FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI / ISSUE 1 - CİLT / VOLUME 30

ISSN: 1304-639X

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Firat University Journal Of The Faculty Of Theology

e-ISSN 2757-5616
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025)

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.
Firat University Journal Of The Faculty Of Theology is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (550-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.
Articles contain an English title, abstract (550-600 words), keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
Authors publishing with Firat University Journal Of The Faculty Of Theology retain the copyright to their work but the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin tüm giderleri Fırat Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.
All expenses of Firat University Journal Of The Faculty Of Theology are covered by the Firat University Journal Of The Faculty Of Theology. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
TR Dizin
EBSCO-Academic Search Elite
EBSCO-Academic Search Premier
EBSCO-Academic Search Ultimate
EBSCO-Academic Search Main Edition
EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)
ERIH PLUS
DOAJ: Directory of Open Acess Journals
ProQuest I Ulrich's Periodicals Directori
Atla Religion Datebase
İndeksleri tarafından taranmaktadır.

Fırat University Journal of Theology Faculty is indexed in
TR Dizin
EBSCO-Academic Search Elite

EBSCO-Academic Search Premier
EBSCO-Academic Search Ultimate
EBSCO-Academic Search Main Edition
EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)
ERIH PLUS
DOAJ: Directory of Open Acess Journals
ProQuest I Ulrich's Periodicals Directori
Atla Religion Datebase
international indexes.

EDİTÖRYAL İLETİŞİM/ EDITORIAL CONTACT
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23200, Merkez/Elazığ
Fırat University Faculty of Theology, 23200, Merkez/Elazig
e-mail: ilahiyatdergisi@firat.edu.tr Tel: +90 424 237 00 00

KAPSAM | SCOBE
Sosyal ve Beşeri Bilimler, Dini Araştırmaları| Social and Human Sciences, Religious Studies

PERİYOT | PERIOD
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) | Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ | LANGUAGE PUBLICATION
Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

YAYINCI / PUBLISHER
Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 23200, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Elazig, 23200, Turkey

SAHİBİ / OWNER
Prof. Dr. Fahrettin GÖKTAŞ
Fırat Üniversitesi Rektörü
Rector of Firat University
fgoktas@firat.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER
Dr. Öğr. Üyesi Emine ERDOĞAN MARSAK
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey
emineerdogan@firat.edu.tr

BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF
Doç. Dr. Ekrem YÜCEL
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey
ekremyucel@firat.edu.tr

EDİTÖRLER/ EDITORS

Arş. Gör. Ersin AKDAĞ
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
eakdag@firat.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Cemal URAL
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
cural@firat.edu.tr

ÖN KONTROL EDİTÖRÜ / PREVIEW EDITOR

Arş. Gör. Ersin AKDAĞ
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
eakdag@firat.edu.tr

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Arş. Gör. Dr. Cemal URAL
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
cural@firat.edu.tr

DİZİNLEME EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Arş. Gör. Dr. Cemal URAL
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
cural@firat.edu.tr

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

İngilizce/ English
Dr. Öğr. Gör. Mustafa Çağrı GÜNDAY
Fırat University, School of Foreign Languages, Department of Basic English,
Elazig,Turkey
mcgunday@firat.edu.tr

Arapça/ Arabic
Dr. Öğr. Gör. Eassa ABRAHEM
Fırat University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Elazig,Turkey
eabrahem@firat.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ
Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
hkaratas@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer ÖZLİ
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
mozli@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Esra GÜLENGÜL
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
egulengul@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖKALP
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
muratgokalp@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan SARITEPE
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
esaritepe@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Bilecik University, Faculty of Theology
Bilecik, Turkey
irfan.kaya@bilecik.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÖZASMA
Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Giresun University, Faculty of Theology
Giresun, Turkey
halil.ibrahim@giresun.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Sait BOSAT
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
sbosat@firat.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. İskender OYMAK
Philosophy And Religious Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
ioymak@firat.edu.tr

Prof. Dr. Veli ATMACA
Basic Islamic Sciences
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of Theology
Burdur, Turkey
vatmaca@mehmetakif.edu.tr

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
vozdemir@firat.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
History of Islamic Sects
Kastamonu University, Faculty Of Theology
Kastamonu, Turkey
matalan@kastamonu.edu.tr

Prof. Dr. Muhammed ESVED
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in Dammam, Department of Islamic Studies ,
Saudi Arabia
Maswad@iau.edu.sa

Doç. Dr. Ekrem YÜCEL
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
ekremyucel@firat.edu.tr

Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ
Philosophy And Religious Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
hkaratash@firat.edu.tr

Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM
Chadli Bin Jadid University,
Faculty of Social and Human Sciences
Al-Tarf , Algeria
bellkar23@yahoo.com

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
Bingol Unıversıty, Faculty Of Theology
Bingol,Turkey
samirhatemle@gmail.com

Dr. Abderrahman ETHMANE
UNİVERSİTY OF MALAYA
Moritanya

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adem TUTAR
Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology
Osmaniye/ Turkey
ademtutar@osmaniye.edu.tr

Prof. Dr. Kamil ÇAKIN
Ankara University,Faculty of Divinity
Ankara/Turkey
kmlckn@hotmail.com

Prof. Dr. Veli ATMACA
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of Theology
Basic Islamic Sciences
Burdur, Turkey
vatmaca@mehmetakif.edu.tr

Prof. Dr. Ömer DUMLU
Dokuz Eylül Unıversıty,Basıc Islamıc Scıences
Izmir,Turkey
omer.dumlu@ege.edu.tr

Dr. Abderrahman ETHMANE
UNİVERSİTY OF MALAYA
Moritanya

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL
Ankara University,Faculty Of Theology
Department Of Basıc Islamıc Scıences
Ankara,Turkey
unal@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
Istanbul 29 Mayıs University
Faculty Of Theology
Istanbul,Turkey
abardakoglu@29mayis.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Kastamonu University, Faculty Of Theology
History of Islamic Sects
Kastamonu, Turkey
matalan@kastamonu.edu.tr

Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ
Marmara University, Faculty Of Theology,
Istanbul,Turkey
sarpagus@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Ataturk University, Faculty Of Theology,
Erzurum,Turkey
mehmet.dag@atauni.edu.tr

Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM
Chadli Bin Jadid University
Faculty of Social and Human Sciences
Al-Tarf , Algeria
bellkar23@yahoo.com

Prof. Dr. Muhammet TASA
Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu
Faculty Of Theology
Konya,Turkey
mtasa@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
Bingol Unıversıty, Faculty Of Theology
Bingol,Turkey
samirhatemle@gmail.com

Prof. Dr. Muhammed ESVED
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in
Dammam Department of Islamic Studies ,
Saudi Arabia
Maswad@iau.edu.sa

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers, Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

Mehmet MAKSATOĞLU
Rabha Halkının İnanç Dünyası ve Ritüel Pratikleri
Religious Beliefs and Ritual Practices of the Rabha People……1-15

Mehmet Emin NAS
İslâm Hukukunda Ateşkes (Hudne) Kavramının Mefhûmu - I -
مفهوم الهدنة في الفقه الإسلامي - I
The Concept Of Truce (Hudna) İn Islamic Law – I……17-39

Rıdvan BULUT
Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsirinde Kur'an Fasılalarına Belagat ve Tefsir Işığında Analitik Bir Bakış
الفواصل القرآنية في تفسير أبي حيان الأندلسي: رؤية تحليلية في ضوء البلاغة والتفسير
Qur'anic Pauses in Abi Hayyan's Andalusian Tafsir: An analytical View in the light of Rhetoric and Tafsir……41-66

Mehmet Zahid TIĞLIOĞLU
Kur'ân ve Sünnet Işığında Vehhabilik ve Selefilik
الوهابية والسلفية في ميزان القرآن والسنة
Wahhabism and Salafism in the balance of the Qur'an and Sunnah……67-87

Fehmi ÇİÇEK
Ahkâm Ayetlerinde Hadisleri İnkâr Edenlerin Çıkmazları
Dilemmas of Those Who Refuse Hadiths in the Quranic Law……89-103

Ramadan A. M. Shaıkhomar
Osmanlı Türk Şiirinde Filistin
فِلَسْطِين فِي الشِّعْرِ التُركِي العُثماني
Palestine in Ottoman Turkish Poetry……105-122

Semra KAYA
Eşrefzâde Abdlkâdir Bursevî ve Tefsirciliği
Eşrefzâde Abdulkâdi Bursevî and his Commentary……123-135

Ali ALBAYRAK
Hilalin Tespiti: Gözle görme (Ru'yet-i Hilal) ile Astronomik Hesaplama Arasındaki İhtilaf
إثبات الهلال بين الرؤية بالعين والحساب الفلكي
The Verification of the Crescent: The Dispute Between Moon Sighting and Astronomical Calculation……137-149

Melek ÇALIŞIR ÖZTÜRK
İzmir Evanjelist Protestan Kiliseleri
Izmir Evangelical Protestant Churches……..151-172

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız;

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin Haziran sayısını yayımlamış bulunmaktayız. TR DİZİN, ERIH PLUS, DOAJ, EBSCO, ATLA RELIGION DATABASE gibi hem ulusal hem de uluslararası indexler tarafından taranan dergimiz, bilimsel kriterlerinden ve yayın ilkelerinden taviz vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu dönemde dergimize din bilimlerinin farklı alanlarından çok sayıda araştırma makaleleri gelmiştir. Dergimize gönderilen makalelerin benzerlik oranı, yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu gibi açılardan ön kontrolü yapıldıktan sonra ilgili alan editörleri tarafından incelenmiş ve akabinde çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirilmesinden geçirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler ve yayın kurulu kararları sonucunda biri İngilizce, beşi Arapça ve üç tanesi Türkçe olmak üzere toplamda 9 makale yayınlanmıştır.

Bilimsel araştırmalarından dolayı dergimize makale gönderen yazarlarımıza, bu çalışmaları inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize sundukları katkıdan ötürü hakemlerimize, büyük bir özveriyle çalışan editöryal ekibimize, yayın ve danışma kurullarında yer alan hocalarımıza ve ayrıca dergimizin daha iyi hale gelmesi için destekleriyle her zaman yanımızda olan Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanımıza çok teşekkür ediyoruz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle…

DOÇ. DR. EKREM YÜCEL

BAŞ EDİTÖR

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025),1-15

Rabha Halkının İnanç Dünyası ve Ritüel Pratikleri

Religious Beliefs and Ritual Practices of the Rabha People

Mehmet MASATOĞLU
Dr. Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Iğdır University, Faculty of Theology,
Department of the History of Religions, Iğdır / Türkiye
masatoglumehmet@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6373-8991.

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ocak/January 2025 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Masatoğlu, Mehmet. "Rabha Halkının İnanç Dünyası ve Ritüel Pratikleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025),1-15 .
DOI: https://10.58568/firatilahiyat.1614360
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Masatoğlu).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Religious Beliefs and Ritual Practices of the Rabha People

Abstract: The belief system of the Rabha people, an indigenous community in northeastern India, centers on nature-based beliefs, rituals, and social structures. This study examines the traditional religious and philosophical framework of the Rabha people, emphasizing their profound connection with nature and the central role these beliefs play in their societal life. Rooted in the sanctity of nature and ecological balance, this belief system shapes their way of life, agricultural practices, and social interactions. The Rabha religion is not merely a system of worship but also a symbol of social solidarity and a representation of a harmonious coexistence with nature. Adopting an analytical and critical approach, this study aims to understand the Rabha religious beliefs by exploring their historical and philosophical dimensions. The research delves into the rituals and spiritual practices of the Rabha people, analyzing how these elements influence their cultural identity and strengthen social cohesion. Employing ethnographic observations, oral histories, and a review of written sources, the study sheds light on the continuity and evolution of Rabha cultural and religious traditions. The religious structure of the Rabha community demonstrates a dynamic interaction with diverse cultural and religious influences, preserving and enriching their identity. Their prominent rituals reflect a profound spiritual bond with nature. For instance, offerings to Āya-Khoksi, the goddess of agriculture, are intended to ensure soil fertility, while prayers to Langa, the deity of rivers, and Hasong, the guardian of forests and wildlife, highlight their reverence for natural elements. These practices underscore the centrality of ecological harmony in Rabha spiritual and practical life. Central to their spiritual life is ancestor worship, which reinforces both individual connections to heritage and collective social harmony. Rituals honoring ancestors not only seek to appease their spirits but also serve as a means of fostering communal unity. The Rabha religion maintains a balance between benevolent deities and malevolent spirits, with practices aimed at ensuring protection from natural calamities or diseases believed to result from malevolent forces. Ritual sacrifices and ceremonies are integral to maintaining this balance, reflecting the community's emphasis on spiritual equilibrium. This study reveals the Rabha community's efforts to sustain their cultural identity amidst external influences, underscoring the critical role of oral traditions in transmitting their heritage. By understanding the Rabha religion as a way of life that integrates spiritual practices with ecological mindfulness, the research contributes to a deeper appreciation of their unique cultural and spiritual worldview. Beyond a belief system, the Rabha religion offers a model of sustainable living and a framework for enduring cultural continuity through harmonious interactions with nature. The Rabha people's religious beliefs and practices are intrinsically linked to their social and ecological context. Their spiritual framework prioritizes environmental stewardship, demonstrating how religious practices can guide sustainable interactions with natural resources. This approach not only fosters community resilience but also strengthens their cultural foundations in the face of external changes. The Rabha religion's integration of ecological consciousness with spiritual devotion illustrates a holistic model for cultural sustainability, where traditional practices adapt to changing circumstances while preserving core values. Through this exploration, the study highlights the Rabha religion's multifaceted role as a spiritual, social, and ecological system. It provides valuable insights into how indigenous belief systems can contribute to broader discussions on sustainability and cultural resilience. The Rabha religion's emphasis on balance—between nature and humanity, tradition and change—offers a compelling perspective for understanding the enduring interplay between spirituality and ecology in sustaining community identity.

Keywords: History of Religions, Rabha Religion, Indigenous Belief Systems, Ancestor Cult, Cultural Identity.

Rabha Halkının İnanç Dünyası ve Ritüel Pratikleri

Öz: Rabha Halkının inanç sistemi, Hindistan'ın kuzeydoğu bölgelerinde yaşayan Rabha kabilesinin doğa temelli inançları, ritüelleri ve toplumsal yapısına odaklanır. Çalışma, Rabha halkının geleneksel dini ve felsefi yapısını, doğayla olan derin bağları ve bu bağların toplumsal hayatlarındaki merkezi rolü üzerinden inceler. Doğanın kutsallığına ve ekolojik dengeye dayanan bu inanç sistemi, topluluğun yaşam tarzını, tarımsal uygulamalarını ve sosyal ilişkilerini biçimlendirir. Rabha dini, sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmanın bir sembolü ve doğayla uyum içinde sürekli bir varoluşun temsili olarak değerlendirilir. Bu çalışma, Rabha dini inancını anlamak için analitik ve eleştirel bir yaklaşım benimsemiş, hem tarihsel hem de felsefi boyutlarıyla topluluğun inanç sistemini incelemeyi amaçlamıştır. Araştırmada, Rabha halkının ritüelleri ve manevi pratikleri detaylı bir şekilde ele alınmış, bunların kültürel kimliklerini ve toplumsal dayanışmalarını nasıl şekillendirdiği çözümlemeye çalışılmıştır. Araştırma, alanyazında mevcut olan etnografik verilerin analiz edilmesi, sözlü tarih çalışmalarının incelenmesi ve yazılı kaynakların değerlendirilmesi yoluyla geliştirilmiştir. Böylece, Rabha toplumunun dini ve kültürel devamlılığını nasıl sürdürdüğü açığa çıkarılmıştır. Rabha topluluğunun dini yapısı, çeşitli kültürel ve dini etkilerle esnek bir şekilde etkileşim kurarak kendi kimliğini korumuş ve zenginleşmiştir. Topluluğun özellikle öne çıkan ritüelleri, doğayla derin bir manevi bağı yansıtır. Doğanın kutsallığına inanç, tarımsal faaliyetlere odaklanan ritüellerde açıkça görülmektedir. Örneğin, Rabhalar, tarım tanrıçası Āya-Khoksi'ye adaklar sunarak toprağın verimliliğini sağlama amacı gütmektedir. Benzer şekilde, nehirler ve su kaynakları için Langa'ya dua edilirken, ormanların ve yabani yaşamın koruyucusu olarak Hasong'ı kutsal kabul ederler. Rabhalar, manevi dünya ile maddi dünyanın arasındaki dengenin korunmasına büyük önem atfetmektedir. Atalara tapınma, bu topluluğun dini ve kültürel yapısında merkezi bir rol oynamaktadır. Atalara sunulan adaklar ve yapılan ritüeller, hem bireylerin kökleriyle olan bağlarının güçlenmesine hem de toplumsal dayanışmanın pekişmesine olanak tanır. Ataların ruhlarını memnun etmeye yönelik törenler, Rabhalar için sadece bir dini uygulama değil, aynı zamanda bir sosyal uyum arayışını ifade eder. Rabha dini, iyi ve kötü tanrılar arasında bir denge üzerine kuruludur. Bu çerçevede, olumlu değerleri temsil eden iyi tanrılara dua edilerek refah ve mutluluk arayışı sürerken, kötü ruhlara karşı da belirli ayinler düzenlenerek topluluğun güvende kalması hedeflenir. Örneğin, doğal afetler ya da hastalıkların kötü ruhların etkisi olduğuna inanılan durumlarda, hayvan kurbanları veya ritüel uygulamaları bu etkilerin azaltılması amacıyla kullanılır. Bu dini pratikler, Rabha toplumu için manevi dengenin korunmasında kritik bir rol oynar. Bu araştırmanın temel amacı, Rabha halkının kültürel kimliğini koruma yöntemlerini ortaya koymak ve bu kimliğin dışsal dinamiklere rağmen nasıl direnç gösterdiğini anlamaktır. Rabhaların dini pratikleri, sözlü gelenekler aracılığıyla nesilden nesile aktarılmış, toplumsal ve kültürel bir hafıza oluşturmuştur. Rabha dini üzerine yapılan bu inceleme, topluluğun inanca dayalı kimliğini, toplumsal yaşamını ve doğa ile olan ilişkisini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, Rabha dini, bir ibadet sistemi olmanın ötesinde, bireylerin toplumsal rolleri ve doğayla uyumlu bir yaşam tarzı sunarak topluluğun sürekliliğini sağlamaktadır. Rabhalar, dinlerini sadece bir ibadet sistemi olarak değil, aynı zamanda yaşam tarzı ve doğayla uyumlu bir varoluş çerçevesi olarak benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Rabha Dini, Yerli İnanç Sistemleri, Atalar Kültü, Kültürel Kimlik.

Giriş

Rabha dini, Hindistan'ın kuzeydoğusunda, özellikle Assam, Meghalaya ve Batı Bengal bölgelerinde yaşayan Rabha kabilesi tarafından benimsenen, doğayla derin bir bağ ve toplumsal birliktelik anlayışını içeren bir inanç sistemidir. Tibeto-Burman dil ailesine mensup olan Rabhalar, geleneksel olarak doğaya ve tarıma dayalı bir yaşam sürmektedirler. Bu nedenle Rabha dini, doğanın kutsallığına ve ekolojik dengeyi korumaya dayanan bir inanç yapısı sergilemektedir. Din, bu

topluluğun toplumsal değerlerini, kimliğini ve kültürel mirasını şekillendiren temel unsurlardan biridir.

Rabha terimi, bu topluluğun Assamlılar ve diğer dış gruplar tarafından bilinen ismidir; ancak yerel halk kendilerine "Rabatang" adını vermekte ve dillerini "Raba katha" olarak tanımlamaktadır. Rabhalar açısından, bu isimlendirmenin Assamca ve Bengalce kökenli yapay bir yapı taşıdığı ve yerel dile özgü bir kimlik tanımını yansıtmadığı düşünülmektedir.[1] Bu durum, Rabha kimliğinin yerel ve dış dünyada nasıl algılandığını ve temsil edildiğini anlamak açısından önem taşımaktadır. Erken dönem kaynaklarından biri olan Mirza Nathan'ın "*Baharistan-i-Ghaibi*" isimli eseri, Babür İmparatoru Cihangir'in (1605-1627) saltanatı döneminde Bengal, Koch (Cooch) Behar, Assam ve Bihar'ın tarihini anlatan bir kronolojidir ve Rabha terimine yer vermektedir. Rabha terimi, bilindiği kadarıyla en eski olarak bu eserde yer almakla birlikte, yazılı belgelerde geçmeden önce bile halk arasında kullanılmış olabileceğine dair önemli kanıtlar sunmaktadır.[2] Dilbilimsel açıdan Rabha dili, Tibeto-Burman dil ailesine mensup olup, kökeni Çin'deki Huang-Ho (Sarı Nehir) civarına dayanan daha geniş Sino-Tibet dil grubuyla ilişkilendirilmektedir.[3] Rabhalar, Tibet'ten göç ederek özellikle Assam bölgesinde yerleşmiş ve bu süreçte yeni çevrelere uyum sağlarken dilsel ve kültürel kimliklerini korumuşlardır. Rajen Rabha, Rabhaları Pati, Rongdani, Maitori, Koccha, Dahari, Bitolia, Totla and Han olmak üzere sekiz alt gruba ayırmakta, Friend-Pareira ise bu kategoriyi daha da ayrıntılandırarak Rabha topluluğunun iç sosyal yapısındaki çeşitliliklere işaret etmektedir.[4]

Rabhalar üzerine yapılan çalışmalar sınırlı olsa da, bu topluluğun tarihini, kültürel özelliklerini anlamak amacıyla, özellikle İngiliz sömürge döneminde bazı etnografik kayıtlarda Rabhalara yer verilmiştir. Edward Tuite Dalton'un *Descriptive Ethnology of Bengal*[5] ve Alan Playfair'in *The Garos*[6] çalışmaları, Rabhaların kökenleri ve kültürel özelliklerine değinen önemli erken dönem kaynaklarıdır. Garo topluluğu üzerine yapılan çalışmalar, Rabhaların kökenlerine dair dolaylı bilgiler sunmaktadır, çünkü bu iki topluluk arasında kültürel ve coğrafi benzerlikler bulunmaktadır. Ayrıca George Abraham Grierson'un "Linguistic Survey of India"[7] ve Bhuban Mohan Das'ın[8] Rabha halkının etnik kökenine dair çalışmaları, bu kabileye dair önemli bilgiler sunmaktadır. Rabha halkının kökenlerine dair en eski kayıtlar, bu topluluğun bölgedeki diğer halklar, özellikle Bodo topluluklarıyla olan ilişkilerine dair bilgiler ortaya koymaktadır. Dalton, Rabhaları Kachari veya Bodo topluluklarıyla birlikte ele almış ve "Rabhalar ve Hajongların da Kachari ırkının dalları olduğunu ve Garo'larla bağlantılı olduklarını" belirtmiştir.[9] Guybon Henry Damant (1880) Rabhaları Kachári-Koch alt ailesine dahil etmekte ve bu grup içinde Pati, Rangdoniya, Matrai ve Songga gibi alt bölümler bulunduğunu ifade etmektedir.[10] Bu alt bölümlerden Matrai, ırkın en saf örnekleri olarak kabul edilmiştir.[11] William Robinson, Rabhaları Assam ovalarındaki çeşitli kabileler arasında sınıflandırmış

---

[1] Joseph Umbavu Varghese Joseph, *Rabha*, (Leiden: Brill, 2007), s.1.

[2] Mirza Nathan, *Baharistan-i-Ghaibi* çev.M. I. Borah, C II, (Madras: G. S. Press, 1936), s. 532.

[3] Suniti Kumar Chatterji, *Kirāta-Jana-Krti The Indo Mongoloids: Their Contribution to the History and Culture of India*, (Kolkata: The Asiatic Society, 1951), s. 22-23

[4] Rajen Rabha, *The Rabhas*, Guwahati: Anundoram Borooah Institute, 2002), s.2; J. E. Friend-Pereira, *The Rabhas* (Census of Assam – 1911). C III, Part 1, 1912 s. 142.

[5] Edward Tuite Dalton, *Descriptive Ethnography of Bengal*. (Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing 1872).

[6] Alan Playfair, *The Garos*. (London: David Nutt, 1909).

[7] George Abraham Grierson, *Linguistic Survey of India*, (Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1903).

[8] Bhuban Mohan Das, *Ethnic affinities of the Rabha,* Gauhati: Dept. of Publication, 1960).

[9] Edward Tuite Dalton, *Descriptive Ethnography of Bengal*, s. 86.

[10] Guybon Henry Damant, "Notes on the locality and population of the tribes dwelling between the Brahmaputra and Ningthi rivers", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 12 1880, s. 231.

[11] Guybon Henry Damant, "Notes on the locality and population of the tribes dwelling between the Brahmaputra and Ningthi rivers", s. 234.

ve Kacharilerle yakından ilişkili olduklarını vurgulamıştır.[12] L. A. Waddel, Rabhaları "Kachari kabilesinin bir uzantısı" olarak tanımlamış ve bu topluluğun Hinduizm'in ince bir tabakasını benimsediğini belirtmiştir.[13] Bu çalışmalar, Rabha halkının kökenlerinin Tibet ve Bhutan bölgesine dayandığını ve Assam ovalarına göç ettiklerini öne sürmektedir.

Benzer şekilde, Rabhaların kültürel ve edebi katkılarına ilişkin çalışmalar da büyük önem taşımaktadır. Rabha edebiyatı, geleneksel halk şiirlerinden modern yazılı eserlere kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Neeva Rani Phukan'ın *Rabha Litterateurs and Their Literary Contribution: A Critical Study* çalışmasında belirtildiği gibi, Rabha yazarlarının Assam edebiyatına yaptığı katkılar ile kendi dillerinde ürettikleri edebi eserler son derece değerlidir.[14] Phukan, özellikle Rabha yazarlarının kendi kültürel değerlerini ve kimliklerini yansıtan yaratıcı eserlerini vurgulamaktadır. Rabha edebiyatında, lirik şiirler, kısa öyküler, tiyatro eserleri ve eleştirel yazılar gibi çeşitli türlerde zengin bir miras bulunmaktadır. Bu edebi katkılar, Rabha halkının kimliğini koruma ve ifade etme sürecine katkı sağlamaktadır.

Söz konusu Rabha dini olduğunda, doğaüstü varlıklarla derin bir iletişim kurmayı amaçlayan ritüeller, şenlikler ve tapınma uygulamalarını içeren bir inanç olduğu söylenebilir. Buna karşın, Rabhalar üzerine yapılan dinî ve felsefi incelemeler oldukça sınırlıdır. Bu araştırma, Rabha halkının dini düşüncelerini, ritüellerini ve toplumsal değerlerini derinlemesine analiz ederek, bu topluluğun kültürel kimliğini ve dünya görüşünü anlamayı amaçlamaktadır. Rabhalar, en yüce tanrı olarak kabul ettikleri *Rishi*[15] ve ona bağlı diğer tanrılar ve tanrıçalara saygı göstermektedir. Bu inanç sistemi, Rabha halkının yaşam biçimini, tarımsal faaliyetlerini ve toplumsal ilişkilerini şekillendirerek, doğayla uyumlu ve sürdürülebilir bir yaşam sürmelerine rehberlik etmektedir. Rabha dini, doğaya dayalı inanç sistemleri ve topluluğun kültürel belleğinde yer eden ritüeller aracılığıyla toplumsal yaşamı şekillendirir. Bu inanç yapısı, bireylerin sadece manevi yaşamını değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerini de belirleyen bir çerçeve sunar. Rabha halkının din ve kültürel pratiklerine yönelik eleştirel bir inceleme, bu topluluğun kimliğinin tarihsel süreçte nasıl şekillendiğini ve bu kimliğin günümüzde nasıl korunduğunu anlamamıza katkı sağlar. Dolayısıyla, Rabha dini, animist öğeler içermekle birlikte, yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi, kültürel dayanıklılık ve toplumsal dayanışmanın bir sembolü olarak varlığını devam ettirmektedir.

1. Kabile Dini

Kuzeydoğu Hindistan'ın kabile dinleri, toplulukların yaşam biçimleri ve doğa ile kurdukları köklü ilişki temelinde şekillenmiştir. Bu bölgedeki kabile dinleri, doğaüstü güçlere duyulan inanç ve bu güçlerin bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisi üzerine inşa edilmiş olup ritüeller, şenlikler ve atalara tapma gibi uygulamalarla kendini gösteren kompleks bir yapıya sahiptir. Edward Tylor (1832-1917), kabile dinlerini "animist" olarak tanımlamış ve bu dinlerin, doğanın her bir unsurunun ruh taşıdığı inancına dayandığını vurgulamıştır.[16] Bu bağlamda, -kabile dinleri, insan ve doğa arasındaki derin bağların ve doğa fenomenlerinin kutsallığına yönelik ruhani bir yaklaşımla şekillenmiştir. Bu ilişkiler, kabilelerin sadece doğayla olan pratik etkileşimlerinde değil aynı zamanda toplumsal düzen ve kimliklerinin korunmasında da belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Kuzeydoğu Hindistan'daki kabile topluluklarının dinleri genellikle yazılı bir geleneğe

[12] William Robinson, *A Descriptive Account of Assam*, (Calcutta: Thomas Company, 1849), s. 216

[13] L. A. Waddel, "The Tribes of the Brahmaputra Valley", *The Journal of the Asiatic Society of Bengal* 69/III, s. 65.

[14] Neeva Rani Phukan, *Rabha Litterateurs and Their Literary Contribution a Critical Study*, (Guwahati: Gauhati University Press, 2008), s. 234.

[15] Hinduizm'de yer alan Rişilerle karıştırmamak gerekir. Rishi, Hinduizm'de Vedalar döneminde tanrıdan ilahi ilham alarak dini ve felsefi bilgiler geliştiren, bilgelik ve kehanet sahibi olan kişilere verilen isimdir. Sanskrit dilinde "görme" veya "kehanet" anlamına gelen "rish" kökünden türetilen bu terim, Tanrı'nın bilgilerini insanlara ileten, kutsal metinleri oluşturan kişilere denilmektedir. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, (Delhi: Mothilal Banarsidass, 1963), s. 226-227.

[16] Edward Tylor, *Primitive Culture*, (New York: J.P. Putnum's Sons, 1920), s. 417.

dayanmamakta ve sözlü olarak nesiller boyu aktarılmaktadır. Bu dinler, topluluğun tüm üyelerini kapsayıcı bir nitelik taşır ve kültürel belleği canlı tutma işlevi görmektedir. Galloway, dini "insanın kendini aşan bir güce olan inancı ve bu inanç sayesinde duygusal ihtiyaçlarını karşılayıp yaşamına istikrar kazandırması" olarak tanımlamaktadır.[17] Bu tanım, kabile dinlerinin toplumsal ve bireysel yaşamda nasıl merkezi bir konumda yer aldığını ve doğa üzerindeki tanrısal gücün köy ve topluluk yaşamındaki önemini anlamaya olanak tanır. Ayrıca, Rabha dininde sıkça görülen doğaüstü varlıklarla kurulan ritüel ve ibadet ilişkisini açıklamak açısından da önemli bir çerçeve sunar. Rabhalara göre doğa yalnızca fiziksel değil ruhani güce de sahip bir varlıktır.[18] Bu tür bir dini anlayış, topluluğun manevi ve sosyal uyumunun sağlanmasında kritik bir rol oynar ve aynı zamanda toplumsal dayanışma ile kültürel kimliğin korunmasında hayati bir işlev üstlenir.

Kabile dinlerinde tanrı kavramı, genellikle yaratıcı ve koruyucu bir figür olarak karşımıza çıkar. Çoğu kabilede, Tanrı, doğanın farklı unsurlarında kendini gösteren bir güç olarak algılanır. Doğaüstü varlıklar, köyün sağlığını, bereketini ve doğa olaylarını koruyucu niteliktedir. Rabha dini, doğanın çeşitli yönleri ile bağlantılı birden fazla tanrıya ve tanrıçaya tapınmayı içerir. Bu tanrılar, fırtınalar, sel ya da kuraklık gibi doğal olayları kontrol eden varlıklardır ve bu varlıkların memnun edilmesi, topluluğun refahı için elzemdir.[19] Bu çerçevede, Rabha dinine göre doğa ile olan ilişki sadece fiziksel değil aynı zamanda metafiziksel bir bağ niteliğindedir. Bu metafiziksel bağ, doğanın her yönünün kutsallığına duyulan inançla birleşir ve böylece topluluğun manevi dünyasının temel yapı taşını oluşturmaktadır.

Tylor, ilkel dinleri "ruhani varlıklara inanç" olarak tanımlamış ve bu inancı, kabile dinlerinin evrensel bir niteliği olarak kabul etmiştir.[20] Tylor'ın tanımı, Rabha dini ve diğer kabile dinlerindeki animizm inancının, doğanın her unsurunun bir ruh taşıdığı anlayışının temelini oluşturur. Animizm, bu toplumların yaşamında yalnızca bir inanç değil, aynı zamanda doğa ile olan etkileşimlerinde rehberlik eden bir yaşam felsefesidir. Rabha topluluğunda bu inanç, doğanın her unsuruna yönelik derin bir saygıyı ve bu unsurların kutsal kabul edilmesini içerir; bu saygı, onların doğayla kurdukları ekolojik dengeyi ve toplumsal ilişkilerindeki harmoniyi belirlemektedir.[21] Animizmin bu işlevi, kabilelerin doğayla bütünleşmiş bir yaşam sürmelerine olanak tanır ve aynı zamanda doğaya zarar vermeden sürdürülebilir bir varoluş biçimi geliştirmelerine katkı sağlamaktadır.

Animizm, Kuzeydoğu Hindistan'daki kabile dinlerinin en belirgin özelliklerinden biridir. Animizm, doğada bulunan her şeyin bir ruh veya can taşıdığına inanmayı ifade eder ve bu inanç, taşlar, ağaçlar, nehirler gibi doğal unsurlara derin bir saygıyı beraberinde getirir.[22] Bu inanç, kabilelerin doğayla ilişkilerinde ekolojik bir denge oluşturur ve doğayı kutsal bir bütün olarak kabul etmelerini sağlar. Rabha kabilesi, bu anlayışı benimseyerek doğanın her parçasını kutsal bir varlık olarak kabul eder[23] ve bu kutsallık, topluluğun ritüel pratiklerinde ve manevi yaşamında merkezî bir yer tutar. Bu ritüeller, Rabha halkının doğaya olan bağlılığını ve bu bağlılığı toplumsal dayanışma ile birleştirme çabasını ifade etmektedir.[24] Doğa, bu kabileler için yalnızca yaşamsal bir kaynak değil

---

[17] George Galloway, *The Philosophy of Religion*, (Edinburgh: T&T Clark, 1914), s. 184.

[18] Phukana Candra Basumatārī, *The Rabha Tribe of North-East India Bengal and Bangladesh*, (New Delhi Mittal Publications, 2010), s. 27.

[19] R. Singh, *Tribal Beliefs, Practices and Insurrections*, (New Delhi: Anmol Publications, 2004), s. 82.

[20] Edward Tylor, *Primitive Culture*, s. 417.

[21] Amal Kumar Das, M. K. Raha, *The Rabhas of West Bengal*, (Calcutta: Government of West Bengal, 1967), s. 13.

[22] Edward Tylor, *Anthropology: An introduction to the study of Man and Civilization*, (London: Macmillan Co, 1881), s. 46.

[23] Doğada bulunan her şeyin bir ruhu olduğu inancı Ural topluluklarının neredeyse tamamında görülmektedir. Mehmet Mustafa Erkal, "Samilerin (Laponların) Kimlikleri ve Kültürleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 67 (20 Aralık 2024), 1,16. bk. Mehmet Mustafa Erkal, "Estonların Geleneksel İnanışları Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (30 Kasım 2024), 912.

[24] Chinmayi Sarma, "Healing Practices and Rituals of the Forest-Dwelling Rabha Community in Assam, India", *Indigenous Knowledge and Mental Health*, ed. David Danto, Masood Zangeneh Springer s. 60.

aynı zamanda manevi rehberdir; bu nedenle doğanın korunması, dinî ve ahlaki bir yükümlülük olarak kabul edilmektedir.

Rabha dini, aynı zamanda doğaüstü varlıklar ve bu varlıkların toplum üzerindeki etkileri üzerine kurulmuş bir inanç sistemidir. Bu inanç sistemi, doğa ve insan arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya ve bu ilişkinin sürekliliğini sağlamaya yönelik ritüel pratikleri içerir. Örneğin, köy rahipleri tarafından gerçekleştirilen ritüeller, topluluğun refahını, bereketini ve doğal afetlerden korunmasını sağlamak amacıyla yapılmaktadır.[25] Rabha toplumunda bu rahipler "deori" olarak adlandırılır ve topluluk adına tanrıları memnun etmek için adaklar sunarlar.[26] Bu rahipler, toplumsal ve manevi düzenin korunmasında önemli bir rol oynar; bu roller, Rabha toplumunun kültürel ve dini yapısının sürekliliğini sağlamada merkezi bir öneme sahiptir.[27] Rahipler aynı zamanda, topluluğun doğa ile uyumunu ve tanrılarla olan ilişkisini düzenleyerek hem bireylerin manevi huzurunu hem de topluluğun refahını gözetirler. Bu pratikler, dini otoritenin ve toplumsal düzenin korunmasında önemli bir yer tutmaktadır. Rabha toplumunun dinî yaşamı, aynı zamanda doğanın döngüleri ve mevsimsel değişimlerle de yakından ilişkilidir. Ritüel pratikler, topluluğun mevsimsel değişimlere uyum sağlamasını kolaylaştırır ve bu süreçte bireylerin toplumsal rollerini yerine getirmelerine yardımcı olmaktadır.[28] Örneğin, tarım faaliyetlerine yönelik yapılan ritüeller, doğanın bereketini artırmayı ve topluluğun refahını sağlamayı amaçlar. Bu ritüeller, aynı zamanda bireylerin doğa ile olan bağlarını güçlendirir ve onların topluluk içindeki konumlarını pekiştirir. Bu durum, Rabha toplumunda dinin, sadece bir inanç sistemi olmanın ötesinde, toplumsal yaşamı düzenleyen ve bireylerin toplulukla bütünleşmesini sağlayan bir araç olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

2. Atalar Kültü

Rabha toplumunda atalara tapınma, dini inançların ve pratiklerin önemli bir parçasıdır. Atalar, topluluğun hem tarihsel hafızasında hem de manevi yaşamında merkezde yer alır. Atalara tapınma sadece Rabha toplumunda değil Hindistan'daki Nagalar[29] ve Dimasa[30] gibi diğer kabilelerde de yaygın bir inanıştır. Rabhalar için atalar, yalnızca geçmişle bağlantı kurmanın bir yolu değil aynı zamanda refahın, bereketin ve topluluğun sağlığının sürdürülebilmesi için aktif olarak varlık gösteren ruhani varlıklardır.[31] Atalara tapınma ritüelleri, Rabha toplumunun sosyal yapısını ve manevi dengesini koruma amacını taşımakta ve bu ritüeller, Rabha toplumunun gelecek nesillerine manevi bir köprü oluşturarak aktarılmaktadır.

Rabha ataları, çeşitli festivaller ve ritüellerde onurlandırılır ve bu ritüellerin amacı, ataların ruhlarını memnun etmek ve onların hayır dualarını almaktır. Bu bağlamda, "*māi-pidaan-sakaal*"[32] gibi törenler, ataların ruhlarının topluluk içindeki varlıklarını devam ettirdiklerine dair güçlü bir inancı yansıtır ve bu törenlerde, atalara yiyecek, içecek ve diğer sunular sunulur ve bu adaklar, onların ruhlarının memnuniyetini kazanarak topluluğa koruma sağlamayı amaçlar.[33] Rabhalar,

---

[25] Amal Kumar Das, M. K. Raha, *The Rabhas of West Bengal*, s. 73.

[26] Mandira Bhagawati, . "Indigenised Hindu, The Deori of Assam and their Midiku", *The Routledge Handbook of Tribe and Religions in India: Contemporary Readings on Spirituality, Belief and Identity* ed. Maguni Charan Behera, (London: Taylor & Francis, 2024), s. 374.

[27] Das, Raha, *The Rabhas of West Bengal*, s. 74.

[28] Kamei Samson, "Social Identity of an Ancestral Religious Group: A Study of the Hamai People in Northeast India", *Social Change*, 51/4, 2021, s. 541.

[29] Braj Bhari Kumar, *Naga Identity*, (New Delhi: Concept Publishing, 2005).

[30] Monali Longmailai, *Studies on Dimasa History, Language and Culture*, (New Delhi: DVS Publishers, 2017).

[31] Chinmayi Sarma, "Healing Practices and Rituals of the Forest-Dwelling Rabha Community in Assam, India", s. 50.

[32] Annenin (doğanın) sevgisiyle korunan topluluk veya kutsal toprakla paylaşım ritüeli anlamına gelmektedir.

[33] S. K. Pal, "The Rabha Customary Law in Transition: From Matrilini to Patrilini", *Tribal Ethnography Customary Law and Change*, Ed. K. S. Singh, (New Delhi: Concept Publishing Company, 1993), s. 109.

ataların ruhlarının her an kendileriyle birlikte olduğuna ve günlük yaşamın her alanında etkili olduğuna inanır.[34] Bu inanç, topluluk içinde güçlü bir bağ ve manevi süreklilik yaratmaktadır.

Atalara tapınma, Rabha dini yaşamının temel unsurlarından biridir ve bu uygulama, topluluğun geçmişle olan bağını canlı tutar.[35] Bu ritüel pratikler, bireylerin hem kendi köklerine olan bağlılıklarını ifade etmelerine hem de topluluk içinde birlik ve dayanışmayı pekiştirmelerine yardımcı olur ve ataların ruhları, sadece bireysel düzeyde değil, topluluk düzeyinde de bir rehberlik kaynağı olarak kabul edilir.[36] Rabhalar, atalarının bilgeliğine ve koruyucu gücüne olan inançlarını sürdürerek, onların topluluk üzerindeki etkisinin kuşaklar boyunca devam ettiğine inanırlar.[37] Bu inanç ve uygulamalar, Rabha kültürünün devamlılığını sağlamanın yanı sıra, topluluğun ortak değerlerini ve kimliğini korumada merkezi bir rol oynamaktadır.

Rabha toplumunda atalara tapınmanın önemli bir işlevi de bu tapınma yoluyla topluluğun manevi ve sosyal dengesini sürdürmektir.[38] Böylelikle ataların ruhlarına gösterilen saygı, topluluk üyeleri arasındaki dayanışma duygusunu güçlendirir ve bireylerin birbirlerine olan bağlılıklarını artırmaktadır. Atalara sunulan adaklar, geçmişin bilgeliğini ve maneviyatını bugüne taşıyan semboller olarak toplumsal yaşamda yerini alır. Bu tapınma pratikleri, Rabha toplumunun varoluşsal gerçekliğini anlamlandırmasında ve kendi kültürel kimliğini korumasında merkezi bir rol oynar. Ataların varlığı, topluluk üyelerine rehberlik ederken, Rabha toplumunun kültürel ve dini yapısının sürekliliğini de sağlamaktadır.[39] Bu bağlamda, atalara tapınma, yalnızca dini bir ritüel değil, aynı zamanda topluluğun ortak hafızasını ve değerlerini[40] geleceğe taşıyan bir köprü görevi görmektedir.

3. Tanrı Anlayışı

Rabha dini, toplumun hem iyi hem de kötü ilahi varlıklarla etkileşim halinde olduğu zengin bir mitolojiye sahiptir. Rabha toplumunda iyi tanrılar, genellikle doğurganlık, bereket, aile huzuru ve sağlık gibi olumlu değerlerle ilişkilendirilirken, kötü tanrılar hastalık, kıskançlık ve doğal felaketlerin kaynağı olarak kabul edilir. Bu iyi ve kötü tanrıların dengesi, Rabha toplumunun manevi yaşamında merkezi bir rol oynar ve topluluğun doğa ve doğaüstü ile olan ilişkisini şekillendirmektedir.

Rabhaların tanrı anlayışı, animistik unsurlar ve çok tanrılı bir yapıyla şekillenmiştir. Rabha toplumunda hem cansız nesnelere hem de doğa olaylarına ruhsal bir boyut yüklenmesiyle kendini göstermektedir Bu kapsamda, Rabhaların inancına göre taşlar, ağaçlar, hayvanlar gibi inorganik varlıkların bile bir ruhu olduğuna inanılır ve bu varlıkların ruhlarına büyük bir saygı gösterilir.[41] Bu durum, bazen bu varlıkların öfkesinden korunmak amacıyla korku dolu ritüellerin gerçekleştirilmesini dahi gerektirir.[42] Taşlar ve ağaçlar gibi cansız varlıklar, Rabhalar için yalnızca maddi nesneler değil, aynı zamanda ruhani bir bağlantının temsilcileridir.

Rabhalar ayrıca yüce bir varlık olan "*Rishi*"ye de inanırlar ve Rishi, evrenin yaratıcısı ve sürdürücüsü olarak kabul edilen en yüce tanrıdır.[43] Bu tanrı, Rabha halkının inancında oldukça

---

[34] G. C. Sharma Thakur, *Selected Essays on Tribes and Castes of Assam,* (Jawaharnagar: Assam Institute of Research for Tribals and Scheduled Castes, 2007), s. 181.

[35] Rajen Rabha, *The Rabhas*, (Guwahati: Anundoram Borooah Institute 2022), s. 31.

[36] Rajen Rabha, *The Rabhas, Anundoram Borooah Institute,* s.33.

[37] G. C. Sharma Thakur, *Selected Essays on Tribes and Castes of Assam,* s. 181.

[38] Rajen Rabha, *The Rabhas*, s. 38.

[39] Rajen Rabha, *The Rabhas*, s. 41.

[40] Rabhalarda görülen atalar kültünün bir benzeri Çuvaşlarda ve Soyotlarda da görülmektedir. Durmuş Arık, *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)* (Dışkapı-Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 177. Mehmet Mustafa Erkal, "Soyot Türklerinin İnanışları Üzerine Bir Değerlendirme", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/12 (20 Temmuz 2024), 761-762.

[41] Amal Kumar Das, M. K. Raha, *The Rabhas of West Bengal*, s. 13.

[42] Rajen Rabha, *The Rabhas*, s. 32.

[43] Rajen Rabha, *The Rabhas*, s. 45.

merkezi bir konuma sahiptir.[44] Rishi'nin yanı sıra, birçok daha küçük tanrı ve ruh da bulunur ve bu varlıklar Rishi'ye bağlı olarak evrendeki işleyişi sürdürürler.[45] Rishi, aynı zamanda "*Mama-Sipu-Darmang*" olarak da bilinir ve her önemli sosyal ve dini törende Rabhalar tarafından tapınılır.[46] Rabha inancına göre Rishi, evrenin düzenini sağlayan, her şeyi gören ve her yerde olan bir varlıktır. Onun, Rabhaların manevi yaşamındaki rolü çok büyüktür; tüm dualar ve ritüeller öncelikle ona sunulur.[47] Rishi'ye duyulan bu derin inanç, topluluğun yalnızca dini yaşamını değil, aynı zamanda sosyal yapısını ve kültürel değerlerini şekillendiren bir unsurdur. Bu inanç, Rabhaların evrenle ve birbirleriyle kurdukları manevi bağın temelini oluşturur.

Rabha toplumunun tanrı anlayışında ilahi varlıkların cinsiyeti ve belirgin fiziksel formları yoktur. Rabha inancında tanrılar ve tanrıçaların herhangi bir şekle bürünebileceğine inanılır; bu nedenle Rabhalar, putlara tapınmak yerine tanrılar ve tanrıçaların sembolik temsilleri olarak kabul edilen "Ronzumuk" adlı özel taşlara tapınır. Bu taşlar, tanrıların ilk formu olarak görülmekte olup, bir efsaneye göre, genç bir kızın balık ağıyla bulduğu ve rüyasında ışık saçtığını gördüğü bir taş, bu tapınma geleneğinin başlangıcını oluşturmuştur.[48] Bu durum, Rishi'nin veya diğer tanrıların herhangi bir formda tezahür edebileceğine dair güçlü bir inancı yansıtmaktadır.

Rabha dini, toplumun refahını, doğanın cömertliğini ve topluluğun sosyal uyumunu sağlama amacı güder. Tarımın ve bereketin tanrıçası olarak bilinen Āya-Khoksi, toprağın verimliliği için adaklar sunulan önemli bir figürdür.[49] Rontuk ise ev içi refah ve huzurun koruyucusu olarak Rabhaların günlük yaşamında önemli bir yere sahiptir.[50] Ormanların ve yabani yaşamın koruyucusu olan Hasong, sürdürülebilir avcılığın ve doğanın dengede tutulmasının sembolüdür.[51] Su kaynaklarının tanrısı Langa, nehirlerin ve sulak alanların bereketini korur ve Rabhalar, su kaynaklarının temizliği ve bolluğu için ona dua ederler.[52] Sağlık ve şifa tanrısı olarak bilinen Darmang, Rabhalar için hastalık ve salgınlarla mücadelede bir umut kaynağıdır.[53] Jagar veya Kali ise adaletin ve düzenin sembolüdür ve topluluk içinde haksızlığa uğrayanların korunması amacıyla ona başvurulmaktadır.[54] Toplumsal ilişkilerin güçlenmesini ve kardeşlik bağlarının korunmasını sağlayan Khelaram Thakur, topluluk üyelerinin birlik ve beraberlik duygusunu güçlendiren ritüellerde yer almaktadır.

