.4.27. Abdullah b. Âmir Kuyusu

İbn Âmir mahallesinde bulunan kuyuyu kimin kazdığı bilinmemektedir.<sup>185</sup>

<sup>177</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227.

<sup>178</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227.

<sup>179</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227.

<sup>180</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/227.

<sup>181</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/115.

<sup>182</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/116.

<sup>183</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/116.

<sup>184</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/116.

<sup>185</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/116.



#### 2.4.28. İbn Mürtefi' Kuyusu

Mekke'de Irak yolu tarafında bulunan kuyu, Muhammed b. Mürtefi' b. Nâdir b. Hâris b. Alkame'in kuyusudur. Suyu en tatlı kuyulardan biri olan bu kuyuyu Osman el-Mekkî tamir ettirmiştir.<sup>186</sup>

#### 2.4.29. Ümmü Nûmân Kuyusu

Zü Tuvâ'da yer aldığı bilgisi dışında bu kuyu hakkında başka bilgi bulunmamaktadır.<sup>187</sup>

Sayıdığımız bu kuyuların dışında Mekke'de kaynaklarda ismi geçen ancak ne zaman kazıldığı ve kime ait olduğu bilinmeyen Cürâb<sup>188</sup> ve Melkûm<sup>189</sup> adlarında eski su kuyuları da vardı. Yine Mekke'nin aşağısında Vetîr adında bir kuyu,<sup>190</sup> Mekke'den Medine'ye giderken Mekke ile Vadi-i Fâtıma arasında Beredân ve Tanzeb adlarındaki kuyular,<sup>191</sup> Mina tarafında Şi'bu Bey'a'nın girişinde Salâsıl kuyusunun önünde bulunan Neccâr kuyusu<sup>192</sup> da Mekke'deki su kuyularındandı.

### Sonuç

Tarımsal açıdan verimsiz bir bölgede kurulan Mekke'nin dinî ve ticarî bir merkez olma özelliğini devam ettirmesi ve gelenlerin huzurlu ayrılması için su temel şarttır. Zaten şehre yerleşim zezem sayesinde olmuştur. Çalışmada Mekke ve yakın çevresinde zezemin çıkmasından hicrî ikinci asrın sonlarına kadar toplam altmış dokuz kuyunun ismi tespit edilmiştir. Kaynaklardaki bilgiler karışık ve bazen ihtilaflı olduğu için verileri ve isimleri netleştirmek dikkat ve emek gerektirmiştir. Gene de varlığını tespit edemediğimiz kuyuların olması da muhtemeldir. Bu kadar kuyunun olması suya olan ihtiyaçla izah edilebileceği gibi açılan kuyuların bir kısmının uzun ömürlü olmamasından kaynaklandığı da anlaşılmaktadır. Zira bu kuyulardan bazıları sadece yağmur sularından beslenmektedir. Ayrıca her kuyunun suyu içilebilir değildir. Onlar da temizlik başta olmak üzere başka işler için kullanılmıştır. Çeşitli sebeplerle kapatılan, kuraklıktan dolayı suyu çekilen ve bakımsızlıktan zamanla kapananlar olabileceği gibi seller yüzünden dolan veya birisi düşüp öldüğünden adet olduğu üzere iptal edilen kuyular da olmuştur. Bunların bir kısmı sonraları birileri tarafından ıslah edilmiş bazıları da mahzen, sarnıç, depo ya da hapishane olarak kullanılmıştır. Neticede son derece çorak ve kurak bir belde mezkûr kuyular sayesinde yaşanabilir kalmış ve cazibesini korumuştur.

Tüm kuyular içerisinde suyunun kalitesi başta olmak üzere Kâbe'ye nispetle kutsiyeti ve tarihi geçmişi sebebiyle zezem ayrı bir yerde durmaktadır. Hâşimoğullarının, Kureys'in Benî Mahzûm, Benî Ümeyye gibi diğer etkin kollarına göre daha az kuyu açması da sikâye hizmeti ve zezemin onların kontrolünde olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Övünmeyi seven Kureyşliler bu huylarını kuyu hususunda da devam ettirmişlerdir. Yeraltı suları dışında başka kaynak da olmadığından şehrin su çıkabilecek

<sup>186</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/117, 118; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 9/413.

<sup>187</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 4/119.

<sup>188</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/116.

<sup>189</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/194.

<sup>190</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/223. (4 nolu dipnot), Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/360.

<sup>191</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226. (1 nolu dipnot)

<sup>192</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1983, 2/226. (4 nolu dipnot)

hemen her yerine kuyu açılmıştır. Bu durum aynı zamanda bölgede su bulma ve kuyu açma tecrübesinin yüksek olduğunu göstermektedir.