Rabhalar, inanç sistemlerinin merkezinde sadece iyi niyetli tanrıları değil, aynı zamanda kötücül ruhları ve tanrıları da barındırırlar. Bu kötücül varlıkların, hastalık, felaket ve toplumsal uyumsuzluk gibi olumsuz olaylarla ilişkili olduğuna inanılır.[55] Rabha toplumu, bu varlıkların kötü etkilerinden korunabilmek için belirli ritüeller ve ayinler düzenlerler. Bu kötücül ruhlar, toplumun manevi dengesini ve güvenliğini tehdit eden unsurlar olarak görülür ve bu nedenle düzenlenen ayinlerle yatıştırılmaları hayati önemdedir.[56] Rabhalar, bu kötücül varlıkları yatıştırmak için genellikle hayvan

---

[44] Kabir Ahmed, "A Study of Ritual and Social Control: An Analysis of Religious Practices among the Rabha Community of North Bengal in West Bengal", *Think India Journal*, C. 22/14, s. 9442.

[45] Subhankar Roy, Pinak Tarafdar, "Worshipping of Goddess Rountuk: An Explorative Study on the Traditional Health Care Practices among the Rabhas of West Bengal *", Journal of the Indian Anthropological Society*, 52/3, 2017.

[46] Bhupen Rabha, "Ritual Hymns and World View of the Totola Rabhas of Kataligaon", *IRA-International Journal of Management & Social Sciences*, 16/1 2020, s. 98.

[47] B. C. Allen, *Assam District Gazetteer, C 3*, (Delhi: Manash Publisher, 1903), s. 230.

[48] Rebati Mohan Saha, *The Cultural Heritage of the Rabhas: An Important Section of the Indo-Mongoloids of the North-Eastern India*, (Calcutta: Anjali Publications, 2020), s. 131.

[49] Moni Rabha, *Costomary Law and Panal Code of the Rabhas*, (Dudhnoi: Bontho Library, 2007), s. 45.

[50] S. K. Pal, "The Rabha Customary Law in Transition: From Matrilini to Patrilini", s. 104.

[51] Moni Rabha, *Costomary Law and Panal Code of the Rabhas*, s. 61.

[52] Moni Rabha, *Costomary Law and Panal Code of the Rabhas*, s. 69.

[53] Chinmayi Sarma, "Healing Practices and Rituals of the Forest-Dwelling Rabha Community in Assam, India" s. 58.

[54] Nilpadmini Rabha, *The Rabha: A Traditional Society in Modern-Day India*, (Ontario: Occam Academic Press, 2020), s. 98.

[55] Nilpadmini Rabha, *The Rabha: A Traditional Society in Modern-Day India*, s. 65

[56] Phukana Candra Basumatārī, *The Rabha Tribe of North-East India Bengal and Bangladesh*, s. 58.

kurbanları ve diğer ritüel uygulamaları kullanırlar. Bu ritüeller, her ruhun farklı özelliklerine ve getirdiği olumsuzluklara bağlı olarak çeşitlilik gösterir. "*Bāi-Ma-ba*", bu ruhlardan biri olup gebelik sırasında karın ağrısına, düşük riskine ve diğer benzeri sorunlara neden olur dolayısıyla bu ruhun etkilerini azaltmak ve gebelikte sağlığı korumak amacıyla, genellikle bir erkek ördek kurban edilir ve bu ayin su kenarında veya köy dışında yapılır.[57] "*Hudumba Bāi*" ise eklem ağrılarına neden olan bir ruhtur. Bu ruhun etkilerini yatıştırmak için siyah bir erkek keçi kurban edilir ve ayin köy dışında gerçekleştirilir.[58] Benzer şekilde, "*Jhakua Bāi*" vücut ağrılarına neden olur ve bu ruhun öfkesini yatıştırmak için sekiz taze tavuk, bir keçi, bir domuz, bir kaplumbağa ve iki tavuk yumurtası kurban edilerek ayin düzenlenir.[59] Her ruhun kendine özgü bir karakteri ve etkisi vardır ve bu nedenle her birine özel ritüellerle yaklaşılması gerekmektedir. Ayrıca, bu kötü ruhların belirli doğa olaylarıyla ilişkili olduğuna inanılır. Örneğin, "*Bakhra Bāi*" adı verilen ruh, vücut yaralarına neden olur ve bu ruhun etkilerini hafifletmek için hastalığın belirlendiği anda bir domuzun ormanda ve su kenarında kurban edilmesi gerekir.[60] Rabha topluluğunun bu kötü ruhlarla ilgili inancı, onlara derin bir saygı ve korku duymalarından kaynaklanır. Bilimsel olarak hastalıkların mikroplardan veya hijyen eksikliğinden kaynaklandığı bilinmekle birlikte, bazen açıklanamayan durumlar bu tür kötü ruhlara olan inancı güçlendirebilir.[61] Bu inanç, topluluğun manevi dengesini koruma amacı taşırken aynı zamanda bu ruhsal güçlere karşı duyulan derin saygıyı ve korkuyu yansıtır. Rabhalar için bu tür inanç ve ritüeller, sadece manevi bir görev değil, aynı zamanda topluluklarının sağlığını ve güvenliğini koruma aracıdır.

Rabha dini, bu iyi ve kötü tanrıların bir dengesi üzerine kuruludur. Bu denge, topluluğun doğayla uyum içinde yaşamasını ve manevi dengenin korunmasını amaçlar. İyi tanrılara yapılan adaklar ve dualar, Rabha halkının refahını ve mutluluğunu sağlarken, kötü ruhlara karşı gerçekleştirilen ritüeller ise topluluğun güvende kalmasını ve olumsuz etkilerden korunmasını hedefler. Bu inanç sistemi, Rabhaların doğa ve doğaüstü arasındaki ilişkiyi sürdürülebilir bir şekilde yönetmelerine olanak tanıyan karmaşık bir dini yapı sunmaktadır.

4. Sözlü Gelenek ve Kutsal Sembol

Rabha toplumunun kültürel yapısının korunmasında, sözlü gelenekler ve pratik uygulamalar oldukça merkezi bir rol oynamaktadır. Yazılı belgelerin sınırlı olduğu ya da bulunmadığı toplumlarda, sözlü gelenekler, kültürel değerlerin, inançların ve pratiklerin nesilden nesile aktarılmasında önemli bir araç olarak karşımıza çıkar. Bu durum, yalnızca Rabha topluluğuna özgü olmayıp, dünya genelinde pek çok yerli kültürde gözlemlenen evrensel bir özelliktir. Khasanah ve diğerleri, sözlü geleneklerin kolektif hafızayı ve toplumsal değerleri içerdiğini, bu sayede yazılı belgelere ihtiyaç duymaksızın bilginin aktarılmasını sağladığını belirtir.[62] Benzer şekilde, Suraya ve diğer araştırmacılar, sözlü geleneklerin kültürel ifadenin yapısal bir unsuru olarak süreklilik sağladığını vurgulamaktadır.[63]

---

[57] Chinmayi Sarma, "Healing Practices and Rituals of the Forest-Dwelling Rabha Community in Assam, India" s. 52.

[58] Chinmayi Sarma, "Healing Practices and Rituals of the Forest-Dwelling Rabha Community in Assam, India" s. 53.

[59] Rebati Mohan Saha, *The Cultural Heritage of the Rabhas: An Important Section of the Indo-Mongoloids of the North-Eastern India*, (Calcutta: Anjali Publications, 2020), s. 152-154.

[60] Rebati Mohan Saha, *The Cultural Heritage of the Rabhas: An Important Section of the Indo-Mongoloids of the North-Eastern India*, s. 156.

[61] Nilpadmini Rabha, *The Rabha: A Traditional Society in Modern-Day India*, Occam Academic Press, s. 85.

[62] Khasanah, Sri Endah Ismatul, Tabiati, Khilmi Mauliddian, "Form, Function, and Meaning of Bebasan: The Orality of the Samin in Bojonegoro", *Lingua Cultura*, 16/1, 75-81.

[63] Suraya, Rahmat Sewa, A. Ngurah Anom Kumbara, Gde Pujaastawa, Ni Made Wiasti, La Ode Topo Jers, "Function of haroa oral tradition practices in religious life towards muna society", *International Journal of Linguistics Literature and Culture*, 2020, 6/2, 67-76.

Rabha dininin aktarımı da esasen sözlü gelenekler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Yazısız kültürlerde tarih, kültürel kimlik ve dini inançların korunması, bu tür yöntemlerle mümkündür.[64] Rabha dini açısından bu yöntem, modern dünyanın hızlı değişimlerine rağmen topluluğun manevi ve kültürel kimliğini muhafaza etmeye olanak tanır. Asamoah-Poku'nun Gana folkloruna yönelik çalışması, anlatı ve hikâye anlatımının, nesiller arası ilişkileri güçlendiren ve kültürel bağları pekiştiren bir araç olduğunu ifade etmektedir.[65] Benzer biçimde, Rabha topluluğunda sözlü anlatılar, toplumsal normların ve değerlerin içselleştirilmesine katkıda bulunur ve bu anlamda önemli bir sosyo-kültürel işlev görür.

Rabha dininin temel kavramlarından biri olan "Niyom palikai" veya "Dhorom thekenge rasamkai"[66] tanrısal kanunun sürekliliğini sağlamayı amaçlamaktadır. Rabha topluluğu için "Dharom" ya da ilahi kanun (*sanskrit* Dharma), bu dünyada, "Há" (toprak veya yer) üzerinde yaşamı sürdürebilmek ve Tanrı ile uyum içinde bir yaşam kurabilmek için temel bir unsur olarak kabul edilir. Bu tanrısal kanun ebedi ve zamansız olarak tanımlanmakta, Tanrı tarafından emredilmiş olup nesiller boyunca sözlü olarak aktarılmaktadır. Bu bağlamda, Rabha dini, sadece inananları değil, aynı zamanda yaratılmışları ve ataları da kapsayan bütünsel bir yapı olarak ele alınmaktadır.

Rabha dini inançlarında kutsal semboller de önemli bir yere sahiptir. Bu semboller, topluluğun doğa ile kurduğu sembolik bağı güçlendirirken, dini ritüellerde merkezi bir rol oynar. Örneğin, "Ronzumuk" olarak bilinen kutsal taş, Tanrı Rishi'nin bir kız çocuğuna rüya aracılığıyla görünmesi sonucu kutsiyet kazanmış ve Rabha ritüellerinde önemli bir sembol haline gelmiştir.[67] "Ron" kelimesi "rongkho" yani "taş" kelimesinden türetilirken, "zumuk" ise "rüya" anlamına gelmektedir.[68] Bu kutsal taş, Tanrı Rishi'nin fiziksel dünyadaki varlığını simgeleyen ve dini ritüellerde merkezi bir role sahip olan sembolik bir unsurdur. Bordoloi ve Gohain, taşların kutsallığının yalnızca Rabhalar arasında değil, Güneydoğu Asya'daki pek çok yerli toplulukta da görüldüğünü belirtmekte, bu taşların ilahi gücün somutlaşmış hali olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.[69] Bu semboller, topluluğun doğa ile olan ilişkisini ve dini inançlarını somut bir şekilde yansıtarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde manevi bir bağ kurmaya hizmet etmektedir.

5. Ayin, Ritüel, Örf ve Adet

Rabha topluluğunun dini inançları, çeşitli ayin ve ritüellerle şekillenmiştir ve bu ritüeller, topluluğun kültürel kimliği ile sosyal yapısının ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Rabhalar, doğanın ve ilahi gücün birbiriyle iç içe geçtiği bir dünya görüşüne sahiptir ve bu anlayış, dini pratiklerine de yansımaktadır. Ayinler, Rabha dini inançlarının dinamik yönünü temsil eder ve topluluğun manevi dengesini koruma amacını taşır. Ralp Ross ve Ernest Van Den Haag'ın da belirttiği gibi, ayinler dinin bir dışavurumu olup, inançları somut bir şekilde uygulamaya koyar ve birey ile doğaüstü güç arasındaki bağı güçlendirir.[70] Rabha topluluğunun dini ritüelleri, sadece inançların pratiğe dökülmesi değil, aynı zamanda toplumsal bağların güçlenmesini sağlayan, geçmişle olan manevi bağlantıyı sürdüren bir araç olduğu söylenebilir.

---

[64] Korb, Katrina, Binfa Kelvin Gono, Samuel Adekunle Jinadu, Abangom Ruth John, Gabriel N. Mwoltu, Rimdan Nanle Oona, "Effect of Instructional Medium on Students' Performance: A Comparison of Reading and Oral Instruction in Nigeria", *Makerere Journal of Higher Education*, 2015, 7/2, 105 – 116.

[65] Asamoah-Poku, Felicia, "Preserving traditional ghanaian folklore through storytelling", *European Modern Studies Journal*, 2024, 8(2), 308-318.

[66] Dini törenle kabul etme, ahlaki sorumluluğu üstlenme ritüeli veya dharma'yı benimseme ayini anlamına gelmektedir.

[67] Rabha Bhupen, "Ritual Hymns and World View of the Totola Rabhas of Kataligaon" *International Journal of Management & Social Sciences*, 2020, 16/1, 31-39. s. 120.

[68] Rabha Bhupen, "Ritual Hymns and World View of the Totola Rabhas of Kataligaon" s. 121.

[69] Bordoloi, Nihar, Samikshya Gohain, "Culture of Stone Worship and Its Philosophical Implication with Special Reference to the Rabha Tribe of Assam", *Dogo Rangsang Research Journal*, 2023, 13/6, 36-41. s. 40.

[70] Ralph Ross, Ernest van den Haag, *The Fabric of Society: An Introduction to the Social Sciences*, (New York: Harcourt Brace and Company, 1957), s. 316.

Rabhaların sosyal yapısı, geleneksel kanunları olan 'Pandulipi' "örf ve âdet hukuku" ile şekillenmiştir. Bu kanunlar, köy halkının ortak kararlarıyla oluşturulmuş olup, örf, adet ve dini inançlara dayalı kurallardan meydana gelir. Pandulipi, topluluğun sosyal düzenini ve kimliğini koruyan önemli bir unsurdur.[71] Bu kurallar, topluluk içinde bireylerin sosyal rollerini tanımlar ve özellikle çocukların annelerinin soyundan gelen "bārāi" klanı gibi sosyal yapıları destekleyerek matrilineal (ana soylu) bir sistemin korunmasına olanak tanır. Bu durum, ataerkil yapıya geçiş sürecine rağmen geçmişten kalan güçlü bir geleneğin varlığını koruduğunu göstermektedir.[72] Pandulipi, sadece toplumsal düzeni sağlamakla kalmaz, aynı zamanda Rabha toplumunun kültürel kimliğinin devamlılığını ve matrilineal yapısının sürdürülmesini temin etmektedir. Bu sosyal yapılar, topluluğun tarihsel köklerine bağlılıklarını ve geleneksel değerlerini yaşatmalarına olanak sağlamaktadır.

Rabhaların dini ritüelleri, topluluğun doğayla ve ilahi güçlerle olan bağını vurgular. Bunlar arasında "Khokshi" ya da diğer adıyla "Baikho" tapınımı, Rabhalar için oldukça önemlidir. Her yıl mayıs ayında gerçekleştirilen bu ritüel, toplumun sağlığını, tarımın bereketini ve doğal afetlerden korunmayı amaçlamaktadır. Baikho ritüeli sırasında köyün rahibi olan "Ocha/Huci", Ayah Baikho ve diğer tanrılara adaklar sunar ve kanlı kurbanlar verir.[73] Bu ritüel, Rabha toplumunun doğal dünyayla ve ilahi güçlerle kurduğu simbiyotik ilişkiyi temsil eder. Ritüelin amacı, doğanın bereketini artırmak ve köyün korunmasını sağlamaktır. Bu tür ayinler, Rabhaların doğayla olan ilişkilerini ve doğa üzerindeki ilahi kontrolü kabul ettiklerini ortaya koymaktadır.

"Cagar" tapımı da Rabha toplumu için büyük bir öneme sahiptir. Cagar, sağlık ve yaşam gücünü temsil eden bir tanrıdır ve her köyde yılda bir kez farklı tarihlerde gerçekleştirilen bir ritüeldir. Bu ritüel sırasında, çiçekler, meyveler, çiğ pirinç, süt ve şeker gibi adaklar sunulmakta, ayrıca güvercinler, keçiler ya da bufalolar kurban edilmektedir.[74] Cagar tapımı, Hindu tanrıçası Kali ile benzerlikler taşımakta ve Hindu ritüellerine benzer bir biçimde icra edilmektedir.[75] Bu da Rabhaların, Hinduizm ile nasıl bir etkileşim içinde olduğunu ve dini pratiklerinde bu etkiyi nasıl yansıttıklarını göstermektedir. Bu sentez, Rabha dininin kendi özgün kimliğini korurken, çevresindeki diğer dini geleneklerle barışçıl bir şekilde var olma kapasitesini göstermektedir. Rajen Rabha'nın belirttiği gibi, Rabha dini, geleneksel inanç ve Hindu etkileri arasında bir köprü oluşturarak kültürel devamlılığı sağlamıştır.[76] Bu etkileşim, Rabha toplumunun kültürel ve dini yapısını zenginleştirmiş ve farklı inanç sistemlerine olan açıklığını sergilemiştir. Rabha topluluğu içinde Rountuk Tanrıçası'na yapılan ibadetler de çok önemli bir yer tutmaktadır. Rountuk, Rabhalar için bir sağlık ve koruma tanrıçasıdır.[77] Bu ritüeller sırasında, domuz ve tavuk gibi hayvanlar kurban edilir; pirinç, muz ve geleneksel likör sunulur. Bu tür sunular, tanrıçaya olan bağlılığı ve topluluğun sağlık ile refahını koruma amacını taşır. Rountuk Tanrıçası'na yapılan bu ibadetler, Rabha toplumunun manevi dengesini sağlama ve hastalıklara karşı korunma amacı güder.[78]

Rabhalar, ayrıca tarım döngüsünün başlangıcında '*Langa Puca*' adı verilen ritüeli gerçekleştirirler. Langa Burha tanrısına yapılan bu tapınma, köy halkını doğal afetlerden koruma ve doğayla manevi bir bağı kuvvetlendirme amacı taşır.[79] Bu ritüel, Rabhaların doğaya duyduğu derin saygıyı ve onun

---

[71] J. E Friend-Pereira, *The Rabhas (Census of Assam – 1911)*, Vol. III, Part-1, 1912, s. 143.

[72] Nihar Bordoloi, *Tribes of Assam (part1)*, Assam, 1987, Tribal Research Institute, s. 133.

[73] Topu Choudhury, "Religion of the Rabhas of Assam: A Study", *International Journal of Humanities & Social Science Studies*, 1919, 5/3, 65-70, s. 66.

[74] Topu Choudhury, "Religion of the Rabhas of Assam: A Study", s. 67.

[75] Amal Kumar Das, M. K. Raha, *The Rabhas of West Bengal*, (Calcutta: Government of West Bengal, 1967), 132.

[76] Rajen Rabha, *The Rabhas*, (Guwahati: Anundoram Borooah Institute, 2002), s. 19.

[77] Topu Choudhury, "Religion of the Rabhas of Assam: A Study", s. 67.

[78] Subhankar Roy, Pinak Tarafdar, "Worshipping of Goddess Rountuk: An Explorative Study on the Traditional Health Care Practices among the Rabhas of West Bengal", *Journal of the Indian Anthropological Society*, 52/3, 2017, ss. 153-169, s. 155.

[79] Topu Choudhury, "Religion of the Rabhas of Assam: A Study", s. 67.

bereketine olan inançlarını yansıtmaktadır. Doğa ve ilahi güçler arasındaki bu derin bağ, Rabha toplumunun doğayla uyum içinde yaşama arzusunu ortaya koymaktadır.

Rabha toplumunda kadınların sosyal ve dini rolü de dikkat çekicidir. Kadınlar hem ev işlerinde hem de tarımsal faaliyetlerde aktif rol oynamaktadır. Özellikle Rountuk Tanrıçası'na adanan ibadetlerde, ailenin en yaşlı kadını bu ritüelleri yürütür. Bu durum, Rabha toplumunda kadının dini ve manevi süreçlerdeki önemli konumunu göstermektedir. Kadınlar, toplumun dini yaşamının sürdürücüsü olarak önemli bir yer tutmakta ve bu da onların toplumsal yapıdaki statülerini güçlendirmektedir.[80] Rabha ritüellerinde, her evin başındaki kişinin kutsal alanda sabit bir taş üzerine oturması ve belirli kurallara uyması zorunludur. Bu kurallar, topluluk içinde bireysel saygıyı ve disiplini vurgulayan semboller olarak görülmektedir. Her hane reisi için ayrılmış bir "dakhom" veya oturma yeri bulunur ve bu yer, köyün düzenini ve bireylerin topluluk içindeki konumunu temsil eder.[81] Bu tür pratikler, topluluğun uyumunu ve birlikteliğini sağlamada önemli bir araç görevi gördüğünü söylenebilir.

Rabhaların dini ritüelleri hem sosyal düzeni hem de manevi dengeyi sağlama amacını taşımaktadır. Toplumun kültürel kimliğini ve birliğini güçlendiren bu ritüeller, aynı zamanda bireylerin manevi yaşamlarını da zenginleştirmektedir. 'Pandulipi' gibi geleneksel hukukların ve ritüellerin korunması, Rabha toplumunun kültürel sürekliliğini sağlama konusundaki kararlılığını ortaya koymaktadır. Rountuk Tanrıçası'na adanan ibadetler gibi dini pratikler, topluluğun manevi yaşamının ayrılmaz bir parçası ve köklü geleneksel inançlarının bir göstergesidir. Bu ritüeller, Rabhaların hem bireysel hem de toplumsal düzeyde manevi tatmin elde etmelerine olanak tanırken, aynı zamanda kültürel kimliklerini gelecek nesillere aktarmalarını sağlamada önemli bir rol oynamaktadır.

Sonuç

Rabha dini, geleneksel inançlar, ritüeller ve toplumsal değerler üzerine kurulu zengin bir kültürel miras sunmaktadır. Bu inanç sistemi, Rabha halkının manevi yaşamını şekillendirirken, aynı zamanda onların kültürel kimliğini ve toplumsal düzenini koruma amacını taşır. Rabha dini, doğayla iç içe geçmiş bir yaşam anlayışını yansıtarak, ilahi gücün doğal dünya aracılığıyla tezahür ettiğine inanır. Bu durum, Rabha toplumunun doğayı kutsal bir düzende sürdürücü olarak algılamasına ve doğanın her unsurunu, kutsalın bir yansıması olarak görmesine yol açmıştır.

Rabha dini, karmaşık bir yapıya sahip olmakla birlikte hem animistik hem panteistik hem de politeistik eğilimler göstermektedir. En yüce Tanrı Rishi'nin varlığının kabulü ve doğanın farklı unsurlarında ilahi gücün tezahür ettiğine inanılması panteistik bir anlayışı yansıtır. Aynı zamanda doğadaki her şeyin ruh taşıdığı inancı, animizmle paralellik göstermektedir. Rishi'nin haricinde çeşitli tanrı ve tanrıçalara olan inanç ise politeistik yapıyı gözler önüne sermektedir. Bu dinin çok katmanlı yapısı, Rabha toplumunun hem doğayla hem de ruhani varlıklarla kurduğu bağı ifade ederken, onların kültürel dayanıklılığını ve esnekliğini de gözler önüne sermektedir.

Rabha dini pratiklerinin toplumsal işlevi de oldukça önemlidir. Ritüeller, topluluğun manevi yaşamında merkezi bir rol oynamakta ve bireylerin birbirleriyle ve ilahi güçle olan bağlarını güçlendirmektedir. Atalara tapınma, topluluğun geçmişle olan bağını canlı tutarken, aynı zamanda sosyal düzenin ve dayanışmanın devamlılığını sağlar. Bu ritüeller, sadece ruhani bir pratiğin ötesinde, topluluğun birlik ve beraberlik duygusunu pekiştiren ve sosyal yapının korunmasına katkı sağlayan bir araç olarak da görülmektedir. Rabha halkının geleneksel dini pratikleri, onların kültürel

[80] Subhankar Roy, Pinak Tarafdar, "Worshipping of Goddess Rountuk: An Explorative Study on the Traditional Health Care Practices among the Rabhas of West Bengal" s. 158.

[81] Amal Kumar Das, M. K. Raha, *The Rabhas of West Bengal*, s. 138.

kimliğini ve manevi değerlerini gelecek nesillere aktarma konusundaki kararlılıklarını ortaya koymaktadır.

Rabha toplumunun dini yapısındaki esneklik, bu inanç sisteminin diğer kültürel ve dini etkilerle etkileşim içerisinde gelişmesine olanak sağlamıştır. Hinduizm'in Rabha dini üzerindeki etkisi, bazı ritüel pratiklerin ve inanç unsurlarının bu gelenek içerisine dahil edilmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, Rabha dini, kendi özgün kimliğini koruyarak bu etkileri kendi kültürel bağlamına uyarlamış ve çevresel etkilerle zenginleşerek varlığını sürdürmüştür. Bu durum, Rabha toplumunun güçlü bir kültürel dayanıklılığa sahip olduğunu ve aynı zamanda farklı kültürel unsurlara karşı açık olduğunu göstermektedir.

Rabha dini, bu toplumun sosyal, kültürel ve manevi yaşamını derinlemesine etkileyen ve şekillendiren köklü bir inanç sistemidir. Bu din, salt bir inanç sisteminden öteye geçerek, Rabha halkının doğa, toplum ve kutsal ile kurduğu karmaşık ilişkiyi kapsayan bütüncül bir yaklaşım sunar. Bu çalışma, Rabha dini inanç ve uygulamalarını dinler tarihi perspektifinden ele alarak, bu topluluğun manevi yaşamını ve kültürel kimliğini daha derinlemesine anlamayı amaçlamaktadır. Rabha dini, geleneksel bilgi ve manevi değerlerin korunması konusunda sergilediği kararlılıkla, topluluğun kimliğinin ve kültürel sürekliliğinin temel bir yapıtaşını oluşturmaktadır. Bu inceleme, Rabha toplumunun inanç yapısını tarihî gelişimleri ve diğer inanç sistemleriyle olan etkileşimleri üzerinden değerlendirmektedir; bu da topluluğun manevi ve kültürel dinamiklerinin çeşitliliğini ve dayanıklılığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça / References

Ahmed, Kabir. "A Study of Ritual and Social Control: An Analysis of Religious Practices among the Rabha Community of North Bengal in West Bengal", Think India Journal, 22/14.

Allen, B. C., Assam District Gazetteer, C 3, Delhi: Manash Publisher, 1903.

Arık, Durmuş. *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*. Dışkapı-Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 1. basım., 2005.

Asamoah-Poku, Felicia. "Preserving traditional ghanaian folklore through storytelling", *European Modern Studies Journal*, 8/2, (2024) 308-318.

Basumatārī, Phukana Candra. *The Rabha Tribe of North-East India Bengal and Bangladesh*. New Delhi Mittal Publications, 2010.

Bhagawati, Mandira. "Indigenised Hindu, The Deori of Assam and their Midiku", The Routledge Handbook of Tribe and Religions in India: Contemporary Readings on Spirituality, Belief and Identity ed. Maguni Charan Behera, London: Taylor & Francis, 2024.

Bordoloi, Nihar – Gohain, Samikshya, "Culture of Stone Worship and Its Philosophical Implication with Special Reference to the Rabha Tribe of Assam", Dogo Rangsang Research Journal, 13/6, (2023), 36-41.

Bordoloi, Nihar. *Tribes of Assam (part1)*, Assam: Tribal Research Institute, 1987.

Chatterji, Suniti Kumar. *Kirāta-Jana-Krti The Indo Mongoloids: Their Contribution to the History and Culture of India*. Kolkata: The Asiatic Society, 1951.

Choudhury, Topu. "Religion of the Rabhas of Assam: A Study", *International Journal of Humanities & Social Science Studies*, 5/3, (1919) 65-70.

Dalton, Edward Tuite. *Descriptive Ethnography of Bengal*. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing 1872.

Damant, Guybon Henry. "Notes on the locality and population of the tribes dwelling between the Brahmaputra and Ningthi rivers", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 12 (1880) 228-258.

Das, Amal Kumar - Raha, M. K. *The Rabhas of West Bengal*. Calcutta: Government of West Bengal, 1967.

Das, Bhuban Mohan. *Ethnic affinities of the Rabha*, Gauhati: Dept. of Publication, 1960.

Erkal, Mehmet Mustafa. "Estonların Geleneksel İnanışları Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (30 Kasım 2024), 903-922.

Erkal, Mehmet Mustafa. "Samilerin (Laponların) Kimlikleri ve Kültürleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 67 (20 Aralık 2024), 1-24.

Erkal, Mehmet Mustafa. "Soyot Türklerinin İnanışları Üzerine Bir Değerlendirme". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/12 (20 Temmuz 2024), 757-766.

Friend-Pereira, J. E. *The Rabhas (Census of Assam – 1911)*, Vol. III, Part-1, 1912.

Galloway, George. *The Philosophy of Religion*. Edinburgh: T&T Clark, 1914.

Grierson, George Abraham. *Linguistic Survey of India*. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1903.

Khasanah, Sri Endah Ismatul - Tabiati, Khilmi Mauliddian. "Form, Function, and Meaning of Bebasan: The Orality of the Samin in Bojonegoro", *Lingua Cultura*, 16/1, (2022), 75-81.

Korb, Katrina, vd. "Effect of Instructional Medium on Students' Performance: A Comparison of Reading and Oral Instruction in Nigeria", Makerere Journal of Higher Education, 7/2, (2015), 105-116.

Kumar, Braj Bhari. *Naga Identity*. New Delhi: Concept Publishing, 2005.

Longmailai, Monali. *Studies on Dimasa History, Language and Culture*, New Delhi: DVS Publishers, 2017.

Moni Rabha, *Costomary Law and Panal Code of the Rabhas*, Dudhnoi: Bontho Library, 2007.

Nathan, Mirza. *Baharistan-i-Ghaibi*. çev.M. I. Borah, C II, Madras: G. S. Press, 1936.

Pal, S. K. "The Rabha Customary Law in Transition: From Matrilini to Patrilini", *Tribal Ethnography Customary Law and Change*, Ed. K. S. Singh, New Delhi: Concept Publishing Company, 1993.

Phukan, Neeva Rani. *Rabha Litterateurs and Their Literary Contribution a Critical Study*, Guwahati: Gauhati University Press, 2008.

Playfair, Alan. *The Garos*. London: David Nutt, 1909.

Rabha, Bhupen. "Ritual Hymns and World View of the Totola Rabhas of Kataligaon", *International Journal of Management & Social Sciences*, 16/1 (2020), 31-39.

Rabha, Nilpadmini. *The Rabha: A Traditional Society in Modern-Day India*, Ontario: Occam Academic Press, 2020.

Rabha, Rajen. *The Rabhas*, Guwahati: Anundoram Borooah Institute 2022.

Robinson, William. *A Descriptive Account of Assam*. Calcutta: Thomas Company, 1849.

Ross, Ralph - Haag, Ernest van den. *The Fabric of Society: An Introduction to the Social Sciences*, New York: Harcourt Brace and Company, 1957.

Roy, Subhankar - Tarafdar, Pinak. "Worshipping of Goddess Rountuk: An Explorative Study on the Traditional Health Care Practices among the Rabhas of West Bengal", *Journal of the Indian Anthropological Society*, 52/3, (2017), 153-169.

Saha, Rebati Mohan. *The Cultural Heritage of the Rabhas: An Important Section of the Indo-Mongoloids of the North-Eastern India*, Calcutta: Anjali Publications, 2020.

Samson, Kamei. "Social Identity of an Ancestral Religious Group: A Study of the Hamai People in Northeast India", *Social Change*, 51/4, 2021.

Sarma, Chinmayi. "Healing Practices and Rituals of the Forest-Dwelling Rabha Community in Assam, India", *Indigenous Knowledge and Mental Health*. ed. David Danto, Masood Zangeneh, Springer, 2022.

Singh,R. *Tribal Beliefs, Practices and Insurrections*, New Delhi: Anmol Publications, 2004.

Suraya, Rahmat Sewa, vd. "Function of haroa oral tradition practices in religious life towards muna society", *International Journal of Linguistics Literature and Culture*, 6/2, (2020), 67-76.

Thakur, G. C. Sharma. *Selected Essays on Tribes and Castes of Assam*, Jawaharnagar: Assam Institute of Research for Tribals and Scheduled Castes, 2007.

Tylor, Edward. *Anthropology: An introduction to the study of Man and Civilization*, London: Macmillan Co, 1881.

Tylor, Edward. *Primitive Culture*, New York: J.P. Putnum's Sons, 1920.

Umbavu, Joseph – Varghese, Joseph, *Rabha*, Leiden: Brill, 2007.

Waddel, L. A. "The Tribes of the Brahmaputra Valley", *The Journal of the Asiatic Society of Bengal* 69/3, (1935), 289-303.

Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Mothilal Banarsidass, 1963.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 17-39

İslâm Hukukunda Ateşkes (Hudne) Kavramının Mefhûmu - I

The Concept of Truce (Hudna) in Islamic Law – I

مفهوم الهدنة في الفقه الإسلامي – I

Mehmet Emin NAS
Dr. Öğretim Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Iğdır University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Iğdır/ Türkiye
meminnas@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4815-9446

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Nas, Mehmet Emin. "İslâm Hukukunda Ateşkes (Hudne) Kavramının Mefhûmu - I". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 17-39.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1537825
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Emin Nas).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Concept Of Truce (Hudna) İn Islamic Law – I

Abstract: Islam is the religion of peace and mercy. As Islam regulates and defines the relationship between the Creator and the creature, it also regulates it between the creatures themselves to be in complete safety in both worlds, in compliance and avoidance, in word and deed. Among its most important principles in international, local and family relations, whether they are small or large can be listed as; Peace, mercy, justice, tolerance, etc. Islam does not take war and abuse as a means, but rather uses wisdom and good advice, and wars are not an end in themselves, but are only legitimate to protect the nation and humanity as a whole from those who corrupt the earth, oppress and aggression. The verse also stipulates this principle in a clear and explicit manner. ''As for those who did not fight you because of your faith, nor expelled you from your homes: Allah does not prohibit you from dealing kindly and equitably with them. Allah loves the equitable. But Allah prohibits you from befriending those who fought against you over your faith, expelled you from your homes, or aided in your expulsion. Whoever befriends them: these are the wrongdoers.'' [Mumtehineh:8-9] The verse describes the relationship with non-Muslims on two levels: The first type of relationship is one of justice and goodness, which is for those of them who are peaceful towards the Muslims, who are not hostile to them, who do not fight against them, who do not expel them from their homes, and who do not help them to expel them from their homes. The second type of relationship is that of enmity, which is specific to those of them who are hostile, who fight the Muslims in religion, who expel them from their homes and who co-operate in expelling them from their homes. Accordingly, if the basis for Muslims' relations with other infidels is peace, pacifism, and reconciliation, this reconciliation takes different forms. Some of them are perpetual—this is the *dhimma* contract—and some of them are temporary. Temporary reconciliation comes in two forms: the first is the truce contract, and the second is the contract of safety. The first is the truce contract and the second one is the contract of safety. The Jewish issue is a complex issue since the history of Islam, especially since they tried to colonize, occupy and usurp the Holy Land, to our present era, which has become a cancer in the heart of the role of Muslims that must be removed in a short time before it corrupts the Holy Land and the whole world. The Qur'an shows us the features, characteristics and descriptions of the Jews fully and we are content to present them in a brief summary because the purpose here is to show these descriptions and determine our relationship with them and deal with them accordingly. This study deals with the concept of hudna by talking about its definition, its conditions, its effects, and then the ruling of holding it with the Jews in light of the jurists' views on this contract and in light of what the Qur'an has shown us about their descriptions. In line with the aforementioned issue and objectives, we will use the appropriate scientific methods in this study, including the inductive method and Inductive approach by extrapolating the opinions of jurists through the recognized sources about the truce contract and the description of the Jews through the Qur'anic verses. Then with the descriptive approach we explain the facts and characteristics of the truce contract according to the jurists' opinions, we will also learn about the Jews and their characteristics. The analytical approach involves examining and studying the opinions of jurists regarding the concept of truce, analyzing these views systematically, and then applying them to the case of the contract with the Jews in order to derive a legal ruling on its validity and implications. Based on the aforementioned objectives and how the topic will be approached, we found it most appropriate to publish this study in two separate articles for fear of prolonging it and expanding its size, and in order to provide a comprehensive statement of the views of the jurists on the truce contract in Islamic law and the legal ruling on concluding it with the Jews in our time. Accordingly, the first article will be titled "**The concept of truce (hudna) in Islamic Law – I-**", while the second article will be - in the context of the conclusions reached in the first article and the new information that will be reached in the second article - titled "**The concept of truce (hudna) in Islamic Law and its Concluding with Jews in the Present Era - II-**" In this context,

several important conclusions have been reached in this initial study. Most importantly, a ceasefire (hudna) is a peace agreement made by competent individuals under the leadership of the head of state, which will provide more benefit in a situation where it is absolutely necessary or in a state of war with the enemy in their own territories, either free of charge or for a fee - for a specified period during times of necessity.
Keywords: Jurisprudence, International Relations, Armistice, Jews, Sharia judgement

İslâm Hukukunda Ateşkes (Hudne) Kavramının Mefhûmu - I

Öz: İslâm barış ve merhâmet dinidir. İslâm, yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiyi düzenleyip tanımladığı gibi, yaratılanların kendi aralarındaki ilişkiyi de düzenler. Böylece dünya ve ahiret hayatının, söz ve eylemin, itaat ve sakınmanın selameti tam bir şekilde sağlanmış olur. Uluslararası, ulusal ve toplumun en küçük birimini teşkil eden aile ilişkilerinin en önemli ilkeleri arasında; barış, merhamet, adalet, hoşgörü yer alır. İslâm, tüm bu ilişki ağında hakikate ve doğruluğa çağırırken, savaşı ve eziyet etmeyi bir araç olarak almaz; aksine hikmeti ve güzel öğütleri esas alır. Dolayısıyla İslam da savaş bir amaç değil, aksine ümmeti ve bir bütün olarak insanlığı yeryüzünde bozgunculuk çıkaran, zulmeden ve haddi aşanlardan korumak için istihsanen meşru kılınmış bir araçtır. Bu duruma Ayet-i kerime, beyana ihtiyaç hasıl olmaksızın açık bir şekilde işaret eder. ''Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasak kılmaz; doğrusu Allah adil olanları sever. Ancak Allah, sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanıza yardım edenleri dost edinmenizi yasak eder; kim onları dost edinirse, işte onlar zalimdir.'' [Mümtehine:8-9] Ayete gayrimüslimlerle ilişkiyi iki düzeyde beyan etmektedir: ilki adalet ve iyilik üzere olan ilişki türü ki bu onlardan Müslümanlara karşı barışçıl olanlar, düşmanlık yapmayanlar, savaşmayanlar, onları yurtlarından çıkarmadıkları gibi çıkarılmalarına da yardımcı olmayanlaradır. İkinci ilişki türü olan düşmanlık ise onlardan düşmanlık edenlere, din konusunda Müslümanlarla savaşanlara ve onları yurtlarından çıkaranlara, yurtlarından çıkarmak için iş birliği yapanlara özgü bir ilişkidir. Barış ve uzlaşma esasına dayalı olan bu ilişkiyi sağlayan -gayri müslime bakan yönüyle- belli başlı bazı sözleşmeler vardır: Kısaca bunlardan kalıcı olanı dârülislâm'da yaşayan gayrimüslimlerle yapılan bir anlaşma olan zimmet, ehl-i harbla geçici olarak yapılan ateşkes (hudne) ve dârülislâm'a girmek isteyen gayrimüslime verilen can ve mal güvencesi olan güvenlik(emân)sözleşmeleridir. Bu bağlamda günümüzde İslâm ümmetinin en büyük sorunlarından biri uluslararası arenada yaptıkları sözleşmelerdir. Bu sözleşmelerden en sorunlu olanı ise genel manada Yahudilerle özelde ise Siyonist oluşumlarla yapılanlardır. Yahudi sorunu İslâm tarihinde Hz. Peygamber(sav) döneminden-özellikle Kutsal Topraklara yerleşmeye ve oraları işgal ve gasp etmeye çalıştıklarından bu yana- günümüze değin süregelen karmaşık bir sorundur. Müslüman coğrafyanın kalbine yerleştirilmiş, yayılmadan önce kısa sürede ortadan kaldırılması gereken bir hastalık hüviyetindedir. Buna binaen bu çalışmada Yahudiler özelinde gayrimüslimle ilişki türlerinden biri olan ateşkes (hudne) kavramının fukahâ nezdinde mefhumu, şartları ve neticeleri üzerinde durulacaktır. Sonrasında ise âlimlerin görüşleri ve Kur'ân'ın Yahudilerle ilgili belirttiği vasıflar ışığında Yahudilerle ateşkes yapmanın şer-i hükmü ele alınacaktır. Bu doğrultuda ortaya konulan sorun ve hedefler öncelikle âlimlerin görüşleri ve Kur'ân'ın Yahudilerle ilgili beyânı bir araya getirmek suretiyle veri toplama yöntemiyle aktarılmakta; sonrasında ise bunlar tasvîrî (betimleyici) ve tahlîlî/istidlâlî bir bakış açısıyla tahlil edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle Yahudilerle ateşkes yapmanın şer'î hükmüne ulaşılmasına gayret edilecektir. Yukarıda belirttiğimiz hususların bir makale boyutunu aşacağı ve konunun tüm yönleriyle ortaya konulamayacağı endişesiyle çalışmamızı birbirinin devamı olacak şekilde müstakil iki makale halinde yayınlamanın daha uygun olacağı düşüncesi hâsıl oldu. Buna göre **"İslâm Hukukunda Ateşkes (hudne) Kavramının Mefhumu - I –"** ismindeki birinci makalemiz İslâm hukukunda ateşkes (hudne)

kavramının mefhumunu, tanımı, hükmü, şartları, gereklilikleri özelinde ortaya koymayı hedeflerken, **"İslâm Hukukunda Ateşkes (hudne) Kavramının Mefhumu ve Günümüz Yahudileriyle Yapılmasının Hükmü- II"** ismindeki ikinci makale ise birinci makalede ulaşılan sonuçları da dikkate aldıktan sonra, Yahudilerin kim olduğunu, Kuran-ı kerim de hangi vasıflarla zikredildiklerini özetle belirtip, İslâm hukukunda Yahudilerle ateşkes(hudne) sözleşmesinin şer'î hükmünü birinci ve ikinci çalışmada varılan sonuçlar ışığında ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, bu ilk çalışmamızda birkaç önemli sonuca ulaşılmıştır. En önemlisi, ateşkesin(hudne)" Ehl-i harb ile kendi yurtlarında zaruret veya savaşmaktan kesin olarak daha çok fayda sağlayacak bir durum halinde, bedelsiz veya bedelli - zaruret anında- belirli bir süre olacak şekilde devlet başkanı riyasetinde ehil kimseler tarafından yapılan bir sulh sözleşmesidir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Uluslararası İlişkiler, Ateşkes, Hudne, Yahudiler, Şer'î Hüküm.

مفهوم الهدنة في الفقه الإسلامي – I

ملخص: الإسلام هو دين السلام والرحمة فالاسلام كما ينظم ويحدد العلاقة بين الخالق والمخلوق فإنه ينظمها أيضا بين المخلوقين أنفسهم بأن تكون على سلامة كاملة في الدارين امتثالاً واجتناباً قولاً وعملاً. وإن من أهم مبادئه في العلاقات الدولية والمحلية والأسرية صغيرة كانت تلكم المبادئ أو كبيرة: السلام، والرحمة، والعدل، والتسامح..ألخ. والاسلام في دعوته إلى الحق والصواب ونشره وتبليغه لا يتخذ الحرب والإيذاء وسيلة بل يتخذ الحكمة والموعظة الحسنة، فالحروب ليست غاية في ذاتها بل لا تكون مشروعة إلا لحماية الأمة والانسانية جميعا من الذين يفسدون في الأرض ويظلمون ويعتدون. كما نصت الآية الكريمة على هذا المبدأ بأسلوب واضح وبين{لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}.[الممتحنة: 8-9]وبناء عليه فإذا كان الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم من الكفار هو: السلام والمسالمة والمصالحة، فهذه المصالحة تتنوع إلى أنواع: منها: ما كان مؤبدا: وهو عقد الذمة، ومنها: ما كان مؤقتا: وهي أي المصالحة تأتي في صورتين: الأولى: عقد الهدنة، والثاني: عقد الأمان. ومن هؤلاء الكفار؛ "اليهود" ولا شك أنهم أشد الناس عداوة لدين الإسلام، فالمشكلة اليهودية مشكلة معقدة منذ تاريخ الاسلام وخاصة منذ أن حاولوا استيطان الأرض المقدسة واحتلالها واغتصابها، إلى عصرنا الحاضر الذي أصبح كسرطان في قلب دول المسلمين لا بد من إزالته في زمن قريب قبل أن يفسد الأرض المقدسة والعالم جميعا، فالقرآن يبين لنا ملامح وسمات وأوصاف اليهود بياناً تاماً ونكتفي بعرضها باختصار موجز إذ الغرض هنا أن نظهر تلك الأوصاف ونحدد علاقتنا بهم ونتعامل معهم وفقها. إذ أتت هذه الدراسة لتتناول مفهوم الهدنة من خلال الحديث عن تعريفه، وشروطه، وآثاره ثم حكم انعقادها مع اليهود في ضوء ما ذهب إليه الفقهاء في هذا العقد وفي ضوء ما بين لنا القرآن أوصافهم. وتماشياً مع ما تم ذكره من المشكلة والأهداف فنسلك في هذه الدراسة ما يتناسب معها من المناهج العلمية ومنها: المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء آراء الفقهاء من خلال المصادر المعتبرة حول عقد الهدنة، وأوصاف اليهود عن طريق الآيات القرآنية. ثم المنهج الوصفي: وذلك عن طريق بيان حقائق وسمات عقد الهدنة وفق ما ذهب إليه الفقهاء كما نتعرف بذلك على اليهود وصفاتهم. والمنهج التحليلي: بالنظر والدراسة فيما ذهب إليه الفقهاء حول الهدنة وتحليلها تحليلاً علمياً ثم تطبيقها على العقد مع اليهود حتى نصل إلى حكم انعقادها مع اليهود. واستنادا إلى ما تم ذكره فيما سبق من الأهداف وكيفية تناول الموضوع، فإننا وجدنا الأنسب أن ننشر دراستنا هذه في مقالتين منفصلتين وذلك خوفا من إطالتها وتوسع حجمها وحرصا على بيان شافٍ لوجهات نظر الفقهاء في عقد الهدنة في الشريعة الإسلامية والحكم الشرعي في إبرامه مع اليهود في عصرنا الحاضر. وعليه

فالمقالة الأولى تكون تحت عنوان '' **مفهوم الهدنة في الفقه الإسلامي –I –** ''، أما المقالة الثانية تكون –في سياق الاستنتاجات التي تم التوصل إليها في المقالة الأولى والمعلومات الجديدة التي سيتم التوصل إليها في المقالة الثانية– تحت عنوان " **مفهوم الهدنة في الفقه الإسلامي وابرامها مع اليهود في عصرنا الحاضر–II –**"وفي هذا الصدد قد توصلت الدراسة– الأولى– لعدة نتائج من أهمها بأن الهدنة هي ''مصالحة أهل الحرب في دارهم على ترك القتال عند الضرورة أو مصلحة آكدة من مصالح القتال، مدة معينة بغير عوض أو بعوض عند الضرورة من قبل المؤهلين برئاسة الإمام''.كما توصي بضرورة عمل دراسات توضح ما ذهب إليه الفقهاء قديما مع لفت النظر إلى الظروف التى تشكلت فيها آرائهم ثم تكييفها وقرائتها وفق عصرنا وذلك في حدود مشروعة شرعا.

كلمات مفتاحية: الفقه، العلاقات الدولية، الهدنة، اليهود، الحكم الشرعي.

مقدمة:

الإسلام هو دين السلام والرحمة فالاسلام كما ينظم ويحدّد العلاقة بين الخالق والمخلوق فإنه ينظمها أيضا بين المخلوقين أنفسهم بأن تكون على سلامة كاملة في الدارين امتثالاً واجتناباً قولاً وعملاً. وإن من أهم مبادئه في العلاقات الدولية والمحلية والأسرية صغيرة كانت تلكم المبادئ أو كبيرة: السلام، والرحمة، والعدل، والتسامح..ألخ. والاسلام في دعوته إلى الحق والصواب ونشره وتبليغه لا يتخذ الحرب والإيذاء وسيلة بل يتخذ الحكمة والموعظة الحسنة، فالحروب ليست غاية في ذاتها بل لا تكون مشروعة إلا لحماية الأمة والانسانية جميعا من الذين يُفسدون في الأرض ويَظلمون ويَعتدون. و"الحرب في الاسلام ضرورة أوجبها قانون الرحمة العادل وقانون الاخلاق والسلوك الانساني المستقيم، والباعث على الحرب في الاسلام: هو: دفع الاعتداء، أو تأمين الدعوة الإسلامية."[1]

على الرغم من هذا الأصل والأساس فقد اختلف الفقهاء في هذا الأساس أي أساس العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها كما اختلفوا في صفة الجهاد وسبب القيام به على الاتجاهين الرئيسيين[2] وذلك بسبب بينه الشيخ أبو زهرة؛ بقوله بأن الذين ذهبوا إلى أن الأصل هو الحرب والقتال "تأثروا بالواقع في المعاهدات، تأثروا بالواقع أيضا في الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم، وإننا نقرر الأحكام العامة الخالدة التى جاء بها القرآن وبلغها النبي صلى الله عليه وسلم فلا نخضع لأحوال وقتية ولا لأقوال قررها بعض الفقهاء لأحوال ووقائع زمنية بل نخضع فقط للنصوص الخالدة وواجبنا نحو العالم أن نبين لهم الأحكام غير الزمنية"[3] ومن هذا المنطلق الذي انتبه إليه الشيخ، نرى أن أكثر الفقهاء أقروا بهذا االمبدأ أي علاقات المسلمين بغيرهم تكون على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال[4]. و"لا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام"[5] وذلك بين في قوله تعالى {لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

---

[1] أبو زهرة، محمد، *العلاقات الدولية في الإسلام*، (مجلة العلوم القانونية والاقتصادية. مج6. ع2. 1964 : 315 – 413)، 75

[2] خلاف، عبد الوهاب، *السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية*، (دمشق:دار القلم، 1988)،83، انظر للتفصيل ولما يستدلون به من الآيات والأحاديث؛ المصدر النفسه، 73–77، أنظر أيضا في نفس المصدر: 84، 79

[3] أبو زهرة، *العلاقات الدولية*، 62

[4] المصدر السابق، 84

[5] المصدر السابق، 79

الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}[1]

"وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد"[2] "إذ إن في القهر والإكراه على الدين بطلانا لمعنى الابتلاء والامتحان"[3] كما أكد ذلك الخطيب الشربيني بقوله"ووجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد، إذا المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد"[4] وذهب إلى ذلك عبد الوهاب خلاف: "إنما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان"[5]

واستخلاصا لما سلف إذا كان الأصل في العلاقات الدولية أو علاقات المسلمين بغيرهم من الكفار هو: السلام والمسالمة والمصالحة، فهي تتنوع إلى أنواع: منها: ما كان مؤبدا: وهو عقد الذمة، ومنها: ما كان مؤقتا: وهي تأتي في صورتين: الأولى: عقد الهدنة، والثاني: عقد الأمان. ومن هؤلاء الكفار؛ "يهود" ولا شك أنهم أشد الناس عداوة لدين الإسلام، بنص كتاب الله العليم الحكيم إذ يقول سبحانه وتعالى "لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا" كما كانت المشكلة اليهودية مشكلة معقدة منذ تاريخ الإسلام وخاصة منذ أن حاولوا استطان الأرض المقدس واحتلاله واغتصابه، إلى عصرنا الحاضر الذي أصبحت كسرطان في قلب دول المسلمين وسرطان لا بد من إزالته في زمن قريب قبل أن يفسد الأرض المقدس والعالم جميعا، وكذلك النصوص القرآنية –بحمد الله وكرمه–حافلة بأخبار وأوصاف هؤلاء المنافقين[6]. ومن هنا فالمسلمون كما يكون ملزمين ومكلفين بخطاب الله تعالى أي بنصوص القرآن وتوجيهاته وبامتثال أوامره ونواهيه في كل ما يتعلق بأفعاله وأقواله ظاهرا وباطبا، فهم أيضا مكلفون بأن يكونوا على علم، وبصيرة بما ورد حول اليهود وأخبارهم، وأوصافهم لأن يتصرف وفقها إذائهم، كما نعتقد اعتقادا جازما أن كل ما ورد في شأن اليهود وأوصافهم فهو كما ورد ووصف. فالأيام السابقة واليوم الحاضر مِصداق هذا لمن عنده شك في ذلك،[7] وليس لنا إلا أن نَصغي إلى بيان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ونفهم،

---

[1] أنظر لتفصيل ولما استدل به هذا الاتجاه: خلاف، *السياسة الشرعية*، ص84–85

[2] خلاف، *السياسة الشرعية*، ص81

[3] الرازي، فخر الدين، *مفاتيح الغيب*، (بيروت:دار إحياء التراث العربي، 1420ه)، 15/7. ابن تيمية، تقي الدين، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، تحقيق:علي بن محمد العمران، (بيروت:دار ابن حزم،2019)، 100.

[4] الشربيني، الخطيب. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. تحقيق:علي محمد معوض–عادل أحمد عبد الموجود. (بيروت:دار الكتب العلمية، 1994)، 9/6.

[5] خلاف، *السياسة الشرعية*، ص89–90. أنظر للتفصيل في ذلك أيضا؛ نور الدين، محمود عبده محمد، *العلاقات الدولية في الإسلام: سلام أم صدام النصوص الدينية والدلالات التاريخية*، (مجلة كلية اللغة العربية بأسيوط. ع 32, ج3. 2013). 1618 – 1759. الريس، نجاح عبد الفتاح، *العلاقات الدولية في الإسلام:بعض المفاهيم*، (مجلة الاستقلال: ع5. 2016، 9 –27.) 16. الشبكشي، فوزي. *العلاقات الدولية في الإسلام*. (مجلة الدبلوماسي،ع3، 1983). 15 –18. عبد الونيس، أحمد. *العلاقات الدولية في الإسلام:الأساس الشرعي للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية*. (المسلم المعاصر،مج 33،ع134،ص57–120، 2009)، 60–62. أبو زهرة، العلاقات الدولية، مج6, ع2، 1964، 315 – 413. القرضاوى، يوسف، *فقه الجهاد*، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2014) 2/ 1275–1280.

[6] محمد أديب الصالح، *اليهود في القرآن والسنة*، (الرياض:دار الهدى للنشر والتوزيع،1993)، 53/2،51

[7] المصدر السابق، 62/2

-ليس ذلك بعُسر خاصة منه ما كان في حق اليهود- ثم نعمل وِفقه ونحدّد علاقتنا بهم ونتعامل معهم بعلم وبصيرة وفق كلام العليم الحكيم ورسولِه الأمين الصادق في حالتي الحرب والسِلم-إذا كانت هناك حالة السِلم معَهُمْ!!.

الغرض هنا أن نظهر تلك الأوصاف[1] ونحدّد علاقتنا بهم ونتعامل معهم وفقها خاصة في عقد الهدنة التى نحن في صدد دراسته. إذ أتت هذه الدراسة لتتناول مفهوم الهدنة – والهدنة كما مر من أهم العقود التى تتم بين المسلمين والكفار لاجل المسالمة والمصالحة- من خلال الحديث عن تعريفه، وشروطه، وآثاره ثم حكم انعقادها مع اليهود-في دراستنا الثانية- في ضوء ما ذهب إليه الفقهاء في هذا العقد وفي ضوء ما بين لنا القرآن أوصافهم.

ستسلك هذه الدراسة ما يتناسب معها من المناهج العلمية ومنها: المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء آراء الفقهاء من خلال المصادر المعتبرة حول عقد الهدنة. ثم المنهج الوصفي: وذلك عن طريق بيان وظهور حقائق وسمات عقد الهدنة وفق ما ذهب إليه الفقهاء. والمنهج التحليلي: بالنظر والدراسة فيما ذهب إليه الفقهاء حول الهدنة وتحليلها تحليلا علمي، وكما سيتم توثيق المصادر والمراجع في الحواشي والقائمة النهائية للمراجع؛ من خلال الترتيب الهجائي لجميع التوثيقات المذكورة في المتن.

لا شك أن هناك دراسات عديدة قد تم تناوله من قبل الفقهاء في كتبهم الفقهية تحت أبواب متعددة وبأسماء مختلفة. ومنهم من فصّله وتوسع فيه، ومنهم من لخصه وذكر بعض جوانبه، وذلك كل فقيه حسب ما ذهب إليه في مذهبه. أما في عصرنا الحاضر فبعد البحث والتحري وسؤال أهل العلم ومطالعة ما نوقش من رسائل في علم الفقه وما نشر من بحوث ودراسات لم يتبين لي إلا دراسات قليلة، وهذه الدراسات التي كُتبت حول الهدنة لاحظتُ أن أغلبها تلك الدراسات تتطرق إلى تعريفه بشكل عام وإلى شروطه وآثاره بإشارة موجزة إليه دون تحليليه ومحاولة فهمه والنظرة إليه وفق عصرنا الحاضر. وفي نهاية البحث إلى الآن لم أجد من يستقل بدراسة هذا العقد كما ندرسه في هذه الدراسة. وكذلك هناك دراسات لصيقة وذات ارتباط بموضوع الدراسة خاصة منها ما كتبت حول العلاقات الدولية.

1. مفهوم الهدنة

1.1. الهدنة لغة

الهدنة اسم، جمعه: هُدُنات وهُدْنات وهُدَن.فأصل الهدنة: السُّكُون بعْدَ الهَيْج[2] لِأَن الْهُدْنَة تسكن ثائرة الْحَرْب والفتن.[3]ومادتها (الهاء والدال والنون): تدل على سكون واستقامة.[4] والسكون والصلح: والشخص يهدن هدونا: سكن بعد

---

[1] لقد كثرت الكتب التي تتحدث عن اليهود كثرة بالغة، منها: *الشخصية اليهودية مِنْ خِلال القرآن(تاريخ-وسمات-ومَصير)*، صلاح عبد الفتاح الخالدي. و"اليهود في القرآن" لعفيف طيارة، و"اليهود في القرآن" لمحمد عزة دروزة، "الشعب الملعون في القرآن و"بنو إسرائيل في الكتاب والسنة" للدكتور سيد طنطاوي.

[2] النووي، محيي الدين، *المجموع شرح المهذب*، (القاهرة:إدارة الطباعة المنيرية.مطبعة التضامن الأخوي،1347هـ)(، 439/19، الأزهري، الهروي، *تهذيب اللغة*، تحقيق:محمد عوض، (بيروت:دار إحياء التراث العربي، 2001)، 115/6. ابن منظور، أبو الفضل، *لسان العرب*، (بيروت:دار صادر. 1414هـ)، 435/13. الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق:جماعة من المختصين. (الكويت:وزارة الإرشاد والأنباء والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت. ج: ٤٠. 1965-2001)، 279/36. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 2335/3.

[3] ابن جماعة، بدر الدين، *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، تحقيق: فوواد عبد المنعم أحمد، (قطر: د.د،1985)، 231

[4] ابن فارس، القزويني، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق:عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979)، 41/6-42.

الهيج[1]، فلم يتحرك، وتهادنت الأمور: استقامت[2] وتهادنا: تصالحا[3]، ثم استخدمت الهدنة والهدانة مجازا بمعنى: المصالحة بعد الحرب[4] والموادعة بين المسلمين والكفار، وبين كل متحاربين.[5] فقد ظهر فيما مضى أن معانى الهدنة لغة تدور حول: السكون، والهدوء، والبطء، والاستقامة، والصلح، والموادعة بين المسلمين والكفار، وبين كل متحاربين، والمصالحة بعد الحرب.

2.1.الهدنة اصطلاحا

اما الهدنة اصطلاحا فقد عرفها الفقهاء بتعاريف متقاربة في المعنى ومختلفة في اللفظ، فقال الحنفية الموادعة هي:"الصلح على ترك القتال"[6] "مدة بمال أو بغير مال، من الإمام إن رأى المصلحة"[7]. وعند المالكية عرفها ابن عرفة بأنها: "الصلح، عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام"[8]. وقال الشافعية إنها: "العقد مع أهل الحرب على الكف عن القتال مدة بعوض وبغير عوض"[9] أو هي: "مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره"[10] والماوردي:"هو أن يوادع أهل الحرب في دارهم على ترك القتال مدة أكثرها عشر سنين".[11] وعند الحنابلة، عرفها ابن قدامة بأنها"أن يعقِدَ لأهْلِ الحرب عَقْدًا على تَرْك القتال مدَّة، بعِوض وبغيرِ عِوَض".[12]

---

[1] الزاي، زين الدين الحنفي، *مختار الصحاح*، تحقيق:يوسف الشيخ محمد، (بيروت:المكتبة العصرية، 1999.) 325. ابن منظور، *لسان العرب*، 435/13. الجوهري، أبو نصر الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق:أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت:دار العلم للملايين،1987)، 2217/6. الزبيدي، *تاج العروس*، 279/36.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، 435/13.

[3] الزبيدي، *تاج العروس*، 280/36. الرازي، مختار الصحاح، ص325. ابن منظور، *لسان العرب*، 435/13. ابن دريد، الأزدي، *جمهرة اللغة*، تحقيق:رمزي منير بعلبكي، (بيروت:دار العلم للملايين، 1987)، 687/2. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات الجزري، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقيق:طاهر أحمد الزاوى–محمود محمد الطناحي. (بيروت:المكتبة العلمية،1979م)، 252/5.

[4] ابن منظور، لسان العرب، 434/13.

[5] الزبيدي، تاج العروس، 279/36. الأزهري، تهذيب اللغة، 115/6. ابن منظور، لسان العرب، 435/13

[6] الكاساني، علاء الدين. *بدائع الصنائع*. (بيروت:دار الكتب العلمية،1328ه)، 108/7.

[7] السمرقندي، علاء الدين، *تحفة الفقهاء*، (بيروت:دار الكتب العلمية،1994)، 297/3.

[8] ابن المواق، المالكي، *التاج والإكليل*، (بيروت:دار الكتب العلمية،1994)، 4/ 603. الحطاب، الرُّعيني المالكي، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، (دمشق:دار الفكر،1992)، 3/ 360.

[9] النووي، *المجموع*، 387/21.

[10] الأنصاري، زكريا. *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*.(مصر:دار الكتاب الإسلامي. د.ت)، 224/4. الرملي، شهاب الدين، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، (بيروت:دار الفكر، 1984)، 106/8. الشربيني، الخطيب، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، تحقيق:علي محمد معوض–عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت:دار الكتب العلمية، 1994)، 86/6. السيوطي، جلال الدين، *معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم*، تحقيق:محمد إبراهيم عبادة، (القاهرة:مكتبة الآداب، 2004)، 59. البكري، الدمياطي، *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين*، (سوريا:دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع، 1997)، 4/ 236.

[11] الماوردي، البغدادي، *الحاوي الكبير*، تحقيق:علي محمد معوض، (بيروت:دار الكتب العلمية، 1999)، 296/14.

[12] ابن قدامة، المقدسي، *المغني*، تحقيق:عبد الله بن عبد المحسن التركي–عبد الفتاح محمد الحلو، (الرياض:دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع،1997)، 154/13.

وسمي هذا العقد أيضا–كما مر في بعض التعاريف السابقة–: بالموادعة، والمعاهدة، المصالحة والمسالمة[1] وكذلك سمي بأمان عام[2] إذا قال الماوردي بأن الأمان العام، هو الهدنة مع أهل الحرب[3] أو "الأمان المؤقت العام" بشكل أخص.[4]

خلاصة القول: أن الهدنة هي؛ عقد مصالحة أهل الحرب في دارهم على ترك القتال عند الضرورة أو مصلحة مؤكدة من مصالح القتال، مدة معينة بغير عوض أو بعوض عند الضرورة من قبل المؤهلين برئاسة الإمام.

وإنما قلنا "عقد مصالحة" إذ الصلح يكون من جانبين، وقيدنا " أهل الحرب" بأن يكون "في دارهم" –كما أشار إليه الماوردي–إذ هذا القيد يشير إلى نقطة ذات أهمية بالغة لان ترك القتال لأهل الحرب وأنهم في دارنا ويقاتلوننا ويحتلون بلادنا لا يتصور ولا يجوز. وقلنا "عند الضرورة أو مصلحة آكدة من مصالح القتال" لأن ترك القتال دون أن تكون هناك ضرورة أو مصلحة أشد وأصلح من مصالح القتال للأمة يؤدي إلى إبطال الجهاد وتعطله كما يؤدي إلى التفشي الفساد والباطل وتقوية العدو. وقلنا "مدة معينة" إذ إطلاقها أو تأبيدها يؤدي إلى ابطال الجهاد كما ذهب إليه أكثر الفقهاء. إذ يجب أن يقيد هذا العقد بمدة معينة حسب المصلحة المدروسة من قبل المؤهلين في الأمر. وأما القيد " بغير عوض أو بعوض عند الضرورة " لإشارة إلى أن هذا العقد ممكن أن يشترط فيه أحد من الطرفين بدلا معينا لأن يجتنب عن القتال، والأصل أن يشترط الإمام ذلك بعوض يأخذ منهم. أما إذا هم أي أهل الحرب اشترطوا ذلك فالأصل أن لا يقبل ذلك إلا عند الضرورة. –ويبين كل هذه القيود عند تناول الشروط باذن الله تعالى.

---

[1] ابن قدامة، *المغني*، 154/13. ابن قدامة، *الكافي*، 166/4. النووي، محيي الدين، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي،1991)، 334/10. الماوردي، الحاوي الكبير، 14/ 350. الزّحَيْليّ، وهبَة بن مصطفى، *الفقه الإسلامي وأدلّته*، (دمشق: دار الفكر، د.ت)، 5872/8. مُصطفى الخِنْ، مُصطفى البُغا، علي الشّرْبجي، *الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي*، (دمشق:دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع،1992)، 144/8. مجموعة، مؤلفون، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 45 جزءاً، (الكويت:مطبعة ذات السلاسل، 1404هـ–1427هـ)، 105/7

[2] الجويني، إمام الحرمين، *نهاية المطلب في دراية المذهب*، تحقيق:عبد العظيم محمود الدّيب، (جدة:دار المنهاج، 2007)، 79/18

[3] الماوردي، الحاوي، 142/13

[4] خلاف، *السياسة الشرعية*، 77. ولأجل تمييز هذا العقد عن باقي العقود أنظر قول الماوردي إذ بينه وميزه عنها بأسلوب واضح : الماوردي، الحاوي، 296/14–299 .وأنظر للتفصيل أيضا:

Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*(Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 149-175; a.mlf. *İslam kamu hukuku*(Ankara: Bilimsel araştırma yayınları(Bilay), 2020), 162. a.mlf. "İslam Hukukunda Devletlerarası İlişkilerin Temel Niteliği (Müslümanların Tarih Tecrübeleri ve Doktriner Tartışmalar Bağlamında Bir Değerlendirme)". *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (1997), 23-4. a.mlf."Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 12 Kasım 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/sulh--baris#1. Ayhan AK, *İslam kamu hukuku*, (Samsun: Üniversite yayınları, 2019), 68-72. Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*(trc. Hamdi Aktaş), (İstanbul: Beyan yayınları, 2007), 338-345. İsmail Polat, "İslam'a Göre Uluslararası İlişkileri ve Dış Politikayı Düzenleyen Esaslar". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 / 1 (2019), 111-125. Ahmet Özdemir, "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 /6 (2013), 893-904. Emine Enise Yakar - Sümeyra Yakar, "The Critical Analysis of Fiqh al-Aqalliyat Concept of Taha Cabir al-Alvani," *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 382-384.

2. مشروعية الهدنة وصفتها وحكما

2. 1. مشروعية عقد الهدنة:

اتفق الفقهاء في مشروعية الهدنة في الجملة دون خلاف وأن إعطاء المهادنة جائز[1]. إنما الفقهاء اختلفوا في الجزئيات[2] كما سياتي بيانها. وقد ذكر الفقهاء عدة أدلة حول مشروعيتها وذلك من الكتاب[3]، والسنة[4] كذلك أجمع الفقهاء على مشروعيتها في الجملة[5] كما قال النووي –بعد شرحه لأحاديث صلح الحديبية–: "وفي هذه الأحاديث دليل لجواز مصالحة الكفار، إذا كان فيها مصلحة، وهو مُجمَع عليه عند الحاجة"[6].

2. 2. صفة الهدنة:

اختلف الفقهاء في لزومية عقد الهدنة فذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنه عقد لازم يجب الوفاء به؛ للأدلة التي توجب الوفاء بالعهد؛ ولأن يسكن الطرف الآخر إلى عقده. إلا إذا خيف من الخيانة أو النقض للعهد بأمارات وأدلة تدل عليه، فيجب النبذ إليهم، ويعلمهم بذلك وجوبا قبل الإغارة عليهم[7]، وبعد استيفاء ما وجب عليهم من الحقوق وفاء بالعهد[8]. وأما عند الحنفية وبعض المالكية والشافعية فهو: عقد جائز، أي للإمام أن ينبذ إليهم وينقضه[9].

---

[1] ابن القطان، الفاسي، *الإقناع في مسائل الإجماع*، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي. (القاهرة:الفاروق الحديثة للطباعة والنشر،2004)، 1096/3، مسألة رقم: 2039.

[2] ابن رشد، الحفيد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 150/2. الموسوعة الفقهية الكويتية، 42/ 206

[3] التوبة: 1، الأنفال: 61 .وما إلى ذلك من الآيات التي دلت على مشروعية هذا العقد

[4] أهمها:مهادنة النبي عام الحديبية عشر سنين. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، تحقيق:مصطفى ديب البغا، (دمش:دار ابن كثير. دار اليمامة،1993)، [3945]. مسلم، بن الحجاج النيسابوري، *الجامع الصحيح*، تحقيق:أحمد القره حصاري–محمد عزت بوليوي–أبو نعمة الله الأنقروي، (تركيا:دار الطباعة العامرة،1334) [1783]. الماوردي، الحاوي، 350/14. السرخسي، شمس الأئمة. *المبسوط*. (مصر:مطبعة السعادة، د.ت)، 86/10، الكاساني، بدائع الصنائع، 108/7، ابن قدامة، المغني، 154/13. القرافي، شهاب الدين، *الذخيرة*، (بيروت:دار الغرب الإسلامي،1994)، 449/3. ابن حجر، الهيتمي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983)، 9/ 304.

[5] البغا، *الفقه المنهجي*، 8/ 144. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 42/ 207. جامعة المدينة، *السياسة الشرعية*، 786

[6] النووي، *شرح صحيح مسلم*، 143/12. ابن تيمية، تقي الدين، *الصارم المسلول على شاتم الرسول*، تحقيق:محمد محي الدين عبد الحميد، (المملكة العربية السعودية: الحرس الوطني السعودي. د.ت)، 62. ابن قدامة، المغني، 517/10.

[7] الدسوقي، بن عرفة المالكي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، (دمشق:دار الفكر. د.ت)، 206/2. ومن الجدير بالذكر هنا بان أي باحث في عصرنا الحاضر إذا أراد أن ينقل آراء الفقهاء جملة أو رأي عالم ما سواء كان من القدماء أو المعاصرين فيجب أن تشير مع نقلها إلى الظروف التي تشكلت فيهاه هذه الآراء أيضا إذ تجاهل هذه الظروف أي وقت حدوثه، والشروط التي أحاطت به، يؤدي إلى أخطاء جسيمة في النقل والتقديم.

[8] الشربيني، *مغني المحتاج*، 90/6. النووي، *الروضة*، 337/10.

[9] عثمان بن جمعة ضميرية، *المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني*، (مكة:كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الاسلامي.ع. 177.رمضان. 1417هـ)، 203. الزحيلي، *الفقه الإسلامي*، 5874/8. الكاساني، *بدائع الصنائع*، 109/7. طبعا هذا القول أيضا منوط بالمصلحة إذ الإمام لا ينبذ ولا ينقض العقد إلا إذا كان هناك مفسدة وكذلك هذا الجواز لا يحتوى معنى الخيانة لأي طرف ما دام هو يعرف بأن العقد عقدا جائزا.

الراجح حول صفة هذا العقد هو أن يكون عقدا لازما كما ذهب إليه الجمهور إذ كما قيل" لم يسكن الطرف الاخر إلى عقده" والمراد من هذا العقد هو وقف القتال بين المتحاربين أي المصالحة بعد الحرب.فلا يكون هناك معنا للعقد. فيكون عقدا في الصورة والظاهر فقط. وقولهم بأن "الإمام إذا خيف من الخيانة أو النقض للعهد بأمارات وأدلة تدل عليه، فيجب النبذ إليهم" هذا ليس بسبب صفة العقد ولا داعي أن نجعله غير لازما إذ بذلك أي بالخيانة فينفسخ العقد ويكون لطرفين حق في النبذ.

2. 3. حكم الهدنة:

الهدنة، حكمها الشرعي في الأصل أن تكون على الحذر؛ فلا يلجأ إليها إلا عند الضرورة أو مصلحة يراها الإمام بأنها الأصلح للمسلمين من القتال. وذلك سواء أن يطلبها الأعداء أو يبادر إليها المسلمون،[1]. أي كما سنفهم من شروطها التي اشترطها الفقهاء فلا بد من حالة ضرورة أو مصلحة داعية لها، وإلا لم تصح ولم تنعقد.[2] قال أبو حنيفة في هذا الصدد أنه "لا ينبغي موادعة أهل الشرك إذا كان بالمسلمين عليهم قوة...ولا ينبغي للأمير أن يفعله من غير حاجة، وإن لم يكن بالمسلمين قوة عليهم فلا بأس بالموادعة. لأن الموادعة خير للمسلمين في هذه الحالة[3]" وقال ابن نجيم في ذلك" لا يجوز بالإجماع إذا لم يكن فيه مصلحة"[4]

3. شروط عقد الهدنة

اشترط الفقهاء لجواز ابرام هذا العقد مع غير المسلمين شروطا، اتفقوا في بعضها واختلفوا في بعضها وذلك كالتالي:

3. 1. أهلية إبرام الهدنة:

اختلف الفقهاء حول الأهلية على رأيين:

الأول: هو رأي الجمهور – المالكية[5] والشافعية[6] والحنابلة[7]–؛ بأن العاقد: يجب أن يكون الإمام أو نائبه. وفي ذلك قال الشافعي " إن نزلت بالمسلمين نازلة بقوة عدو عليهم هادنهم الإمام"[8] و قال أيضا" وليس لأحد أن يعقد هذا العقد إلا

---

[1] الجويني، *نهاية المطلب*، 79/18

[2] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 108/7

[3] السرخسي، شمس الأئمة، *شرح السير الكبير*، (مصر:الشركة الشرقية للإعلانات، 1971)، 1689. الموصلي، بن مودود، *الاختيار لتعليل المختار*، (القاهرة:مطبعة الحلبي،1937)، 120/4

[4] ابن نجيم، زين الدين المصري، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، (مصر:دار الكتاب الإسلامي،1997)، 85/5. النووي، روضة الطالبين، 334/10، الهيتمي، تحفة المحتاج، 304/9. ابن قدامة، المغني، 154/13

[5] الخرشي، أبو عبد الله محمد. *شرح الخرشي على مختصر خليل*. (مصر:المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق. 1317هـ)، 3/ 150. القرافي، الذخيرة، 449/3

[6] النووي، *منهاج الطالبين*، ص315. النووي، *روضة الطالبين*، 334/10. النووي، *المجموع*، 439/19. البغا، *الفقه المنهجي*، 147/8. ابن جماعة، *تحرير الأحكام*، 231

[7] ابن قدامة، المقدسي، *المقنع*، تحقيق:محمود الأرناؤوط–ياسين محمود الخطيب، (جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 2000)، 146. المؤلف نفسه، *الكافي في فقه الإمام أحمد*، (بيروت:دار الكتب العلمية،1994)، 4/ 166. ابن قدامة، المغني، 157/13. الزحيلي، الفقه الإسلامي، 5875/8.

[8] الماوردي، *الحاوي*، 350/14.

الخليفة أو رجل بأمره"[1]. ومن الحنابلة قال صاحب المغني" لا يجوز عقْد الهدنة ولا الذمَة إلَّا من الإمام أو نائبِه؛"[2] وقال الماوردي" لا يجوز أن يتولاها إلا الإمام دون غيره"[3] وقال القرافي""الشرط الثاني أن لا يتولاه إلا الإمام"[4] والخرشي "الشرط الأول: أن يكون العاقد لها الإمام أو نائبه لا غيره"[5] واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والعقل[6].

أما الثاني: هو رأي الحنفية: بأن العاقِد لها كما يمكن أن يكون الإمام أو نائبه فممكن أيضا أن يكون فردا أو فريقا من الأمة بغير إذن الإمام إذا توافرت المصلحة للمسلمين في ذلك[7] و"لأن موادعة المسلم أهل الحرب جائزة كإعطائه الأمان"[8]. وفي ذلك قال الكاساني "لا يشترط إذن الإمام بالموادعة"[9] إلا أن الأصل عند الحنفية–ولو لم يشترطوا الإمام– أيضا أن ينعقد ذلك من قبل الإمام إذ قال المرغناني" إذا رأى الإمام أن يصالح أهل الحرب"[10] وقال السرخسي" إذا طلب ..نظر الإمام في ذلك"[11]. وأصحاب هذا الرأي استدلوا أيضا بأدلة عديدة: كعموم أدلة مشروعية الأمان بآحاد المسلمين[12].وكذلك بالقياس على الأمان لأن الهدنة نوع من الأمان[13] وكما مر بأنها جازت إذا وجدت مصلحة للمسلمين ولو بغير إذن الإمام؛ لتحقق المقصود منها، ولأن ربما يفوت لو أخرها إلى رأي الإمام.[14]

بالنظر في القولين وأدلتهما، وفي المراد بهذا الشرط، ظهر عندي، أن الهدنة ليست كعقد حاصل بين الطرفين منحصر الأثر والمنفعة أو الضرر. بل هي عقد ذو أهمية بالغة تتعلق بالأمة ومصالحها جميعا سواء من حيث الضرر أو المنفعة فضررها يكون كبيرا على الأمة–إذا لم يدرس جيدا من قبل المؤهلين–كما قد تكون نفعها كبيرا –إذا درس جيدا– بناء عليه فلا يترك انعقاد هذا العقد إلى مجرد رأي الإمام أو نائبه ولا إلى رأي شخص أو فريق من باب الأولى هكذا بدون قيد أو اشتراط صفة فيهم، إذ ولو كان الإمام مجتهدا وتوفرت فيه شروط الاجتهاد في هذا الأمر إلا أنه لا يستغني –خاصة عصرنا الحاضر الذي اصبحت الصدق والوفاء والأمانة صفات أجنبية عن المجتمع خاصة في العلاقات الدولة– عن الاجتهاد الجماعي فهذه

---

[1] الماوردي، *الحاوي*، 368/14.

[2] ابن قدامة، *المغني*، 157/13.

[3] الماوردي، *الحاوي*، 13/ 142

[4] القرافي، *الذخيرة*، 449/3

[5] الخرشي، *شرح الخرشي على مختصر خليل*، 150/3

[6] أنظر: السيوطي، جلال الدين، *الإكليل في استنباط التنزيل*، تحقيق:سيف الدين عبد القادر الكاتب، (بيروت:دار الكتب العلمية، 1981)، 136. البخاري،الفتح 6 /116، مسلم 3 /1471. الماوردي، الحاوي، 368/14. جامعة المدينة، السياسة الشرعية، 788

[7] الكاساني، البدائع، 7/108. الموصلي، الاختيار، 120/4. فإن عقد الأمان غير ملزم عند الحنفية كما مر فهذه السلطة الواسعة الممنوحة للأفراد في منح الأمان تتوازن بعدم اعتبار الأمان ملزمًا. وكما يمكنان أن نقول أنها مقيدة بإذن الإمام في النهاية كما أشرنا إليه هنا.

[8] ابن نجيم، *البحر الرائق*، 85/5

[9] الكاساني، *البدائع*،108/7

[10] المرغيناني، برهان الدين. *الهداية*. تحقيق: طلال يوسف. (بيروت:دار احياء التراث العربي، د.ت)، 381/2

[11] السرخسي، *المبسوط*، 10/ 86

[12] مثل الحديث: "يسعى بذمتهم أدناهم"، الكاساني، البدائع،107/7، السرخسي، شرح السير الكبير، 252. أنظر للتفصيل في الاستدلال: الموصلي، الاختيار، 123/4، السرخسي، شرح السير الكبير، 255

[13] السرخسي، *شرح السير الكبير*،253، الموصلي، *الاختيار*، 4/ 123

[14] الموصولي، *الاختيار*، 4/ 123، الكاساني، *البدائع*،7/ 108

الجماعة يجب أن يكون كل فرد من أفراده ذو سعة نظر، وتقديرٍ للمصالح العامة، وتدبيرٍ للقضايا الحربية، ودراسة القضية من جوانب واعتبارات عديدة وما يترتب عليها من نتائج سواء بعيدة أو قريبة، أو يكون كل واحد منهم خبيرا ومجتهدا في أمر من هذه الأمور. بأن يتجزأ اجتهادهم وخبرتهم في بداية الأمر ويجتمع في الأخير والقرار لوصول إلى قرار مدروس من كل الجوانب الدنيوية والأخروية، والعاجلة والآجلة وذلك كله برئاسة الإمام العادل المؤهل أو نائبه. كما أشار إلى هذه النقطة الماوردي بالأن الإمام إذا أراد ابرام عقد الهدنة بمشيئة غيره من المسلمين لا يجوز إلا إذا كان من أهل الاجتهاد في الأحكام الدينية، ومن أهل الرأي في الأمور الدنيوية، ومن أهل الأمانة في حقوق الله وعباده.[1]

3. 2. أن تكون لمصلحة وضرورة

قد أجمع الفقهاء[2]:على أن الهدنة لا تنعقد إلا لجلب مصلحة كما قال ابن نجيم بأنه" لا يجوز بالإجماع إذا لم يكن فيه مصلحة"[3] وفي موضع آخر قال "لا يجوز العهد على ترك الجهاد مدة معينة بالإجماع إذا لم يكن فيه مصلحة"[4]. وأشار إلى ذلك ابن رشد الحفيد أيضا بأنه قول مالك والشافعي وأبو حنيفة[5] كما أشار إلى ذلك السرخسي بأن "ترك القتال مع أهل الحرب لا يجوز إلا أن يكون خيرا للمسلمين، فإذا رأى الإمام منفعة في ذلك فصالحهم"[6]

وهذه المصلحة، هي كل ما يحقق للمسلمين شيئا مقصودا شرعا أكبر من مصالح القتال، وبينها ابن قدامة ذلك بأن يكونَ بالمسلمين ضَعْف عن القتالِ، أو أن يطمع فى إسْلامِهِم، أو يدفعوا غير المسلمين الجِزيَة، أو يلتزموا بأحْكام ديننا،[7] كما قال النووي : تنعقد الهدنة لمصلحة، كضعفنا بسبب قلة العدد، أو كرجاء إسلامهم، أو أن يدفعوا الجزية، أو إعانتهم لنا أو كفّهم عن الإعانة علينا أو بُعْد دارهم" [8].وما إلى ذلك من المصالح حسب العصر والوضع.

والمهم هنا تعيين المصلحة والتأّكد منها ودراستها من كل النواحي وذلك من قبل المؤّهلين المجتهدين في تخصصاتهم. **وأن** لا ننظر إلى مصلحة عاجلة فقط بل يجب أن نراعى المصلحة في العاجلة والآجلة في الدنيا والآخرة. وكذلك هذه المصلحة ليست مصلحة فردية أو منحصرة لدولة واحدة من الدول الاسلامية وبغض النظر عن مفاسد كبيرة عامة على الأمة. فلا

---

[1] أنظر: الماوردي، *الحاوي*، 14/ 352

[2] الكاساني، *البدائع*، 4324/9. ابن نجيم، *البحر الرائق*، 85/5. ابن رشد، *بداية المجتهد*، 748/2. النووي، محيي الدين، *المنهاج شرح صحيح مسلم*، (بيروت:دار إحياء التراث العربي،1392ه)، 143/12. ابن قدامة، المغني، 518/10. المرْداوي، علاء الدين، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، تحقيق:عبد الله بن عبد المحسن التركي-عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة:هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،1995)، 212/4.

[3] ابن نجيم، *البحر الرائق*، 5/ 85. ابن الهمام،كمال، *فتح القدير على الهداية*، (مصر:شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1970)، 455/5

[4] ابن نجيم، *البحر الرائق*، 85/5. أبو يعلى، الفراء. *الأحكام السلطانية*. (بيروت:دار الكتب العلمية،2000)، 90، 49. الكاساني، البدائع، 108/7

[5] ابن رشد، *بداية المجتهد*، 748/2.

[6] السرخسي، *المبسوط*،88،86/10.

[7] ابن قدامة، *المغني*، 13/ 154. ابن قدامة، *الكافي*،166/4.

[8] البكري، *الإعانة*، 236/4. النووي، *منهاج الطالبين*، 315ا، النووي، *المجموع*، 439/19، النووي، *روضة الطالبين*، 334/10. النووي، المنهاج *شرح صحيح مسلم*، 143/12.

ينظر إليها من نافذة ضيقة تكفي لفرد أو جماعة أو دولة واحدة لأن تتنفس من خلالها وتنتفع منها بل ينظر إليها من نافذة الأمة التى تنتفع وتتنسف الأمة ودولها جميعا.

3. 3. توقيت المدة

اتفق الفقهاء على أن الهدنة لا تصح مطلقا إلى الأبد من غير تقدير بمدة؛ إذ عكس ذلك يؤدي إلى ترك الجهاد. وأشار إلى ذلك النووي " "فإن عقد الهدنة مطلقا من غير مدة لم يصح لان إطلاقه يقتضى التأبيد وذلك لا يجوز"[1] وابن قدامة " لا يجوز عقد الهدنة مطلقا غير مقدرة بمدة؛ لأن إطلاقها يقتضي التأبيد، فيفضي إلى ترك الجهاد أبدا".[2] وحكا الطبري في ذلك الاجماع إذ قال: أجمعوا أن الهدنة إلى الأبد غير جائزة، وتكون باطلة إذا كان بالمسلمين قوة على حربهم[3]، وحكى ابن القيم الاتفاق على ذلك[4] أيضا. والشافعية ذهبوا إلى أن تأقيت الهدنة هذه هو بالنسبة لنفوس الرجال، أما الأموال؛ فيجوز مؤبدًا، كما يجوز مع النساء من غير تقيد بمدة معينة[5]. إلا أنهم اختلفوا في المدة التي تجوز بها الهدنة كالتالي:

الأول: هي أربعة أشهر في حال القوة أي قوة المسلمين، وكما ممكن أن تصل إلى مدة أقل من سنة وهي: مدة الجزية. أما في حالة الضعف؛ فتجوز عشر سنين وما دونها بحسب الحاجة؛ ولا يجوز أكثر من ذلك،إذ هادن النبي قريشا في الحديبية هذه المدة،[6] هذا ما ذهب إليه الشافعية[7]والحنابلة في رواية[8] ولكن اضافوا أيضا بأنه طوال تلك المدة فلا بأس أن يجدد الإمام مدة مثلها أو دونها حسب الحاجة، أي مادام الحاجة باقية والشروط متوفرة فمن الممكن أن يجدد العقد.[9]

الثاني: أنها تجوز لأي مدة: حسب ما تقتضيه المصلحة؛ لأن المصلحة في عقدها قد تكون لمدة طويلة، وقد تكون في مدة قصيرة. وهذ ما ذهب إليه الحنفية[10] والمالكية[11] والرواية عن أحمد[12]وهو المذهب، ووجه عند الشافعية[13]

---

[1] النووي، *المجموع*، 440/19.

[2] ابن قدامة، *الكافي*،166/4. ابن قدامة، *المغني*، 154/13، البكري، *الإعانة*، 236/4، ينظر أيضا؛ الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، 5877/8. الشربيني، *مغني المحتاج*، 260/4. ابن الهمام، *فتح القدير*، 5/ 455، *حاشية الدسوقي*، 206/2. ابن قدامة، *المغني*، 410/8.

[3] الطبري، بن جرير، *اختلاف الفقهاء*، (بيروت:دار الكتب العلمية، د.ت)، 14.

[4] ابن قيم، الجوزية، *أحكام أهل الذمة*، الرياض:دار عطاءات العلم، (بيروت: دار ابن حزم، 2021)، 875/2.

[5] جامعة المدينة، *السياسة الشرعية*، 798

[6] العمراني، اليمني الشافعي، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، تحقيق:قاسم محمد النوري، (جدة:دار المنهاج، 2000)، 305/12-306. وينظر: الشربيني، *مغني المحتاج*، 238/4، الشيرازي، *المهذب*، 332/2.

[7] أنظر:العمراني، *البيان*، 305/12-306. والشربيني، *المغني*، 4-238، الشيرازي، *المهذب*، 2-332.

[8] أنظر:ابن قدامة، *المغني*، 10-517. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 210/42، البغا، *الفقه المنهجي*، 147/8

[9] أنظر: المزني، *مختصر المزني*، (بيروت: دار الفكر،1983)، 8/ 386. الماوردي، البصري البغدادي، *الأحكام السلطانية*، (القاهرة:دار الحديث، د.ت)، 90.الجويني، *نهاية المطلب*، 76/18-77. ابن قدامة، *المغني*، 155/13. النووي، *المجموع*،440/19، النووي، *روضة الطالبين*، 335/10 -336 النووي، *منهاج الطالبين*، 315 البكري، *الإعانة*، 236/4

[10] ابن نجيم، *البحر الرائق*، 85/5، الزيلعي، الحنفي. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ*. (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314ه)، 245/3، ابن الهمام، *فتح القدير*، 371/5، الزحيلي، *الفقه الإسلامي*، 5878/8

[11] القرافي، *الذخيرة*، 449/3

[12] أنظر: ابن قدامة، *المغني*، 517/10، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، مادة؛ الهدنة، جامعة المدينة، *السياسة الشرعية*، 798

[13] البيضاوي، قاضي القضاة. *الغاية القصوى في دراية الفتوى*. تحقق:على محي الدين علي القره داغي. (بيروت:دار البشائر الإسلامية،2007)، 961/2.

قال ابن الهمام من الحنفية: لا يقتصر جواز الهدنة على عشر سنين لان العلة هي حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم فإنه قد يكون بأكثر[1] وذكر القرطبي أنها تجوز إلى غير مدة عند الإمام مالك [2]. كما ذكر ابن قدامة نقلا عن أبي الخَطَّاب بأن ظاهِر ما ذهب إليه الإمام أحمد أنَّه يجوزُ على الأكثر ما دام يَرَاهُ الإِمامُ من المصلَحَةِ"[3]. وذهب هو أيضا إلى أن تقدير المدة راجع إلى رأي الإمام حسب المصلحة.[4]

الثالث: جواز الهدنة مقيدة ومطلقة؛ بأن يقول الإمام "نكون على العهد ما شئنا"وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية[5] وتلميذه ابن القيم[6]، وأشار إلي جوازه قول الشافعي المنقول في "مختصر المزني"[7]، ووجه في مذهب أحمد[8]، ونسبه عثمان ضميرة إلى الحنفية[9] كما أشار إلي جواز ذلك ابن جماعة الشافعي بقوله" تجوز دون أن تقيّد بمدة معلومة بأن يشترط الإمام أن له نقضها متى شاء".[10]

ويفهم من قول الإمامين والإمام الشافعي كأنه إذا كان مطلقا فيكون على مشيئة الإمام حول مصلحة الأمة وإن انعقد مطلقا إلا أن للإمام أن ينقضها اي ليس بلازمة له. وبهذا يقترب هذا القول إلى القول الثاني بأن ذلك مبني على المصلحة.

بناء على تقدم من الأقوال فنرى أن الأنسب لعصرنا الحاضر هو ما ذهب إليه الشافعية في المدة ببعض القيود أي عندما نكون قويا وهناك مصلحة أكثر وأقوى وآكد من مصالح القتال فننعقده على أقل من سنة. وإما إذا كنا ضعيفا وهناك مصلحة أكثر وأقوى وآكد أيضا فننعقدها أكثر من سنة حسب الحاجة بشرط أن يكون أكثرها عشر سنين. فإذا انقضت المدة والحاجة باقية والشروط متوفرة استأنفتها عشرا ثانية، لأن العالم وشروط عصرنا والحياة في عصرنا تتغير بسرعة هائلة وتتطور من جوانب عديدة تؤثر على العلاقات الدولية كما تؤثر في القوة والضعف مباشرة. ودراسة مآلات الأقوال والأفعال والعقود والمعاهدات أصبحت صعبا من أي وقت وعصر كان. فلذا الأنسب أن يكون ذلك على مدة قصيرة بقدر الإمكان. وخير شاهد على ذلك المعاهدات التى انعقد بمدة مائة سنة ومازلنا نعني منها.

3. 4. خلو العقد من الشرط الفاسد:

لا يجوز أن يعقد الهدنة عندما يشترط الكفار لأنفسهم على المسلمين شروطا محظورة قد منع الشرع منها. وبين ذلك كل من الماوردي والنووي وابن قدامة مثل: أن يهادنهم على مال، أو على خراج يضربونه غير المسلمين على بلاد الإسلام،

---

[1] كمال إبن الهمام، *فتح القدير*، 5-456

[2] القرطبي، أبو عبد الله، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني -وإبراهيم أطفيش، (القاهرة:دار الكتب المصرية،1964)، 8-40. ابن عبد البر، *الكافي في فقه أهل المدينة*، تحقيق:محمد محمد أحيد، (الرياض:مكتبة الرياض الحديثة، 1980)، 469/1. القرافي، الذخيرة، 449،469/3. حاشية الدسوقي، 206/2، الموسوعة الفقهية الكويتية 211/42

[3] ابن قدامة، *المغني*، 155/13، البهوتي، *كشاف القناع* 112/3. ابن قدامة، *المقنع*، 146

[4] ابن قدامة، *الكافي*، 166/4

[5] ابن تيمية، *الفتاوى الكبرى*، 542/5، *مجموع الفتاوى*، 29/ 140

[6] ابن قيم، *أحكام أهل الذمة*، 47/2- ذكر ابن القيم أدلة عديدة في ذلك أنظر: ابن قيم، *أحكام أهل الذمة*، 47/2-49

[7] المزني، *مختصر*، 8/ 386.

[8] ابن قيم، *أحكام أهل الذمة*، 875/2. ابن قيم، *المقنع*، 146

[9] ضميرية، *المعاهدات الدولية*، 81.

[10] ابن جماعة، *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، 232

أو أن يهادنهم على دخول الحرم أو استيطان الحجاز[1]، أو أن يهادنهم على ترك قتالهم على الأبد، أو أن يهادنهم وليس به حاجة ولا منفعة، أو أكثر من عشر سنين–فقد مرت آنفا الخلاف في ذلك–، أو أن يهادنهم على إظهار مناكيرهم في بلادنا كالصلبان والخمور والخنازير، أو أن يهادنهم على إسقاط الجزية من أهلهم في دار الاسلام، أو أن يهادنهم على ألا نستنقذ أسرانا منهم وما إلى ذلك من الأشياء المحظورة شرعا. وإن شرطت هذه الشروط فذهب الفقهاء إلى ابطال هذا العقد، وقالوا يجب على الإمام نقضه.[2]

إلا أن الفقهاء ذهبوا إلى أنه جائز –بشروط محظورة كبذل المال وما إلى ذلك من الشروط–للضرورة ،كما أشار إلى ذلك الماوردي والنووي: فلا يجوز اشتراطها في عقد الهدنة، فإن شرطت بطلت..إلا عند خوف الاصطلام، فيجوز للضرورة.[3] وقال الشافعي أيضا: "لا يجوز أن يهادنهم على أن يعطيهم المسلمون شيئا بحال...إلا في حال يخافون الاصطلام.. فلا بأس؛ لأن هذا موضع ضرورة".[4]

وفي هذا الصدد قال ابن قدامة: منعه الإمام أحمد وهو مذهب الشافِعِيّ، إلا عند الضرورَة.[5] وقال الماوردي أيضا في موضع آخر "لا يجوز بمال يؤدى إليهم من غير ضرورة لأن في ذلك إلحاق صغار بالاسلام فلم يجز من غير ضرورة"،[6] والسرخسي "فإن حاصر العدو المسلمين، وطلبوا الموادعة على أن يؤدي إليهم المسلمون شيئا معلوما كل سنة فلا ينبغي للإمام أن يجيبهم إلى ذلك لما فيه من الدينة والذلة بالمسلمين إلا عند الضرورة، وهو أن يخاف المسلمون الهلاك على أنفسهم، ويرى الإمام أن هذا الصلح خير لهم فحينئذ لا بأس بأن يفعله".[7]

أخيرا إذا اقترن عقد الهدنة بشرط من الشروط الفاسدة، فاختلف الفقهاء في فساد هذا العقد؛ ذهب الحنفية والحنابلة، وبعض الشافعية [8] إلى إبطال الشرط، وعدم ابطال العقد[9]؛ أما المالكية[10] وبعض الشافعية[11] والحنابلة في وجه[12] إلى فساد الشرط والعقد معا.[13]

---

[1] الماوردي، *الحاوي*، 355/14

[2] أنظر للتفصيل: الماوردي، *الحاوي*، 356/14. النووي، *المجموع*،440/19. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 212/42، البغا، *الفقه المنهجي*، 147/8 –150. ابن جماعة، *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، 233 . ابن قدامة، *المغني*، 162/13، ابن قدامة، *المقنع*، 146 الجويني، *نهاية المطلب في دراية المذهب*، 81/18

[3] الماوردي، *الحاوي*،356/14. النووي، *روضة الطالبين*، 335/10

[4] المزني، *مختصر*، 386/8 االماوردي، *الحاوي*، 353/14

[5] ابن قدامة، *المغني*، 156/13

[6] الماوردي، *الحاوي*، 353/14-354

[7] السرخسي، *المبسوط*، 10/ 87

[8] انظر: الشربيني، *مغني المحتاج*، 239/4.