<b>Değerlendirme</b>	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
<b>Etik Beyan</b>	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
<b>Yazar Katkıları</b>	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%55), 2. Yazar (%45) Veri Toplanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30) Veri Analizi: Yazar-1 (%40), Yazar-2 (%60) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%40), 2. Yazar (%60) Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)
<b>Peer-Review</b>	Double anonymized - Two External
<b>Ethical Statement</b>	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Plagiarism Checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The author(s) has no conflict of interest to declare.
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:turkiyeilahiyat@gmail.com">turkiyeilahiyat@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
<b>Author Contributions</b>	Design of Study: 1. Author (%55), 2. Author (%45) Data Acquisition: 1. Author (%70), 2. Author (%30) Data Analysis: 1. Author (%40), 2. Author (%60) Writing up: 1. Author (%40), 2. Author (%60) Submission and Revision: 1. Author (%0), 2. Author (%20)

**Kaynakça | References**

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Bebel, August. *H. Muhammed ve Arap İslâm Kültürü Dönemi*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2003.

Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbîr b. Dâvûd el-. *Ensâbu'l-Eşrâf*. 4 Cilt. Beyrut, 1996.

Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbîr b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut, 1987.

Bilik, Mehmet Safi. "Zemzem". *Diyanet Aylık Dergi* 363 (Mart 2021), 29-31.

Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Yemâme- Dâru İbn Kesîr, 1993.

Büyükcoşkun, Kudret. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Cengiz, Ercan. "Cahiliye Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar Mekke'de Sel Baskınları". *Turcology Research* 75 (2022), 485-491.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fi târihi'l-'Arabi kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut, 2. Basım, 1993.

Duman, Muhamed Fatih. *Kureyş Kabilesi-İslâm Öncesi Etnik, Siyasî ve Ekonomik Yapı*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.

Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb. *Kitâbu'l-haraç*. Y.y.: Dâru'l-Ma'rife, 1979.

Eyüp Sabri Paşa. *Mi'râtü'l-Haremeyn Mi'rât-ı Mekke*. ed. Göker İnan. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2018.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. nşr. Neşreden: F. Wüstenfeld. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih Melhasan. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983.

Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Abbâs. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehiş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar, 1994.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-Büldân ve Mu'cemü'l-Üdebâ'*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. çev. Sadreddin Gümüş - İsmail Yiğit. 12 Cilt. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1996.

Hawting, G. R. "Zemzem'in ve Kâbe'nin Kuyusu'nun Kaybolması ve Yeniden Bulunması". Çev. Kevser Özdoğan. *Kisbu İlahiyat Dergisi*, 153-172.

Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi (Başlangıçtan Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed et-Tancî. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 13. 2023.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Cemheretü'l-Lüğa*. thk. Remzi Münir Ba'lebek. Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1955.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî. *Sîretü İbn İshak*. thk. Süheyl Zükkâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1978.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.

İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer. *Â'lâku'n-Nefise: Dünya Coğrafyası*. çev. Ali Fuat Eker. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. 2017.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

Kayapınar, Hüseyin. "Kuyular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/510-513. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kazancı, Ahmet Lütfi. "Abdüddâr (Benî Abdüddâr)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/177. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Köksal, M. Asım. *Hiz. Muhammed ve İslâmiyet*. 2 Cilt. İzmir: Işık Yayınları, 2. Basım, 2008.

Köksal, Mustafa Asım. *İslâm Tarihi Hiz. Muhammed ve İslâmiyet Mekke Devri*. Ankara: Öğretmenler Matabaası, 1966.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2003.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sehm (Benî Sehm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/323-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Zemzem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri - Acar, Kerim Han. "Zemzem: Türk-İslâm Kültüründe Algılanışı". *Su Medeniyeti Sempozyumu*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, KOSKİ, 2. 2013.

Lings, Martin. *Hiz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdîni'l-Cevher*. nşr. Neşreden Muhammed Muhyiddîn. thk. Kemal Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Oğuzay, Fatih. *H. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, 2008.

Ömerî, Abdülazîz b. İbrâhim el-. *el-Hiref ve's-sinâ'ât fi'l-Hicâz fi 'asri'r-Resûl*. Riyad: Dâru İşbiliya, 2000.

Özer, Kemal. *Hangi Suyu İçmeli?* İstanbul: Hayykitap Yayınları, 2014.

San'ânî, Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1983.

Sincârî, Ali b. Tâceddin es-. *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*. nşr. Neşreden Cemîl Abdullah M. el-Mısırî ve dğr. thk. Cemîl Abdullah Muhammed el-Mısırî. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1998.

Şen, Zekai. *Manevi ve Bilimsel Açılardan Zemzem Suyu*. İstanbul: Su Vakfı Yayınları, 2006.

Şenyayla, Gencal. "Ş'ib Kavramı Işığında Ş'ibu Ebî Tâlib'in Mekânsal Tespiti". *Universal Journal of Theology* 6/1 (Haziran 2021), 292-323.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Kahire, 2001.

Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/14-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.