[9] *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 218/42، مادة: هدنة. ينظر: ابن قدامة، *المغني*، 466/8، الماوردي، *الحاوي*، 412/18، الشربيني، *مغني المحتاج*، 261/4.

[10] *حاشية الدسوقي*، 206/2. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 219/42، مادة؛ هدنة.

[11] الشيرازي، *المهذب*، 323/3.

[12] ابن قدامة، *المغني*، 520/10.

[13] انظر: الشربيني، *مغني المحتاج*، 239/4. *الموسوعة الفقهية الكويتية* 217/42–218 مادة: هدنة

4. آثار الهدنة، وانتهائه

4. 1. من تعقد له الهدنة:

يظهر مما ذهب إليه الفقهاء حول الهدنة أنها تجوز لأهل الحرب مطلقا –كما أطلقوا في تعريفاتهم فيما سبق– أي سواء كانوا أهل الكتاب من النصارى واليهود أم غير أهل الكتاب.[1] كما أن المراد بهذا العقد هو تحقيق مصلحة للمسلمين أو دفع مفسدة عنهم. فذلك يكون مع أي ملة من الملل وأي دين من الأديان. وبناء عليه فنقوله أنه عقد الهدنة جائز مع أهل الحرب مطلقا سواء أكانوا من أهل الكتاب ومن غير أهل الكتاب

2.4. آثار الهدنة:

إذا تم عقد الهدنة –مستوفيا لشروطه–: يترتب عليه ما يلي:

الوفاء بالعهد والتحرز من الغدر والخيانة، ورعاية حقوق المعاهدين (الأمان على النفوس والأموال): وذلك بانتهاء الحرب وأمن الموادعين على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وأولادهم، كما وجب علينا حمايتهم من أذى مواطني الدولة الإسلامية – المسلمين وأهل الذمة– أما حمايتهم من غير مواطني الدولة الاسلامية، وعن بعضهم البعض فلا تلزم المسلمين؛ إذ الهدنة في معنى الكف فقط لا الحفظ، بخلاف عقد الذمة[2].

ولخص الماوردي ذلك بقوله بأنه يترتب على عقد الهدنة ثلاثة أمور، الأول: الكف عن القتال وترك التعرض للنفوس والأموال، والثاني: ترك الخيانة في الباطن. بأن لا يستتروا بفعل ما ينقض الهدنة كأن يمايلوا في السر عدوا أو يقتلوا في السر مسلما أو يأخذوا له مالا أو يزنوا بمسلمة [3]والثالث: وهو المجاملة في الأقوال والأفعال،.. فعلى غير المسلمين أن يكفوا عن القبيح من القول والفعل، ويبذلوا للمسلمين الجميل في القول والفعل، وعلى المسلمين أيضا أن يكفوا عن القبيح في القول والفعل، ولكن ليس على المسلمين أن يبذلوا لغير المسلمين الجميل في القول والفعل[4]. وكما لخص الإمام النووي[5] وابن قدامة[6] ذلك في مؤلفاتهم.

4. 3. انتهاء الهدنة:

ينتهي عقد الهدنة بأمور عديدة منها:

أ. نقض الإمام لها:

---

[1] ابن قدامة، *الكافي*، 166/4، الشربيني، *مغني المحتاج*، 86/6، السرخسي، *المبسوط*، 86/10 الكاساني، *البدائع*،108/7

[2] *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 217/42، مادة: هدنة.

[3] الماوردي، *الحاوي*، 14/ 382

[4] كما ورد في الآية [التوبة: 33]. الماوردي، *الحاوي*، 383/14

[5] أنظر:النووي، *روضة الطالبين*، 349/10

[6] أنظر:ابن قدامة، *المغني*، 159/13، *المقنع*، 146

وذلك عند الحنفية[1] ومن وافقهم في عدم لزوم الهدنة؛ عند عدم طلب بالالتزام بأحكام الشريعة، وفي هذه الحالة للإمام النقض متى رأى المصلحة فيه ولكن عندما اشترط الالتزام بأحكام الدين مدة المعاهدة، فلا يصح نقضها لمجرد المصلحة؛ لأنها تكون في معنى عقد الجزية. وأما عند الجمهور فلا يجوز نقضها قبل وقتها[2]، إلا لخوف الخيانة.

ب. نقض المتهادنين للهدنة:

وذلك بأن يعلن المعاهدون نقض المعاهدة، وعدم الالتزام بها، أو يظهر منهم ما يدل على نقضهم لها مثل أن يقطعوا الطريق في دار الإسلام[3]. ومثل أن يسبوا الله أو كتابه أو رسوله[4].فنواقض عقد الهدنة من طرف المتهادنين ترجع إلى الأسباب التالية وذلك باختصار: أولا: العدول عن الموادعة في الظاهر كأن يقاتلوا قوما من المسلمين أو قتلوا قوما من المسلمين أو أخذوا مال قوم من المسلمين، وفي هذه الحالة لا يفتقر إلى حكم الإمام لنقضها، وجاز أن يبدأ بقتالهم من غير إنذار[5]. ثانيا: الخيانة في الباطن: مثل أن يقتلوا مسلما في السر، أو يأخذوا مالا له، أو يزنوا بمسلمة[6] وإذا استشعر الإمام ذلك أو ظهرت الأمارة التي تدل على الخيانة فقد ذهب الحنفية والحنابلة والشافعية إلى أن للإمام النبذ إليهم عهدهم.[7] ثالثا:العدول عن المجاملة في القول والفعل.[8] مثل سب الرسول، أوسب القرآن، فإن أظهروا به وأتوا به جهرا فيعتبر من القسم الأول، وإن لم يظهروا به فهو من القسم الثاني[9].

ج. انتهاء وقت الهدنة:

إذا انقضت مدة الهدنة المحدودة فينتهي الأمان والالتزام بينهما فيعودون إلى حالة الحرب، كما كانوا قبل المعاهدة، وبناء عليه للمسلمين الإغارة عليهم من غير حاجة إلى نبذ المعاهدة- لانقضاء المدة- لعدم وجود الغدر والخيانة[10]، فلا يفتقر إلى الناقض إذ الناقض هي المدة المشروطة هنا. وإذا مضت المدة وكان بعضهم ما زالوا في دار الإسلام وفق الموادعة المعقودة فهو آمن حتى وصل إلى مأمنه[11].

---

[1] انظر: السمرقندي، *التحفة*، 297/3، الكاساني، *البدائع*، 109/7، ابن الهمام، *فتح القدير*، 457/5. السرخسي، *المبسوط*،10 /87، *الفتاوى الهندية*، 197/2، والسرخسي، *شرح السير الكبير*، 5 /1697، الزيلعي، *تبيين الحقائق*، 3 / 246

[2] انظر: ابن قدامة، *المغني*، 522/10، الشيرازي، *المهذب*، 337/2، البهوتي، *كشاف القناع*، 111/3.

[3] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 109/7-110. الشربيني، *مغني المحتاج*، 89/6.

[4] فذهب جمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة إلى ذلك.(النووي، *روضة الطالبين*، 337/10، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 224/42، مصطلح: هدنة. الزرقاني، *شرح الزرقاني*، 3 /147، ابن حجر، *تحفة المحتاج*، 9 / 302، الشربيني، *مغني المحتاج*، 4 / 264، إلا أن الحنفية قيده -أي السب- بالإعلان أي إذا أظهره وأعلنه -وليس مما يعتقده - قتل ولو أنه امرأة .*حاشية ابن عابدين*، 3 / 278 – 279.

[5] الماوردي، *الحاوي*،14/ 382

[6] الماوردي، *الحاوي*، 14 / 382، النووي، *روضة الطالبين*، 10 / 337

[7] ابن قدامة، *المغني*، 13/ 158، ابن قدامة، *المقنع*، 146، ابن جماعة، *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، 234، *حاشية الدسوقي* 2 / 206، النووي، *روضة الطالبين* 10 / 338، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 42/ 226. الماوردي، *الحاوي*،14/ 382، البغا، *الفقه المنهجي*، 149/8. النووي، *روضة الطالبين*، 338/10.

[8] الماوردي، *الحاوي*، 18/ 444. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 227/42.

[9] الماوردي، *الحاوي*،383/14 النووي، *روضة الطالبين*، 339/10.

[10] انظر:الشيرازي، *المهذب*، 334/2، الكاساني، *البدائع*، 110/7، *حاشية الدسوقي*، 206/2، البهوتي، *شرح منتهى الإرادات*، 124/2.

[11] الكاساني،*البدائع*، 109/7-110. وهناك بعض المصادر المكتوبة باللغة التركية حول الهدنة فأنظر للتفصيل:

الخاتمة:

– أن الهدنة ''مصالحة أهل الحرب في دارهم على ترك القتال عند الضرورة أو مصلحة آكدة من مصالح القتال، مدة معينة بغير عوض أو بعوض عند الضرورة من قبل المؤهلين برئاسة الإمام''.

–لا يجوز انعقاد عقد الهدنة إلا عند الضرورة، أو ظهور مصلحة أكبر من مصالح القتال فيه لأنْ لا بيطل مصالح الجهاد. أي إذا كان للمسلمين قوة، وليست لهم في الموادعة منفعة ومصلحة أكبر من مصالح القتال، فلا يجوز أن يهادن أهل الحرب، بل يستديم الجهاد.

–لا يترك انعقاد هذا العقد إلى مجرد رأي الإمام أو نائبه ولا إلى رأي شخص أو فريق من باب الأولى هكذا بدون قيد أو اشتراط صفة فيهم، إذ ولو كان إمام مجتهدا وتوفر عنده شروط الاجتهاد في هذا الأمر إلا أنه لا يستغني –خاصة عصرنا الحاضر الذي اصبح الصدق والوفاء والأمانة أجنبية عن المجتمع خاصة في العلاقات الدولة– عن الاجتهاد الجماعي فهذه الجماعة يجب أن يكون كل فرد من أفراده ذو سعة نظر، وتقديرٍ للمصالح العامة، وتدبيرٍ للقضايا الحربية، ودراسة القضية من جوانب واعتبارات عديدة وما يترتب عليها من النتائج سواء أن تكون قريبة أو بعيدة المدى أو الأثر، أو يكون كل واحد منهم خبيرا ومجتهدا في أمر من هذه الأمور. بأن يتجزأ اجتهادهم وخبرتهم في بداية الأمر ويجتمع في الأخير والقرار لوصول إلى قرار مدروس من كل الجوانب الدنوية والأخروية، والعاجلة والآجلة وذلك كله براسة الإمام العادل المؤهل أو نائبه.

–لا يجوز أن يتم عقد الهدنة على شروط محظورة شرعا، كما لا يجوز إبرامه على شروط فيها مفاسد أكبر من مفاسد القتال: كأن يشترطوا دخول الحرم أو أن يستوطنوا الحجاز، أو أن يتركوا قتالهم على الأبد. وأن يهادنهم على إظهار مناكيرهم في بلادنا من صلبانهم وخمورهم وخنازيرهم، إلا أن يخاف منهم الاصطلام، فيجوز للضرورة.

–أما بالنسبة لمدته: أولا: أن يكون بالمسلمين قوة لكن لهم في الموادعة منفعة ومصلحة أكبر من منافع القتال، يجوز أن يوادعهم مدة أربعة أشهر، فما دونها إلى أقل من سنة. وثانيا: أن لا يكون بالمسلمين قوة، بل لهم ضعف فيعجزون عن قتال المشركين ولهم في ترك القتال منافع ومصالح أكبر من القتال؛ فيجوز أن يهادنهم إلى مدة تدعوه الحاجة إليها أكثرها عشر سنين، فإذا انقضت والحاجة باقية استأنفتها عشرا ثانية: لأن العالم وشروط عصرنا والحياة من كل نواحيها تتغير بسرعة هائلة وتتطور وتؤثر على العلاقات الدولية كما تؤثر في القوة والضعف مباشرة. ولذا فأصبحت دراسة مآلات الأقوال والأفعال والعقود والمعاهدات صعبا من أي وقت، وعصر كان. ومن ثم فالأنسب أن يكون ذلك على مدة قصيرة بقدر الامكان. وخير شاهد على ذلك المعاهدات التي انعقد بمدة مائة سنة ومازلنا نعني منها.

–وإذا تم العقد وتوفرت الشروط: فيجب الوفاء بالعهد والتحرز من الغدر والخيانة، ورعاية حقوق المعاهدين في النفوس والأموال، كما وجب علينا حمايتهم من أذى مواطني الدولة الإسلامية –المسلمين وأهل الذمة.

–نواقض عقد الهدنة هي بالاختصار:أولا: النبذ من قبل الإمام إذا رأى فيه مصلحة، أو لخوف الخيانة. ثانيا: نقض المتهادنين للهدنة: بأن يعلن المعاهدون نقض المعاهدة، وعدم الالتزام بها. أو بأن يظهر منهم ما يدل على نقضهم لها كالعدول عن الموادعة في الظاهر بأن يقاتلوا المسلمين، وكالخيانة في الباطن. مثل أن يقتلوا في السر مسلما، وكالعدول عن المجاملة في القول والفعل. ثالث: انتهاء وقت الهدنة.

وبناء على ما تقدم ووفق ما ذهب إليه الفقهاء حول عقد الهدنة وما اشترطوا من الشروط لمشروعيته: فهل تنطبق صورة هذا العقد على عقد الصلح القائم بين الدول الاسلامية واليهود ؟ أو بعبارة أخرى هل يجوز أن ينعقد هذا العقد مع اليهود وكيانهم الصهيونية في عصرنا الحاضر ؟ ومن هنا فنحاول أن نبين أولا– في دراستنا الثانية–: من هم اليهود؟ وما هي صفاتهم التى أشار إليه القرآن؟ وهل هناك صفة من هذه الصفات ممكن أن تؤثر على حكم هذا العقد بين اليهود؟ وما إلى ذلك من تساؤلات حول هذه القضية.

المصادر والمراجع:

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات الجزري. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق:طاهر أحمد الزاوى-محمود محمد الطناحي. بيروت:المكتبة العلمية،1979م.

الأزهري، الهروي. *تهذيب اللغة*. تحقيق:محمد عوض. بيروت:دار إحياء التراث العربي، 2001.

الأنصاري، زكريا. *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*. مصر:دار الكتاب الإسلامي. د.ت.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق:مصطفى ديب البغا. دمش:دار ابن كثير. دار اليمامة،1993.

البكري، الدمياطي. *إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين*. سوريا:دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع، 1997.

البيضاوي، قاضي القضاة. *الغاية القصوى في دراية الفتوى*. تحقق:على محي الدين علي القره داغي. بيروت:دار البشائر الإسلامية،2007.

ابن تيمية، تقي الدين. *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*. تحقيق:علي بن محمد العمران. الرياض:دار عطاءات العلم. بيروت:دار ابن حزم،2019.

ابن تيمية، تقي الدين. *الصارم المسلول على شاتم الرسول*. تحقيق:محمد محي الدين عبد الحميد.. المملكة العربية السعودية: الحرس الوطني السعودي، د.ت.

ابن تيمية، تقي الدين. *الفتاوى الكبرى*. بيروت:دار الكتب العلمية،1987.

ابن تيمية، تقي الدين. *مجموع الفتاوى*. المدينة:مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،2004.

ابن جماعة، بدر الدبن. *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*. تحقيق: فوءاد عبد المنعم أحمد. قطر: د.د،1985.

الجوهري، أبو نصر الفارابي. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق:أحمد عبد الغفور عطار. بيروت:دار العلم للملايين،1987.

الجويني، إمام الحرمين. *نهاية المطلب في دراية المذهب*. تحقيق:عبد العظيم محمود الدّيب. جدة:دار المنهاج، 2007.

ابن حجر، الهيتمي. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.

الحطاب، الرُّعيني المالكي. *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*. دمشق:دار الفكر،1992.

الخرشي، أبو عبد الله محمد. *شرح الخرشي على مختصر خليل*. مصر:المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق. 1317هـ.

خلاف، عبد الوهاب. *السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية*. دمشق:دار القلم، 1988.

دروزه، محمد عزة. *القرآن واليهود: أحوالهم، وأخلاقهم، ومواقفهم، ومصيرهم:دراسة قرآنية شاملة*. دمشق: مكتب فلسطين،1949.

ابن دريد، الأزدي. *جمهرة اللغة*. تحقيق:رمزي منير بعلبكي. بيروت:دار العلم للملايين، 1987.

الدسوقي، بن عرفة المالكي. *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*. دمشق:دار الفكر. د.ت.

دسوقى، محمد عبد العليم. *حقائق حول عدم أحقية اليهود في أرض فلسطين بموجب ما جاء في التوراة والانجيل وفي آي التنزيل*. العدد: 212. القاهرة: دراسات أسلامية سلسلة تصدر في منتصف كل شهر عربي-وزارة الأوقاف،2013.

الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. بيروت:دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

ابن رشد، الحفيد. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. القاهرة: دار الحديث، 2004.

الرملي، شهاب الدين. *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*. بيروت:دار الفكر، 1984.
الريس، نجاح عبد الفتاح. *العلاقات الدولية في الإسلام:بعض المفاهيم*.(مجلة الاستقلال: ع5. 2016)، 9 –27.
الزاي، زين الدين الحنفي. *مختار الصحاح*. تحقيق:يوسف الشيخ محمد. بيروت:المكتبة العصرية، 1999.
الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق:جماعة من المختصين. الكويت:وزارة الإرشاد والأنباء والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت. ج: ٤٠. 1965-2001.
الزّحَيْليّ، وهبَة بن مصطفى. *الفقه الإسلامي وأدلّته*. دمشق: دار الفكر، د.ت.
أبو زهرة، محمد. *العلاقات الدولية في الإسلام*. مجلة العلوم القانونية والاقتصادية. مج6. ع2. 1964 : 315 - 413
الزيلعي، الحنفي. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ*. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314هـ.
السرخسي، شمس الأئمة. *المبسوط*. مصر:مطبعة السعادة، د.ت.
السرخسي، شمس الأئمة. *شرح السير الكبير*. مصر:الشركة الشرقية للإعلانات، 1971.
السمرقندي، علاء الدين. *تحفة الفقهاء*. بيروت:دار الكتب العلمية،1994.
السيوطي، جلال الدين. *الإكليل في استنباط التنزيل*. تحقيق:سيف الدين عبد القادر الكاتب. بيروت:دار الكتب العلمية، 1981.
السيوطي، جلال الدين. *معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم*. تحقيق:محمد إبراهيم عبادة. القاهرة:مكتبة الآداب، 2004.
الشبكشي، فوزي. *العلاقات الدولية في الإسلام*. (مجلة الدبلوماسي، ع3، 1983). 15 -18.
الشربيني، الخطيب. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. تحقيق:علي محمد معوض-عادل أحمد عبد الموجود. بيروت:دار الكتب العلمية، 1994.
الصالح، محمد أديب. *اليهود في القرآن والسنة*. الرياض:دار الهدى للنشر والتوزيع،1993.
صلاح عبد الفتاح الخالدي. *الشخصية اليهودية مِنْ خِلال القرآن(تاريخ-وسمات—وَمَصير)*. دمشق:دار القلم، 1998.
الطبري، بن جرير. *اختلاف الفقهاء*. بيروت:دار الكتب العلمية، د.ت.
طنطاوي، محمد سيد. *بنو إسرائيل في الكتاب والسنة*. القاهرة: دار الشروق الأولى،2000.
ابن عبد البر. *الكافي في فقه أهل المدينة*. تحقيق:محمد محمد أحيد. الرياض:مكتبة الرياض الحديثة، 1980.
عبد الونيس، أحمد. *العلاقات الدولية في الإسلام:الأساس الشرعي للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية*. (المسلم المعاصر،مج 33، ع134،ص57-120، 2009).
عثمان بن جمعة ضميرية. *المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني*. مكة:كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الاسلامي.ع. 177.رمضان. 1417هـ.
عفيف عبد الفتاح طباره. *اليهود في القرآن(تحليل علمي لنصوص القرآن في اليهود على ضوء الأحاديث الحاضرة)*. بيروت:دار العلم للملايين،1984.
العمراني، اليمني الشافعي. *البيان في مذهب الإمام الشافعي*. تحقيق:قاسم محمد النوري. جدة:دار المنهاج، 2000.
ابن فارس، القزويني. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق:عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.
قدح، محمود عبد الرحمن. *موجز تاريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة*. (مجلة الجامعة الإسلامية.ع: 107)

ابن قدامة، المقدسي. *الكافي في فقه الإمام أحمد*. بيروت:دار الكتب العلمية،1994.
ابن قدامة، المقدسي. *المغني*. تحقيق:عبد الله بن عبد المحسن التركي–عبد الفتاح محمد الحلو. الرياض:دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع،1997.
ابن قدامة، المقدسي. *المقنع*. تحقيق:محمود الأرناؤوط–ياسين محمود الخطيب. جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 2000.
القرافي، شهاب الدين. *الذخيرة*. بيروت:دار الغرب الإسلامي،1994.
القرضاوى، يوسف. *فقه الجهاد*. القاهرة: مكتبة وهبة، 2014.
القرطبي، أبو عبد الله. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني –وإبراهيم أطفيش. القاهرة:دار الكتب المصرية،1964.
ابن القطان، الفاسي. *الإقناع في مسائل الإجماع*. تحقيق: حسن فوزي الصعيدي. القاهرة:الفاروق الحديثة للطباعة والنشر،2004.
ابن قيم، الجوزية. *أحكام أهل الذمة*. الرياض:دار عطاءات العلم. بيروت: دار ابن حزم، 2021.
الكاساني، علاء الدين. *بدائع الصنائع*. بيروت:دار الكتب العلمية،1328هـ.
الماوردي، البصري البغدادي.*الأحكام السلطانية*. القاهرة:دار الحديث، د.ت.
الماوردي، البغدادي. *الحاوي الكبير*. تحقيق:علي محمد معوض–عادل أحمد عبد الموجود. بيروت:دار الكتب العلمية، 1999.
مجموعة، مؤلفون. *الموسوعة الفقهية الكويتية*. 45 جزءاً. الكويت:مطبعة ذات السلاسل، 1404هـ–1427هـ.
المِرْداوي، علاء الدين. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*. تحقيق:عبد الله بن عبد المحسن التركي–عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة:هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،1995.
المرغيناني، برهان الدين. *الهداية*. تحقيق: طلال يوسف. بيروت:دار احياء التراث العربي، د.ت.
المزني. مختصر المزني. بيروت: دار الفكر،1983.
مسلم، بن الحجاج النيسابوري. *الجامع الصحيح*. تحقيق:أحمد القره حصاري–محمد عزت بوليوي–أبو نعمة الله الأنقروي. تركيا:دار الطباعة العامرة،1334.
مُصطفى الخِنْ، مُصطفى البُغا، علي الشّرْبجي. *الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي*. دمشق:دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع،1992.
ابن منظور، أبو الفضل. *لسان العرب*. بيروت:دار صادر. 1414هـ.
ابن المواق، المالكي. *التاج والإكليل*. بيروت:دار الكتب العلمية،1994.
الموصلي، بن مودود. *الاختيار لتعليل المختار*. القاهرة:مطبعة الحلبي،1937.
ابن نجيم، زين الدين المصري. *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. مصر:دار الكتاب الإسلامي،1997.
النجدي، محمد الحمود. *صفات اليهود في الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالتَّحْذِيرِ مِنْ مُشَابَهَتِهِمْ*. الكويت:جمعية احياء التراث اسلامي،2010.
نور الدين، محمود عبده محمد. *العلاقات الدولية في الإسلام: سلام أم صدام النصوص الدينية والدلالات التاريخية*. (مجلة كلية اللغة العربية بأسيوط. ع 32, ج3. 2013). 1618 – 1759.
النووي، محيي الدين. *المجموع شرح المهذب*. القاهرة:إدارة الطباعة المنيرية.مطبعة التضامن الأخوي،1347هـ.

النووي، محيي الدين. *المنهاج شرح صحيح مسلم*. بيروت:دار إحياء التراث العربي،1392هـ.
النووي، محيي الدين. *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. تحقيق: زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي،1991.
ابن الهمام،كمال. *فتح القدير على الهداية*. مصر:شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1970.
أبو يعلى، الفراء. *الأحكام السلطانية*. بيروت:دار الكتب العلمية،2000.

Kaynakça / References

Ak, Ayhan. *İslam kamu hukuku*. Samsun: Üniversite yayınları,1.Basım,2019.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi* (trc. Hamdi Aktaş). İstanbul: Beyan yayınları, 2007.

Özdemir, Ahmet. "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6, (2013), 893-904.

Polat, İsmail. "İslam'a Göre Uluslararası İlişkileri ve Dış Politikayı Düzenleyen Esaslar." *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 /1, (2019), 111-125.

Yakar, Emine Enise – Yakar, Sümeyra, "The Critical Analysis of Fiqh al-Aqalliyat Concept of Taha Cabir al-Alvani," *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 383-408.

Yaman, Ahmet. "İslam Hukukunda Devletlerarası İlişkilerin Temel Niteliği(Müslümanların Tarih Tecrübeleri ve Doktriner Tartışmalar Bağlamında Bir Değerlendirme)". *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/1, (1997), 23-46.

Yaman, Ahmet. "*Sulh*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Kasım 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/sulh--baris#1.

Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınları,1.BASIM, 1998.

Yaman, Ahmet. *İslam Kamu Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları,1.BASIM, 2020.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 41-66

Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsirinde Kur'an Fasılalarına Belagat ve Tefsir Işığında Analitik Bir Bakış

Qur'anic Pauses in Abi Hayyan's Andalusian Tafsir: An analytical View in the light of Rhetoric and Tafsir

الفواصل القرآنية في تفسير أبي حيان الأندلسي: رؤية تحليلية في ضوء البلاغة والتفسير

Rıdvan BULUT
Dr. Öğretim Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Harran University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Şanlıurfa / Türkiye
rbulut512@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5940-100X

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Bulut, Rıdvan. "Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsirinde Kur'an Fasılalarına Belagat ve Tefsir Işığında Analitik Bir Bakış". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 41-66.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1537297
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rıdvan Bulut).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Qur'anic Pauses in Abi Hayyan's Andalusian Tafsir: An analytical View in the light of Rhetoric and Tafsir

Abstract: This research delves into the phenomenon of Quranic pauses in Abu Hayyan's commentary, 'Al-Bahr al-Muhit Fi Al Tafsir.' It highlights his interest in this phenomenon, considering that Quranic pauses represent a facet of the Quran's miraculous nature and have been a subject of scholarly attention due to their profound implications for understanding the Quran's eloquence and clarity. These pauses, according to Abu Hayyan, serve to complement the meanings conveyed in the Quranic text. The research explores Abu Hayyan's focus on Quranic pauses, attributing it to his adherence to a sound methodology in interpretation that has been widely accepted among exegetes. This methodology involves, firstly, interpreting a verse in light of other verses, followed by corroboration with hadiths, Arabic poetry, and rhetorical texts. Subsequently, he presents the views of previous scholars and exegetes on Quranic pauses before offering his own insights. This approach sets Abu Hayyan apart from other commentators. The frequency with which he mentions Quranic pauses, their connection to Quranic sciences, and his unique perspectives on these pauses solidify his scholarly standing in this field. A distinctive feature of Abu Hayyan's commentary is his acceptance of certain issues in Quranic sciences, such as abrogation, the classification of verses, disconnected letters, and the contextual relevance of verses. Notably, he considers pauses as fundamental to understanding verses and interprets them within this framework. Abu Hayyan's methodology significantly enhances the value of his commentary. The pause is the last sentence or word in a verse, similar to a rhyme in poetry or a rhythm in prose. However, the Quranic pause is distinct from a poetic rhyme or prose rhythm because while rhyme and rhythm add an aesthetic verbal quality to complete the speech or to please the ears of the listeners, the pause is intrinsic to the speech itself, and it is completely connected to the context. It clarifies and completes what comes before it, making the speech more meaningful. It is one of the rhetorical styles of the Quran, where the speech is connected to what precedes and follows it. The study also reveals the importance of the pauses for Abu Hayyan and their significance in his interpretation. He first mentions the interpretative differences regarding the pauses, then presents his own opinion, and finally explains the reason behind these differences. He compiled and authored numerous beneficial and valuable discussions, making his exegesis a rich source filled with valuable knowledge in this field. These qualities make his al-Bahr al-Muhit comprehensive and full of many benefits, as he considers the pauses to complete the noble verses and clarify what precedes them. They are one of the reasons for interpretative difference. Furthermore, this research examines the underlying reasons behind the phenomenon of Quranic pauses and delineates their characteristic features. It includes an introduction and a preliminary section defining pauses, followed by a discussion of their purposes and the general concept of Quranic pauses. The study then explores the relationship between the science of pauses and other disciplines, followed by an examination of phenomena related to Quranic pauses, such as repetition, reference, deletion, connection, and substitution. Each phenomenon is analyzed with examples from Abu Hayyan's commentary. Naturally, a systematic study of the pauses found in Abu Hayyan's commentary was crucial. Through this analysis, the researcher was able to identify and categorize these pauses based on their semantic contexts. The research delves into the meanings and contextual implications of Quranic pauses, as well as Abu Hayyan's interpretations of these pauses within the Quranic text. The study concludes with a series of findings.

Key words: Al tafsir. al- Quran al-Kareem. Abu Hayyan. Qur'anic Pauses. Al-Bahr al-Muhit Fi al Tafsir.

Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tefsirinde Kur'an Fasılalarına Belagat ve Tefsir Işığında Analitik Bir Bakış

Öz: Bu araştırma, Ebû Hayyân'ın "el- Bahru'l-Muhît" adlı tefsirindeki Kur'an-ı Kerim'e özgü fasıla olgusunu ele almış, fasılalar Kur'an'ın mucizevi bir yönünü aksettirdiği için Ebû Hayyân'nın bu olguya yaklaşımını ve bakışını incelemiştir. Fasıla olgusu, Kur'an'ın icazını, belagat, fesahat ve beyanını zirvede tutması hasebiyle ve Kur'an-ı Kerim'in manalarını tamamlaması gibi özellikleri nedeniyle, âlimler özellikle müfessirler bu konuya büyük önem vermişlerdir. Ebû Hayyân'ın bu konuya yaklaşımı ise, eserinde tefsirciler tarafından genel kabul görmüş metotla ayetleri ele alması; önce ayetleri ayetlerle tefsir etmesi, hadislerle desteklemesi, Arap şiirinden ve belagat metinlerden örnekler vermesi, kendinden önceki âlim ve müfessirlerin konuyla alakalı görüşlerini zikretmesi, kendine has görüşünü açıklaması, müellifi diğer müfessirlerden farklı kılmıştır. Âyet fasıllarını çokça zikretmesi ve kıraatlerle bağlantısına değinmesi Arap dilindeki benzer kullanımlarla alakalı çokça örnekler getirmesi, fasıla olgusunu sistemli bir şekilde ele alıp işlemesi eseri daha da kıymetli yapmıştır. Kur'an'daki fasıla kavramı, açıklama görevi görmesi ve ayetler arasındaki uyum, insicam ve bağlantının en büyük delili olması nedeniyle ayetteki temel öğelerden biridir. Başta nasih mensuh, muhkem müteşabih, münâsebâtü'l-âyât ve's-süver ve ayet fasılları olmak üzere bazı Ulûmu'l-Kur'ân konularında müellifin kendine özgü birtakım kabullerinin olması ve ayetleri bu çerçevede tefsir etmesi onu diğer müfessirlerden ayıran bir özelliktir. Kur'an fasılaları şiirdeki kafiye veya düzyazıdaki seci gibi, bir ayetin son cümlesi veya kelimesidir. Bununla birlikte, fasıla kavramı, şiirdeki kafiye veya düzyazıdaki seciden farklıdır; çünkü kafiye ve seci, konuşmayı tamamlamak veya dinleyicilerde hoş bir etki bırakmak için konuşmaya estetik bir sözel nitelik katarken fasıla, konuşmanın özüdür ve tamamen bağlamla bağlantılıdır. Kendinden önceki cümleleri açıklığa kavuşturup tamamlayarak konuşmayı daha anlamlı hale getirir. Aynı zamanda konuşmayı kendinden önceki ve sonraki ayetlerle bağlantılı hale getiren Kur'an-ı Kerim'in eşsiz tarzlarından biridir. Kur'an'daki fasılaların en belirgin özelliği, Kur'an ayetleri arasındaki benzersiz uyum ve ahenk arasındaki tutarlılığı sağlamasıdır. Fasıla aynı zamanda bir yorum, tasdik, teşvik veya açıklama işlevi görürken bununla beraber Yüce Allah'ın sözlerinin mucizevi doğasının yönlerinden birini de aksettirmektedir. Kur'an'daki fasılalar, dilsel özellikleri nedeniyle âlimlerin, özellikle de Kur'an'la ilgilenenlerin dikkatlerini celp etmiştir. Âlimler, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasını kolaylaştırmak için fasılalar ile ilgili olguları doğru bir şekilde anlamaya ve anlamlarını açıklamaya odaklanmışlardır. Bu odaklanma Ebu Hayyan'ın tefsirinde açıkça görülmektedir. Bu çalışma ile Ebu Hayyan'ın tefsirinde çeşitli ilimleri bir araya getirdiği, onun bu eserde geniş ilmî vukufiyete haiz olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Çalışma aynı zamanda Ebu Hayyan için fasılaların önemini ve onun tefsirindeki yerini de ortaya koymaktadır. Ebu Hayyan, tefsirinde öncelikle fasılalara ilişkin farklılıklarını ele alır, sonra kendi görüşünü beyan eder ve bu farklılıkların nedenini açıklar. Onun pek çok faydalı ve değerli tartışmayı derleyip eserinde bir araya getirmesi tefsirini değerli bilgilerle dolu zengin bir kaynak haline getirmiştir. Bu vasıfları onun "el-Bahru'l-Muhît "ini tefsir açısından kapsamlı ve pek çok faydayla dolu kılmaktadır; çünkü kendisi fasılaları yüce ayetleri tamamlamak ve onlardan öncekileri açıklamak olarak değerlendirmektedir. Ona göre fasılalar tefsirde yorum farklılıklarının nedenlerinden biridir. Bu araştırmamızda fasıla olgusuyla ilintili konulara değinilmiş, Kur'an'daki fasılaların karakteristik özellikleri ilgili başlıklarda ele alınmıştır. Giriş bölümünde fasılanın kısaca tanımı yapılmış, fasıla ilminin diğer ilimlerle olan ilişkisi ele alınmıştır. Birinci bölümde Kur'an ayetlerindeki tekrarlar ele alınmış, fasılanın ayet tekrarları ile bağlantısı incelenmiştir. İkincü bölümde ayetlerdeki hazf olgusu ve fasılalarla bağlantısı işlenmiştir. Üçüncü bölümde ihlal olgusu ve fasıla ile alakası ele alınmış, dördüncü bölümde rabt konusu, beşinci bölümde ise istibdal olgusu ve

fasıla ile bağlantıları ele alınmıştır. Makale konuyu tamamlayan bir hatime ile tamamlanmıştır. Hazf, rabt, ihlal gibi her bir olgunun, Ebû Hayyân'ın tefsirinde değindiği fasılaların ilgili başlıkları altında ele alınıp incelenmesi, elbetteki müellifin eserinde yer alan ayrımları incelemek için gerekli bir adımdı. Ebû Hayyân 'ın tefsirinde yer alan fasılalar arasındaki ayrımlar tespit edilmiş ve bunlar uygun anlamsal sınırlar dâhilinde sınıflandırılıp, Kur'an'daki önemine dair açıklamalara değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir. Kur'an-ı Kerim. Fasıla. Ebû Hayyân. el-Bahru'l-Muhît.

الفواصل القرآنية في تفسير أبي حيان الأندلسي: رؤية تحليلية في ضوء البلاغة والتفسير

الملخص: تناول هذا البحث ظاهرة فواصل القرآنية في تفسير أبي حيان المسمى ب"البحر المحيط في التفسير" مبينًا اهتمامه بهذه الظاهرة لأن الفاصلة القرآنية وجه من وجوه الإعجاز التي اختص بها القرآن الكريم واهتم بها العلماء لما يحتوي على اعجاز القرآن وقمة البلاغة والبيان؛ وكونها أن الفاصلة تأتي متممة لمعاني القرآن الكريم، وتناول هذا البحث اهتمام أبي حيان بظاهرة الفواصل الواردة في القرآن الكريم لأن المؤلف تابع المنهج الصحيح في التفسير الذي رأى القبول عند المفسرين. أولا يفسر الآية بالآيات ، ثم يدعمها بالأحاديث الشريفة، ثم يستشهد بالشعر العربي، والنصوص البلاغية ، ثم يأتي بآراء العلماء والمفسرين السابقين في فواصل القرآن الكريم، ثم يشرح وجهة نظره. هذا المسلك الذي سلكه المؤلف جعله يتميز عن المفسرين الآخرين. إن كثرة ذكره بفواصل آيات القرآنية، وعلاقتها بعلوم القرآن، وإبداء بعض الآراء التي لم تكن موجودة في أي طائفة من قبل يعزز مكانه العلمي في هذا المجال. ومن السمات التي تميز المؤلف عن غيره من المفسرين عنده قبول خاص في بعض قضايا في العلوم القرآن ، ولا سيما الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه وحروف المقطعة، ومناسبات الآيات، والفواصل القرآنية، وهو يعتبر الفواصل من أساسيات الآيات، ويفسر الآيات في هذا الإطار، ومنهج الذي سلكه أبو حيان يجعل كتابه أكثر قيمة. أما الفاصلة فهي آخر جملة أو كلمة في الآية كقافية الشعر أو سجع في النثر. و لكن تتميز الفاصلة القرآنية عن قافية الشعر و السجع في النثر لأن القافية والسجع تعطي محاسناً لفظيا لإتمام الكلام أو تطرب بها الآذان، أما الفاصلة فهي من أصل الكلام ومرتبطة بالسياق ارتباطا تاما، وهي موضحة لما قبلها، ويكمل الكلام بها مع حسن الإفادة. وهو من أساليب القرآن الكريم، وهو كلام مرتبط بما قبله وبعده، وأبرز ما يكون في الفواصل القرآنية هو التناسق والتناغم الصوتي الفريد بين الآيات القرآنية. فتكون هي بمثابة التعليق أو التوكيد أو الترغيب، أو الإيضاح، وهي مظهر من مظاهر إعجاز القرآن الكريم، ولقد لفتت الفواصل القرآنية انتباه العلماء وخاصة أهل القرآن لما فيها من محاسن اللغوية وتوجهوا إلى الضبط والوقوف على الظواهر المتعلقة بالفواصل وتوضيح دلالاتها تيسيرا لفهم آيات القرآن الكريم. وظهر ذلك بشكل واضح في تفسير أبي حيان الأندلسي. ظهرت من خلال هذه الدراسة أن أبا حيان جمع في تفسيره علومًا شتى، و هذا يشير إلى أن المؤلّف رحمه الله يتمتّع بمؤهّلات علمية متنوّعة، وكذلك ظهرت من خلالها أهمية الفواصل عند أبي حيان، ومكانتها في تفسيره، فيذكر المؤلف أولاً اختلافات التفسيرية حول الفواصل، ثم يبدي رأيه، ثمّ يذكر سببها، قد جمع وألف فيه من

الفوائد المتعددة والمباحث القيمة حتى صار تفسيره مرجعاً مليئًا بالفوائد والعلوم القيِّمة في هذا المجال. و هذه الصفات تجعل تفسير البحر المحيط في التفسير شاملاً على فوائد كثيرة. لأنه يرى الفواصل متممة لآيات الكريمة، وموضحة لما قبلها وهي سبب من أسباب اختلافات التفسيرية. وكذلك تناول هذا البحث الدواعي التي متعلقة بظاهرة الفواصل مبيناً السمات التي اتسمت بها الفواصل القرآنية. ويحتوي هذا البحث على مقدمة وتوطئة للتعريف الموجز بالفاصلة، أعقبها الحديث عن أغراض الفاصلة، والفكرة العامة للفواصل القرآنية. ثم قدم الباحث علاقة علم الفواصل بالعلوم الأخرى، ثم يعقبها الظواهر المتعلقة بالفواصل الآيات القرآنية؛ وهي ظاهرة التكرار، والاحالة، والحذف، والربط، والاحلال. وتحتوي كل ظاهرة على أنماط متعلقة بالظاهرة الفاصلة مع الشواهد التي تطرق إليه أبو حيان في تفسيره. بطبيعة الحال كانت خطوة ضرورية للدراسة الفواصل الواردة في تفسير أبي حيان، فمن خلالها استطاع الباحث تحديد الفواصل الواردة في تفسير أبي حيان، وتصنيفها داخل حقولها الدلالية لمناسبة الفواصل. وقد تناولها البحث بالكشف عن معاني الفواصل القرآنية والسياقية وعلاقاتها الدلالية، والوقوف على تفسير المؤلف لها دلاليا داخل النص القرآني. ثم اختتم البحث بطائفة من النتائج.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم. التفسير. الفواصل. أبو حيان. البحر المحيط.

مدخل

لقد أنزل الله تعالى القرآن بلسان عربي مبين، وأنزل على قوم كان أعظم بضاعتهم الفصاحة والبيان. وكان فيهم شعراء وبلغاء كانوا يمثلون قمة البلاغة والفصاحة في البيان. وجاء القرآن ممثلاً أسمى ألفاظ اللغوية، وكان يحتوي على فنون البلاغة وصور الإعجاز لا حد لها.

فهذه المقالة تتناول الفواصل القرآنية في تفسير أبي حيان الأندلسي وهو موضوع من الموضوعات الهامة التي اهتم بها العلماء من المفسرين والباحثين في إعجاز القرآن، وبحثوا عن مراعات السياق الذي ورد في سور القرآن. وهذا الأسلوب الرفيع يجلب التركيز في كل مرة مع اتيان القصة والحدث دون ابتعاد عن البلاغة والفصاحة والبيان.

الفاصلة هي آخر جملة أو كلمة الآية كقافية الشعر أو سجع في النثر. واستعملت هذه الظاهرة القرآنية كمصطلح دال على الكلمة التي تأتي في آخر الجملة. وهو من أساليب القرآن الفريدة، ومحسنات لفظية بديعة ومعنوية، وهي من فصاحة الكلام، ومن أسرار القرآن الكريم، وهو كلام مرتبط بما قبله وبعده، لكن يكون فصل الكلام حتى يستوعب السامع جملة من الكلام ثم الربط في الموضوع بما بعده، ولأجل هذا سميت فاصلة لأنها فصلت بين الآيتين، ولا يشترط الفصل المعاني، وهي دائما تتناسب مع الغرض المقصود للآية والسورة.

وتتميز الفاصلة القرآنية عن قافية الشعر لأن القافية تعطي محاسناً لفظياً لإتمام الكلام أو تطرب بها الآذان، وقد يبتعد الموضوع عن سياق الكلام، وقد لا تكون لها معنى. أما الفاصلة فهي من أصل الكلام ومرتبطة بسياقه، ويكمل الكلام بها مع حسن الإفادة وتختم الآية بما يناسب أولها في المعنى.

ويجدر بالذكر أن أبرز ما يكون في الفواصل القرآنية هو التناسق والتناغم الصوتي الفريد بين الآيات القرآنية، وهذه الفواصل القرآنية متوازية ومتوازنة بينها. وهذا الخطاب الإلهي العالي يذهل السامع أو المخاطب ببيان القرآن الكريم ونظمه. انطلاقاً من هذه الدواعي تأتي الدراسة تبين دور الفاصلة والأثر المتعلق بظواهر الحذف والربط والاحلال والتكرار لتكامل السياق بين فواصل الآيات. ولذا نجد أهمية الموضوع من حيث كونه أحد وجوه الإعجاز التي تميز بها القرآن الكريم. وتكلم عنها المفسرون من السلف اعتنوا بها وأجروا دراسات حولها ولأجل هذا تناولنا الدراسة حول تفسير أبي حيان وكيف وظّف الفواصل القرآنية من حيث حقيقتها وفوائدها ودواعيها وسماتها.

بيّن هذا البحث أهمية الفواصل عند أبي حيان، ومكانتها في تفسيره، فيذكر المؤلف أولاً اختلافات التفسيرية حول الفواصل، ثم يبدي رأيه، ثمّ يذكر سببها، ويربط بين الآيات المتقاربة مع دلالاتها اللّغوية، وعلاقتها بآيات أخرى.

فإن المكانة العلمية لأبي حيان –رحمه الله– حيث يعد من العلماء الذين تبحروا في مختلف العلوم الشرعية وخاصة في العلم التفسير، قد وفّى التفسير حقّه، قد جمع وألف، وأَودَع فيه من الفوائد المتعددة والمباحث القيمة حتى صار تفسيره مرجعاً مليئًا بالفوائد والعلوم، وموسوعة علمية قرآنية قيِّمة في هذا المجال. وهذا التفسير يفهمه القارئ مهما كان مرحلته العلمية.

يمكننا أن نقول جمع أبو حيان علومًا شتى في كتاب واحد، و هذا يشير إلى أن المؤلّف رحمه الله يتمتّع بمؤهّلات علمية متنوّعة، و هذه الصفات تجعل تفسير البحر المحيط في التفسير شاملاً فوائداً كثيرة. فأجري بحوثاً كثيرة حول هذا التفسير في موضوعات مختلفة إلا الفواصل الآيات، فأحببنا أن نجري بحثا حول الفواصل الآيات عند أبي حيان لما تحتوي من أهمية كبيرة، لأنه يرى الفواصل متممة لآيات الكريمة، وموضحة لما قبلها وهي سبب من أسباب اختلافات التفسيرية.

ولا شكّ أنّ البحر المحيط خزانة من خزائن التفسير ، بل هذا الكتاب هو خلاصة جهود ما برع فيه المؤلف أبو حيان من العلوم الكثيرة التي ضمّنها هذا التفسير القيّم، وهذا يُظهر لنا مقدار قيمة الكتاب.

تعريف الفاصلة

الفاصلة في اللغة

الفَصْل: هو الحاجزُ بين الشيئين أي يَفْصِل بينَهُما، والفاصِلةُ الخَرَزَةُ التي تَفْصلِ بين الخَرَزَتَيْنِ في النِّظامِ، والفَصْلُ القضاءُ بين الحَقِّ والباطلِ وقوله: {هذا يوم الفصل} [المرسلات 38] أي يومٌ يُفْصل فيه بين المؤمن والكافر، وقولٌ فَصْلٌ حقٌ ليس بباطلٍ وفي التنزيل (إنه لقول فصل) [الطارق 13][1].

وقيل: فصل من البلد: خرج منه. فصل المولود عن الرضاع: فطمه. وفصل الكتاب: جعله فصولاً. وفصل العقد: وضع بين كل لؤلؤتين خرزة. يوم الفصل: يوم القيامة. فصل الخطاب: كلمة أما بعد. الفاصلة: الخرزة التي تفصل بين الخرزتين في النظام جمعها فواصل. فواصل الآيات: أواخرها، بمنزلة القوافي من الشعر[2].

الفاصلة في الاصطلاح

الفاصلة القرآنية: آخر كلمة في الآية. "الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع".[3] "هو العلم الذي يبحث في أحوال آيات القرآن الكريم من حيث عدد الآيات في كل سورة، وما هي رأس الآية أو خاتمتها".[4]

وعرفها الداني : هي كلمة تقع في آخر الآية.[5]

وقال ابن عاشور في تفسيره : هي الكلمات التي تتماثل في أواخر الآيات، وجلها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع.[6]

---

[1] ابن سيده المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، المحقق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٢١ / ٢٠٠٠)، 8/ 329.

[2] أحمد رضا، *معجم متن اللغة/موسوعة لغوية حديثة*، (بيروت: دار مكتبة الحياة ، ١٣٧٧ / ١٩٥٨)، 4/ 418.

[3] أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي ، *البرهان في علوم القرآن*، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ١٣٧٦ / ١٩٥٧.)، 1/ 53؛ جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤/١٩٧٤)، 3/ 332.

[4] محمد أحمد مفلح القضاة، أحمد خالد شكرى، محمد خالد منصور، *مقدمات في علم القراءات*، (عمان (الأردن): دار عمار، ١٤٢٢ / ٢٠٠١)، 217.

[5] الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 1/ 53.

[6] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*،(تونس: الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ م.)، 1/ 75.

أغراض الفاصلة القرآنية

إن البلاغة تلعب دورًا كبيراً في التواصل والإقناع والترابط العاطفي ونقل الآراء. ولذلك لفهم البلاغة واستخدامها أهمية كبيرة بالنسبة للأفراد والمجتمعات. فلما نظرنا إلى القرآن نجد أنه يمثل قمة البلاغة وله طريقة خاصة للتعبير عن المعنى وأكثر فعالية من جميع الكلمات الأخرى. ويتميز ببديع نظمه، وعجيب تأليفه الذي يتحدى من خالفه.

وهذه البلاغة الرائعة في القرآن المجاوزة لجميع بلاغات العرب قد جاءت في أرفع صور البيان. إعجاز القرآن نظمه البديع، وبلاغته الرفيعة فارق بين مشاركة القرآن وألفاظه الفصيحة البليغة وبين لغيره من الكلام التي جاءت مسجوعة. ولا يكون السجع من أمارات الفصاحة المحمودة، التى يقصد إليها بلغاء العرب في بعض كلامهم لتوشيته وتزيينه، وتحسينه بعقد المناسبة بين ألفاظه.[7] فنقول إن السجع من الميزات البلاغية وقد يكون فيه عيب ننزه القرآن عنه، بل نقول في القرآن فواصل وهي تفصل بين كلام الله وكلام البشر.

فالفواصل ربطت المواضيع والحوارات القرآنية وجعلتها متماسكة يأتي هذا الترابط من خلال الدلالة المعنوية بالتناسق[8] مع قواعد الصرفية والمعجمية والتركيبية والصوتية التي جعلت الآيات مترابطة كالقطعة واحدة[9] من بدايته إلى نهايته منسجماً بالترتيب المفاهيم والعلاقات التي رصدت العلاقات الكامنة. وتكلم الإمام القرطبي عن هذا العلم وقال: الفواصل هي زينة للكلام المنظوم، ولولا لم تكن الفاصلة لما يتبين الكلام المنظوم من الكلام المنثور. والكلام المنظوم أحسن، فمن المعلوم أن الفواصل من جمليات المنظوم، فمن يظهر الفواصل في كلامه فقد أبدى جماليته، ومن لم يقف على الفواصل يخفي تلك الجماليات، ويشتبه المنثور بالمنظوم، وذلك إخلال بحق المقروء"[10]. وقال أسامة بن منقذ خير الكلام المحبوب المسبوك الذي يأخذ بعضه برقاب البعض[11]. "وكل آية من كتاب الله لها مقصد أراده الله، ولا بد من قبوله وذلك أثره واضح على العبد المتلقي بقلبه وأذنه عند سماعه للقرآن الكريم.

---

[7] ينظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، (مصر: دار المعارف، 1997م.)، 77.

[8] الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر، *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م)، 150.

[9] ينظر: الباقلاني، *إعجاز القرآن*، 16.

[10] ينظر: أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ / ١٩٦٤)، 20/ 207.

[11] الشيزري، أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين، *البديع في نقد الشعر*، البديع في نقد الشعر، تحقيق: الدكتور أحمد أحمد بدوي، الدكتور حامد عبد المجيد، مراجعة: الأستاذ إبراهيم مصطفى، (الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة)، (د.ت.)، 160.

أنواع الفواصل

تقع الفواصل عند نهاية الخطاب لأجل ذلك سميت بهذا الإسم. تظهر الفواصل القرآنية بعدة أشكال وهي:

الفاصلة المتماثلة: في هذا النوع تماثل الحروف القرآنية مثاله: (ن والقلم وما يسطرون * ما أنت بنعمة ربك بمجنون * وإن لك لأجرا غير ممنون) (القلم:1-2-3)

الفاصلة المتقاربة: يعرف هذا النوع بتقارب الحروف من حيث المخرج والصفة. (في جنات النعيم * ثلة من الأولين) (الواقعة:12-13) يلاحظ في هتين الآيتين التقارب بين الميم والنون في الفاصلة.

الفاصلة المتوازية: يعرف هذا النوع بالتفاق الفواصل في الوزن الصرفي وفي الحروف. وأن يتفقا وزنا وتقفية ولم يكن ما في الثانية مقابلا لما في الأولى في التقفية والوزن [12] مثاله: وَجَعَلْنا سِراجاً وَهَّاجاً (13) وَأَنْزَلْنا مِنَ الْمُعْصِراتِ ماءً ثَجَّاجاً [النبأ: 13، 14]

الفواصل المتوازنة: يعرف هذا النوع بالتفاق في الوزن دون التقفية مثاله قوله تعالى: وَآتَيْناهُمَا الْكِتابَ الْمُسْتَبِينَ (117) وَهَدَيْناهُمَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ [الصافات: 117، 118]

المطرف: في هذا النوع يختلف الفاصلتان في الوزن، ويتفقان في حروف السجع، مثاله في قوله تعالى: (مالكم لا ترجون لله وقارا * وقد خلقكم أطوارا) (نوح: 14-13)

المرصع: في هذا النوع لابد أن يتفق فاصلتان وزنا وتقفية ويجب أن يكون ما في الآية الأولى مقابلا لما في الآية الثانية[13] نحو: (إن إلينا إيابهم * ثم إن علينا حسابهم) (الغاشية:25-26).

الظواهر المتعلقة بالفاصلة القرآنية

لا شك أن القرآن منبع الإيجاز. وقد نزل بين أهل اللسان فعجز بلغائهم وشعراءهم عن معارضته فهذا الأمر مرتبط بما فيه من الخصوصيات البلاغية التي لا يستطيع قدرة البشر أن يسيطر عليها. وكان أكبر السبب يرجع إلى ذلك هو محاسن اللغة تتضمن الآيات من فن البديع، وذلك يعود إلى فواصل الآيات التي هي تشبه قوافي الشعر وأسجاع النثر، وهذا يشير إلى نظم القرآن الفريد.

وبعد توضيح وتقسيم أنواع الفواصل نستطيع أن نستنبط منها الظواهر المتعلق بالفاصلة، ولقد لفتت الفواصل القرآنية انتباه العلماء والبلغاء وخاصة أهل القرآن إلى الضبط والوقوف على الظواهر المتعلقة بالفواصل وتوضيح دلالاتها تيسيرا لفهم

---

[12] السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 3/ 356.

[13] ينظر: السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 3/ 356.

آيات القرآن الكريم. فظهر هناك الاهتمام بالفواصل، وظهر ذلك جليا في تفسير أبي حيان الأندلسي وتوضيحه بأمثلة ونماذج مختارة من تفسيره:

1- ظاهرة التكرار

التكرار من أهم وجوه الأسلوبية في اللغة، ومن الأساليب البلاغية الرفيعة، واستعماله يفيد تعظيم الأمور وأهميتها، وهو ذو دلالة مهمة، وفيه تأثير كبير على النفوس لما يحتوي من المدح أو الذم أو التوكيد؛ لأنه فنّ قولي، يقوم بدور الخطاب الشعري، وتنويع في أسلوب التعبير. وقد اهتم به العلماء اهتماماً تاماً. قال الزركشي:ظن بعضهم أن التكرار ليس من أساليب الفصاحة، وليس كما يظنون فإن التكرار هو من محاسن الفصاحة، خاصة إذا تعلق بعضه ببعض وكانت من عادات العرب في خطاباتهم إذ أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه كانوا يكررونه توكيدا وكأن تكراره يقيم مقام المقسم عليه[14].

1.1- فوائد التكرار في القرآن الكريم

لا شك أن التكرار في القرآن هو ليس تكراراً بل هو تنويع ويحمل غرضاً وهدفاً ليصل المقصد القرآني إلى المخاطب. فالتكرار كما قال د. صلاح عبد الفتاح: التكرار هو إعادة الآية أو الموضوع أو القصة مرة أخرى، دون أن تكون فيه إضافات لازمة أو معلومة جديدة أو جملة شارحة أو كلمة زيادة، ويكون بدون هدف أو غرض وهذا التكرار ضعف في الكتابة والأسلوب، والخلل في البلاغة والفصاحة، يُنَزه كاتبُ الله الجليل وكلامه عنه. ولأجل هذا نقول: إن التكرار في القرآن الكريم ليس تكراراً محضاً بل هو تنوّع في كلام الله عزّ وجلّ[15].

ويمكن تلخيص فوائد التكرار في القرآن كما يلي:

أولاً: إن القرآن كتاب هداية وإرشاد ولا يخلو منه فن من فنون البلاغة. فإن دور التكرار فيه يؤدى إلى تأكيد المعاني وإلى الوضوح والبيان.

ثانياً: تكرار مقاصد القرآن في سور مختلفة يعطي القارئ فرصة كي يعثر على مقاصده في مواقع مختلفة ولا تفوته المقاصد قد يحتاج إليه.

ثالثاً: القرآن يطرق إلى القصص القرآنية في عدة المواضع ويعطي في كل مناسبة جزءاً من القصة ففي هذه التكرارات تكون إضافات جديدة تفي بأصل القصة. بهذا الأسلوب ترسخ الفكرة الأساسية في ذهن القارئ.

---

[14] ينظر: الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 3/ 9.

[15] ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، *القرآن ونقض مطاعن الرهبان*، (دمشق: دار القلم، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧)، 1/ 569.

رابعاً: التكرار يفيد تقرير للمعاني في النفوس فإذا تكرر الموضوع تقرر في النفوس.

خامساً: إثارة المشاعر للبحث عما يتناولها الآيات وما يتعلق بها، ويحض التكرار النفوس على البحث في الموضوع المتكرر لتتعلم سبب تكراره في سور مختلفة.

سادساً: التكرار يراعي تفاوت في مدارك البشر لأجل هذا تختلف أساليبها بين الإيجاز والإطناب. ويأتي في أشكال مختلفة.

سابعا: يقع التكرار في الفواصل القرآنية بعدة أشكال لتعدد الغرض التفسيري لتأكيد مدح أو ذم أو نفي أو ما شابه. فتتكرر مادة الكلمة في الاسم أو الفعل أو الجملة ويأتي، على عدة أشكال وأنماط:

1.2- تكرار الفاصلة في الآيات التالية

عند تفسير قوله: (إنما نحن مستهزؤن (14) الله يستهزئ بهم (البقرة:14-15) قال الإمام: وفي مقابلة استهزائهم بالمؤمنين استهزأ الله بهم وهذا يدل على مكانة المؤمنين وعلو منزلتهم عند ربهم، وليعلم هؤلاء المنافقون أن الله هو ويدافع عن المؤمنين[16]. هنا جاء تكرار فاصلة بمعنى جزاء أي يجازيهم جزاء الاستهزاء وجزاء السخرية. وهذا التكرار إخبارٌ من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء. وقد تكرر اللفظ الاستهزاء في الآيتين اختلف معناهما في السياق كما قال أبو حيان الاستهزاء في الآية الثانية هو مقابلة الله في صنيع المنافقين.

1.3- التكرار التام بين الفاصلتين

عند قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا * إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا﴾ [الشرح: 5-6] قال الإمام رحمه الله: لا شك مع العسر يسر: أي يكون مع الضيق فرج. ثم كرر ذلك جل ثناؤه مبالغة في حصول اليسر. ولما كان اليسر يلحق العسر من غير تطاول أزمنة، جعل كأنه معه، وفي ذلك تبشيرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بحصول اليسر عاجلا. والظاهر أن التكرار جاء للتوكيد، كما ذكرنا آنفاً. وقيل: تكرر اليسر باعتبار المحل، فيكون يسر في الدنيا ويسر في الآخرة مقابل العسر في الدنيا. وقد ذكر الإمام أن تكرار الفواصل على سبيل التوكيد ولا يشترط أن يكون تكرار الفاصلة بالتأكيد بل هو لتغير في المعنى

---

[16] ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير* ، المحقق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر ، ١٤٢٠ هـ.)، 1/ 115.

وفي المثال سورة الشرح ذكر أنها على سبيل التوكيد[17] ولكن المفسرين قالوا ذكر العسر واحد واليسر مختلف واستندوا على الحديث: "لن يغلب عسر يسرين"[18].

2- ظاهرة الحذف

الحذف ظاهرة مشتركة في جميع اللغات. من حيث يريد المتكلم بها الحذف بعض المصطلحات طلباً الاختصار، أو حذف ما يمكن للمخاطَب فهمه اعتماداً على القرائن، أو استغناء عنه لدلائل دلت عليه. لقد اهتم علماء اللغة بظاهرة الحذف وسموا الأوجه المكمنة فيها، وتحدثوا عنها في مواضع كثيرة. وهناك بعض التعريفات للظاهرة الحذف منها:

الحذف: "وهو ما يحذف منه المفرد والجملة؛ لدلالة الكلام على المحذوف، ولا يكون فيما زاد معناه على لفظه"[19]. أو ما يكون بحذف كلمة أو جملة مع وجود قرينة تشير إلى المحذوف[20].

وقال ابن فارس: وكان من عادات العرب الحذف والاختصار في الكلام، ومثاله "واسأل القرية" أراد به أهل القرية، وبنو فلان يطؤهم الطريق أي يقصدون أهل الطريق[21].

يقصد بهذه الظاهرة التكرار لبنية الكلمة مع مراعات حذف بعض التعبيرات السطحية، والحذف لا يكون إلا بدليل من بنية معهودة أو قرينة أو معنى في السياق ويمكن أن نعبر عنه بمثال في قوله تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥۚ﴾ [التوبة: 3] فتم حذف في فاصلة الآية تقديره أن الله بريء من المشركين

---

[17]: أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 10/ 501.

[18] مالك بن أنس، *موطأ الإمام مالك*، رواية: أبي مصعب الزهري المدني، حققه وعلق عليه: د بشار عواد معروف – محمود محمد خليل، (بيروت: مؤسسة الرسالة ، ١٤١٢ هـ – ١٩٩١)، الرقم: 964، 1/ 379؛ ابن أبي شيبة، *المصنف*، المحقق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، تقديم: ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، السعودية، ١٤٣٦ / ٢٠١٥)، رقم: 20638، 11/ 94.

[19] ضياء الدين بن الأثير، *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، المحقق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، د.ت.)، 2/ 216.

[20] أحمد مطلوب أحمد الناصري الصيادي الرفاعي، *أساليب بلاغية، الفصاحة – البلاغة – المعاني*،(الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠ م.)، 212.

[21] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، المحقق: محمد علي بيضون، (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ –١٩٩٧م)، 156؛ أبو المعالي، *الإيضاح في علوم البلاغة*، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت : دار الجيل د.ت.)، 1/ 110.

كذلك رسولُه بريء من المشركين. إذن ظاهرة الحذف تدل على علاقة قبلية تربط بين ظاهر النص في البنية السطحية والبنية العميقة بالفاصلة. وقد وقع الحذف في الفواصل القرآنية في عدة أنماط:

2.1- حذف حرف من بنية الفاصلة القرآنية

مثاله عند قوله تعالى: ﴿وَإِيَّىَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ [البقرة: 40] قال الإمام: "وحذفت الياء ضمير النصب من فارهبون لأنها فاصلة"[22].

حذفت الياء عند قوله (وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ) وأصله " فارهبونِي " لأنها فاصلة، وحذفت الياء ضمير النصب وأقيم الكسر مقامها لتكون الفاصلة متناسبة مع الفواصل الأخرى وليكون النظم على لفظ مُتَسق. ولأجل هذا سمى أهل التفسير أواخر الآيات الفواصل. وذكر أبو حيان في تفسير هذه الآية أنّ سبب حذف الياء ضمير النصب كونها فاصلة. وقال الثعلبي في تفسير هذه الآية: "وحذفت حرف الياء بعد النون الوقاية في هذه الآيات جميعها وفي كلّ القرآن على هذا الأصل، وحذفها الباقون على الخط اتّباعا للمصحف[23].

2.2- حذف الكلمة المتعلقة بالفاصلة

2.2.1-حذف الفاعل

لقد اختلف العلماء منذ القديم في مسألة حذف الفاعل في القرآن الكريم، فمنهم من منعه مطلقاً لأنهم يرون أنّ الفاعل من العُمد لا يستقيم الكلام بدونه[24]. ومن توسط وأجازه بشروط[25]، ومن جوزه مطلقاً على الدليل في قوله: (إذا بلغت التَّرَاقِي) أي بلغت إلى التَّرَاقِي الرُّوحُ.[26] لكنه قد يحذف جوازاً أو وجوباً لقوة الدلالة عليه. وكذلك قد يطلب الاختصار والإيجاز وتفخيم المعنى الكثير في اللفظ القليل.

ومثال حذف الفاعل في تفسير أبي حيان عند قوله: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: 13] قال أبو حيان: وحذف الفاعل في يوحى لأنه مفهوم حسب سياق الكلام ويحسنه كونه فاصلة، فلو كان الفاعل مبينا لم يكن فاصلة[27].

---

[22] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 1/ 284.

[23] الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، أصل التحقيق: رسائل جامعية (غالبها ماجستير) لعدد من الباحثين،(جدة، المملكة العربية السعودية: دار التفسير، ١٤٣٦ / ٢٠١٥)، 1/ 187.

[24] ينظر: عباس حسن، *النحو الوافي*، (مصر: دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة، د.ت.)، 2/ 66.

[25] ينظر: *البرهان في علوم القرآن*، 3/ 143.

[26] السيوطي، *معترك الأقران في إعجاز القرآن*، 1/ 246.

[27] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 7/ 317.

دلالة على أن في هذه الآية أوحى الله إلى موسى عليه السلام وجعله نبيا، وعلى هذا الوجه لتناسب الفاصلة حذف الفاعل في ضمن الآية الكريمة قال تعالى: فأصغِ لِمَا أُوحيهِ إليك كما آمُرك به.

2.2.2- حذف المفعول

وضع علماء البلاغة حول حذف المفعول من باب الإيجاز قواعداً كثيرة. والمفعول من باب المنصوبات وهو اسم دل على اسم وقع عليه الفعل. والغرض من حذف المفعول هو التفخيم والإعظام والاختصار ويكتفى بدلالة الحال.

فلما نظرنا في قوله تعالى: (إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ)(الأنعام:109) قال الإمام رحمه الله: ومتعلق قوله: لا يؤمنون محذوف لأن ما يتعلق به وقع فاصلة لتناسب بين الآيات، وتقديره لا يؤمنون بها [28].

الإمام رأى هنا الحذف المتعلق بالمفعول به على تقدير ما أشار إليه قوله تعالى: (إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ) بها أي لا يؤمنون بالآيات وهنا الحذف متعلق بالمفعول به. ويرى الإمام أن الفاصلة حسنت عند ختم لا يؤمنون والمحذوف قدره بكلمة "بها" وهي تعود على الآيات. وحذف المفعول يدل على اتساع المعنى هذه قعدة تفسيرية. وهذه قاعدة عند المفسرين معروفة ومشهورة. جاءت في كثير من الآيات لتدل على اتساع معاني القرآن الكريم.

2.2.3- حذف تمييز العدد

﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: 30] في تفسير هذه الآية قال الإمام: التمييز المحذوف هو صنفا من الملائكة، أو نقيبا من الملائكة [29]. قوله عليها تسعة عشر يعني: على النار تسعة عشر من الملائكة والعرب وهم كانوا أهل اللغة وفهموا منه أن المراد هنا تسعة عشر ملكاً. اختلف أهل التفسير في تعيين التمييز فمنهم من قال: قد يكونوا تسعة عشر صنفًا، ومنهم من قال: من المحتمل أن يكونوا تسعة عشر نقيبًا، وذهب أكثرهم إلى أن يكونوا تسعة عشر ملكًا بأعيانهم[30]، ولا يستنكر على كل حال في هذه الآية الكريمة وعيد لمن خالف أمر رب العالمين لتناسب الفواصل الآيات حذف التمييز.

2.2.4- حذف تمييز أفعل التفضيل

---

[28] ينظر: أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 4/ 616.

[29] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 10/ 332.

[30] ينظر: أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، 28/ 61؛ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، *فتح القدير*، (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – ١٤١٤ هـ.)، 5/ 394.

عند قوله (إنه يعلم السر وأخفى) (طه:7) قال أبو حيان: والمفهوم أن أخفى هو أفعل التفضيل أي وأخفى من السر. وقال الفراء الأخفى ما تخفيه في نفسك. وقيل: السر العزيمة وأخفى منه أي ما لم يخطر على البال[31].

اختلف أهل التفسير في تفسير الكلمة "أخفى" هل هي فعل الماضي أم أفعل التفضيل؟ فمنهم من قال أنه فعل ماض[32] ومنهم من قال أنه أفعل التفضيل[33]. مال أبو حيان إلى هذا القول بأنها أفعل التفضيل، أي أخفى من السر. وهذا يدل على سعة علم الله عز وجل أنه يعلم ما تخفي صدور العباد وما لا يتكلمون به. ويعلم خفايا من الأسرار. فدل على أن المتعلق بأفعل التفضيل محذوف وقدره افمام بأنه وأخفى من السر. وحسن ذلك كونها وقعت فاصلة.

2.2.5- حذف المخصوص بالمدح أو بالذم

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [البقرة: 206] قال أبو حيان: وحسن حذف المخصوص بالذم هنا كون المهاد وقع فاصلة لتناسب ما قبلها وبعدها، وكذلك قوله: ﴿فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الحج: 78] و ﴿فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [النحل: 29] [34].

بعد تصوير الله تعالى نفاق المنافقين كان من نسق البيان الرائع أن يذكر نهايته، وإذا وصل النفاق إلى أقصى حدِّه كانت النهاية؛ لذا ذكر الله جل جلاله في مقابل إرادة النفاق إرادته، وإرادة الله فوق كل شيء فهو قوله: فحسبه جهنم.

وجهنم هنا فاعل حسبه، لأن حسبه في معنى كافيه، وقوله: (ولبئس المهاد) : المخصوص بالذم محذوف أي ولبئس المهاد جهنم. لدلالة ما قبله عليه التقدير، وفي القرآن ما يحذف بهذا السبب لأن المقصود مفهوم، وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن. والمحذوف معلموم واستغني عن ذكره وكون المهاد فاصلة كما أشار إليه أبو حيان.

2.2.6- حذف الجار والمجرور المتعلقة بالفعل

---

[31] ينظر: أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 7/ 313.

[32] ينظر: أبو الليث السمرقندي، *بحر العلوم*، 2/ 390؛ البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 3/ 256.

[33] ينظر: أبو منصور الماتريدي، *تأويلات أهل السنة*، المحقق: د. مجدي باسلوم، (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية ، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥)، 7/ 269؛ ابن أبي زَمَنِين المالكي، *تفسير القرآن العزيز*، المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة – محمد بن مصطفى الكنز،(مصر/ القاهرة: الفاروق الحديثة – ١٤٢٣/٢٠٠٢)، 3/ 110؛ أبو محمد مكي بن أبي طالب القرطبي المالكي، *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه*، المحقق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي –جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – (جامعة الشارقة، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م)، 7/ 4615.

[34] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 2/ 334.

قال الإمام عند تفسير قوله تعالى:﴿يَأۡكُلُ مِمَّا تَأۡكُلُونَ مِنۡهُ وَيَشۡرَبُ مِمَّا تَشۡرَبُونَ﴾ [المؤمنون: 33] وقوله يأكل مما تأكلون منه، سنة للإنسانية وحكم بالتساوي بينهم، وأن الرسول المرسل هو من جنسهم، والمفهوم أن العائد إلى ما موصولة في قوله مما تشربون محذوف لأن المقصود مفهوم لوجود شرائط الحذف، وهو اتحاد المتعلق في نفس الآية، والمتعلق كقوله: مررت بالذي مررت أنت، وحسن هذا الحذف كون تشربون فاصلة ولدلالة عليه ما سبق في قوله مما تأكلون منه[35].

حذف الجار المجرور من قوله تعالى متعلق بحال الرسول الذي وُصف بالتساوي بينه وبينهم ، وجملة يأكل نعت ثان، وحُذف العائد من الجار والمجرور والتقدير: تشربون منه حذف اللفظ "منه" من الفعل الثاني بدلالة الأول عليه ولتناسب الفواصل الآيات حذف الجار والمجرور.

3- ظاهرة الاحالة

هي العلاقة بين العبارات والألفاظ ذات الطابع الاستبدال والأشياء والأحداث والمواقف، ويكون في الاحالة تطابق الخصائص بين شيئين. لأن الاحالة متعلقة بالظاهرة الربط بما أنها يستخدم أدوات الربط والضمائر. وأنها تربط بين ألفاظ معينة أو أشياء أو معان تدل عليها عبارات أخرى. وتشير هذه الألفاظ إلى أشياء سابقة أو لاحقة. هذا الاستعمال القرآني الفريد يتضمن لفهم كلام الله والوقوف على المقصود منه وأهمية معرفة دلالته. فلما اجتمع مع الفواصل القرآنية زاد اهتماما. ويأتي على أنماطه:

3.1- الاحالة الداخلية: لاحقا أو سابقاً

عند تفسير قوله تعالى: ولا هم ينصرون (البقرة:48) قال الإمام: أتى بالضمير الجمع بمعنى نفس، لأنها نكرة في سياق النفي فتشمل على الكل، كقوله: (فما منكم من أحد عنه حاجزين) (الحاقة:48)، في كلام الله عز وجل ولاهم ينصرون أتى بضمير الجمع "هم" وهي محالة عن النفس المفردة، فاعتمد أبو حيان على القاعدة النكرة في سياق النفي فتعم. وقاعدة تناسب الفواصل بخلاف أن لو جاء بصيغة ولا تنصر، ويفوت التناسب بين الآيات[36].

3.2- الاحالة الضميرية

عند تفسير قوله ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ﴾ [الشمس: 3] قال أبو حيان: الظاهر أن الضمير في قوله يعود على مفعول جلاها وهو الشمس، لأنه عند انبساط النهار تنجلي الشمس وفي هذا الوقت يتم الانجلاء. وقال بعضهم: يعود الضمير

---

[35] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 7/ 559.

[36] ينظر: أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 1/ 310.

على الظلمة. وذهب بعضهم إلى أن الضمير يعود على الأرض. وقال بعضهم الضمير يعود على الدنيا، قال أبو حيان والذي يجلي الظلمة هو الشمس أو النهار، فإنه والفاعل بجلاها ضمير الشمس أو النهار. ثم قال الإمام هنا ترتبت الفواصل على ألف وهاء المؤنث، أتى والليل إذا يغشاها بالمضارع. ولو أتى بالماضي، كما جاء قبله وبعده، ويكون التركيب إذا غشيها، فتفوت الفاصلة[37].

فلما نظرنا إلى قوله تعالى نرى فيه قمة الإيجاز بأن فيه تصفية للألفاظ من الكدرة ومن الحشو. وبيان الغرض بأقل وأوجز ألفاظ يحمل أكبر معان، وكان في هذه الآيات الكريمة لكل لفظ معان كثيرة، وقد وضعت على قدرها، فإنه واضح قلة الألفاظ مع كثرة المعنى ويلاحظ أن النغم متحد، والفواصل متناسبة، والتلاؤم بين الألفاظ واحد وهذا إيجاز القرآن الكريم. الضمير المؤنث حل محل مفعول كونها فاصلة كما ذكره أبو حيان.

3.3- الاحالة الإشارية:

قال الإمام عند قوله تعالى: (إِنَّها بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَلا بِكْرٌ عَوانٌ بين ذلك) (البقرة:68) يقتضي "بين" أن تكون تدخل على التثنية، ويتبعه اسم إشارة مفرد، وقد أجرى الضمير مجرى اسم الإشارة، قيل: أرادوا كلا ذينك، وتقديره: عوان بين هذا وذلك، أي بين الفارض والبكر[38].

قوله تعالى: بين ذلك: وهذا اللفظ يفيد هنا بين المذكورين المتقدمين، أي: غير فارض، وكذلك وَلَا بِكْرٌ يحتمل الوجهين أي: بينهما، ولفظ "ذلك" حسب قواعد اللغة العربية يصلح للتثنية والجمع جاز دخول اللفظ "بين" عليه، واكتفى الآية بكلمة"ذلك". لأن "بين" يضاف إلى أكثر من واحد، يشار به إلى المفرد والمثنى والمجموع.

4- ظاهرة الربط:

القرآن الكريم له خصائص وسمات. ولترابط بين الآيات يستخدم أدوات الربط لجمع بين الأحداث المتشابهة أو بين شيئين وهذا الأمر معروف في جميع اللغات. ومن خصائص القرآن أنه يستخدم أدوات الربط في بعض الألفاظ ويقوي تماسكها بين الآيات. بهذه الوسيلة يظهر تماسك وتعانق وتعاون بين الفواصل القرنية. ويعد الربط من أهم المظاهر الأسلوبية في جميع اللغات وفي القرآن الكريم على وجه الخصوص. لأن الربط بين الآيات يؤدي إلى تعمق في التدبر وإلى حسن التفهم وخاصة عند كشف مقاصد الآيات الكريمة. وقد أبان القرآن الكريم هذه الظاهرة في مواضع كثيرة. والربط هو العلاقة ووصل

---

[37] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 10/ 486.

[38] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 1/ 406.

شيء بشيء آخر كان بينهما ترابط. أيضا هو الجمع بين الأحداث المتشابهة بأدوات مثل الواو وما شابه ذلك وهذا ما يظهر في أنماطه:

4.1- الربط الجمعي المطلق بين الفاصلة القرآنية وما سبقها:

ويقصد به الترابط بين فواصل الآيات ويكون غالباً بحرف الواو لأنه أقوى حروف العطف لأنه يقضي بجمع المطلق بين اللفظين دون لزوم ترتيب. ويجمع أيضا بين اللفظ والمعنى ومثاله. عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٢١ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الأعراف: 121-122] قال أبو حيان:وبدأ السحرة بذكر اسم موسى قبل هارون وإن كان هارون أكبر منه بثلاث سنوات.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم يبرز بالانسجام بين الفواصل القرآنية لما يحتوي من تأثير كبير على السمع والنفوس. فبعض الأحيان يقدم كلمة في موضع ويؤخرها مرة أخرى لتناسب بين فواصل الآيات، هذا الأمر ليس لدلالة فيه على تفضيل ولا لغيره، ووجه تقديم هارون هنا الرعايةُ على الفاصلة، لأن تقديم هارون أنسب للفواصل ما قبله وما بعده على هذا الوزن[39].

ولا يكون تقديم وتأخير في كتاب الله لمراعاة لفظ فقط. وإنما المقصود بالتقديم والتأخير هو العبرة في هذا المقام بحسب الحاجة ولمناسبة الفاصلة. ومن الناحية الأخرى أن الألفاظ الواردة في الفواصل تخدم المعاني في الآيات، فمراعاة الفاصلة شأن لفظي من جماليات القرآن الكريم. وقد نرى في بعض الآيات تقديم موسى على هارون وتكون موسى فيها فاصلة. أما الواو العطف بينهما لايفيد التفضيل. وقال ابن عاشور: الواو هو حرف عطف لا تفيد في هذه الآيات إلا الجمع في الحكم المعطوف في هذا الحكم[40].

4.2- ربط الآية بما بعدها

وذكر أبو حيان عند فواصل سورة الإنسان في الآية ﴿وَيُطَافُ عَلَيۡهِم بِـَٔانِيَةٖ مِّن فِضَّةٖ وَأَكۡوَابٖ كَانَتۡ قَوَارِيرَاْ ١٥ قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٖ قَدَّرُوهَا تَقۡدِيرٗا ١٦﴾ [الإنسان: 15-16] وقال ذكر الله اللفظ "قواريرا" مرتين للتأكيد وللتنبيه على المعنى. والتنوين الأول في "قواريرا" هو لتناسب الكلمات الواقعة في الفواصل السابقة واللاحقة وهذا التنوين بدل من ألف الإطلاق لأنه فاصلة، أما التنوين الثاني فهو للموازنة ما قبلها من الآيات[41]. وكذلك قال الزمخشري: وهذا التنوين بدل من ألف الإطلاق لأنه فاصلة، وفي الثاني يتبع الأول.[42]

---

[39] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 5/ 140.

[40] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 16/ 262.

[41] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 10/ 363.

[42] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ)، 671/4.

ومن المعلوم أن أصل القوارير هو الرمل. فالغرض من تكرار اللفظ القوارير في هذه الآية، التنبيه على أن قارورة الجنة من الفضة.

قال أبو البقاء: حسن التكرار لما فيه من بيان أصلهما. ولو لا يكرر اللفظ في الآيتين لم يتصل الصفة بالموصوف في الفاصلة[43].

وقال الرازي: كيف القراءة في قوله قواريرا قواريرا؟ الجواب: قرئا دون منونين وكذلك الأول قرئ بتنوين وهذا التنوين جاء بدلاً عن ألف لتتناسب الفاصلة ما قبلها وبعدها، والثاني إتبع الأول لأنه بدل من الأول فمن المعلوم يتبع البدل المبدل[44].

وقد تكون تكرار اللفظ "قواريرا" استعارة يقول: إنما صفاؤها مثل صفاء القارورة وبياضها كبياض الفضة. لأن الاستعارة من أسمى أنواع البلاغة وأعلاها، وأرقى مراتب الفصاحة، لأنها جامعة بين كناية وتشبيه، والمراد بالتكرار اللفظ إبلاغ التأكيد ولا زيادة فى المعنى.

4.3- الربط الجمعي التقديم والتأخير

في قوله تعالى: (إنك أنت التواب الرحيم:) قال أبو حيان: تقدم ذكر التوبة على الرحمة في هذه الآية ، لمناسبة ومجاورة الدعاء في قوله: وتب علينا، ومعه تأخرت صفة الرحمة، لكونها فاصلة. وصفة التواب لا تناسب أن تكون فاصلة في نهاية الآية، لأن قبلها ورد قوله تعالى: إنك أنت السميع العليم، وبعدها جاءت الفاصلة: إنك أنت العزيز الحكيم[45].

قدم الله في هذه الآية الكريمة صفة التوبة على الرحمة لتناسب بين الفواصل القرآنية لأن الفاصلة قبلها إنك أنت السميع العليم والفاصلة بعدها إنك أنت العزيز الحكيم لتناسق الفواصل القرآنية جاء اللفظ التواب قبل الرحيم. ومن أسباب تقديم الله تعالى التوبة على الرحمة هو الرحمة في داخل التوبة وجعلها وسيلة إلى المغفرة، وعطف الرحمة على التوبة.لأن رحمة الله مرتبطة ومشروطة بتوبة العبد. وجاءت هذه الصفات الجليلة في الآيات بترتيب على أحسن وأجمل نظم ولتناسب الفاصلة لما قبلها وبعدها.

4.4- الربط الجمعي بتقديم الجار والمجرور

عند تفسير قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسۡجُدُونَ ٢٠٦﴾ [الأعراف: 206] قال أبو حيان: تقديم المجرور يفيد الاختصاص أي لا يسجدون إلا لله، وسبب تقديم المجرور على

---

[43] ينظر: القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، *محاسن التأويل*، المحقق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.)، 9/ 376.

[44] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 30/ 751.

[45] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 1/ 625.

الفعل ليكون الفعل فاصلة ويناسب ما قبله[46]. ذكر الإمام قاعدة تفسيرية وهي تقديم الجار والمجرور يفيد التخصيص. وتقديم الجار والمجرور هنا متعلق بسجدة لله تعالى. وتقدم له للسجدة بالعائد على الله تعالى. وتأخر عنه الفعل لأجل الفواصل، أو تقدم له للتخصيص بالعائد على الله تعالى وهذه الأمثلة كثيرة في القرآن الكريم.

وقوله: وله يسجدون، وليخص المؤمنون ربهم بالسجدة والعبادة، ليعلمهم أنه لا معبود ولا إله غيره، ولأن إيمان المؤمن يوجب ذلك. وتقديمه يقتضي الحصر والاختصاص. وأتى بهذا الترتيب لتناسب ما قبلها من الفواصل.

4.5- الربط التعليلي

قوله تعالى في الوصية الأولى من هذه السورة: (ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون) (الأنعام: 151). وفي الثانية: (ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون) (الأنعام: 152). وفي الوصية الثالثة: (ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون) (الأنعام: 153). قال أبو حيان في تفسير مناسبة بين الفواصل هذه الآيات : قال تعالى: لعلكم تعقلون فوائد منافع هذه التكاليف المؤكدة المقررة في الدين والدنيا [47]. ذكر الإمام في تفسير هذه الآيات سد الذرائع من كل وجوه والحفظ على مال اليتيم إلى بلوغ رشده وكذلك ذكر مراعات الكيل والميزان بالقسط، وقول الحق وايفاء بعهد الله وغير ذلك ثم قال: ولما ذكرت الخمسة الأمور الجلية وجب تعليقها فختمت الآيات الأربعة بقوله: لعلكم تعقلون وهذه الأمور غامضة لا بد من الاجتهاد والتفكير الكثير حتى يصل إلى موضع الاعتدال الذي ختمت بقوله: لعلكم تذكرون[48].

ومن ضمن هذه الآيات فهم المخاطب بما ذُكر في قوله: لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ أي تعقلون أمر الله عز وجلّ ونهيه. واعلموا أن الله هو الذي أنزل هذا الكتاب يهدي من أراد هدايته. قد بين لكم الآيات لعلكم تعقلون أي بالحجج والبراهين لتكونوا على رجاء من أن تعقلوا ذلك، وهذا الكتاب يحتوي على كثير من العلوم. وقال الإمام السيوطي: وإن القرآن لهو منبع العلوم ودائرة الشمس ومطلعها ووضع فيه الله تعالى علم كل شيء، فكل ذي علم يستمد منه ويعتمد عليه فمثلا الفقيه يستنبط منه الأحكام ويستخرج الأحكام الفقهية وغير ذلك[49].

ومن الموضوعات المتعلقة بهذا الكتاب العظيم كثيرة وهي: أشرفها وأعظمها هو الإيمان بالله، وأداء الحق، وبر الوالدين، وإحسان إلى الأولاد، وترك قتل الولد خشية من الإملاق، والحفظ على مال اليتيم إلى رشده، وابتعاد عن الزنى. ففي هذه الأوامر أكبر حقوق المجتمع والفرد. ومخالفة هذه الأوامر يؤدي إلى الشقاء والعصيان. وفي مقابلة تنفيذ هذه الأوامر في الفاصلة اللاحقة ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: 155] الترابط بين الآيات بتكرار الفواصل

---

[46] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير* ، 5/ 264.

[47] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير* ، 4/ 688.

[48] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 4/ 690.

[49] السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 1/ 16.

بالربط التعليلي يلفت انتباه القارئ بأنها تحتوي أهمية الغرض التعليلي. كما لمح الإمام أبو حيان إلى الوقوف على الذكر الفواصل الكثير حتى يفهم من الغرض في قوله "لعلكم".

4.6- الربط الإضافي

هو صياغة أكبر قدر من المعلومات بأقل من الوسائل. ومثاله قوله: (لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا) (النازعات: 46) وتكلم أبو حيان في الربط الإضافي الوارد في هذه الآية وقال:"كأنهم يوم يرونها: في الآية تقرير لقصر بقائهم في الدنيا. لم يلبثوا: لم يقيموا في الدنيا، إلا عشية: بكرة اليوم أو عشيته لكونهما طرفي النهار. بدأ بذكر العشية، فأضاف الضحى، وحسن الإضافة كون الكلمة ضحاها فاصلة، والله أعلم بمراده[50].

بمقارنة وصف يوم القيامة ووصف الدنيا لعب التشبيه دورا كبيراً في تصوير يوم القيامة في النفوس، وما فيه من الخوف والهول، فلا غريب أن يؤثر هذا اليوم في نفوس البشر خوفاً ورهبة، ويخافون من العذاب ويمدون أبصارهم فيروا النار تتلظى. كأنهم غادروا الدنيا منذ وقت قصير، كما قال تعالى: كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحاها. فبدت حياة الدنيا بكلّ ما فيها من أزمان وأحداث قصيرة هزيلة إلى جانب صورة يوم القيامة، كأنها ساعة من يوم القيامة. وأنهم لم يلبثوا في الدنيا إلا عشية يوم، أو ضحى ذلك اليوم. وقال السمعاني:" فإن قيل: كيف أضيفت ضحى النهار إلى عشية اليوم، وإنما ضحى النهار يضاف إلى النهار فبأي وجه تستقيم إضافة الضحى إلى العشية؟ والجواب: أنه يجوز في كلام العرب وهو سائغ في كلامهم، وهم يفعلون كذلك ويستخدمون مثل هذه الإضافة كثيرة[51].

وقد أضاف الله في هذه الآية ضحى النهار إلى عشية اليوم بسبب كونهما طرفي النهار، وذكر العشية، فأضاف الضحى إليه تجوزاً واتساعاً مع كون كلمة ضحاها الواردة في الآية فاصلة.

ظاهرة الاحلال

في هذه الظاهرة تحل صيغة مكان صيغة أخرى. ومن أمثلة ذلك أن تحل صيغة المذكر مكان الجمع أو صيغة المثنى محل الفرد وما شابه ذلك. ولهذه الظاهرة دواعي وأسباب. ولمعرفة هذه الظاهرة أهمية بالغة. وكذلك معريفة هذه الظاهرة تفتح أبواب الفهم في مراد الله تعالى على الوجه الصحيح. فهذه الظاهرة كالظواهر السابقة تلعب دوراً كبيراً في انسجام واتساق النص القرآني. وهذا الانسجام والاتساق جعل الفواصل أكثر ترابطا في ضمن النص القرآني. وهذه العوامل عززت مكان الآيات القرآنية في نوفوس السامعين. وتأتي الظاهرة الاحلال على أنماط وهي:

---

[50] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 10/ 403.

[51] السمعاني، *تفسير القرآن*، 6/ 154.

5.1- صيغة المفعول مكان الفاعل

يستخدم القرآن أدوات الجمل نيابة عن بعضها للتماسك وتعاون بين الفواصل القرآنية. مثاله في تفسير قوله: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: 45] ذكر أبو حيان قول الأخفش وجماعة من المفسرين أنهم قالوا: "مستورا ساترا واسم الفاعل قد يجيء بلفظ المفعول كما قالوا مشؤوم وميمون يريدون شائم ويامن"[52]. وهذا يشير إلى أن قوله تعالى (حِجابًا مَسْتُورًا) حِجابا ساترا لأن الفاعل قد يكون في لفظ المفعول لكن عدل من بناء الفاعل إلى صيغة المفعول رعاية للفاصلة ولمح الإمام إلى هذا القول.

5.2- صيغة العاقل مكان غير العاقل

عند قوله تعالى: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: 4] وصف الله تعالى النجوم بالسجود وهو فعل من يعقل. وقال أبو حيان: في الآية جُمعت النجوم على جمع من يعقل، والسجود هو صفة من يعقل، وأمثلة في هذا الباب كثيرة وشائعة في كلام العرب، وكانوا يعطون حكم الشيء لشيء آخر لاشتراكهما في وصف ما، وإن كان ذلك الوصف أصله يخص أحدهما دون آخر[53].

وقال الإمام الرازي في تفسيره عند تفسير الآية: رأيتهم لي ساجدين فقوله: ساجدين لا يناسب إلا للعقلاء، والنجوم من جمادات، فكيف استخدمت اللفظة المخصوصة بالعاقل في حق الجمادات. ثم آتى بقول الواحدي: إنه تعالى لما وصف النجوم بالسجود أصبحت كأن النجوم تعقل، فأخبر عنها كما يخبر عمن يعقل ثم استشهد بقوله تعالى في وصف الأصنام: وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون [الأعراف: 198] وكذلك ذكر قوله تعالى في ختاب النمل: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم [النمل: 18][54].

المفرد مكان المثنى: عند قوله تعالى:﴿فَقُلْنَا يَٰٓءَادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: 117] قال أبو حيان: "أسند الله الشقاء إلى آدم وحده بعد اشتراكه مع زوجه في الإخراج من حيث كان هو المخاطب أولا والمقصود بالكلام ولأن في ضمن شقاء الرجل شقاء أهله، وفي سعادته سعادتها فاختصر الكلام بإسناده إليه دونها مع المحافظة على الفاصلة" . الكلام هنا موجه إلى آدم وحواء بصيغة المفرد من الله عز وجل وكان حقه أن يقول: فلا يخرجنكما من الجنة فتشقيا ولكن غلب المذكر رجوعًا به إلى آدم –عليه السلام– لأنهما في استواء العلة واحد ولمحافظة على الفاصلة كما قاله أبو حيان.

---

[52] السمعاني، *تفسير القرآن*، 7/ 56.

[53] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 6/ 238.

[54] ينظر: الرازي، *مفاتيح الغيب*: 18/ 418.

5.3 – صيغة الفعيل مكان الفاعل

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: 107] قال أبو حيان:وأتى بكلمة ولي، وهو صيغة فعيل، للمبالغة، ولأن هذه الصيغة أكثر في الاستعمال في اللغة العربية، ولذلك لم ترد كلمة الوال في القرآن إلا مرة واحدة وهي في سورة الرعد، لتناسب الفواصل وأيضا أتى بصفة النصير على وزن فعيل، لمناسبة بينها وبين ولي بسبب كونهما على ضيغة فعيل، ولمناسبة الفواصل، وكذلك هذه الصيغة أبلغ من ضيغة فاعل[55].

في قوله تعالى اللفظ "نصير" اسم فاعل منقول من صفة على وزن فعيل للمبالغة. وهو مشتق من "نصر" بمعنى النصر. وورد هذا اللفظ في القرآن وهو وصف مذكر، فهو جاء على وزن " فعيل " لكنه بمعنى " فاعل" للمبالغة. فالمبالغة تعني الكثرة، ولأسلوب القرآن تخصيصات في الإستعمال.وفي بعض الأحيان يظهر بعض تخصيصات للمبالغة أو غيرها في الأشياء المذكورة في الآيات. ويُستعمل هذه التخصيصات بمعنى معين وإستعمال معين ودلالة معينة بما يدل عليه معنى هذا اللفظ. فاللفظ "نصير" جاء في الفاصلة الآية على وزن فعيل لمناسبة لما قبلها وبعدها وكما أنها أبلغ من صيغة فاعل كما أشار إليه أبو حيان.

الخاتمة

تميز القرآن بأروع مميزات تتمتع بها الآيات الكريمة في تحدي في البلاغة فهو الفواصل القرآنية. ويختم الكلام في الفواصل مناسبا لما قبله وبعده. وليست فاصلة كسجع النثر ولا قافية في الشعر وهي من جماليات القرآن تتم بها المعاني القرآنية. فهو من بدايته إلى نهايته لم تخل سورة من فواصل متوازية متوازنة متناسبة. فهو يمثل قمة البراعة والبلاغة والبيان؛ لأن مراعات الفواصل من مميزات القرآن.

وفي ختام هذا البحث توصلنا إلى هذه النتائج في التفسير أبي حيان التي تطرق إليه الإمام في تفسير الآيات؛ وهي:

– خلال هذا البحث ظهر أن لأبي حيان انفرادات انفرد بها عن غيره في التفسير، وهذا يدل على سعة علمه وعمق فهمه.

– إن ظاهرة الفواصل من ظواهر القرآن الكريم ومن إحدى وجوه الاعجاز اهتم بها أبو حيان في تفسيره.

– وإن الفاصلة لها فوائد كثيرة لا حد لها؛ لأن الفاصلة القرآنية من معان رئيسية في الآية ولا تأتي إلا بحكمة ربانية كما أشار إليه أبو حيان في مواضع كثيرة.

---

[55] أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 1/ 554.

– التكرار في الفواصل يؤدي إلى تأكيد المعاني وإلى الوضوح والبيان. وتعطي القارئ فرصة كي يعثر على مقاصد القرآن الكريم. بهذا الأسلوب ترسخ الفكرة الأساسية في ذهنه. التكرار يفيد تقرير للمعاني في النفوس فإذا تكرر الموضوع تقرر في النفوس كما قاله أبو حيان.

– للفواصل سمات كثيرة، وظواهر كما ذكرنا آنفاً تربط بين ألفاظ معينة أو أشياء أو معان تدل عليها عبارات أخرى. فاعتمد أبو حيان على هذه القاعدة في تفسيره في ذكر تناسب الفواصل.

– ومن ميزات القرآن أنه يستخدم أدوات الربط للتماسك وتعاون بين الفواصل القرآنية. ويعد الربط من أهم ظواهر الأسلوبية لأنه يربط بين أمرين بأدواته ويفتح طريق الفهم للقارئ، وهذه الظاهرة من أساسيات ظواهر الفواصل الآيات كما رأينا في البحر المحيط.

– كثيرا ما نرى أن القرآن يستخدم صيغة مكان صيغة كاستخدام صيغة المفرد مكان الجمع أو عكسه. ولهذه الظاهرة دواعي وأسباب. ومعرفة هذه الظاهرة يسهل طريق الفهم للقارئ لوصول إلى مراد الله تعالى على الوجه الصحيح. وبهذه الظاهرة تتحقق الانسجام والاتساق بين الفواصل في النص القرآني. واستبدال الصيغ قد يكون للتنبيه على المعنى ومناسبة بين الفواصل القرآنية لما قبلها وبعدها. وقد أشار إليه أبو حيان في مواضع عدة.

– الحذف قاعدة معروفة ومشهورة عند المفسرين. جاءت في كثير من الآيات لتدل على اتساع معاني القرآن الكريم. كذلك ظاهرة مشتركة في جميع اللغات. قد اهتم بها أبو حيان في تفسيره لأنها متعلقة بالفواصل. وقد تطرق إلى هذا الموضوع كثيراً.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن أبي زَمَنِين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري. *تفسير القرآن العزيز*. المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة – محمد بن مصطفى الكنز. مصر/ القاهرة: الفاروق الحديثة . ١٤٢٣/ ٢٠٠٢.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي الكوفي. *المصنف*. المحقق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري. تقديم: ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري. الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ١٤٣٦ / ٢٠١٥.

ابن الأثير، ضياء الدين. نصر الله بن محمد. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. المحقق: أحمد الحوفي. بدوي طبانة. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.(د.ت).

ابن سيده المرسي. *المحكم والمحيط الأعظم*. المحقق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية ،١٤٢١/ ٢٠٠٠.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي . *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. المحقق: محمد علي بيضون. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤١٨/١٩٩٧.

أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي. *تفسير القرآن*. المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. الرياض: دار الوطن. ، ١٤١٨/ ١٩٩٧.

أبو المعالي، محمد بن عبد الرحمن بن عمر. *الإيضاح في علوم البلاغة*. المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الجيل —. د.ت.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. *البحر المحيط في التفسير*. المحقق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠.

أحمد رضا. *معجم متن اللغة*. بيروت: دار مكتبة الحياة . ١٣٧٧/ ١٩٥٨.

أحمد مطلوب– أحمد الناصري الصيادي الرفاعي. *أساليب بلاغية الفصاحة – البلاغة — المعاني*. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. *إعجاز القرآن*. تحقيق: السيد أحمد صقر. مصر: دار المعارف. 1997.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي*. المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش. دار طيبة للنشر والتوزيع. ١٤١٧/ ١٩٩٧.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. أصل التحقيق: رسائل جامعية (غالبها ماجستير) لعدد من الباحثين. جدة: دار التفسير، ١٤٣٦/ ٢٠١٥.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. *القرآن ونقض مطاعن الرهبان*. دمشق: دار القلم، ١٤٢٨ /٢٠٠٧.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. *مفاتيح الغيب/ التفسير الكبير*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠.

الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر. *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٥/ ٢٠٠٥.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر . *البرهان في علوم القرآن*. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦/ ١٩٥٧.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧.

السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. *بحر العلوم*. المحقق: علي محمد معوض. عادل أحمد عبد الموجود. د.زكريا عبد المجيد النوتي. بيروت: دار الكتب العلمية. 1314/ 1993.

السيوطي، جلال الدين. عبد الرحمن بن أبي بكر. *معترك الأقران في إعجاز القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٣٩٤/ ١٩٧٤.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني. *فتح القدير*. دار ابن كثير. دمشق- بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٤.

الشيزري، أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني الكلبي. *البديع في نقد الشعر*. تحقيق: أحمد أحمد بدوي- حامد عبد المجيد. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د.ت.).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء. *معاني القرآن*. المحقق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت.).

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق. *محاسن التأويل*. المحقق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨.

القرطبي، أبو عبد الله. محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤/ ١٩٦٤.

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود. أبو منصور. *تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)*. المحقق: مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥.

عباس حسن. *النحو الوافي*. الطبعة الخامسة عشرة. مصر: دار المعارف، (د.ت.)

مالك بن أنس. *موطأ الإمام مالك رواية أبي مصعب الزهري المدني*. حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف. محمود محمد خليل. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢/ ١٩٩١.

محمد أحمد مفلح القضاة- أحمد خالد شكرى- محمد خالد منصور. *مقدمات في علم القراءات*. عمان: دار عمار، ١٤٢٢/ ٢٠٠١.

محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكيّ. *الزيادة والإحسان في علوم القرآن*. المحقق: أصل هذا الكتاب مجموعة رسائل جامعية ماجستير للأساتذة الباحثين: (محمد صفاء حقي-فهد علي العندس- إبراهيم محمد المحمود- مصلح عبد الكريم السامدي- خالد عبد الكريم اللاحم). مركز البحوث الدراسات جامعة الشارقة الإمارات. ١٤٢٧.

مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى. *تفسير مقاتل بن سليمان*. المحقق: عبد الله محمود شحاته. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣.

مكي بن أبي طالب، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني. *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه*. المحقق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤٢٩ / ٢٠٠٨.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 67-87

Kur'ân ve Sünnet Işığında Vehhabilik ve Selefilik

Wahhabism and Salafism in the balance of the Qur'an and Sunnah

الوهابية والسلفية في ميزان القرآن والسنة

Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Lecturer Member, Bandırma Onyedi Eylül University, Faculty of Islamic Sciences Department of Tafseer, Bandırma / Türkiye
mztigli@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5266-4851

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat/February 2025 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Tığlıoğlu, Mehmet Zahid. "Kur'ân ve Sünnet Işığında Vehhabilik ve Selefilik". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 67-87.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1441526
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Zahid Tığlıoğlu).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Wahhabism and Salafism in the balance of the Qur'an and Sunnah

Abstract: Salafism, as a school of thought, emerges as a significant phenomenon worthy of attention and examination, especially with its roles and influence in the Islamic world over the past century. The debates it has incited within Islamic belief and society, along with its internal divisions and factions, all contribute to the significance of studying and scrutinizing Salafism and the ideologies derived from it. The social costs imposed by Salafism on the Muslim community, as well as its negative portrayal in the eyes of non-Muslims- leading to broader social repercussions for Islam and Muslims- further highlight the necessity of examining this phenomenon. It is essential to analyze the origins, sources, representatives, theories, and particularly the role of Salafism in the decline and fragmentation of the Ottoman Empire, and its collaboration with colonial powers. Additionally, it is important to evaluate the misconceptions and accurate assessments related to this topic. The terms "salaf" and "Salafism" are often conflated by those unfamiliar with the subject. In Islamic sciences, "salaf" refers to three historical periods, whereas "Salafism" on the other hand, is a general description given to movements/schools that have evolved with the claim of following the first three periods in action and belief, adhering to their principles, thinking, and actions, eventually branching into various subgroups and sects. Moreover, the intellectual father of the Salafi Movement is Ibn Taymiyyah with other significant figures including Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) and Muhammad Rashid Rida (1865-1935). The Salafi Movement does not have a homogeneous structure; it encompasses different opinions and tendencies. Salafis hold different views on subjects like jihad and takfir. While some Salafis see jihad as a necessary tool to spread Islam, others argue that it should only be used for defensive purposes. Takfir, refers to excommunicating a Muslim from their religion, and Salafis have differing opinions on under what circumstances a Muslim can be declared an apostate. Furthermore, the Salafi Movement has been criticized for creating a negative perception of Islam. The resort to violence by some members of this movement and their intolerant attitudes towards other sects have led to the perception that Islam is a religion of violence. Politically, the Salafi Movement forms parties, participating in elections, and cooperates with governments in some countries, while opposing regimes in others. The status of the Salafi Movement varies in different countries such as Saudi Arabia, Egypt, Turkey, Syria, and Iraq, depending on the political and social conditions of each country. In Saudi Arabia, where the Salafi Movement originated, this movement is accepted as the official ideology, and the Saudi government supports and funds its spread. In Egypt, members of this movement gained more prominence in the political arena after the 2011 Egyptian Revolution. In Turkey, Salafis have been growing rapidly in recent years and are mainly active in fields such as education and commerce. In Syria, the civil war has contributed to the strengthening of the Salafi Movement. In Iraq, the Salafi Movement holds significant power and has played a role in the emergence of terrorist organizations like ISIS. The status of the Salafi Movement in different countries significantly impacts political and social developments in the Islamic world. The future of this movement will depend on various factors, including political and social developments in the Islamic world, the policies of colonial powers and other international actors, internal divisions and debates within the Salafi Movement, and its relations with other religions and ideologies. This article, aims to provide a succinct overview of these issues, encouraging further research and academic study. Given the topic is of such importance and magnitude that it could be the subject of multiple doctoral theses, covering various dimensions of Salafism. We aim to shed light on the topic in our study and hope that it will pave the way for further research and academic exploration.

Keywords: Quran, Sunnah, Wahhabism, Salafism, Ideology.

Kur'ân ve Sünnet Işığında Vehhabilik ve Selefilik

Öz: Selefîlik, bir ekol olarak, özellikle son asır İslâm coğrafyasında oynadığı roller ve sağladığı etkinlikler nedeniyle dikkat çekilmesi ve incelenmesi gereken önemli bir vâkıa olarak öne çıkmaktadır. İslâm inancı ve toplumu içerisinde oluşturduğu tartışmalar, kendi içerisindeki ayrışmalar ve kamplaşmalar, Selefîlik ve bu akımdan beslenen düşünce ve akımları incelenmeye değer kılmaktadır. Selefîliğin ümmete yüklediği sosyal maliyet, Müslüman olmayan birey ve toplumlar nezdinde oluşturduğu olumsuz İslâm imajı nedeniyle İslâm'a ve Müslümanlara ödettiği sosyal maliyetler; oluşturduğu imajla ve bu imajın, İslâm'a yönelişi engelleyen odaklarca kullanılması, Selefîlik fenomeninin incelenmesi ve mercek altına alınması gereken hususları olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle, Selefi ideolojisinin kökenleri, beslendiği kaynaklar, temsilcileri, teorileri ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve bölünmesindeki rolü ile sömürgeci güçlerle iş birliği yapma şekli gibi konuların analiz edilmesi hayati öneme sahiptir. Ayrıca, bu konuyla ilgili yanlış anlamaların ve doğru değerlendirmelerin değerlendirilmesi önemlidir. Selef kelimesi, "önce gelmiş, önce yaşamış" anlamlarına gelirken, Selefîlik kavramı ise çoğu kez bu konuyu bilmeyenlerce karıştırılmaktadır. İslâm ilimleri literatüründe selef kelimesinin ifade ettiği anlam dönemsel olarak üç evreyi kapsar. Selefîlik ise, amelde ve inançta ilk üç dönemi takip etme, onların usûlü üzere hareket etme, onlar gibi düşünme ve hareket etme iddiâsıyla zaman içerisinde ekolleşen, mezhepleşen, birçok alt gruba ayrışan akımlara verilen genel bir tanımlamadır. Bununla birlikte Selefi Hareket'in fikir babası İbn-i Teymiyye'dir (1263-1328). Bu akımın diğer önemli entelektüel kaynakları arasında Muhammed İbn Abdülvahhab (1703-1792), Muhammed Reşid Rıza (1865-1935) gibi isimler yer almaktadır. Selefi Hareket, homojen bir yapıya sahip değildir ve bu akım içerisinde farklı görüşler ve eğilimler mevcuttur. Selefiler, cihat ve tekfir gibi konularda farklı görüşlere sahiptirler. Cihat, bazı Selefiler tarafından İslâm'ı yaymak için gerekli bir araç olarak görülürken, diğerleri tarafından sadece savunma amaçlı kullanılması gerektiği savunulmaktadır. Tekfir ise, bir Müslüman'ı dinden çıkarma anlamına gelir ve Selefiler, hangi durumlarda bir Müslüman'ın tekfir edilebileceği konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. Aynı zamanda Selefi Hareket, İslâm'a dair olumsuz bir algı oluşturmakla eleştirilmektedir. Bu akımın bazı mensuplarının şiddete başvurması ve diğer mezheplere karşı hoşgörüsüz tavırları, İslâm'ın bir şiddet dini olduğu algısına yol açmıştır. Selefi Hareket, bazı ülkelerde siyasi partiler kurarak ve seçimlere katılarak siyasi alanda aktif rol oynayıp hükümetlerle iş birliği yaparken bazı ülkelerde rejim karşıtı muhalefetin bir parçasını oluşturmaktadır. Selefi Hareket, İslâm dünyasının birçok ülkesinde varlık göstermektedir. Bu akımın Suudi Arabistan, Mısır, Türkiye, Suriye ve Irak gibi farklı ülkelerdeki durumu, ülkenin siyasi ve sosyal koşullarına göre değişiklik göstermektedir. Selefi Hareket'in doğduğu yer olan Suudi Arabistan'da bu akım, resmî ideoloji olarak kabul edilmektedir. Suudi Arabistan hükümeti, Selefi Hareket'i desteklemekte ve bu akımın yayılması için fon sağlamaktadır. Mısır'da önemli bir güce sahip olan bu akımın mensupları, 2011 yılında yapılan Mısır Devrimi'nden sonra siyasi alanda daha da aktif hale gelmiştir. Türkiye'de de Selefiler son yıllarda oldukça hızlı bir şekilde büyümektedir ve genellikle eğitim ve ticaret gibi alanlarda faaliyet göstermektedir. Suriye'de ise iç savaş, Selefi Hareket'in güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Irak'ta da Selefi Hareket önemli bir güce sahiptir ve IŞİD gibi terör örgütlerinin oluşmasında rol oynamıştır. Selefi Hareket'in farklı ülkelerdeki durumu, İslâm dünyasındaki siyasi ve sosyal gelişmeleri önemli ölçüde etkilemektedir. Bu akımın geleceği, birçok faktöre bağlı olacaktır. Bu faktörler arasında şunlar yer almaktadır: İslâm dünyasındaki siyasi ve sosyal gelişmeler, sömürgeci güçlerin ve diğer uluslararası aktörlerin politikaları, Selefi Hareket'in iç bölünmeleri ve tartışmaları, Selefi Hareket'in diğer dinler ve ideolojilerle ilişkileri. Bu makalede, söz konusu konulara ilişkin kısa bir genel bakış sunmayı amaçlayarak, daha geniş ve akademik olarak daha titiz bir bağlamda daha fazla araştırmayı teşvik etmeyi umuyoruz. Konu, farklı boyutlarıyla birden çok doktora tezine konu olacak önemde ve

çaptadır. Biz bu makalemizde konuya genel hatlarıyla bakmak istiyoruz. Çalışmamızın, daha geniş araştırma ve akademik çalışmaların önünü açmasını ve bu alanda yeni araştırmalara kapı aralamasını temenni ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Vehhabilik, Selefilik, İdeoloji

الوهابية والسلفية في ميزان القرآن والسنة

الملخص: السلفية كمدرسة فكرية تبرز كظاهرة تستحق الاهتمام والدراسة، خصوصاً بالنظر إلى الأدوار والتأثيرات التي لعبتها في العالم الإسلامي على مدى القرن الماضي. إن الجدل الذي أثارته داخل الإيمان الإسلامي والمجتمع، وانقساماتها وفصائلها الداخلية، كلها تسهم في أهمية دراسة السلفية والأفكار المشتقة منها. تتجلى التكاليف الاجتماعية التي تحمّلها السلفية على المجتمع الإسلامي، فضلاً عن صورة الإسلام السلبية التي تعكسها في نظر الأفراد والمجتمعات غير المسلمة، وهو ما يبرز أهمية دراسة ظاهرة السلفية. لذلك، من الضروري تحليل الأصول والمصادر والممثلين والنظريات المرتبطة بالسلفية، وخاصة دورها في تراجع وتقسيم الإمبراطورية العثمانية، بالإضافة إلى تعاونها مع القوى الاستعمارية. لذلك من المهم تقييم المفاهيم الخاطئة وعمل تقييمات صحيحة متعلقة بهذا الموضوع. إن مصطلحات "السلف" و"السلفية" غالبا ما تتبلور في أذهان غير الملمين بالموضوع. إن مصطلح "السلف" في الأدبيات الإسلامية يشير إلى ثلاث فترات تاريخية. بينما تعتبر السلفية وصفًا عامًا يُطلق على الحركات / المدارس التي تطورت مع مرور الوقت مع ادعاء متابعتها للفترات الثلاث الأولى في العمل والعقيدة، والتمسك بمبادئها وتفكيرها وأفعالها، مما أدى في نهاية المطاف إلى فروع وجماعات متعددة. علاوة على ذلك، يُعتبر ابن تيمية الأب الفكري لحركة السلفية. وتشمل مصادر الفكر الهامة الأخرى لهذه الحركة شخصيات مثل محمد بن عبد الوهاب (1703-1792) ومحمد رشيد رضا (1865-1935). لا تتمتع حركة السلفية ببنية متجانسة؛ فهي تضم آراء واتجاهات مختلفة. تحمل السلفيين آراء مختلفة في مواضيع مثل الجهاد والتكفير. في حين يعتبر البعض الجهاد أداة ضرورية لنشر الإسلام، يرى آخرون أنه يجب استخدامه فقط لأغراض الدفاع. ولدى السلفيين آراء مختلفة حول الظروف التي يمكن فيها تصنيف مسلم كمرتد. لقد أدى لجوء بعض أفراد هذه الحركة إلى العنف ومواقفهم العدوانية تجاه الطوائف الأخرى إلى اعتقاد أن الإسلام دين عنف وهذا ما ساهم في تنفير بعض الناس من الإسلام. تختلف مواقف الحركة السلفية سياسيا، فبينما تشكل الأحزاب السياسية وتشارك في الانتخابات وتتعاون مع الحكومات في بعض البلدان، تشكل جزءًا من المعارضة للأنظمة في بلدان أخرى. ويختلف وضع حركة السلفية في دول متعددة مثل المملكة العربية السعودية ومصر وتركيا وسوريا والعراق، اعتمادًا على الظروف السياسية والاجتماعية لكل دولة. في المملكة العربية السعودية، حيث نشأت حركة السلفية، يعد الفكر السلفي الايدولوجية الرسمية للدولة، وتدعمها الحكومة السعودية وتموّل انتشارها. في مصر، اكتسب أعضاء هذه الحركة المزيد من البارزية في المنطقة السياسية بعد ثورة 2011. في تركيا، تنمو السلفية بسرعة في السنوات الأخيرة وتنشط بشكل رئيسي في مجالات مثل التعليم والتجارة. في سوريا، ساهمت الحرب الأهلية في تعزيز حركة السلفية. في العراق، تتمتع حركة السلفية بقوة كبيرة ولعبت دورا في ظهور منظمات إرهابية مثل داعش. يؤثر وضع حركة السلفية في الدول المختلفة بشكل كبير على التطورات السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي. يعتمد مستقبل هذه الحركة على عوامل متعددة، بما في ذلك التطورات السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي، وسياسات القوى الاستعمارية والجهات الدولية الأخرى، والانقسامات الداخلية والمناقشات داخل حركة السلفية، وعلاقتها

بالأديان والأيديولوجيات الأخرى. في هذه المقالة، نهدف إلى تقديم نظرة عامة موجزة على هذه القضايا، على أمل تشجيع المزيد من البحوث والدراسات الأكاديمية في سياق أوسع وأكثر دقة. إن هذا الموضوع ذو أهمية وحجم يمكن أن يكون موضوعا لرسائل الدكتوراه المتعددة، التي تغطي أبعادًا متعددة. نسعى إلى تسليط الضوء على الموضوع في دراستنا ونأمل أن يفتح الطريق لمزيد من البحوث والاستكشافات الأكاديمية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السنة، الوهابية، السلفية، الإيدولوجية

توطئة

قبل الخوض في موضوع السلفية علينا الوقوف على المعاني اللغوية لكلمتي السلف والسلفية، وذلك درءاً لاحتمالية حصول التباس لدى القارئ خلال معالجة الموضوع.

السلف: من سبقنا، ومن عاش قبلنا.[1]

الخلف: من جاء بعدنا، ومن تعقّبنا وهي عكس كلمة السلف.

والمعنى الذي اصطلح عليه علماء المسلمين في كتبهم يضم ثلاث فترات زمنية:

١- فترة الصحابة التي تلت الزمن الذي عاش فيه الرسول صلى الله عليه وسلم مع الصحابة الكرام.

٢- فترة التابعين التي تلت فترة الصحابة.

٣- فترة أتباع التابعين التي تلت فترة التابعين.[2]

السلفية هو تعريف عام للفرقة التي ادعت السير على نهج السلف في العمل والاعتقاد والتحرك بما تقتضيه أصولهم والتفكير مثلهم، والتي تحولت إلى مدرسة ومذهب مع مرور الزمن ثم انقسمت إلى تيارات وفرق متعددة. ونقاشُ مدى موافقة ادعاء هؤلاء في تقليد السلف والسير على نهجهم مع الواقع والحقيقة، أمر يجب دراسته في بحث آخر مختلف تماماً. ومن هذا المنطلق يجب علينا الانتباه إلى أن مصطلح السلف والسلفية شيئان مختلفان تماماً ومن الضروري عدم الخلط بينهما. وما صدر عن التيار السلفي الذي وُلد بادعاء اتباع السلف من أفكار واتجاهات تتعارض مع ما ادعته في أساس تشكّلها، من الأمور التي شكّلت نقداً كبيراً لها.

السلفية هو اصطلاح يعود على كل من انتمى للحركة السلفية.

السلفيون يُعرّفون أنفسهم على أنهم هم أهل السنة والجماعة، ولا يقبلون بإدخال أحد مخالف لمعتقداتهم وأفكارهم تحت هذه المظلة، ويعتبرون أصحاب المذهب الأشعري والماتريدي أيضا من ضمن المخالفين في نظرهم. حتى إنه خرج لنا بعض منهم قاموا بتكفير الأشاعرة والماتريدية رضي الله عنهم.

وعند الفحص والتدقيق في ادعاءات ومفاهيم التيار السلفي نرى أنه من غير الممكن عدّهم من أهل السنة والجماعة.

مفاهيم التيار السلفي ونظرياته تتفق بشكل تام مع ما انتجته الفرق الخارجية والحشوية والمشبهة.

تعريف التيار السلفي نفسه بأنه ممثل أهل السنة والجماعة واجتراؤه على تكفير المسلمين من أهل القبلة أمر بارز ظاهر عند السلفيين تكرر على مر العصور وافترقت به السلفية عن أهل السنة والجماعة.

---

[1] السليف والسلفة الجماعة المتقدمون وقوله عز وجل: فجعلناهم سَلَفاً ومَثلاً للآخرين أَي جَمْعاً قد مضى. والسَّلَفُ القوم المتقدّمون في السير. لسان العرب مادة "س – ل – ف" مجلد ٩ ص ١٥٩.

[2] وهذا مستنبط من حديث رسول الله "خيرُ القرونِ قرْنِي، ثمَّ الَّذين يلونَهم، ثمَّ الَّذين يلونَهم"، ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم ، مجلد ١ ص ٤٢٢.

والحقيقة هي أن المسلمين منذ زمن السلف حتى خروج الوهابية التي جعلت السلفية مذهبا بعينه، لم يعرّفوا أهل السنة والجماعة بهذا الشكل.

وكان الإمام السبكي رضي الله عنه قد حدد أهل السنة والجماعة بالشكل التالي:

(اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

الأولى: أهل الحديث، ومعتقد مبادئهم الأدلة السمعية – الكتاب والسنة والإجماع.

الثانية: أهل النظر العقلي وهم الأشعرية والحنفية (الماتريدية) وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي. وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسائل.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية) اه.[3]

وقام العالم الحنبلي محمد بن أحمد السفاريني (1114 هـ/ 1188 هـ) بتصنيف أهل السنة والجماعة في ثلاث فرق:

١– الأثرية: وإمامهم أحمد بن حنبل.

٢– الأشعرية: وإمامهم أبو الحسن الأشعري.

٣– الماتريدية: وإمامهم أبو منصور الماتريدي.

وأما فرق الضلال فكثيرة جداً، وهذا أوان المقصود، وبالله التوفيق.[4]

وكما نرى، فإن الإمام السفاريني قد ذكر الأشاعرة والماتريدية ضمن أهل السنة والجماعة.

وكان الإمام عبد الباقي المواهبي (ت: ١٠٧١هـ) قد قال: إن طوائف أهل السنة ثلاث: أشاعرة وحنابلة وماتريدية.[5]

إن السلفيين ينظرون نظرةً ظاهرية إلى النصوص التي تحوي كلمات تتعلق بأسماء الله وصفاته كالعين والساق واليد والاستواء....الخ. ويفسرونها على معناها الحقيقي.

أما أهل السنة والجماعة من علماء السلف الصالح، قد قالوا: نحن لا نؤول ولا نعطل هذه الألفاظ الواردة في النصوص، ولا ندخل في تفسيرها، ونقبلها كما جاءت، وقام السلفية مستخدمين هذه القاعدة في غير مجراها باتهام الأشاعرة والماتريدية بردّ قول السلف وتحريف وإنكار وتعطيل نصوص الكتاب والسنة الحاوية لهذه الأسماء والصفات وذلك بإعطائها معنىً مجازياً. وهذا الضلال والنظرة الخاطئة التي تطورت فيما بعد حتى ذهبت بهم إلى اتهامهم بتحريف النصوص، صار حجّة بيدهم فراحوا يضللوا من شاؤوا، وذهب قسم منهم مذهبا أشد من ذلك فكفّروا من لم يقل بقولهم.

يقول ابن أبي يعلى الذي يعتمد عليه السلفية في مثل هذا الموضوع، بعد أن قام بتوضيحٍ يتعلق بالله من جهة هذه الأسماء والصفات:

وقد أجمع أهل الحديث والأشعرية منهم على قبول هذه الأحاديث فمنهم من أمرّها على ما جاءت وهم أصحاب الحديث ومنهم من تأولها وهم الأشعرية وتأويلهم إياها قبول منهم لها إذ لو كانت عندهم باطلة لأطرحوها كما اطرحوا سائر

---

[3] البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص. ٢٩٨

[4] السفاريني، لوامع الأنوار البهية، مجلد ١، ص ٧٣.

[5] عبد الباقي المواهبي، العين والأثر في عقائد أهل الأثر، ص ٥٣.

الأخبار الباطلة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أمتي لا تجتمع على خطأ وضلالة.[6]

يستطيع الناظر في سلفية اليوم وفي مرجعهم الفكري المتمثل بمحمد بن عبد الوهاب أن يرى صبغة التكفير واضحة جلية.

1. السلفية المعاصرة والوهابية:

مؤسس هذا التيار هو محمد بن عبد الوهاب النجدي.

ادعى محمد بن عبد الوهاب عندما صرّح باعتقاده أنه أول من وصل للهداية الحقيقية، وأنه إلى ذلك الوقت لم يكن يعرف معنى دين الإسلام وكلمة التوحيد، حتى قال بأن مشايخه أيضاً لم يجدوا ولم يعلموا ذلك المعنى، وأنه اهتدى للطريق القويم بلطف من الله تعالى، ومن ادعى معرفة معنى دين الإسلام وكلمة التوحيد قبله فقد كذب وافترى ولبّس على الناس.[7]

قام محمد بن عبد الوهاب وأتباعه بإقامة فكرهم مكان الدين.

وما ذُكر في كتاب'' الدرر السنية '' الذي يمثل أحد مراجع الوهابية والذي ألفه عبد الوهاب وأحفاده، أمر يدعوا للعجب:

"فأبيتم هذا كله وقلتم هذا دين الوهابية، ونعم هو ديننا بحمد الله..."[8]

تلقّت الحركة الوهابية التي أسسها محمد بن عبد الوهاب دعماً كبيراً من الغرب وبالأخص من بريطانيا.

وفي العالم الغربي اليوم فإن السلفية الوهابية يتم عرضها كممثل عن المسلمين السنة.

وقد أدت بريطانيا دور المخطط في إنهاء سيطرة الدولة العثمانية على أرض الحجاز واقتطاعها منها، وفي إنشاء الدولة السعودية بواسطة عشيرة آل سعود، وقد شكلت عائلة آل سعود الخلفية السياسية والوهابيون الخلفية الدينية في عملية إنشاء الدولة تلك.

وهذه الأدوات السياسية والدينية جميعها تعد نتاجاً الدول الاستعمارية، وكان الشعار الذي تبنّاه كلا الطرفين "تطهير الأمة من الشرك، وتحكيم التوحيد الحقيقي" وفي النهاية تمّت هذه الخطة في الحجاز، ومازالت تلك الشراكة التي كانت بين الوهابيين ومؤسس الدولة الأولى محمد بن سعود مستمرّة إلى يومنا هذا، وذلك من خلال أحفاد عبد الوهاب المعروفين بآل الشيخ.

دعمت الأسرة الحاكمة السعودية الحركة الوهابية، وقامت الأخيرة أيضا بدعم الأسرة الحاكمة، واستندوا على بعضهم، وهذا ما خططت له الدول الاستعمارية، ثم قيام السعودية بتصدير الوهابية إلى خارج أراضيها جزءٌ من هذا المخطط.

وأدى هذا الانتشار للفكر السلفي في البلدان المختلفة إلى التعريف بآل سعود، فوجدوا لأنفسهم أرضية في العالم الإسلامي كما قال محمد بن سلمان في صحيفة ''The Atlantic''.

وقد صارت الدول الإسلامية التي نشر السلفيون فيها فكرهم مركزاً للجدالات والتحزّبات والنزاعات، بسبب القوة المادية والسياسية إلى جانب الانتشار الفكري.

إن المنخدعين بسحر الخطاب السلفي المتّسم بالشدة والحدّية والذي يتهم الجميع، هم أنفسهم الناس البعيدون كل البعد عن الثقافة والعلم الشرعي والتفكير العميق المعتمد على التحليل والفهم. ومن بين أولئك الذين شكلوا القاعدة

---

[6] ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، مجلد ٣، ص ٣٩١.

[7] ابن قاسم النجدي، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، مجلد ١٠، ص ٥١.

[8] ابن قاسم النجدي، المرجع السابق، مجلد ١٢، ص ٢٦٧.

الشعبية للسلفية: داعش، جماعة بوكو حرام، القاعدة، حركة الشباب الصومالية، جبهة النصرة، اتحاد المحاكم الإسلامية.... وهناك أيضاً الكثير من التشكيلات الوليدة بفعل استثمار أولئك لحماس الشباب المسلم.

والعناصر السرية المؤسسة لهذه التشكيلات نفسها التي أعطت ماء الحياة للتيار السلفي الوهابي. فكلّ ما قامت القوى الاستعمارية بغرسه، وكل ما نبت من تلك الغراس لم يكن يوماً إلاّ أدوات تستخدمها في تحقيق مخططاتها من تلك التيارات القابلة لمثل هذا الاستخدام والاستثمار، وهؤلاء صاروا رأس الفتنة والمصائب في كل مكان حلّوا به. فبالله عليكم هل هناك استثمار أربح للقوى الاستعمارية من هؤلاء؟

يريد النظام السعودي في الفترة الأخيرة وضع مسافة بينه وبين السلفية الوهابية، لهذا فقد ادعى ولي العهد السعودي الأمير محمد بن سلمان في المقابلة التي أجراها مع صحيفة "The Atlantic" أنه لا وجود للوهابيين في السعودية.[9] وهذا يشير إلى أن الشراكة التي كانت بين الوهابيين والأسرة الحاكمة قد انتهت.

وقوله في نفس الحوار:" نحن نشرنا الوهابية بناءً على طلب أميركا" [10] وهو اعتراف تاريخي يظهر لأول مرة العلاقات بين من يخطط الألاعيب ومن ينفذها. وهذا يشير إلى أن الجماعات التي انبثقت عن الوهابية، كلّها كانت جزءاً من تلك اللعبة.

لا يعترف محمد بن عبد الوهاب وأتباعه بما صار يعرف اليوم بالسلفية أو الوهابية المعاصرة.

ونعود ونذكّر أنه طالما حصل خلط بين مفهوم السلف والسلفية بقصد أو بدون قصد.

عندما يقوم البعض بتعداد المدارس المشكّلة لأهل السنة والجماعة، يضيفون السلفية بعد الأشاعرة والماتريدية، وهذا لا أصل له؛ لأن المقصود من مصطلح السلفية لا علاقة له من قريب أو بعيد بأهل الحديث المعروفين بالسلف الصالح. ومن يقوم باستخدام مصطلح السلفية مكان مصطلح أهل الحديث، لا محل له ولا مبرر لفعله هذا وهو خلط في الاصطلاح. فالوهابية والسلفية لا يذكرون عندما يتم تعداد الأعمدة الرئيسية لأهل السنة والجماعة المتمثلة في الأشاعرة والماتريدية وأهل الحديث من السلف الصالح. فهؤلاء الذين نشؤوا نتيجة انحراف فكري وأحيانا بفكر قائم على التكفير، لا يليقون بأن يُذكروا في مثل هكذا تقسيم.

المقصود من كلمة السلف المذكورة في كتب أهل السنة والجماعة هم أهل الحديث الأوائل وليست السلفية رأس الفتن والفرقة.

السلفية الوهابية جزء من مشروع يهدف لإقامتهما مكان الأصل المتمثل بأهل السنة والجماعة. فهم بذرة الافتراق التي نشأت خارج دائرة أهل السنة والجماعة التي تعتمد في اعتقادها على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وعمل الصحابة الكرام. ونسبة السلفيين أنفسهم للسلف لا يشترط كونهم بقية السلف أو أنهم استمرار لهم. فلم يخل زمان عن أناس ضالين ادّعوا نسبتهم للسلف والصحابة الكرام. فالذي اتخذ الأمور المحرمة بالنصوص الصحيحة الواردة عن الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم حلالاً كترك الصلاة وشرب الخمر، إذا قمنا بقبول أن أعماله تلك عائدة للصحابة أو لأحد من

[9] https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/mohammed-bin-salman-iran-israel/557036/ (08.04.18) Mohamad b. Salman: No one can define Wahhabism. There is no Wahhabism. We don't believe we have Wahhabism. We believe we have, in Saudi Arabia, Sunni and Shiite. We believe we have within Sunni Islam four schools of thought, and we have the ulema [the religious authorities] and the Board of Fatwas [which issues religious rulings]. Yes, in Saudi Arabia it's clear that our laws are coming from Islam and the Quran,but we have the four schools—Hanbali, Hanafi, Shafi'i, Maliki—and they argue about interpretation.

[10] https://aa.com.tr/tr/analiz-haber/suud-icin-vehhâbîlik-ten-donus-mumkun-mu/1115783

الأئمة بمجرّد ادعائه لذلك فسيكون حكمنا باطلاً بعيداً عن الحق. فكما أنه لا يصبح العمل المحرم حلالاً بمجرّد نسبة صاحبه نفسَه إلى صالحٍ من الصالحين، كذلك لا يشرّع انتساب السلفيين للسلف حركتَهم الفاسدة ولا يجعلها في مقام واحد مع السلف الصالح. فأولئك السلفيون الوهابيون ربما سلكوا مثل هذه الطرق كي يجدوا لأنفسهم شرعية وأصلاً يستندون عليه.

وربّما قام اليهود المشهورون بتحريف الكلم عن مواضعه أو القوى الاستعمارية بطرح مثل هذه الفكرة عليهم، فالاسم هنا لا علاقة له بالمسمى إطلاقاً. وللأسف فإن من علمائنا الكرام من يطلق لفظ السلف قاصداً السلفية بطريق الخطأ، فيعدّ بذلك السلفيين ضمن أهل السنة والجماعة، وهذا الخطأ يسهّل للسلفيين إيجاد أرضية شعبية لهم، فطالما عملوا على جعل المصطلحين لنفس الغرض، لذلك على أهل العلم والعلماء من أهل السنة والجماعة الانتباه لمثل هذا الالتباس.

وإلى جانب قيام محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة السلفية الوهابية بنسبة حركته إلى السلف، فإن بعض أقواله تهدف بشكل خاص لربط الحركة وإسنادها إلى الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، وهذا ظلم وافتراء للإمام أحمد. فما تدافع عنه هذه الفرقة من أفكار وما تسلكه من طرق، لا يشبه إلا ما قالته الحشوية والمجسمة والمشبهة في العقائد، وما صنعه الخوارج من قتل المسلمين فتارة نراها استمراراً لتلك الفرق وتارة نراها شيئا منبثقاً عنها مع مرورها ببعض التغييرات.

هذه الفرقة القائمة على رفض الآخر والفهم الظاهري للنصوص، انقسمت فيما بينها لفرق شتى وما زال هذا الانقسام حتى يومنا هذا بل يتعداه أحيانا، لأن تقوم هذه الفرق المنغمسة بتكفير بعضها البعض. ومثال ذلك: داعش التي أُسست بفعل بعض محرّكي الشر في العالم، فهي نتيجة من نتائج الفكر السلفي الوهابي، وغيرهم من الجماعات الراديكالية ينسبون فكرهم إلى السلفية الوهابية.[11]

وقد صرّح عادل الكلباني في حوار تلفزيوني انضم له أن (داعش) تنظيم سلفي، ولا فرق في اعتقادهم عن اعتقاد السلفيين الوهابيين.[12]

لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن تتفق مبادئ داعش وغيرها من الحركات المناقضة للإسلام والبعيدة عن الإنسانية مع مبادئ أهل السنة والجماعة، فهناك فروق بين أهل السنة وبين الوهابية في أهم الأركان كتعريف الإيمان والإسلام، لأنهم قد حمّلوا تلك التعاريف ألفاظاً توافق بنيتهم الفكرية كما فعل الخوارج.

علاقة السلفية بأحمد بن حنبل:

يتم العمل على إظهار أنّ التيار السلفي الوهابي يعتمد في أساسه على الإمام أحمد بن حنبل ثم على إظهاره أو رؤيته ركناً من أركان التيار.

ومن الممكن أن من عملوا على نشر مثل هذا، سعوا بنواياهم الساذجة لإظهار السلفية والفكر السلفي بمظهرٍ قويٍ ذي سند، ويمكن القول إن نسبة السلفيين للإمام أحمد، نتيجة لأقوال من اقتنع بهذه النسبة من غير السلفيين، ومن عدّ الإمام أحمد رحمه الله فرداً واحداً منهم.

وحقيقة الأمر أننا عندما ننظر للإمام أحمد ومصنفاته وأصوله ومذهبه وميراثه العلمي وفقهه، نرى أنه من المستحيل قبول آراء تفيد بأنه سلفيّ بالمعنى الذي يدعيه هؤلاء.

---

[11] د. أحمد محمد الفاضل، مع الفكر الوهابي وأفراخه، ص ٩١.

[12] https://www.youtube.com/watch?v=frAewukRaK0 (2018/04/05)

إن ناسبي الحركة السلفية للإمام أحمد بن حنبل جعلوا مصادرهم إما ادعاءات المنتسبين للحركة نفسها أو مصادر أجنبية تعود لمن سعى خلف تلك الادعاءات، فمثل هذه الطريقة في الاستنتاج خاطئة.

وعندما ننظر إلى الكتب السلفية نرى أنهم لم يكتفوا بنسب أحمد بن حنبل لهم فقط بل سعوا لإثبات أن أئمة المذاهب الآخرين يشاركونهم نفس الاعتقاد.[13]

والمشاهد لذلك يرى أن هؤلاء يسعون من خلال ذلك إلى جذب متبّعي المذاهب إلى صفوفهم. ونرى في كتب ابن تيمية أموراً يتبنى من خلالها أقوال الإمام الأعظم أبي حنيفة. وهذا هو التيار والفكر السلفي بشكل عام، وفي زماننا بعض السلفيين الخارجين عن إطار التيار يتهمون الإمام الأعظم أبي حنيفة ويصفونه بالجهمي، وذهبوا لأبعد من ذلك فاتهموا ابن تيمية بالزندقة لدفاعه عن جهميّ مثل أبي حنيفة.[14]

ولما نقل العالم الحنبلي ابن حمدان (ت: ٦٥٩ ه) قول الإمام أحمد بن حنبل في التشبيه قال ما يلي:

ولا يعرف بالحواس ولا يقاس بالناس ولا مدخل في ذاته وصفاته للقياس لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، بل هو الغني عن كل شيء ولا يستغني عنه شيء وأنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، ومن شبهه بخلقه فقد كفر، نص عليه أحمد، وكذا من جسّم أو قال إنه جسم لا كالأجسام. ذكره القاضي. [15]

ولما جمع القاضي محمد بن القاضي أبي يعلى الفراء تراجم علماء الحنابلة، نقل في بداية كتابه عن أبيه ما يلي:

فأما الرد على المجسمة لله، فيرده الوالد السعيد بكتاب وذكره أيضاً في أثناء كتبه فقال: لا يجوز أن يسمى الله جسماً. قال أحمد: لا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه. قال الوالد السعيد: فمن اعتقد أن الله تعالى جسم من الأجسام وأعطاه حقيقة الجسم من التأليف والانتقال فهو كافر لأنه غير عارف بالله عز وجل، لأن الله سبحانه يستحيل وصفه بهذه الصفات، وإذا لم يعرف الله سبحانه وتعالى وجب أن يكون كافراً.[16]

كما رأينا فإن عقائد "التجسيم" التي ذكرت كتب تواريخ الأديان والعقائد كانت منتشرة بين اليهود ومنهم انتقلت إلى الإسلام، وهي لم تكن في اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

وإذا أردنا ذكر مثال عن ضلالات السلفية المضحكة فهناك مثال ملفت للنظر علينا ذكره. السلفيون الوهابيون الذين فسّروا مصطلح وحدة الوجود الذي قال به ابن العربي بأن المقصود منه حلول الله سبحانه وتعالى في الحوادث –جل عن ذلك– وكفّروه على أساسه، ولم يروا بأساً في حلول الله سبحانه وتعالى في مكان، بل ذهب بعضهم مذهباً أبعد من ذلك فقالوا بقدم العرش الذي حلّ فيه الله جل عن ذلك وتنزّه، وقد عللوا قولهم ذاك بأنه ما دام الله أن الله متصفٌ بالقِدم، فيلزم منه قدم العرش الذي استوى عليه، فهو والعرش قديمان بلا بداية.

إن السلفيين ألغوا الحصيلة العلمية والثقافية التي شكّلتها الحضارة الإسلامية على مرّ ثلاثة عشر قرنا، وادعوا أن كلمة التوحيد لم يفهمها إلا أناس خرجوا بعد ظهور الإسلام بعد هذه المدة لأول مرة، بل وزادوا بالقول بأن كل عالم أو مذهب خارج معتقدهم فإنه لم يفهم ذلك أيضاً وأن كل التراث الإسلامي والحصيلة المعرفية والتجريبية خطأ من الأصل.[17]

---

[13] محمد بن عبد الرحمن الخميّس، اعتقاد الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، ص ٥–٧.

[14] https://www.youtube.com/watch?v=qQuodJNHjhA (2018/04/05)

[15] ابن حمدان، نهاية نهاية المبتدئين، ص ٣١.

[16] ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، مجلد ٣، ص ٣٩٤.

[17] د. أحمد محمد الفاضل، مع الفكر الوهابي وأفراخه، ص ٨١.

وادعاؤهم هذا ساذج وخاطئ بقدرٍ كبير، ومفاده أن الأمة الإسلامية على مدى ثلاثة عشر قرنا عملت بالخطأ وكانت على الباطل.

يكفي بمثل هذه الأفكار والاتهامات بالجملة دليلاً على ضلال هذه الفرقة. فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تجتمع أمتي على ضلالة.[18]

بناءً على ذلك فإن ممثلي السواد الأعظم أصحاب الجادة الكبرى هم الإمام أحمد بن حنبل والإمام الأشعري والماتريدي وأتباعهم وممثلو مذاهبهم، بالإضافة إلى أئمة المذاهب الأربعة. ومن توفيق الله سبحانه وتعالى أن كبار شخصيات الأمة كنور الدين الزنكي وصلاح الدين الأيوبي ومحمد الفاتح الذي بشر به النبي صلى الله عليه وسلم هم من أصحاب هذا الاعتقاد النزيه.[19]

وقد صرّح الإمام أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه أن اعتقاده موافق لاعتقاد الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه: إن عقيدتي هي عقيدة الإمام المبجل أحمد بن حنبل.[20]

وبعد أن عدد الإمام الإسفراييني قواعد أهل السنة والجماعة في كتابه التبصير في الدين قال ما يلي:

واعلم أن جميع ما ذكرناه من اعتقاد أهل السنة والجماعة فلا خلاف في شيء منه بين الشافعي وأبي حنيفة رحمهم الله وجميع أهل الرأي والحديث مثل مالك والأوزاعي وداود والزهري والليث بن سعد وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة ويحيى بن معين وإسحاق بن راهويه ومحمد بن إسحاق الحنظلي ومحمد بن أسلم الطوسي ويحيى بن يحيى والحسين بن الفضل البجلي وأبي يوسف ومحمد وزفر وأبي ثور وغيرهم من أئمة الحجاز والشام والعراق وأئمة خراسان وما وراء النهر وما تقدمهم من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين.[21]

وقد قام الإمام الحنبلي ابن الجوزي رحمه الله (ت: ٥٩٧ هـ) بالدفاع عن الإمام أحمد بن حنبل وإثبات أنه بريء وبعيد كل البعد عن عقائد التجسيم والتشبيه الباطلة التي يراد ترقيعها بشتى الطرق، وذلك من خلال كتابه "دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه".[22]

وقام العالم الأزهري الحنبلي المعاصر مصطفى حمدو عليان الحنبلي بكتابة كتاب باسم "السادة الحنابلة واختلافهم مع السلفية المعاصرة" بيّن فيه أن أئمة الحنابلة الأوائل وعلى رأسهم أحمد بن حنبل يختلفون بشكل كبير وعميق مع السلفية المعاصرة مذهباً ومشرباً. وفي تقديم الطبعة الثانية للكتاب قال الكاتب إن السلفيين لم يقدّموا ردّا مقنعاً ينقض الكتاب، وكلّ ما تمت كتابته حتى الآن من الردود لم يتعد الخمس صفحات.[23]

هذه النقولات أيضا تظهر لنا أن القول بأن السلفية بدأت مع الإمام أحمد بن حنبل وأنها مرتبطة به، قولٌ لا إمكان لقبوله، فعقائد الوهابية السلفية تحتوي التجسيم والتشبيه.

من المعروف أن أول من قال بعقيدة التجسيم والتشبيه هو مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ هـ). ولم يكن الإمام الأعظم أبي حنيفة يوافق مقاتل هذا، فقد قال:

---

[18] أبو داوود، السنن، رقم الحديث: ٤٢٥٣؛ الترمذي، الجامع الكبير، رقم الحديث: ٢١٦٧.
[19] د. أحمد محمد الفاضل، المرجع السابق، ص ٥٠-٥٦.
[20] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مجلد ٤، ص ٢٣٦.
[21] الإسفراييني، التبصير في الدين، ص ١٨٢-١٨٣.
[22] راجعوا، ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ص ١٢.
[23] مصطفى حمدو عليان الحنبلي، السادة الحنابلة واختلافهم مع السلفية المعاصرة، ص ٥.

أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل، ومقاتل مشبه.[24]

إن عقائد التجسيم والتشبيه التي تسللت للصف الإسلامي عن طريق الفرق الضالة، مصدرها اليهود، ففي قسم التكوين من التوراة يوجد عبارات تحتوي التجسيم والتشبيه.

وقد قال الإمام الشهرستاني في حق اليهود ما يلي:

وأما التشبيه: فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكليم جهراً والنزول على طور سينا انتقالا والاستواء على العرش استقراراً وجواز الرؤية فوقاً وغير ذلك.[25]

وقد قال أبو حاتم بن حبان إن مقاتلا هذا كان له تماس مع اليهود والنصارى، وقد تأثر منهم في عقائد التجسيم التي تشبه الله بخلقه، إضافة لكونه واضعا للحديث.[26]

إن تفسير الاستواء بالجلوس والاستقرار هو تشبيه شنيع ذكره أصحاب النقل، مستفيدين ذلك من المصادر اليهودية والنصرانية.[27]

وهناك أيضاً علماء حنابلة فقهاً أظهروا ميلاً للتجسيم والتشبيه بعد مقاتل بن سليمان يأتي على رأسهم البربهاري (ت:٣٢٩ ه) أبو عبد الله بن حامد البغدادي (ت: ٤٠٣ ه) القاضي أبو يعلى (ت: ٤٥٨ ه) أبو إسماعيل الهروي (ت: ٤٨١ ه) ابن الزاغوني (ت: ٥٢٨ ه).

قام ابن الزاغوني في كتابه الإيضاح في أصول الدين بنسبة العلو والفوقية والجهة لله تعالى.[28]

أما القاضي أبو يعلى فإنه يقول إن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم جالس على العرش مع الله جل وعلا.[29]

والهروي أشبع كتابه "ذم الكلام وأهله" تجسيما وتشبيها، وكفّر الأشاعرة فيه.[30] وقال إنه لاتحل ذبائح الأشعرية لأنهم ليسوا بمسلمين ولا بأهل كتاب ولا يثبتون كتاب الله في الأرض.[31]

أما البربهاري في كتابه شرح السنة قال في علم الكلام ما يلي:

واعلم رحمك الله أنه ما كانت زندقة قط ولا كفر ولا شك ولا بدعة ولا ضلالة ولا حيرة في الدين إلا من الكلام وأهل الكلام والجدال والمراء والخصومة.[32]

2. علاقة ابن تيمية بالسلفية:

يتربع ابن تيمية (ت: ٧٢٨ ه) وتلميذه ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١ ه) على هرم المرجعيات الفكرية لدى السلفية الوهابية، ويُعد ابن تيمية نقطة تحول أساسية في التيار السلفي.

---

[24] الذهبي، سير أعلام النبلاء، مجلد ٧، ص ٢٠٢.

[25] الشهرستاني، الملل والنحل، مجلد ٢، ص ١٧.

[26] ابن الجوزي، كتاب الضعفاء والمتروكين. مجلد ٣، ص ١٣٨.

[27] ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، ص ٣١، (التعليق العائد لمحمد زاهد الكوثري).

[28] ابن الزاغوني، الإضاح في أصول الدين، ص ٣١١.

[29] القاضي أبو يعلى، كتاب الاعتقاد، ص ٣٩.

كما أن هناك نقولات تفيد أن القاضي أبا يعلى مشبّه، هناك أخرى تثبت عكس ذلك. ولما كتب ابن الحوزي ردّا على تشبيه وتجسيم على القاضي أبي يعلى في كتابه دفع شبه التشبيه، قام ابن أبي يعلي في كتابه طبقات الحنابلة بنقولات تشبه أن أباه من أهل التنزيه. وهنا لدينا احتمال: كان مشبّها في فترة من حياته ثم عاد وتاب بعد ذلك، وقام ابنه بنقل توبته ورجوعه.

[30] الهروي، ذمّ الكلام وأهله، مجلد ٤، ص ٤٠٣.

[31] الهروي، نفس الكتاب، مجلد ٤، ص ٤١٣.

[32] البربهاري، شرح السنّة، ص ٩٤.

السلفية التي كانت تديم وجودها بمثل ما ذكرنا من أقوال هزيلة، وصلت مع ابن تيمية الذروة واكتسبت هويّتها خاصة بها، فابن تيمية له أقوال في ميادين عديدة من العلوم، والكثير من الجدالات في علم الكلام.

نجد عند ابن تيمية صبغتين فكريتين، فإلى جانب كونه رأساً للفكر السلفي، نراه يعترف بأئمة التصوف والزهد الأوائل كالجنيد البغدادي.

ابن تيمية هو نقطة الالتقاء عند كل الفرق السلفية على اختلافها وتنوعها. وربما نستطيع القول إنه أكسب السلفية وزنا في الساحة العلمية، فعندما كان السلفيون جميعهم يردّون علم الكلام بنظرة ظاهرية على نسق واحد، خالفهم وخاض في هذا العلم.

هناك جوانب مشتركة بين سلفيي اليوم وابن تيمية وهناك أيضا أمور يختلفون بها عن بعضهم، ففي الوقت الذي يكون فيه ابن تيمية ذا نظرة أكثر اعتدالاً في مواضيع المذاهب والتصوف، نرى أن السلفيين ذهبوا مذهب التكفير والغلو فيما ذكرنا من مواضيع.

من الواجب عدم قراءة وتحليل وتقييم ابن تيمية وابن عبد الوهاب معاً بشكل عمومي وشامل، فإن بينهما نقاط اختلاف واتفاق.

تستخدم وهابية زماننا أقوال ابن تيمية وما مرّ به من أحداث كأداةٍ لتشريع مذهبهم، وبالنسبة للوهابيين الذين ينسبون أنفسهم للمذهب الحنبلي فإن ابن تيمية لديهم أولى من غيره من علماء المذهب.

ابن تيمية لا يردّ التأويل مطلقاً، فهناك أماكن في القرآن أول فيها كالآيتين ٢٦/٢٧ من سورة الرحمن، يقول في تفسيرها: (كلّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)

فإن بقاء وجهه ذي الجلال والإكرام هو بقاء ذاته.[33] نرى أنه أول الوجه بالذات هنا.

وفي سورة البقرة الآية ١١٥ (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)، عندما فسر كلمة الوجه قال: قبلة الله ووجه الله[34]؛ فأولها برضا الله، وقبلة الله كما رأينا.

نستنتج من ذلك أن ابن تيمية لم يردّ التأويل مطلقاً بل استخدمه في الأماكن التي رأى فيها الضرورة إليه.

3. التسلّط السلفي الوهابي:

لم يشاهد للسلفيين وتياراتهم نشاطاً ذا وزن حتى آخر أيام الدولة العثمانية، ويصادف تطور ذلك التيار – حتى صارت له قاعدة شعبية وكياناً يشاهد بالعين – الأيام التي ضعفت فيها الدولة العثمانية، وفي تلك الأزمنة حصلت الثورة الصناعية في الغرب، وكان الغرب في حاجة للمواد الخام والثروات الطبيعية الموجودة في أراضي الدولة العثمانية، وكانت الدولة العثمانية على ضعفها أكبر عائق أمام سلب ثروات العالم الإسلامي واحتلالها آنذاك، وإزاحة هذا العائق كان ممكناً بإزالة حكم الدولة العثمانية و ذلك بإيجاد أدوات التقسيم والتفرقة والفتن والحروب والأفكار التي ستحقق سقوطها.

إن إيجاد المواضيع والأدوات التي تؤدي إلى الانقسامات والنزاعات الدينية والسياسية تعد من أسهل وأفضل وأرخص الأمور التي يتم إنتاجها في مصانع الاستعمار، ومن بين تلك الأدوات التي رأى فيها الغرب فرصة والتي أدت دوراً أساسياً فيما حصل للأمة أخيراً، القبليّة التي تمثلت بعشيرة آل سعود، والدينية التي تمثلت بالحركة السلفية الوهابية.

---

[33] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجلد ٢، ص ٤٣٤.

[34] ابن تيمية، المرجع السابق، مجلد ٢، ص ٤٢٩.

وقد انتفض في أرض الحجاز ضد الدولة العثمانية تياران متعاونان أحدهما سياسي والآخر ديني يدعو لتحكيم التوحيد الحقيقي وتنظيف المجتمعات من الشرك والخرافات.

قام الوهابية بجعل أمور كالقبور والترب والموالد والشفاعة وما شابهها شعارات رفعوها في معركتهم التي أطلقوا عليها اسم الجهاد، وقاموا بهدم الترب التي بناها العثمانيون في البقيع وجنة المعلّى.

وقد أرادوا هدم القبة الخضراء التي تعلوا القبر المبارك للنبي صلى الله عليه وسلم، وما زال كبار الوهابية إلى جانب ابن عثيمين الذي يقبلونه كأحد كبار علمائهم يتمنّون هدمها.[35]

ولما سُئل ابن باز رئيس الشؤون الدينية في النظام السعودي عن سبب عدم هدم القبة الخضراء قال بأن السلطة السعودية خافت الفتنة فلم تهدمها.[36]

إن ما يعرف بالوهابية اليوم والتي تشكل انعكاسا للفكر السلفي الحديث تتشابه في كثير من جوانبها مع الخوارج الحشوية، فهي تظهر لنا اليوم كحركة أيديولوجية أكثر من كونها مدرسة لها طريقتها في تفسير النصوص الشرعية.

قديما كان الفرق الرئيسي بين الوهابيين والسلف الصالح هو الفكر والمفاهيم الدينية، أما في الفترة الأخيرة فقد سعت الوهابية من خلال توجهها الديني إلى تحقيق مكاسب سياسية، وتجميع السلطة في يد الأسرة الحاكمة بالإضافة لتوفير الشرعية لها، وهكذا فقد صار الدين والمذهب أداة بيد القوى السياسية لفرض سيطرتها وتحقيق أهدافها.

قام وكيل شيخ الإسلام العلّامة محمد زاهد الكوثري رحمه الله بما يلزم من ردود علمية مفحمة لحركة التجسيم والتشبيه التي وجدت فرصة للظهور أواخر الدولة العثمانية، فقد قام برد الادعاءات الباطلة لهؤلاء من خلال أعمال التحقيق والتعليق التي قام بها، وقد أخرج الكثير من المؤلفات المهمّة في هذا الجانب.

ومن هذا المنطلق فعلى الكليات الشرعية ورئاسة الشؤون الدينية في تركيا التعريف بالإمام الكوثري ومؤلفاته، والعمل على تصدير أفكاره إلى الشعب، والحث على القيام فيها بالأبحاث العلمية والدراسات الأكاديمية، وتأسيس مراكز علمية تحمل اسمه رحمه الله، ومن اللازم أن نلفت النظر إلى أن في مثل هذه الخطوات أمور مهمّة تتعلق بأمننا القومي وبقاء دولتنا.

النقاط التي افترق فيها وهابيّة اليوم عن المذهب الحنبلي:

هناك خطوط عريضة افترق فيها الوهابيون عن المذهب الحنبلي في العقائد، فلم يكن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله يوماً يُظهر جرأة في تكفير أهل القبلة كما تفعل السلفية الوهابية.[37]

ومما يقوم به السلفية الوهابية اليوم هو نعت أهل التصوف بأنهم قبوريون عابدون لهم، ثم القيام بتكفيرهم، ثم القول بأن أتباع المذهب الأشعري والماتريدي يمكن أن يقعوا ضمن دائرة التكفير بسبب كذا وكذا.

وهناك اختلافات أساسية أيضا في مفهوم التوحيد بين الإمام أحمد رحمه الله ومن جاء بعده من السلفيين، ومثال ذلك تقسيم التوحيد الذي اخترعه ابن تيمية والذي تبنّاه الوهابيون وطوّروه وعمّموه من بعده.

فحسب ما يزعمون أقسام التوحيد ثلاثة:

١- توحيد الربوبية

٢- توحيد الألوهية

---

[35] https://www.youtube.com/watch?v=O2AcXRQEGE4 (2018/04/10)

[36] مسائل ابن باز، قام بترتيبه أبو عبد الله محمد الرّوكي، ص ٦١.

[37] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ١٨٧.

٣- توحيد الأسماء والصفات

وتوحيد الربوبية هو الإيمان بأن الله تعالى خالق رازق.

وهذا النوع من التوحيد ليس بكاف عند ابن تيمية ومن نحى نحوه، لأن مشركي مكة حتى كانوا يعترفون بهذا النوع من التوحيد، فهو ليس كافيا وحده حتى ينقذ الإنسان في الآخرة من عذاب جهنّم، والتوحيد الأساسي عند ابن تيمية والوهابية هو توحيد الألوهية، وحسب تفسيرهم لهذا القسم من التوحيد فإنه إذا قام أحدهم بالتوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم أو بأحدٍ من الصالحين أو طلب المدد والعون منهم، يكون قد وقع في الشرك وأنكر توحيد الألوهية.

أما توحيد الأسماء والصفات فهو قبول ما ورد في القرآن والسنة من يد ووجه وعين وغيرها بشكل حقيقي دون تأويل أو مجاز.

ومن لم يستوف هذه الشروط الثلاثة يكون كافراً. وكل الوهابيين ومن اعتمد على أفكارهم من تشكيلات وحركات كداعش وغيرها، نسجت بنيتها الفكرية على أساس هذا التقسيم.

وهذا التقسيم للتوحيد إلى ثلاثة أقسام، بدعة لم يقل بها أحد من أهل العصور الخيرية الأولى، أي علماء السلف الصالح الذي يعدّ الإمام أحمد بن حنبل واحداً منهم.[38]

إن الله تعالى قد وصف مشركي مكة في القرآن الكريم تارة بالمشركين وتارة بالكفار، وبما أنه من المحال أن يكون الإنسان مؤمناً وكافراً في وقت واحد، لا نستطيع القول أيضاً أن كفار مكة كانوا يؤمنون بربوبية الله وينكرون ألوهيته.

أما القول بأن التوسل والاستغاثة منافية لتوحيد الألوهية فهو تخريف من نوعٍ آخر، وذلك لأن التوسل قد ذُكر صراحة في حديث الأعمى كما ثبت.

والقول بأن التوسل والاستغاثة بأحد الأحياء جائز أما بالأموات فهو شرك، عبث يدعو للاستغراب، فهنا إثبات قوة وتأثير للحي ونفيها عن الميت، في حين أن المؤثر الحقيقي وصاحب القدرة في كل وقت وحين هو الله عز وجل.

ومن الفروقات أيضا موضوع تكفير الشيعة، فالإمام أحمد بن حنبل رحمه الله لم يكفر أحدا من الشيعة سوى الغلاة39. بينما وهابية اليوم لديهم مرض يجعلهم يكفرون الشيعة أولهم وآخرهم، وكل ذلك بسبب الخلافات السياسية.

وقد قال كبار الوهابية كابن باز وصالح الفوزان بكفر الشيعة40.

من غير المعقول تأسيس الاعتقاد على رواية من حديث الجارية المضطرب، فالأطفال في الدولة السعودية من نعومة أظفارهم يتم تلقينهم هذه الأفكار من خلال الكتيبات التي تُعنون بعنوان أين الله والتي يُقرّئونها لهم في المدارس الابتدائية، ويقوم الصغار بعد أخذ هذه العقائد بسؤال الناس "أين الله؟" بهدف امتحانهم في دينهم.

والتصور الموهم أن الله جالس على العرش يدفع الشباب السعودي اليوم للإلحاد. وبقدر بشاعة وخطأ ابن تيمية في قوله إن العرش قديم، فقوله بجلوس الله على العرش وما شكّله ذلك في العقول من تصور للإله بشع بنفس القدر.

وما قام به أولئك السلفية ناتج عن خطأ أصولي، فقد قاموا بفصل الحديث عن موضوعه الأساسي الذي قيل لأجله، إضافة إلى أنهم أخذوا رواية واحدة واستندوا إليها ورتبوا عليها أحكاماً وعقائد في حين أن للحديث روايات عديدة، لكنهم

---

[38] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ١٨٧.

[39] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ١٩٩-٢٠٠.

[40] https://www.youtube.com/watch?v=66TwvwrSKnQ (2018/04/15)

https://www.youtube.com/watch?v=R-pvuVMzsGU (2018/04/15)

لم يعيروها أي اهتمام.

4. التجسيم والتشبيه:

لقد كان التشبيه والتجسيم موجوداً عند علماء الحنابلة لكن بشكل قليل قبل ظهور ابن تيمية، ومع ابن تيمية كان الانكسار الكبير ونقطة التحول، فقد صرّح بأن ما ورد في القرآن من صفات كاليد والوجه صفات حقيقية، وأن الله تعالى قد استوى على العرش بذاته، وعندما شرح حديث النزول روي أنه قال بأن الله ينزل عن كرسيّه درجات وتلفظ بقول "كهذا النزول...".[41]

وقال بفناء جهنم أيضاً، ولا بد من ذكر أنه يرى التوسل والتبرك بالصالحين غير جائز وأنه مع منْعه التأويل فقد أول في بعض الأماكن، ولم يقبل المجاز ولم يقسم البدعة.[42]

وهناك فروقات بين ابن تيمية والإمام أحمد بن حنبل في الفقه أيضاً.

ابن تيمية لا يقبل الثلاث طلقات في مجلس واحد ثلاثاً، ولم يصادف مثل هذا القول لا عند الإمام ولا حتى عند أحد طلبته.[43]

وقال ابن تيمية بأن قصد المدينة لزيارة القبر النبوي الشريف ليست جائزة، لأن الزيارة تكون بقصد زيارة المسجد فقط.

وعلماء الحنابلة لا يقبلون بهذا القول، فقد ردّ الشيخ العلاّمة حسن الشطّي الحنبلي في كتابه النقول الشرعية في الرد على الوهابية قول ابن تيمية ذاك، وقال بأنه رأي انفرد به ابن تيمية وحده وليس من أقوال المذهب الحنبلي.[44]

ويجب الإشارة أيضاً إلى الفروقات في نظرتهم للتصوف.

يسعى وهابية زماننا لإظهار الإمام أحمد بن حنبل وعلماء الحنابلة بمظهر المعادي للتصوف، فحسب قولهم، التصوف بدعة، ولكن حينما ننظر إلى تراجم علماء الحنابلة في كتب الطبقات نرى أن الكثير منهم كان شيخاً صوفياً ومرشد طريقة.

ومن هؤلاء:

ذو النون المصري، ابن العربي، الإمام الجنيد البغدادي، سهل التستري، عبد القادر الجيلاني، أبو عمرو القرشي، ابن الجوزي.[45]

وهناك فروقات تظهر في موضوع حب آل البيت.

كان الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله يكنّ في قلبه حباً خاصاً لأهل البيت وسيدنا علي كرم الله وجهه، فقد قال إنهم رحمة من عند الله لا تقاس بشيء آخر.[46]

وعندما سأل عبد الله بن أحمد بن حنبل أباه عن أفضل الصحابة قال له:

في الخلافة أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، عندها قال ابنه أحمد: وعلي؟ قال الإمام أحمد: يا بني إن عليّاً من آل البيت، لا

---

[41] ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، مجلد ١، ص ١٥٤-١٥٥.
[42] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ١٢٠-١٢١.
[43] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ١٢٠.
[44] حسن الشطّي الحنبلي، النقول الشرعية في الرد على الوهابية، ص ٢٦.
[45] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق ، ص ١٠٥.
[46] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ١٠١.

يقاس به أحد.[47]

وعندما طُرحت مسألة الخلافة في مجلس الإمام أحمد بن حنبل قال التالي:

قد أطلتم الكلام في عليّ والخلافة، لم تزد الخلافة عليّاً شيئاً، إنما ازدادت الخلافة شرفاً بعلي.[48]

وقد نقل ابنه عبد الله قوله في سيدنا علي رضي الله عنه:

إن الحديث الصحيح الوارد في فضائل علي لم يرد في حق أحد من الصحابة.[49]

ولما سـأل رجل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله فقال يا أبا عبد الله ما تقول في هذا الحديث الذي يروي أن علياً قال: "أنا قسيم النار " فقال: وما تنكرون من ذا أليس رُوينا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال لعلي: " لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق " قلنا بلى قال: فأين المؤمن قلنا في الجنة قال: وأين المنافق قلنا في النار قال: فعلي قسيم النار.[50]

ويقول: "من ينكر إمامة علي فهو أحطّ من الحمار".[51]

ومن آراء الإمام أحمد بن حنبل أن لا يُتكلم مع من أظهر عدم الرضـا على خلافة علي وأن لا يُزوّج، وقد رجع لقول سيدنا علي في ما لم يعرف من الناسخ والمنسوخ، ورجّح أقوال سيدنا علي على أقوال سيدنا عمر وأمنا عائشة في بعض المسائل.

وظنُّ بعض الشيعة أن الإمام أحمد بن حنبل كان يميل للشيعة، ربما كان سببه ما ذكرنا.[52]

أما نظرة ابن تيمية لعلي رضي الله عنه فنظرة مشكلة، فقد روي عنه أنه قال في حقه ما لا يليق.

ادّعى ابن تيمية أن عليّاً رضي الله عنه قد خالف نصّ القرآن في سبع عشرة مسألة.[53]وقال في حق سيدنا علي: " إنه كان مخذولاً حيثما توجه، وأنه حاول أخذ الخلافة مراراً فلم ينلها، وإنما قاتل للرئاسـة لا للديانة، وإنه كان يحب الرئاسـة، وأبو بكر أسلم شيخاً لا يدري ما يقول وعلي أسلم صبياً والصبي لا يصح إسلامه على قول، وأنه خطب بنت أبي جهل."

إن صحت من ابن تيمية هذه النقول فقد قام بتعدي حدوده وإطالة لسانه بتلك الكلمات المغايرة للأدب.

لهذا فقد قام بعض العلماء بناء على هذه النقول بالحكم عليه بالنفاق وذلك لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يبغضك إلا منافق).[54]

فالذي يضع أمام عينيه ما قمنا بنقله وذِكْره، يرى أن ابن تيمية وأحمد ابن حنبل لهما رأيان متباينان في حق سيدنا علي كرم الله وجهه.

وعلينا أيضاً أن نعلم أن ما يقوم به الوهابية اليوم من مدح ليزيد وإعجاب ببني أمية سببه ما قمنا بذكره من أفكار.

تركيا والسلفية:

إن شعب الأناضول بأكثريته الساحقة منسوب لأهل السنة والجماعة اعتقاداً وعملاً،

---

[47] ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص ٢١٩.
[48] ابن الجوزي، نفس الكتاب السابق، ص ٢١٩.
[49] ابن الجوزي، نفس الكتاب السابق، ص ٢١٩–٢٢٠.
[50] ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، مجلد ٣، ص ٣٥٨.
[51] ابن الجوزي، نفس الكتاب السابق، ص ٢٢٠.
[52] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ١٠٢–١٠٣.
[53] ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، مجلد ١، ص ١٥٤.
[54] ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، مجلد ١، ص ١٥٤–١٥٥.

ففي غرب الأناضول نرى تبنّي المذهب الحنفي والماتريدي وفي الشرق الشافعي والأشعري.

إن أهل السنة والجماعة هم العمود الفقري لتركيا واللبنة التي تجمع أهلها. وقوى الشر التي كانت يوماً ما عوناً للوهابية السلفية للانتشار في أرض الحجاز، تدعم السعي لإقامة السلفية مكان مذاهب أهل السنة الأشاعرة والماتريدية في أرض الأناضول. والهدف من هذا هو العمل على إشعال نزاعات وخلافات تهدد وحدتنا وأمننا، فمن الواجب علينا أن ننظر لتوسع هذه التيارات على أنها تهديد للأمن العالمي بأسره ثم العمل على أخذ التدابير اللازمة لذلك.

تقوم إيران اليوم باستخدام التشيع كأداة قومية لجمع مواطنيها، وصارت الجغرافيا المحيطة بإيران منذ ثورة الخميني حتى يومنا هذا مكاناً تقوم إيران بنشر التشيع فيه وتهدف من خلال ذلك لتوسيع رقعة سيطرتها، وفي الطرف المقابل فإن السعودية تدعم السلفية الوهابية بل وتعمل على نشرها في البلاد الإسلامية الأخرى.

ويجب عدم الغفلة أبداً عن أن تلك التنظيمات التي تدعمها القوى العالمية في تلك الدول ستكون يوماً ما أداة بيد تلك القوى لتهديد أمن واستقرار الدول التي زُرعت فيها.

ومن اللازم أيضاً عدم نسيان أن الوهابية السلفية قامت بالثورة على الدولة العثمانية بمساعدة بريطانيا.

5. السلفية اليوم:

يتم العمل اليوم على نشر السلفية والتشيع في الجغرافيا الإسلامية بواسطة قوى الشر العالمية لتكون وسيلة خلاف وفتنة توقع بين المسلمين وتذهب بطاقاتهم وقوتهم أدراج الرياح. وهذه الطريقة التي تعتمدها الدول الاستعمارية أسهل وأقل كلفة من الدخول واحتلال تلك الدول مباشرة بقوة السلاح، ولهذا السبب فإنها مستمرة على نفس الطريق.

المسلمون بدورهم عليهم أن لا ينجذبوا وراء دعوات التفرقة العرقية والدينية، وأن يزيدوا وعيهم وتيقظهم حيال ذلك.

فالمسلم إن كان شيعياً أو سُنيّاً لا يمكن له في حال من الأحوال رفع السلاح واستهداف حياة أخيه المسلم، فكم من المؤسف أن نرى عالمنا الإسلامي اليوم كاللعبة في يد قوى الشر العالمي. فالمسلمون الذين يكفّرون ويقتلون بعضهم، جعلوا عدوّهم صديقاً وصديقهم عدوّاً، ونسوا أن هناك أعداء يتربصون بهم ليل نهار.

إن النظرة الظاهرية للنصوص عند السلفيين والتي جعلوها أسسّ مذهبهم، أودت بهم لضلالات وصلت لحد أنهم جعلوا مخالفيهم خارج دائرة الإسلام حتى، ثم ذهبوا أبعد من ذلك فاستحلوا دماء المسلمين الذين كفّروهم، فحسب أوهامهم ليس هناك مسلم حقيقي سواهم.

السلفية لم تكن يوماً تيّاراً معتدلاً يسعى لجمع كل المسلمين واحتضان كل العالم الإسلامي، بل كان على عكس ذلك تماماً، حركة للتفرقة والتكفير مليئة بالخطابات الرافضة للآخر، متّسمة بالإفراط والتفريط، وللأسف فإن هذه الحركات التي صنعتها أيادي الغرب تضرّ بإسلامنا الحنيف.

أما العمود الفقري للأمة الإسلامية المتمثل بأهل السنة والجماعة، فإنهم لم يكفّروا يوماً أهل القبلة، وسعوا دائماً لسلك طريق جامع يحتضن الكل.

ومن الظاهر للجميع أن السلفيين يفتقرون لمثل هذا الفكر ذي الصدر المتّسع، فذلك الفكر الخارجي الذي يرى مذهبه فقط هو الحق المطلق والذي يكفّر غيره ممن لم يعتنق فكره، نفسه موجود في سلفية عصرنا.

والقاسم المشترك بين أولئك الخوارج وامتداداتهم المتمثلة بالسلفية هو استخدامهم قوة السلاح، فكما أن قادة الخوارج القدماء قدّموا طريق العنف على غيره فيما سمّوه بجهادهم، قام سلفية عصرنا أيضاً بتبنّي نفس الطراز، لذلك سنجد تشابها

بين تلك الحركات في الفكر والعمل سواء الآن أو مستقبلاً.

نستطيع القول أن الوهابية وأشباهها هي نتيجة انعكاس للخوارج على مر التاريخ.

وإذا أردنا التدقيق في القواسم المشتركة بين الوهابية السلفية والخوارج نستطيع الوصول للنقاط التالية بكل سهولة:

١- النظرة الظاهرية للنصوص.

٢- حركات قائمة على ردات الفعل.

٣- يميلون للعنف.

٤- يرون في مذهبهم وأفكارهم الحق الوحيد.

٥- يرون أنفسهم أعلى من غيرهم.

٦- تركوا أهل الكفر واتجهوا لمحاربة وسفك دماء من خالفهم من المسلمين.

٧- طبقوا الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في حق الكفار على المؤمنين.

٨- خلوهم من الأمانة العلمية، وتعمدهم لحذف ما لا يناسبهم من كتب علماء الأمة.

٩- النظر في نصوص القرآن والسنة بشكل منفصل، جزئي، متقطع، موضعي بعيد عن التكامل والكليّة، ثم الاستدلال بتلك النصوص على ما يوافق هواهم.

ونكاد نرى هذا عند كل السلفية إضافة إلى التشكيلات المنبثقة عنها. وهذا الحال مشابه لما ذكره الله عن اليهود في سورة البقرة الآية ٨٥ أنهم كانوا يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض.

١٠- تبنّيهم العنف والإكراه في أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ودعوتهم الناس بطريقة بعيدة عن الإقناع والعرفان دون الدخول لقلوبهم وتحبيبهم بالدين.

١١- قيامهم بأعمال تصب في ضرر المسلمين.

١٢- سعيهم الدائم خلف تفسير الآيات المتشابهة، حتى صار لديهم هوسٌ في الخوض في النقاشات والجدالات حول تلك الآيات.[55]

النتيجة

هناك فرق بين السلف والسلفية، واستخدام هذين المصطلحين مكان بعضها أو الخلط في التعريف بينهما يخدم أهداف السلفية التي تسعى لها. ونستطيع القول أن السلفية اليوم بكل تفرّعاتها، امتدادٌ لفكر وأعمال الفرق المجسمة والخوارج والحشوية، ولا علاقة لهم من قريب أو من بعيد بأهل السنة والجماعة. ويجب على المؤسسات الحكومية والمدنية طرح ظاهرة انتشار السلفية وتمددها كموضوع متعلق بالأمن القومي للبلاد، والحفاظ على منهج أهل السنة والجماعة المنبثق عن حضارتنا وتاريخنا والساعي لاحتضان وجمع الكل، ثم الحفاظ على تعاليم هذا المنهج الذي يشكّل المصدر الرئيسي لحياة القلوب والحضارات. ولو كان المحص فيما يجري يرى أنه ليس للوهابية السلفية مكان في الأناضول، إلا أن ذلك لا يعني أنه لا يمكن أن يكون لهم أبداً، وذلك لأن الفكر السلفي الوهابي يعكس فكر الأعراب البدو وشكل حياتهم، في حين أن الإسلام افتتح قلوب الأناضوليين بعلمه وعرفانه وفنونه وجمالياته، وشكّل بعد ذلك حضارة ذاخرة بما ذكرنا. كما رأينا فإنه ليس هنالك منهجية علمية لدى السلفية، فهي تردّ ما قدّمه علماء الأمة من ميراث علمي هائل على مدار ألف وأربعمائة

[55] مصطفى حمدو عليان، نفس الكتاب السابق، ص ٢٢١-٢٢٤.

سـنة ثم تدعو للعودة إلى النصـوص كما نزلت أول الإسـلام، لا بل تريد فهم تلك النصـوص على ما يمليه هواها، فتراهم ينكرون التأويل ثم لا يلبثون إلا أن يقعوا فيه. إنه في البلاد التي يكون فيها الفكر السـلفي حاكماً نرى تغيراً في أفكارها وفتاويها على ما تقتضـيه مصـلحة السـلطات الحاكمة، وتغيّراً في مواقفها لتوافق ما تتخذه السـلطات من مواقف وقرارات على الصـعد الراهنة في السـياسـة الداخلية والخارجية، وما نراه أن السـلفية طالما كانت هكذا مع شـريكها السـياسـي، فكل الجهات العلمية في السعودية تقوم بإعطاء فتاوى حسب ما تريد السلطة، بل ذهبوا مذهبا بعيداً وذلك أن يقوم أئمة الحرم المكي بالدعاء لآل سـعود حتى يوفقوا في مواقفهم وقراراتهم حيال الأحداث الجارية داخلاً وخارجاً. وفي النهاية يجب أن يتشكّل لدينا وعي يدعونا للاستفادة مما ورّثه السابقون من علوم ومعارف دون أن ننفصل عن أسسنا وقواعدنا الأصيلة. وعلاقة الأئمة الأربعة ببعضـهم البعض وعلاقتهم مع أئمة أهل البيت كالإمام جعفر الصـادق ومحمد الباقر مثالٌ لنا. ويجب أن تُطرح الأفكار مع أدلتها وعدم اسـتخدام الفروقات بين العلماء وسـيلة للفرقة والنزاع والتكفير. كما يجب دعم من وقف أمام هذه الفتن وردّها من أصلها بالعلم والدليل كالإمام محمد زاهد الكوثري، وتبنّي أفكاره وتراثه العلمي من قبل الجامعات والمجتمعات المدنية.

المصادر والمراجع

ابن أبي يعلى. طبقات الحنابلة. ت. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة، 1999.

ابن الجوزي. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه. ت: محمد زاهد الكوثري. د.م.: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991.

ابن الجوزي. *كتاب الضعفاء والمتروكين*. ت. عبد الله القاضي أبو الفداء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

ابن الجوزي. *مناقب الإمام أحمد بن حنبل*. ت. عبد الله بن عبد المحسن التركي. د.م.: دار هجر، د.ت.

ابن الزاغوني. *الإيضاح في أصول الدين*. ت. عصام السيد محمود. الرياض: مركز الملك فيصل، 2003.

ابن تيمية. *الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان*. دمشق: مكتوبات دار البيان، 1985.

ابن تيمية. *مجموع الفتاوى*، المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية، 2004.

ابن حجر العسقلاني. *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. بيروت: دار إحياء التراث العربية، د.ت.

ابن حمدان. *نهاية المبتدئين*. ت. ناصر السلامة. الرياض: مكتبة الرشد، 2004.

ابن قاسم النجدي. *الدرر السنية في الأجوبة النجدية*. ت. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. د.م.: 1996.

ابن قتيبة. *الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة*. ت. محمد زاهد الكوثري. مصر: المكتبة الأزهرية، 2001.

أبو داود. *سنن أبي داود*. ت. محمد عبد العزيز الخالدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

أبو محمد الحسن بن علي البربهاري. *شرح السنة*. ت. خالد بن قاسم الردادي. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1993.

أحمد محمد الفاضل. *مع الفكر الوهابي وأفراخه*. دمشق: دار البيروتي، 2017.

الإسفراييني. *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهاكين*. ت. كمال يوسف حوت. بيروت: عالم الكتب، 1983.

البياضي. *إشارات المرام من عبارات الإمام*. ت. يوسف عبد الرزاق الشافعي. كراتشي: زمزم ببلشرز، 2004.

حسن البنا. *مجموعة رسائل الإمام البنا*. ت. إسماعيل التركي. مصر: البصائر للبحوث والدراسات، 2001.

حسن البنا. *مذكرات الدعوة والداعية*. الكويت: مكتبة آفاق، 2012.

حسن الشطّي الحنبلي. *النقول الشرعية في الرد على الوهابية*. ت. بسام حسن عمقية. دمشق: دار غار حراء، 1997.

الذهبي. *سير أعلام النبلاء*. ت. شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.

رشيد رضا. *تفسير المنار*. القاهرة: دار المنار، 1947.

السبكي. *طبقات الشافعية الكبرى*. ت. محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964.

السفاريني. *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية*. دمشق: مؤسسة الخافقين، 1982.

سيد قطب. *السلام العالمي والإسلام*. د.م.: دار الشروق، 1982.

سيد قطب. *معالم في الطريق*. د.م.: دار الشروق، 1979.
الشهرستاني. *الملل والنحل*. ت. عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968.
عبد الباقي المواهبي. *العين والأثر في عقائد أهل*. ت. عصام رواس قلعجي. دمشق: دار المأمون للتراث، 1986.
عمر فروح. *التصوف في الإسلام*. بيروت: مكتوبات ميمنة، 1947.
القاضي أبو يعلى. *كتاب الاعتقاد*. ت. محمد بن عبد الرحمن. الرياض: دار أطلس الخضراء، 2012.
محمد بن عبد الرحمن الخميّس. *اعتقاد الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد*. الرياض: دار العاصمة، 1412.
محمد زاهد الكوثري. *نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة*. القاهرة: د.ن.، 1987.
ابن باز. *مسائل ابن باز*. الرياض: دار التدمرية، 2012.
مصطفى حمدو عليان الحنبلي. *السادة الحنابلة واختلافهم مع السلفية المعاصرة*. الأردن: دار النور المبين، 2012.
النابلسي، عبد الغني. *جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص*. ت. عاصم الكيالي: بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
الهروي. *ذمّ الكلام وأهله*. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1998.

Kaynakça / References

Charles C. Adams. *İslam and Modernism in Egypt a Study of The Modern Reform Movement İnaugurated By Muhammad Abduh*. New York: Russell & Russell, 1968.
el-Verdânî Salih. *Mısır'da İslami Akımlar*: Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
İslam Mezhepleri Tarihi Selefilik Çalıştayı VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı. Konya: 2016.
Köni, Hakan. "Saudi Infuence on Islamic Institutions in Turkey Beginning in the 1970s". *Middle East Journal* 66, No. 1, Winter 2012.
Tahirül Mevlevi. *Şerhi Mesnevi*. İstanbul: Şamil Yayınları, ts.
The Earl of Cromer. *Modern Egypt*. New York: The Macmillan Company, 1916.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 89-103

Ahkâm Ayetlerinde Hadisleri İnkâr Edenlerin Çıkmazları

Dilemmas of Those Who Refuse Hadiths in the Quranic Law

Fehmi ÇİÇEK
Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Theology,
Department of Hadith, Karabük / Türkiye
Fehmicicek58@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-0482-3675

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Temmuz/July 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Çiçek, Fehmi. "**Ahkâm Ayetlerinde Hadisleri İnkâr Edenlerin Çıkmazları**". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 89-103.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1521867
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fehmi Çiçek).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Dilemmas of Those Who Refuse Hadiths in the Quranic Law

Abstract: After the collapse of Ottoman state, the biggest dangers threatening the Islamic world is the idea of "the Quran is enough for us" which rejects the Hadith second main source of Islam after the Holy Qur'an. This idea is not just an idea aimed at destroying Islamic sciences such as law, creed, Islamic history and words of the prophet, but also an idea that leads to the destruction of the Quran itself. We learn the basis of those Islamic sciences from the living practice of the prophet. When the hadiths are eliminated, everyone will interpret the Quran according to their own mind, thus thousands of different religions -other than Islam- will emerge. The article examines how these members of thought fell into a contradiction in the laws of the Quran, how they can turn what is lawful into unlawful and unlawful into lawful, how they can allow eating the meat of cats, dogs, snakes and centipedes, how they can legitimize Mut'a marriage, how they can deny the Quran by saying that Quranic verses contradict each other. For example Quranists who do not accept hadiths as a reference may claim that Alcohol is permitted by saying that the verse of "O you who believe! Alcohol, gambling, fortune telling arrows, and idols are definitely filth made by Satan. Stay away from them" (Maidah 90) is abrogated by following three verses: 1- (Maidah 93) which indicates no sin for the rightous beleivers, 2- (Nisa 43) which indicates companions has drunked 3- "Alcohol has some benefits for people" (Baqarah 216). Reason and logic make it obligatory to act according to the verse revealed later. It is not stated in the Quran which of the verses is Nasikh and which is abrogated. We learn from hadiths -not from Quran- which of the verses was revealed first and which was revealed later. According to the consensus of Islamic scholars, based on the common declaration of many hadiths, the verse 90 of Maida (which we understand that alcohol is prohibited) is the last verse revealed to the prophet regarding alcohol. In accordance with divine wisdom, Allah the Almigty did not ban alcohol all at once, but gradually after four stages. Therefore, Verse 90, which prohibits alcohol, eliminated the provisions of verses such as "Do not approach prayer while drunk" and "There are benefits for people in alcohol" (Baqarah 219). Again, the Qur'anists can claim that it is Halal (permitted) to eat bear, wolf, donkey, lion, cat and dog meat, based on the verse (An'am 6/145) which indicates that no meat is prohibited except particular four types. However, we learn from the hadiths, this verse (An'am 6/145), as can be understood from its meaning, was sent down as a response to the polytheists who, according to their own wishes, prohibited the meat of some animals. Because the polytheists in Mecca said, "These animals and crops are forbidden. They said, "Nobody can eat them except those we wish" (An'am 138). Again, the Meccan Polytheists did say: "What is in the womb of these animals (baby animals to be born) is specific only to our men." They said, "It is forbidden for our women" (An'am 139). The polytheists, according to their own whims and desires, made the meat of some animals forbidden to women. In other words, they imposed bans as they wished. In order to make society accept these prohibitions, they slandered Allah as if Allah had forbidden them. For this reason, verse 145 of the Surah An'am was revealed in order to destroy many prohibitions imposed by the polytheists. According to the information we learn from the hadiths, the meat of animals such as cats, dogs, bears, wolves, hyenas, lions, tigers, eagles, etc. is Haram (prohibitted) - with the evidence of many authentic hadiths. Therefore the Prophet (pbuh) prohibited the meat of all animals with claws saying in the following hadith: "The meat of all predators with claws is haram."

Key words: Quran, Hadith, Law, Halal, Prohibited

Ahkâm Ayetlerinde Hadisleri İnkâr Edenlerin Çıkmazları

Öz: Osmanlı'nın yıkılışından sonra İslam dünyasını tehdit eden en büyük tehlikelerden bir tanesi, kanaatimize göre, dinin -Kur'an'dan sonra- en büyük ana kaynağı hadislerin etrafına şüphe tohumları atıp sünneti reddeden "Kur'an bize yeter" düşüncesidir. Bu düşünce sadece İslam hukukunu, siyeri, akaidi, İslam tarihini ve hadisleri yıkmaya yönelik bir düşünce değildir. Bizzat Kur'an'ı tahrif etmeye

götüren bir akımdır. Zira Kur'an'ın kritik noktalarını, ayetlerin iniş sebebini, kapalı yerlerin açıklamasını, kıssaların detaylarını, hangi ayetin önce hangisinin sonra indiğini, hükümlerin tafsilatını, ibadetlerin nasıl uygulanacağını, inen ayetleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nasıl anlayıp uyguladığını hadislerden öğreniyoruz. Dolayısıyla hadisler referans alınmadığı zaman, herkes Kur'an'ı kendi kafasına göre yorumlayacak, istediği tarafa çekecek, dilediği sonuca varacak, böylece İslam'dan başka -herkesin kendi kafasına göre anladığı- yüzlerce din ortaya çıkacaktır. Makalemiz, "Kur'ancılar" ismiyle tanınan bu düşünce mensuplarının, Kur'an ahkâmında nasıl bir çelişkiye düştüklerini, helali haram haramı da helal yapabileceklerini, kedi, köpek, yılan eti yemeye cevaz verebileceklerini, Kur'an ayetlerini delil göstererek içkinin helal olduğunu iddia edebileceklerini, yine Kur'an ayetlerini delil göstererek sömürgeci Yahudi ve Hristiyanlara affedici ve hoşgörülü yaklaşabileceklerini, mut'a nikahını meşrulaştırabileceklerini, ayetler arasında çelişki var diyerek Kur'an'ı inkar edebileceklerini ve sair misalleri açıklayan bir çalışmadır. Mesela hadisleri referans olarak kabul etmeyen Kur'ancılar Maide suresi 90. ayette içki kesinlikle haram edildiği halde *"Bu ayet (Maide 90) mensuhtur. Ayetlerin nüzûl (iniş) sıralamasına göre, önce inmiştir. Bu ayetten sonra "İman edip sâlih amel işleyenlerin üzerine yiyip (içtikleri) şeylerde hiçbir günah yoktur" (Maide 4/93) ayeti inerek Maide 90 ayetinin hükmünü ortadan kaldırmıştır. Akıl ve mantık sonra inen ayete göre amel etmeyi vacip kılar"* diyerek içkinin helal olduğunu ileri sürebilirler. Hatta daha da ileri gidip *"Ey iman edenler! Sarhoşken namaza yaklaşmayın"* ayetini delil getirerek "sahabe içki içmiştir" diyebilirler. Yahut **"**İçkide insanlar için faydalar vardır" (Bakara 219) ayetini göstererek içkinin faydalı olduğunu ileri sürebilirler. Zira Kur'an-ı Kerimde ayetlerden hangisinin nasih hangisinin mensuh olduğu bildirilmemiştir. Ayetlerden hangisinin önce hangisinin sonra indiğini hadislerden öğreniyoruz. Yüzlerce hadisin ortak ifadesine dayanan İslam ulemasının ittifakıyla Maide 90 ayeti (içkinin haram olduğu sonucu çıkarılan ayet) içki konusunda en son inen ayettir. Allah Teâlâ içkiyi ilahi hikmet gereği bir anda yasaklamamış tedricen dört aşamadan sonra yasaklamıştır. Dolayısıyla içkiyi yasak eden Maide 90. ayet, *"Ey iman edenler! Sarhoşken namaza yaklaşmayın"* (Nisa 43) ve *"İçkide insanlar için faydalar vardır"* (Bakara 219) gibi ayetleri nesh etmiştir. Yine Kur'ancılar belirli dört etten başka haram edilen bir şeyin olmadığını belirten En'âm 6 /145 ayetini delil göstererek ayı, kurt, eşek, aslan, kedi, köpek eti yemenin helal olduğunu ileri sürebilirler. Zira Kur'an-ı Kerim'de bu hayvanların etlerinin haram olduğunu söyleyen açık bir ayet yoktur. Tam tersine yukardaki ayet (En'âm 6/145), helal olduğuna işaret eder. Hadislerden öğrendiğimize göre bu ayet (En'âm 145), siyakından da anlaşılabileceği gibi, kafalarına göre bazı hayvanların etlerini haram eden müşriklere cevap olarak inmiştir. Zira Mekke'deki müşrikler "Şu hayvanlar ve mahsuller yasaktır. Onları bizim dilediğimiz kimselerden başkası yiyemez" dediler (En'âm 138). Yine Mekkeli müşrikler, kafalarına göre, "Şu hayvanların karnındakiler (doğacak yavru hayvanlar), sadece erkeklerimize hastır. Kadınlarımıza haramdır" dediler (En'âm 139). Müşrikler, heva ve heveslerine göre, bazı hayvanların etlerini kadınlara haram ettiler. Yani kafalarına göre yasaklar koydular. Bu yasakları topluma kabul ettirebilmek için de onları Allah yasaklamış gibi Allah'a iftira attılar. Bu nedenle müşriklerin koyduğu birçok yasağı yıkmak için, En'âm suresinin 145. ayeti indi. Hadislerden öğrendiğimiz bilgiye göre kedi, köpek, ayı, kurt, sırtlan, aslan, kaplan, kartal gibi hayvanların etleri -sahih hadislerin delilleriyle- haramdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) pençeli bütün hayvanların etlerini şu hadisiyle haram etmiştir: "*Pençeye sahip bütün yırtıcıların etleri haramdır."* Hadisleri inkâr edenler, bu ve benzeri birçok konuda, helali haram, haramı da helal yapabilecek bir çıkmaz içindedirler.

Anahtar kelimeler: Hadis, Kur'ân, Hüküm, Helal, Haram,

Giriş

Tevrat ve İncil'deki kelimeleri, Allah'ın koyduğu (açık ve net) bağlamdan koparıp heva, heves ve çıkarlarına göre değiştiren Yahudi ve Hristiyanlar,[1] Allah'ın râzı olduğu yoldan çıkmış, gazaba

[11] Nisa: 4/13.

uğramış ve en sonunda da lanetlenmiştir.[2] Bu büyük tehlikeye karşı İslam ümmeti de birçok ayet ve hadislerde uyarılmıştır. Allah ve Rasulü'nün emir ve yasaklarına tam uymaya davet edilmiştir. Lakin günümüzde bazı Müslümanlar, kıyas ve icma gibi büyük teşri kaynaklarını reddetmekle kalmayıp bizzat Hz. Peygamber'in sünnetini reddetmeye, hafife almaya, şüpheyle bakmaya kadar işi götürmüşlerdir. Bunu da süslü birkaç kelimeye bürümüşlerdir: Kur'ân Müslümanlığı…. Kur'ân dini… Kur'ân merkezli hayat…. Kendilerini "Kur'aniyyûn" ifadesiyle tanımlayan bu gruba göre *"İslam dininde hüküm koyma açısından Kur'ândan başka bir kaynak yoktur"*.[3] "*Bu ekol tanımlanırken onların Sünneti toptan inkar ettikleri söylenir"*.[4] Bu düşünce mensuplarında *"Mucize, şefaat, kabir hayatı ve benzeri bilgilere dair rivayetlerin toptan reddi şeklinde itikadî sapmalar sıklıkla belirmektedir*".[5] Osmanlının yıkılış dönemlerinde Mısır'da ortaya çıkan Tevfik Sıdkî'ya göre İslam sadece Kur'an'dır.[6] Sünneti toptan veya kısmen inkâr eden, onu kanun vaz etmede teşrî kaynağı görmeyen, dini meselelerde referans kabul etmeyen böyle bir anlayış, aslında, bizzat Kur'an'ı tahrif, tebdil ve tağyîr'e götüren bir anlayıştır. Zira Kur'an'ı bize öğreten, beyan eden, tebliğ eden, kıssalarını açıklayan, ahkâmını uygulayan, kısacası "canlı bir Kur'ân" olan Hz. Peygamber'dir (s.a.v.).[7] Herhangi bir meselede herhangi bir Kur'an ayetini "doğru" anlamanın akli ve nakli yolu; o ayeti Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nasıl anlayıp nasıl uyguladığına bakmaktır. İbn Hazm (ö. 456/1064), bazı ayetlere dayanarak sahih âhâd haberlerin de vahiy olduğunu (vahy-i gayr-i metlüv), Kur'an'ın Allah tarafından muhafaza edildiği gibi, sahih âhâd haberlerin de Allah tarafından muhafaza edildiğini,[8] böylece sahih hadislere itaat etmenin vücûbiyeti yönünden her ikisinin de aynı hükmü taşıdığını söyler.[9]

Kur'an'ı doğru anlamanın bir diğer metodu da ayetlerin hangi sebeplerle indiğini (esbâb-ı nüzûl) bilmektir.[10] Ayetlerin nüzûl sebeplerini, ayetler inerken müşahede eden sahabenin bize naklettiği rivayetlerden (sünnetten) başka öğrenme imkânımız yoktur.[11] Dolayısıyla sünneti reddeden bir zihniyetin Kur'an-ı doğru (sahih) anlaması mümkün değildir.

Günümüzde büyük bir dini ve sosyal problem olan "Kur'an bize yeter" düşüncesine akademi camiasından yeteri kadar reddiye verilmemekle beraber "hiç yoktur" da denilemez. Bu konuda yapılan çalışmalardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: 1- Ürkmez, Ahmed. "Teori İle Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Şubat 2017), 2- Saffet Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı (Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar)*, [Rağbet, 2017], 3- Tahsin Kazan, *Hadis Karşıtlarının Tutarsız Gerekçeleri* [Sonçağ Akademi, 2021], 4- Yasin Karataş, *Hadis İnkârcılarına Cevaplar (*Konya: İlim ve Hikmet Yayınları, 2017)

---

[2] İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr*; nşr. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2002), 1/527

[3] Mustafa İlyas, *Tefsirde Kur'aniyyûn ve Mealcilik Ekolünün Mukayesesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 13.

[4] Mustafa İlyas, *Tefsirde Kur'aniyyûn ve Mealcilik Ekolünün Mukayesesi*, 14.

[5] Ürkmez Ahmed, "Teori İle Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Şubat 2017), 173-185.

[6] Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sünne ve mekânetühâ fî teşrî'i'l-İslamî* (Dimaşk: Mektebetü'l-İslami, 1402/1982),153

[7] Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münir* (Dimaşk: Darü'l-fikir, 1411/1991), 14/143.

[8] İbn Hazm'ın bu görüşünü destekleyen ayetler vardır: *"Muhakkak ki Zikr'i biz indirdik ve muhakkak ki onu muhafaza eden de biziz"* (Hicr: 15/7). Bu ayette geçen Zikr kelimesinden murad sadece Kur'an olmadığına bilakis Hz. Peygamber'in hadislerini de içine aldığına dair ayet-i kerimeler: Talak: 65/15-16. Bkz. Mustafa Sibâ'î**,** *es-Sünne ve mekânetühâ***,** 156-158.

[9] İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Afâkı'l-Cedîde, ts.), 1/98.

[10] el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, nşr. Isâm b. Abdülmuhsin el-Humeydan (Demâm: Dâru'l-ıslâh, 1412/1992), 8; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Tefsîrü'l-Mâturîdî,* nşr. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/212; Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-islâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1427/2006), 1/173.

[11] Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl,* 8.

Makalemiz, sahih hadisleri referans kabul etmeyenlerin Kur'ân ahkâmında[12] nasıl bir çelişkiye, tenakuza ve çıkmaza düştüklerini gösteren bir çalışmadır. Yer darlığı sebebiyle, birkaç misal ile yetineceğiz. Zira bu misaller, diğerlerine ışık tutacaktır.

1. Selam Ahkâmı

Kur'an-ı Kerim, İslam dininin birinci kaynağıdır. İlk indiği günden kıyamete kadar bakidir. Bu kitabın içindeki haberler, emirler ve yasaklar, bütün Müslümanlar için çok önemlidir. İslam uleması bu emir ve yasaklardan birçok ahkam (hukuk nasları) çıkararak hayata yön vermiştir. Kur'an'ın emirlerinden bir tanesi de -sosyolojik açıdan çok önemli bir yeri olan- selamlaşma ahkamıdır. Bu konuda Allah Teala şöyle buyurmaktadır:

"Selam verildiğinde, o selamdan daha iyisiyle[13] selamlayın yahut aynısıyla[14] karşılık verin. Muhakkak ki Allah, her şeyin hesabını görendir".[15]

Bu ayet-i kerimenin zâhirinden, Hasan-ı Basri (ö. 110/728)[16] ve ondan sonra gelen fukaha, selam vermenin sünnet, selamı almanın ise farz olduğu hükmüne varmışlardır.[17] Zira âyet-i celilede Allah Teâla "*Selam verildiğinde, daha güzeliyle yahut misliyle karşılık verin"* emrini vermiştir. Ayette geçen "*Selam verildiğinde"* ifadesi, umumi bir ifadedir. Herhangi bir zaman, mekân yahut şahıs ile sınırlandırılmamıştır. Hadisleri referans almayıp "Bize Kur'an yeter" diyenlere göre, bir selam hangi zamanda, hangi mekânda yahut hangi şahıstan gelirse gelsin o selama misliyle yahut daha güzeliyle karşılık vermek farz olur. Onlara göre, bir insan tuvalette küçük abdest (bevl) yahut büyük abdest (gâıt) bozarken âlim yahut cahil birisi gelip ona selam verse, tuvaletini yapan kimsenin üzerine, o selamı almak yahut daha güzeliyle selam vermek farz olur. En hafif tabiriyle söyleyecek olursak "caiz" olur.

Hâlbuki hadisleri referans kabul edip sünneti İslam hukukunun ikinci kaynağı olarak gören ehl-i sünnete göre, bu âyetin umumiyeti, hadislerde, tuvalet harici yerlerle sınırlandırılmıştır. Zira sahih bir hadise göre, Hz. Peygamber bevl ederken adamın biri ona "Selamün aleyküm" demiş, Allah Resulü onun selamına cevap vermemiştir.[18] Bu hadisin içeriğine göre, tuvaletteki birisine selam vermek caiz değildir. Cahil birisi selam verse bile selamı almak da caiz değildir. Fakat sünneti reddeden zihniyete göre, tuvalette bevl yapan birisine selam verildiği zaman bevl yapan bir kimsenin "ve aleykümüsselam" demesi yahut "ve aleykümüsselam ve rahmetullahi ve berakatühü" demesi "caiz"dir, bir sakıncası yoktur! Zira yukarıdaki Kur'an ayeti umumidir. Tuvalet harici yerlerle sınırlayan bir başka ayet yoktur.

2. Kur'ancılara Göre İçki Helal Mi?

Hadisleri (sünneti) reddedip Kur'an bize yeter diyenlerin büyük bir tenâkuz (çelişki) içinde olduklarını gösteren delillerden bir tanesi de içkinin haram edilmesi meselesidir. Zira Allah

---

[12] Hadisleri reddedip "Kur'an bize yeter" diyenlerin Kur'an'daki çelişki ve tenakuzları, sadece ahkâm ayetleriyle sınırlı değildir. Kur'an'ın kıssaları, ahiret hayatı, evren, mev'iza ve öğüt, uyarı ve müjdeler vs, gibi birçok temel alanlarda "Kur'aniyyun" çıkmaz ve çelişki içerisindedir. Neredeyse Kur'an'ın tamamını kapsayan bu çıkmazları, diğer araştırmacılara bırakıyoruz.

[13] Size "Selamün Aleyküm" dendiği zaman, siz "Ve aleykümüsselam ve rahmetüllahi ve berâkâtühü" diyerek ziyadesiyle selam verin. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsirü Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmud Şehhâta (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423/2004), 1/394; el-Ferrâ Yahya b. Ziyad b. Abdullah ed-Dîlemî, *Meâni'l-kur'an*, nşr. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccâr, Abdülfettah İsmail Şelebi (Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.), 1/280; Ebu Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyyi'l-kur'an,* nşr. Mahmud Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 8/586; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Tefsîrü'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli'-sünne),* nşr. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/286.

[14] "Ve aleykümüsselam" diyerek misliyle karşılık verin. Bkz**.** Ebu Abdullah el-Buhârî**,** *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Boğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesir- Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), 5/2301, "İsti'zân" 3.

[15] Nisa: 4/86.

[16] Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728). Basralı meşhur tâbiî, âlim ve zâhid. Bkz. Süleyman Uludağ, Hasan-ı Basrî, DİA, 1997, 16/291-293.

[17] el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/273

[18] Ebu Davud es-Sicistânî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 1/22-23, "Taharet" 8; İbn Mace, *Sünen,* nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki (by. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/125, "Taharet" 27; Tirmizi, "Tahara" 67. Mübarekfuri, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi şerhi câmi'i't-Tirmizi* (Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1432/2011), 1/312.

Teala *"İçki, …, Şeytanın işi bir pisliktir. Onların her birini terk edin"*[19] diyerek içkiyi yasaklamıştır. İçkinin haram olduğuna dair Ehl-i Sünnet uleması ve mezhepler arasında tam bir ittifak vardır. İnkârı küfürdür.[20]

Ancak hadisleri reddeden Kur'aniyyun mezhebinde, içki, *"İman edip sâlih amel işleyenlerin üzerine yiyip (içtikleri) şeylerde hiçbir günah yoktur"*[21] ayetinin zahirine göre helaldir. İçilebilir. Hiçbir sakıncası yoktur. Kur'aniyyun ekolünün temsilcilerini, bu konuda, iki gruba ayırabiliriz:

1- İçkinin haram olmadığını, helal olduğunu söyleyenler. Bunlar, bütün İslami delillerin ittifakıyla kâfir oldukları için, bu grup üzerinde durmaya gerek yoktur.

2- İçkinin helal olmadığını, haram olduğunu söyleyenler.

Bu ikinci gruba: "Deliliniz nedir?" diye sorduğumuzda, onlar -hadisleri kabul etmedikleri için- Kur'an-ı Kerim'den bir delil bulmak zorundadırlar. Elbette ki onlar *"İçki, …, şeytanın işi pisliktir. Terk edin"* (Maide 90) ayetini delil getireceklerdir. Fakat bir Müsteşrik (Oryantalist) çıkıp onlara *"Sizin bu deliliniz (Maide 90) mensuhtur. Ayetlerin nüzûl (iniş) sıralamasına göre, önce inmiştir. Bu ayetten sonra "İman edip sâlih amel işleyenlerin üzerine yiyip (içtikleri) şeylerde hiçbir günah yoktur"[22] ayeti inerek sizin söylediğiniz ayetin hükmünü ortadan kaldırmıştır. Akıl ve mantık sonra inen ayete göre amel etmeyi vacip kılar"* şeklinde bir itirazda bulunsa, Kur'aniyyun taifesi bir cevap veremeyecektir. Hatta müsteşrik daha da ileri gidip *"Ey iman edenler! Sarhoşken namaza yaklaşmayın"* (Nisa 43) ayetini delil getirerek "sahabe içki içmiştir" dediğinde yahut *"İçkide insanlar için faydalar vardır"* (Bakara 219) ayetini göstererek içkinin faydalı olduğunu söylediğinde, hadisleri reddeden Kur'aniyyun taifesinin makul bir cevap verecek hiçbir sözü kalmayacaktır.

Halbuki hadisleri referans alan Ehl-i Sünnete göre, *"İçki, …, şeytanın işi pisliktir. Terk edin"* (Maide 90) ayeti, içki konusunda en son inen ayettir. Bütün sahabe, bu ayetin en son inen ayet olduğuna, içkiyle ilgili inen önceki ayetlerin hükmünü nesh ettiğine[23] ve içkinin haram olduğuna ittifak etmiştir.[24] Zira bu ayetlerin ne zaman indiğine onlar şahit olmuştur. Hangi ayetin önce hangi ayetin sonra indiğini onlar bilir.

Ayrıca Ehl-i sünnete göre, *"İman edip sâlih amel işleyenlerin üzerine yiyip (içtikleri) şeylerde hiçbir günah yoktur"*[25] ayeti, içkinin kesin olarak yasak edildiğini gösteren ayet (Maide 90) inmeden önce -Bedir ve Uhud savaşına katıldığı halde- içki içen sahabe hakkında inmiştir.[26] Dolayısıyla bu ayet, içki haram edilmeden önce içki içip ölen sahabenin üzerine hiçbir günah olmadığını bildirmektedir. Bu ayetin sebeb-i nüzûlünü bilmeyen sonradan Müslüman olan bazı kimseler, bu ayetin zahirine aldanarak içkinin helal olduğu görüşüne varmışlardır. Ancak sahabenin uyarısıyla görüşlerinden vazgeçmişlerdir.[27]

---

[19] Maide: 4/90.

[20] Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Müsned,* nşr. Muhammed Abid es-Sindî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370/1951), 2/89, "Hudud" 4.

[21] Maide: 4/93.

[22] Maide: 4/93.

[23] Bu ayetin diğer ayetlerin hükmünü nesh ettiğine dair rivayetler, bazı âlimlere göre Mütevatir derecesine ulaşmıştır. Bkz. Ebu Ca'fer en-Nahhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, nşr. Muhammed Abdüsselam Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1408/1988), 147.

[24] Buhari, "Tefsir" 117. Nesâî, "Eşribe" 1; Ebu'l-Hattab Katâde b. Diâme es-Seddûsî, *en-Nâsih ve'l-mensûh,* nşr. Hâtim Sâlih (Bağdâd: Müessesetü'-Risâle, 1418/1999), 35; Kâsım b. Selam el-Herevî, *en-Nasih ve'l-mensûh,* nşr. Muhammed Salih (Riyad: Mekterbetü'r-Rüşd, 1418/1997), 249; Ebu Davud," Eşribe" 1; Şerefü'l-hak Azim Âbâdî**,** *Avnu'l-ma'bûd fî şerhi sünen-i Ebi Dâvud* (Delhi, Hindistan: Matbaatü'l-Ensâriyye, 1323/2001), 3/365; Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlih el-Bezzâr**,** *Müsned* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408/1988), 13/482 (No. 7288); Taberî, *Câmi'u'l-beyân***,** 4/332; İbn Münzir Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, nşr. Sağir Ahmed el-Ensari (Mekke: Mektebetü Mekke, 1425/2004), 8/207; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azim*, nşr. Esad Muhammed et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 2/389.

[25] Maide: 4/93.

[26] Ebu Davud et-Tayâlisî, *Müsned,* nşr. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Daru'l-Hecr, 1419/1999), 2/88 (No.750 Müsned-i Berâ).

[27] İbn Ebi Şeybe**,** *Musannef,* nşr. Kemal Yusuf el-Hût (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 5/503, "Hudud" 53 (No. 28409).

Bu misalde – ve bunun gibi birçok misalde- görüldüğü gibi, ayetlerin hangi bağlamda indiğini bizlere bildiren yüzlerce hadisi reddeden Kur'aniyyun mezhebi, Kur'an ahkâmında helalı haram, haramı helal yapmaya götürecek kadar tehlikeli bir anlayıştır.

3. Zina Ahkâmında Nesih Var Mı, Yok Mu?

"Bize sadece Kur'an yeter. Sünnete ihtiyacımız yoktur" diyen Kur'âniyyun taifesine göre, Kur'an'da "Nesih" yoktur.[28] Zira hangi ayetin hangi ayeti nesh ettiğine dair rivayetler, sünnet kitaplarında yer almaktadır. Onlar bu rivayetleri kabul etmedikleri için neshi inkâr ederler. Halbuki neshin varlığını bizzat Allah Teala Kur'an'da ispat etmektedir. Bir ayeti nesh ettiğinde yahut Hz. Peygambere unutturduğunda ondan daha hayırlısını getireceğini söylemektedir (Bakara 106).

Nesh'i inkar eden bir zihniyetin Kur'an ahkâmında nasıl bir çelişki içinde olduğunu gösteren onlarca misal vardır. Konunun anlaşılması için yeterli olacağından dolayı biz, bir misalle yetineceğiz:

Allah Teala Nisa suresinde şöyle buyurmaktadır: *"Fuhuş (zina) yapan hanımlarınızın aleyhine, sizden dört tane şahit isteyin. Eğer onlar (dört kişi) şahitlik yaparsa, ölüm gelinceye kadar onları (zina yapan hanımları) evde tutun"* (Nisa 4/15). Bu ayetin zâhiri (açık) hükmü, dört şahidin şehadetiyle zina yapan bir kadının, kocasının evinde ölünceye kadar hapis tutulmasıdır.

Halbuki hadisleri referans alan Hanefi, Şafii, Mâlikî ve Hanbelî mezhep alimlerine göre bu ayetin hükmü**,** zina edenlere yüz değnek vurun (Nur 24/2) ayetiyle nesh edilmiştir.[29] Birçok tefsir ve hadis kitabında mevcut olan bu neshi (hadisleri) inkâr etmenin götüreceği sonuç şudur: Bir adamın hanımı (yahut kızı) dört şahidin şehadetiyle zina yaptığı zaman, bu ayete göre, bu adam zina eden hanımını (yahut kızını) ölünceye kadar evde hapsetmek zorunda kalacaktır. "Kur'ân bize yeter" diyerek hadisleri inkâr edenler böyle bir şeyi kabul edebilir mi?

3.1. Emperyalist Yahudi ve Hristiyanlar Hoş Görülebilir Mi?

"Onlar (Yahudiler) misaklarını (sözleşmelerini) bozdukları için onları lanetledik. Kalplerini de katılaştırdık. Onlar, sözleri, konulduğu bağlamından çıkarıp tahrif ediyorlar. Kendilerine öğüt olarak verilen birçok payı da unuttular. Az bir kısmı hariç, hala daha onların hainliklerini görürsün. Onları affet ve müsamahalı davran" (Maide 5/13).

Görüldüğü gibi ayet-i kerimede Allah Teala, sözleşmelerini bozan, lafı bağlamından koparıp çıkaran, öğüt dinlemeyen, hainlik yapan Yahudileri affetmeyi emrediyor. Hatta affettikten sonra müsamahalı davranmayı da emrediyor.

"Bize Kur'an yeter" diyenlere şu soruları sormak elzemdir: Hala daha günümüzde hainlik yapan, ülkeleri birbirine kırdıran, iç savaşlar çıkaran, IMF ile dünyayı köleleştirip sömüren, Kudüs'ümüzü işgal eden, Mescid-i Aksa'mızı yıkmak isteyen, Filistin'de birçok Müslümanı katledip öldüren, evlerini yağmalayıp mallarını alan, Gazze'de parkta oynayan çocukların üstüne bomba atan Yahudileri -bu ayetin hükmüne göre- affedip müsamahalı mı davranacaksınız? Fırat ile Nil nehri arasında "Büyük İsrail"i kurmak için gece gündüz çalışan, Hz. İbrahim'in doğum yeri olan Urfa dahil olmak üzere Güneydoğu bölgemizi işgal etmek isteyen ve bu hedeflerine ulaşmak için Amerika vasıtasıyla PKK'yı besleyen Yahudilere hoş görülü mü davranacaksınız? Ellerindeki bütün siyasi, ekonomik, kültürel,

---

[28] Mawejje, J. S. (2024). AN OVERVIEW OF THE DEBATE ON ABROGATION IN THE QUR'AN: PERSPECTIVES OF PROPONENTS AND OPPONENTS. Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi, 8(4), 630-641.

[29] Ebu Davud, "Hudud" 22; Katâde, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 39; Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, 5/180; Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1403/1983), 8/644; Ebu Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezi, *es-Sünne*, nşr. Salim Ahmed es-Silefi (Beyrut, y.y. 1408/1998), 94; Taberi, *Tefsir,* 6/495; en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed, *Me'âni'l-Kur'ân,* nşr. M. A. es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1999), 2/39; Cessâs Ebu Bekir Ahmed b. Ali*, Ahkâmü'l-Kur'ân,* nşr. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/132; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî*, el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhı mezhebi'l-imami'ş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 16/79; İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*; thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bündar (Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.), 6/477; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali (Riyad: bsy. 1410/1990), 1/156; İbn Kudame Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Muhsin et-Türki (Riyad: Daru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 12/308.

askeri güçlerle Türkiye'mizi bölüp parçalayıp yutmak isteyen Yahudilere, bu ayeti delil getirerek, hoşgörülü mü olacaksınız? Hümanizm, barış, kardeşlik sözleriyle onları affedip *"Buyurun, gelin istediğiniz yapın"* mı diyeceksiniz?

Halbuki hadisleri referans alan ehl-i sünnete göre, bu ayetin hükmü Tövbe suresinin 29. Ayetiyle nesh edilmiştir:[30] *"... (Yahudi ve Hristiyanlarla), ezik bir şekilde elleri ile Cizye (vergisini) ödeyinceye kadar, savaşın!".* Ehl-i sünnetin merkezi olan Osmanlı ecdadımız, bu ayetin hükmüyle amel ederek tarihte büyük zaferler kazanmışlar, Avrupa ve Asya'da büyük fetihler yapmışlardır. Gittikleri yerlere, ilim, irfan, adalet, hikmet götürmüşlerdir. Bu durumu çok iyi bilen sömürgeci Avrupalılar, İslam ümmetinin -özellikle Türklerin- bu demir yumruğunu kırıp yumuşatmak için Oryantalist faaliyetlerle *"Kur'an Müslümanlığı. Kur'ân bize yeter. Kur'ân dini"* gibi süslü kelimeler ihdas ederek hadisleri inkar edip İslam dinini içten yıkmayı hedeflemiştir.

4. Sefer Ahkâmı

Hadisleri reddedip "Kur'an bize yeter" diyen "Kur'aniyyun" tafiesi mensuplarının çelişki ve dalalet içinde olduklarını gösteren diğer bir mes'ele de sefer esnasında namazları kısaltma meselesidir. Bu bahisteki tahlillerimiz, namazlarını kılmayarak (hatta meşruiyyetini inkar ederek) dinlerini temelden yıkan Kur'aniyyun taifesi mensuplarını içine almamaktadır. Bilakis bu tahlillerimiz, namazı dinin direği gören[31] ve namaz kılan "Kur'aniyyûn" taifesine hitap etmektedir. Onların, şehirler arası yolculuklara çıktıkları zaman, dört rekât olan öğle, ikindi ve yatsı namazlarını iki rekât kıldıklarına şahit oluyoruz. Onlara "Neden böyle yapıyorsunuz? Neden dört rekâtlı namazı iki rekât kılıyorsunuz?" diye sorduğumuzda, onların vereceği ancak iki cevap olabilir:

1- Canımız, hevamız, keyfimiz böyle istedi.

2- Kur'an bize böyle söylediği için.

Birincisini hiç konuşmaya bile gerek duymadan, ikinci ihtimal üzerinde duruyoruz. Onlara "Hangi ayeti delil getiriyorsunuz?" sorusunu sorduğumuzda, onlar ancak şu ayeti delil getirebilir:

"Yeryüzüne ayak vurduğunuz (sefere çıktığınız) zaman, namazları kısaltmanızda bir günah yoktur" (Nisa 4/101).

Ne hikmetse Kur'ancılar ayetin devamını okumuyorlar. Hâlbuki ayetin devamında şu ilave vardır:

"Eğer kâfirlerin size bir fitne (zarar) vermesinden korkarsanız..." (Nisa 101)

Görüldüğü gibi, Kur'an'ın zâhiri hükmü, seferde namazları kısaltmayı, kâfirlerden korkma şartına bağlamıştır. O halde onlara *"Ey Kur'ancılar! Türkiye'de kâfirlerden korkma tehlikesi yoktur. Gayet güvenli ve emniyetli bir ülkedir. Şehirler arası yolculuklar, gayet konforludur. Peki siz, gerçekten Kur'an'a bağlıysanız, neden namazları kısaltıyorsunuz?"* sorusunu sorduğumuzda, onların verebilecekleri ancak üç tane cevap olabilir:

1- Keyfimiz böyle istediği için (İşimize böyle geldiği için)

2- Anne-babalarımızdan ve dedelerimizden böyle gördüğümüz için. Yani geleneklerimiz bize böyle öğrettiği için

3- Hadislerde böyle vârid olduğu için

---

[30] Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/20, "Tefsir" 6, (No. 17743); Katâde, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, 41; Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, 1/462; Ebu Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısrî, *el-Câmi', Tefsîru'l-Kur'an,* nşr. Meykeluş Mervâti (by. Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2003), 3/185; Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef* (by. Dâru't-Te'sîl, 1437/2013), 6/139, "Ehl-i Kitab" 11 (No. 10725); Kasım b. Selam, *en-Nasih ve'l-mensûh*, 1/191; Taberî, *Tefsir,* 10/134; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an,* 1/72; Ebu'l-Kasım Hibetüllah b. Selame b. Nasr b. Ali el-Mukrî, *en-Nâsihu ve'l-mensûh*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1983), 80; Ebu İshak Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, nşr. Salah b. Osman (Cidde: Dâru't-Tefsir, 1436/2015), 11/237; Mekki b. Ebî Tâlip el-Kurtubî, *el-Hidâye ilâ bülûgi'n-nihâye fî ilmi'l-me'âni'l-Kur'an ve tefsîrih,* nşr. Şâhid el-Buşeyhî (by. Câmiatü'ş-Şârika, 1429/2008), 3/1647; Mâverdî, *Tefsîr, en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyid b. İbni Abdilmaksud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/21.

[31] Vâkıdî, *er-Ridde,* nşr. Yahya el-Cebbûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1410/1990), 35; Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasen et-Tirmizi, *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 3/136; İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'i'yyi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989), 1/445.

Bu üç cevabın üçü de Kur'aniyyûn taifesini çürütüp yok eden cevaplardır. Zira:

Birinci cevapta: "Keyfine göre bir din anlayışı, İslam diniyle taban tabana zıt bir anlayıştır. Üzerinde durmaya gerek yoktur. İkinci cevapta: Kur'ancılar, 14 asır boyunca, sahabe, tabiin ve sonraki nesillerden bize nakledilen oldukça zengin bir rivayet yapısını "gelenekçi" olmakla itham ederek kendi akıllarınca reddediyorlar. Şimdi bu misalde, geleneğe sarılarak -kendi inkar ettikleri şeyi kendileri yaptıkları için- kendi kendileriyle çelişip kendi kendilerini yok ediyorlar.[32] Üçüncü cevapta: Hadislerin hücciyetini kabul etmiş olurlar. Böylece Ehl-i Sünnet dairesi içine girerler. Biz de bundan memnun oluruz.

Ehl-i sünnetin bu konudaki tutumunu izah etmeden geçmek mümkün değildir: Bir sahabi, Hz. Ömer'e şöyle bir soru sorar: *Allah Teala Kur'an-ı Kerim'de "Kafirlerin size zarar vermesinden korkarsanız, namazları kısa kılmanızda bir sakınca yoktur" (Nisa 101) buyuruyor. Şimdi insanlar tam bir emniyet içerisindedirler! (Yani bu emniyet içerisinde namazları kısaltmak caiz değil midir?). Hz. Ömer bu soruya şu cevabı veriyor: Bu soru benim de dikkatimi çekti ve ben Allah Rasulü'ne (s.a.v.) bu soruyu sordum. O şu cevabı verdi: (Seferlerde namazı kısaltmak), Allah'ın size sadakasıdır. Kabul edin Allah'ın sadakasını*".[33] Açıkça görüldüğü gibi bu hadis, düşman korkusu olmasa bile, seferlerde namazı kısaltmanın caiz olduğu hükmünü vermektedir.

5. Kedi, Köpek, Eşek Eti Yemek Kur'ancılara Göre Helal Mi?

Hadisleri reddedip sadece Kur'an'a dayalı bir din anlayışı getirmek isteyenlere şu soruyu sormak gerekir: Sizin dininizde[34] kedi, köpek, eşek, kurt, ayı, aslan, kaplan, kartal eti yemek helal midir? Sadece Kur'an'a bakın ve bu hayvanların etlerinin helal olup olmadığını söyleyin.

Onlar Kur'an'ı bin defa okusalar, kedi, köpek, eşek, at, ayı, kurt, aslan, kaplan etinin açıkça haram olduğunu söyleyen bir ayet bulamazlar. Tam tersine, helal olduğuna işaret eden, belirli dört çeşit etten başka haram edilen bir şey yoktur manasındaki (En'âm 6/145) ayetini bulurlar.

Nitekim İstanbul'da Kur'aniyyûn taifesi mensuplarından bir zât, bu ayeti delil göstererek, bizzat bana, *"İslam'da domuz eti, akıtılmış kan, leş ve Allah'tan başkası ismine kesilmiş hayvanlardan başka haram edilen bir yiyecek yoktur" (En'âm 6/145)* dedi. Ben kendisine *"O halde siz, kedi, köpek, eşek, yılan, ayı eti yiyormusunuz?"* diye sorduğumda *"Ben yemiyorum. Ama isteyen yiyebilir"* cevabını verdi.[35]

Görüldüğü gibi Kur'aniyyûn taifesi mensuplarına göre, kedi, köpek eti yemek helaldir. Eşek, at, kurt, ayı, aslan, kaplan, yılan, çıyan eti yemek caizdir! Zira onlara göre, bu hayvanların etlerinin haram olduğuna dair Kur'an'da açık bir ayet yoktur.

Yukarıda da söylediğimiz gibi, bir ayeti doğru anlamanın en önemli yöntemlerinden biri de o ayetin hangi bağlamda ve ne sebep ile indiğine bakmaktır.[36] En'âm suresi 145. âyet, Mekke'de nâzil

---

[32] Önemli not: Kur'aniyyun taifesinin bu misalde geleneğe göre hareket etmesi ile ehl-i hadisi "gelenekçi" olmakla itham etmesi arasında çok büyük fark vardır. Zira onlar bu misalde hiçbir akli ve nakli delil olmadan körü körüne geleneğe bağlı olmuşlardır. Halbuki ehl-i hadisin geleneğe bağlı kalmasının altında sayısız akli, nakli ve akademik delil vardır.

[33] Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Ahmed b. Rifat (Türkiye: Dâru't-Tıbâ'ati'l-Amira, 1334/1910), 2/143, "Salatü'l-müsâfirîn" 1; Abdurrezzak, *Musannef,* "Salât" 309; Şâfiî, *İhtilafu'l-hadîs, el- Ümm*, 8/602; Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1991), 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* nşr. Şuayb el-Arnaut (by. Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 1/308, (No.174); Dârimî, *Müsned,* nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan, Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), 2/945 (No.1546); İbn Mace, *Sünen,* nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki (by. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/339, "Salât" 73, (No.1065); Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sünen,* nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebi, 1395/1975), 5/242, "Tefsi"r 4 (No. 3034); Nesâî, *Sünen*, nşr. Hasen Muhammed el-Mes'udi (Kahire: Mektebetü't-Ticâra, 1348/1930), 3/116 "Taksîru's-Salât" 1, (No.1433)

[34] Buradaki din kelimesi, hukuk ve şeriat anlamında kullanılmıştır: *"Firavun dedi ki: Bırakın beni Musa'yı öldüreyim de o rabbini çağırsın! Muhakkak ki ben, onun (Musa'nın), sizin dininizi değiştirmesinden yahut yeryüzünde fesat çıkarmasından korkuyorum"* (Gafir: 40/26).

[35] Bu zat, İstanbul'un bir ilçesinde, ana okulu, ilkokul, ortaokul ve liseden oluşan ve binden fazla öğrencisi olan bir kolejin sahibi. Kendi adına açtığı P…. Kolejleri'nin kurucu müdürü M.P. Onlarca öğretmenin, müdürün, memurun patronu.

[36] Bir ayetin hangi sebeple indiğini öğrenmenin tek yolu, o ayet inerken, bunu gözüyle gören ve kulağıyla işiten sahabeden nakledilen hadislere müracaat etmektir. Bundan başka hiçbir yol yoktur.

olmuştur.[37] Yani İslam'ın ilk dönemlerinde inmiştir. Ahkâm ayetlerinin nihâi hükmünü belirleyen ayetler ise Medine'de nâzil olmuştur. Halbuki bu ayet (En'âm 6/145), siyakından da anlaşılabileceği gibi, kafalarına göre bazı hayvanların etlerini haram eden müşriklere cevap olarak inmiştir. Zira Mekke'deki müşrikler "*Şu hayvanlar ve mahsuller yasaktır. Onları bizim dilediğimiz kimselerden başkası yiyemez" dediler* (En'âm 6/138). Yine Mekke'li müşrikler, kafalarına göre, "*Şu hayvanların karnındakiler (doğacak yavru hayvanlar), sadece erkeklerimize özeldir. Kadınlarımıza haramdır"* dediler (En'âm 6/139). Müşrikler, heva ve heveslerine göre bazı hayvanların etlerini kadınlara haram ettiler. Yani kafalarına göre yasaklar koydular. Bu yasakları topluma kabullendirebilmek için de onları -Allah yasaklamış gibi- Allah'a iftira attılar. Bu nedenle müşriklerin koyduğu birçok yasağın yanlış olduğunu beyan etmek için, leş, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvan etleri ve akıtılmış kandan başka haram edilen bir şeyin olmadığını ifade eden En'âm suresinin 145. ayeti indi

Fakat Kur'aniyyun taifesinin anladığı gibi *"İslam'da bu ayette belirtilenlerin haricinde haram edilen başka bir yiyecek ve içecek yoktur"* sonucuna varmak, fâhiş bir hatadan daha da öte, bizzat Kur'an'ı inkardır, Kur'an'a aykırıdır. Zira Medine döneminde inen Maide 4/3 ayetinde -yukarıda haram edilen etlere ilave olarak- kafasına çuval geçirilip boğularak öldürülen hayvanlar, yüksek bir yerden atılıp düşürülerek öldürülen hayvanlar, kafasına tokmak, kurşun, taş, vs. vurularak öldürülen hayvanlar, boynuzlanarak öldürülen hayvanlar da haram edilmiştir.[38]

Ehl-i Sünnet'e göre, kedi, köpek, ayı, kurt, eşek, sırtlan, aslan, kaplan, yılan, fare, akrep, karga, kartal gibi hayvanların etleri -sahih hadislerin delaletiyle- haramdır, yenilemez.[39] Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) pençeli bütün hayvanların etlerini haram etmiştir.

«أَكْلُ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ حَرَامٌ»

"Pençeye sahip bütün yırtıcıların etleri haramdır".[40]

6. Mut'a Nikahı Kur'ancılara Göre Helal Midir?

Hadisleri reddedip "Kur'an bize yeter" diyenlerin, İslam Hukuku'nun birçok ahkâmını "Kur'an'da böyle bir şey yok" diyerek inkâr ettiklerine şahit oluyoruz. Bu taifenin basın yayın organlarında savunuculuğunu yapanlara şu soruyu soruyoruz: Size göre Mut'a nikahı[41] helal midir, haram mıdır? Sadece Kur'an'a bakın ve cevap verin.

Onların bu soruya verebilecekleri cevap sadece iki tanedir:

1- Helaldir.

2- Haramdır.

Birincisini savunup "Helaldir" diyenlere, ilimle cevap verilebilecek hiçbir şey yoktur. Zira onlar ilim dilinden anlayacak seviyede değildir. Onlara anlayacakları dilden konuşarak şu soruyu sormak gerekir: Siz, kızınızı yahut kız kardeşinizi, belirli bir ücret karşılığında, bir erkeğe bir saatliğine yahut bir günlüğüne nikahlar mısınız?

---

[37] Bir ayetin nerede ve ne zaman indiğini, Mekki mi Medeni mi olduğunu yine hadislerden öğreniyoruz.

[38] Maide: 5/3.

[39] Buhari, Sayd 28, 29; Müslim, Sayd 3, 5, 6, Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1406/1985), 2/496, "Sayd" 4; Abdullah b. Mübarek, *el-Müsned,* nşr. Subhi el-Bedrî (Riyad, Mektebetü'l-Me'ârif, 1407/1986), 111; Şâfiî, *el-Ümm*, 2/272; Tayâlisî, *Müsned,* 2/355, (No.1109); Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, nşr. Mâr Seden (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/660; Abdurrezzâk, *Musannef,* "Menâsik" 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70; Humeydî, *Müsned*, thk. Hasen Selim Esed (Dimaşk: Dâru's-Sikâ, 1996), 1/380, (No. 401); İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* nşr. Sa'd b. Nâsır (Riyad: Dâru Künûzi İşbîlîyâ, 1436/ 2016), 11/21, "Sayd" 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (No.1254); İbn Zenceviyye, *el-Emvâl*, nşr. Şakir Zîb Feyyâz (Suudi Arabistan, Kral Faysal İslami Araştırmalar Merkezi, 1406/1986), 379 (No.619); Dârîmî, *Müsned* (No.2023).

[40] Buhari, Sayd 28, 29; Müslim, Sayd 3, 5, 6; Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Hirevî, *Zemmü'l-kelam ve ehlüh*, nşr. Abdurrahman b. Abdülaziz (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1416/1996), 2/50 – 73.

[41] Bir erkeğin bir kadından muvakkaten faydalanması şeklinde yapılan nikaha Mut'a nikahı denir. Yani bir erkek, bir kadına ücret ödeyerek bir saat (bir gün, bir hafta, bir ay, bir sene) gibi belirli bir süreliğine nikah yapar. Süre bittiğinde birbirinden ayrılırlar. Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1403/1983), 5/85.

İkincisini savunup "Haramdır" diyenlere, mut'a nikahını savunan birisi çıkıp "Kur'an'dan mut'a nikahını yasaklayan bir delil getirin" dediğinde, Kur'aniyyun taifesi şaşırıp kalacaktır. Zira Kur'an'da Mut'a nikahını haram eden açık bir ayet yoktur.

İşte o zaman "Bize Kur'ân yeter" diyenler, gittikleri yolun ne kadar hatalı ne kadar çirkin ne kadar kötü olduklarını anlayacak ve hadislere sarılmaktan başka bir kurtuluş yolu bulamayacaktır. Zira birçok hadis-i şerifte Peygamberimiz (s.a.v.), mut'a nikahını açıkça haram etmiştir:

"Hz. Peygamber (s.a.v.) Hayber'in fethedildiği gün, nikah-ı Muta ve ehil eşeklerin etini yasakladı".[42]

Havle bint Hakîm, Hz. Ömer'in huzuruna çıktı ve *"Muhakkak ki Rabîa b. Ümeyye bir kadından faydalandı (Mut'a yaptı) ve kadın hamile oldu*" dedi. Hz. Ömer *"Bu yaptığı, Mut'a nikahı! Eğer bunu önceden bilseydim, kesinlikle recim uygulardım"* dedi.[43]

Ebu Ruhm el-Gifârî'den (r.a.) naklen: Hayber kalesini muhasara altına aldığımız günlerde çok sıcak vardı. Biz de çok şiddetli acıkmıştık. Bir de yirmi yahut otuz tane eşek kaleden dışarı çıktı. Yahudiler onları içeriye alamadılar. Zira kalenin yapısı buna müsait değildi. Böylece Müslümanlar o eşekleri aldılar, kestiler, ateşte pişirdiler ve etlerini tabaklara koydular. Onlar bu haldeyken Resulullah (s.a.v.) geldi. Durumu sordu. Cevabı alınca, bir münadi'ye şu ilanı yapmasını emretti: *"Muhakkak ki Allah'ın Resulü, size, evcil eşekleri, mut'a nikahını ve pençeye sahip her hayvanın etini haram ediyor*". Bunun üzerine sahabiler ellerini tabaklara uzatmadılar.[44]

Burada "Kur'aniyyûn" taifesi mensuplarından belki şöyle bir itiraz gelebilir: Belirli bir müddet (bir gün, bir saat, bir hafta, vs.) ile sınırlı olarak yapılan bir nikah zinadır. Dolayısıyla *"Zina edenlere yüz değnek vurun"*[45] ayetinin içine girer. Yani mut'a nikahının haram olduğuna dair Kur'an ayeti vardır (Kur'an bize yeter). Hadislere ihtiyaç yoktur.

Bu itiraza cevabımız şudur: Mut'a nikahının zina olduğu ve *"Zina edenlere yüz değnek vurun"*[46] ayetinin içine girdiğine dair sizinle aynı fikirdeyiz. Lakin birisi çıkıp[47] *"Hayır. Mut'a nikahı bu ayetin içine girmiyor. Çünkü ayette belirtilen zina, hiçbir nikah olmadan yapılan cinsel ilişkidir. Halbuki bizim ilişkimizde nikah vardır. Şahitler vardır. Mihir de vardır"* diye itiraz ettiğinde siz şaşırıp kalacaksınız. Biz ise bu hadisleri onların önüne koyarak Mut'a nikahının haram olduğunu onlara ispatlamış oluyoruz.

7. Kur'ancıların Miras Hukukundaki Çelişkisi

Hadisleri reddedip sadece Kur'an'ı esas alan "Kur'aniyyun" taifesinin ahkâm ayetlerinde çelişki ve tenakuza düştükleri bir başka konu da Miras Hukuku'dur. Miras hukuku, tarihte ve günümüzde, dünyanın bütün toplumlarını yakından ilgilendiren önemli bir meseledir. Zira ölen her insan, az veya çok, geriye bir mal bırakmaktadır. Dünya miras hukuklarını incelediğimizde, güçlü olan mirasçının, geriye kalan bu malı kendi lehine paylaştırdığını, kadın, kız, yetim ve küçük çocukların haklarını yediğine şahit oluyoruz.[48] Bu nedenle Allah Teala, 12 saklı paylı mirasçıdan (ashab-ı ferâiz) sekizinin

---

[42] Buhari, *Megâzi* 56, (no.3979) ve *Nikah* 32 (No. 4825); Müslim, *Nikah* 2 (No.11, 1404); Malik b. Enes, *Muvatta',* Nikah 18 (No. 41); Humeydî, *Müsned* (No. 869), Müsned-i Sebra b. Ma'bed el-Cühenî; Dârimî, *Müsned* (No. 2242), Ma'bed el-Cüheni; Ebu Ubeyd Kasım b. Selam, *en-Nâsih ve'l-mensûh,* 73 (No: 122).

[43] Malik b. Enes, *Muvatta',* "Nikah" 18 (No. 42).

[44] Vâkıdî, *el-Megâzî,* 2/660. Savaş esnasında, çok şiddetli bir açlık çekerken, nefisleri en şiddetli bir iştahla yemek yemeyi isterken; Hz. Peygamber'in yasağına uyup ellerini önlerinde hazır bulunan ete uzatmayan bütün sahabeye selam olsun.

[45] Nur 24/2.

[46] Nur 24/2.

[47] Bir oryantalist, müşrik, kâfir yahut Mut'a nikahını savunan bir Müslüman.

[48] Zahit İmre, Hasan Erman, *Miras Hukuku,* İstanbul, Der Yayınları, 2017, 13.bsm, 4-5; Ahmet Nar, *Türk Miras Hukukunda Tenkis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Anabilim Dalı Özel Hukuk Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015), 3-4; Ahmet M. Kılıçoğlu, *Miras Hukuku (*Ankara: Turhan Kitabevi, 2017), 7.bsm, 10; Ali Naim İnan, Şeref Ertaş, Hakan Albaş, *Miras Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2019) 10.baskı, 45

bayanlardan ve kızlardan oluşan İslam Miras Hukukunu beşeriyete hediye etmiştir. Her hak sahibine hak ettiği oranda hakkını vererek muazzam bir hukuk sistemi indirmiştir.[49]

Fakat Kur'ancılar, hadisleri reddederek, böyle muazzam bir yapıyı da yıkmayı hedeflemiştir. Miras hukukunda Kur'aniyyun taifesinin çelişki ve tenakuza düşüp Kur'an ahkâmında sapıttığını gösteren misallerden bir tanesi de "*Kız kardeşin mirası"* meselesidir. Zira Nisa suresinin başı (12. Ayet) kız kardeşin payını çok açık ve net bir rakamla 1/6 olarak belirlemiştir. Fakat surenin en son ayetinde kız kardeşin payı (1/2) yarım pay olarak belirtilmiştir.

Bir oryantalist (kafir, müşrik), Kur'ancılara *"Kız kardeşin payı 1/2 midir yoksa 1/6 mıdır? Bu rakamlardan hangisi doğrudur?"* sorusunu sorduğunda hadislere müracaat etmeyen Kur'âniyyun taifesi şaşırıp kalacaktır. Zira 1/2 dese, 1/6 diyen ayeti inkardan küfre düşecektir. 1/6 dese, 1/2 diyen ayeti inkardan küfre düşecektir. Her ikisi (hem 1/2 hem de 1/6) dese, akla aykırı olduğundan tımarhaneye sevk edilecektir.

Halbuki hadisler, kız kardeşin payının 1/6 olduğunu beyan eden ayetteki (Nisa 4/12) kız kardeşin anne-bir kız kardeş olduğunu, surenin sonunda 1/2 diyen ayetteki (Nisa 4/176) kız kardeşin ise anne-baba bir (öz) kız kardeş olduğunu bildirmektedir. Yani ikisi farklı mirasçıdır. Babaları farklı anneleri bir olan kız kardeşin payı 1/6,[50] anne ve babası bir (öz) kız kardeşin payı ise 1/2'dir.[51] Bu konuda sahabe icma etmiştir. Kur'an'ı bize nakleden sahabe arasında, bu konuda, hiçbir ihtilaf yoktur. [52] Hatta Sa'd b. Ebi Vakkas (r.a.) gibi bazı sahabiler, Nisa 4/12. ayette geçen "*Uht (kız kardeş)"* kelimesini *"Min ümmih (Anne-bir)"* şeklinde okumuştur.[53]

Hadisleri reddedip "Kur'an bize yeter" diyenlerin, Kur'an ahkâmındaki çelişki, tenakuz ve çıkmazları, bu makalede zikredilenlerle sınırlı değildir. Bilakis çok daha fazladır. Zikredilenler, zikredilmeyenlere nispetle devede kulak misali bile değildir. Diğer araştırmacılar çok daha fazla tenakuz ve çelişki ortaya çıkarabilir. Hadd-i zatında "Kur'an bize yeter" diyenlerin çelişki ve tenakuzları, sadece Kur'an ahkâmıyla da sınırlı değildir. Bilakis Kur'an'ın kıssaları, öğüt ve mev'izaları, uyarı ve müjdeleri, cennet ve cehennem, ahiret, nübüvvet, uluhiyyet gibi daha birçok konuda Kur'aniyyun taifesi sayılamayacak kadar çok çelişki ve tenakuz içerisindedir.

Sonuç

- Kur'an'ı doğru anlamak, ayetler arasında hiçbir çelişkinin olmadığını görmek, hangi ayetin önce hangi ayetin sonra indiğini bilmek, ayetlerin hangi sebeple indiğini tespit etmek için hadislere müracaat etmek elzemdir.
- Kur'an ahkâmına muhalif olan (helalini haram, haramını helal kılan) hiçbir sahih hadis olmadığı gibi zayıf hadis de yoktur. Lakin hadislere müracaat etmeden "Bize sadece Kur'ân yeter" anlayışına göre, içki helal olabilir. Kedi, köpek, yılan, eşek eti yenebilir. Mut'a nikahı yapılabilir. Birçok helaller haram, haramlar da helal yapılabilir.

---

[49] Fehmi Çiçek, *Türk Medeni Kanunu İle Mukayeseli Manzum İslam Miras Hukuku* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 1-7.

[50] Cürcânî Seyyid Şerif, *Şerhu's-Sirâciyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 65; Mevsılî, *el-İhtiyar li ta'lîli'l-muhtâr,* nşr. Muhsin Ebu Dakîka (Dimaşk: yy. 1395/1975), 2/87; Mardînî Muhammed b. Muhammed Sebt el-Mârdînî, *Şerhu'l-Manzumeti'r-Rahabiyye,* nşr. Mustafa Dîb Buğa (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2004), 61; Berkî Ali Himmet, *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal,* nşr. İrfan Yücel (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966), 53; Sâbûnî Muhammed Ali, *el-Mevârîs fi'ş-şerîati'l-islâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 59.

[51] Cürcânî, *Şerhu's-Sirâciyye,* 71-72; Mevsılî, *İhtiyar,* 2/90-91; Mardînî, *Şerhu'r-Rahabiyye,* 48-49; Berkî, *Ferâiz ve İntikal*, 60; Sâbûnî, *Mevârîs,* 51.

[52] Mevsilî, *İhtiyar,* 2/ 87; İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi'l-ulemâ,* 4/326; Ebu Abdullah Süfyan b. Said b. Mesrûk es-Sevrî, *el-Ferâiz,* nşr. Muhammed b. Muhammed el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1410/1993), 28; Malik b. Enes, *Muvatta',* nşr. Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 14025/2004), 3/736 (No. 1879); Mukatil b. Süleyman, *Tefsir,* 1/361; Taberi, *Tefsir,* 8/61 (No. 8772); İbnü'l-'Alâ, Ebu'l-Fazl Bekir b. Muhammed b. 'Alâ, *Ahkâmu'l-Kur'an,* nşr. Selman es-Samedi (İmârât: Câizetü Deyyi'd-Düveliyye, 1437/2016), 1/328; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an,* 2/113.

[53] Ebu Ubeyd Kasım b. Selam**,** *Fazâilü'l-Kur'an,* nşr. Mervan el-Atıyye (Dimaşk, Daru ibn Kesir, 1415/1995), 297; Said b. Mansur, *Sünen,* nşr. Sa'd b. Abdullah (by. Dâru's-Samî'î, 1417/1997), 3/1187, "Fazâilü'l-Kur'an" 4, (no. 597); Dârimî, *Müsned* (No. 3018); İbn Ebî Hâtim Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsiru'l-kur'ani'l-azîm,* nşr. Esad Muhammed Tîb (Suudi Arabistan, Mektebetü Nezzâr, 1419/1999), 3/888.

- Kur'an'da geçen bütün kıssaların detaylarını (şahıs, yer ve zaman isimlerine varıncaya kadar) sahih hadislerden öğreniyoruz. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kıssaların detaylarını sahabeye nakletmiş, sahabe de tabiîn'e, onlar da nesilden nesile bize nakletmiştir. Elbette ki bu haberlerin doğrusunu yanlışından ayıran hadis usulü ilmi doğmuştur. Bu ilim dünya tarihinde başka bir ümmette görülmemiştir. Hadislere müracaat etmeden Kur'an kıssalarının tafsilatını öğrenmek mümkün değildir. Kur'an kıssalarının detayları hakkında, sahih hadislere müracaat etmeden, söylenen bir söz, bâtıl bir söz olmaktan ileriye geçmeyecektir.
- Kur'an'ın emir ve yasaklarının birçoğu mücmel, mutlak ve umumidir. Tafsilatı, kaydı ve hususiyeti yoktur. İşte bunların tafsilatını, sınırlarını ve hususiyetini hadislerden öğreniyoruz. Mesela Kur'an "Namaz'ı ikame edin" emrini verir. Lakin namazın nasıl kılınacağını, rekatlarını, tesbihat ve zikirlerini söylemez. Sabah namazını iki rekat, öğleyi ve ikindiyi dört, akşamı üç, yatsıyı dört rekat kılmayı beyan etmez. Zira bunları hadislere bırakır. Hadis kitaplarımız namaz ahkâmıyla doludur. Hadisleri reddedip "Bize Kur'an yeter" diyen bir zihniyet, kendi kafalarına göre bir namaz şekli (din) uydurup böylece hem dünya hem de ahirette hüsrana uğramaya götüren bir zihniyettir.
- "Kur'an bize yeter" diyen bir zihniyete göre, bir saatliğine (yahut bir günlüğüne) nikah yapmak (Mut'a nikahı) caiz olabilir. Nişan üstüne nişan, alış-veriş üstüne alış-veriş yapılabilir.
- Hadisleri referans almayanlara göre- ilgili Kur'an ayetine dayanarak- ihanet eden Yahudi ve Hristiyanlara müsamahalı davranılabilir.
- "Kur'an bize yeter" diyen bir düşünce, sadece hadisleri inkâr etmekle kalmayıp Kur'an'ın içinde birçok çelişki, tenakuz ve ihtilaf olduğu sonucuna da götüren bir düşüncedir (Kız kardeşin mirası meselesinde olduğu gibi). Yani Kur'an'a da zarar veren bir düşüncedir.
- Türkiye'de Hadisleri reddedip "Kur'an bize yeter" düşüncesini savunanlar, İslam'ı içten yıkmak isteyen Yahudi ve Hristiyan oryantalistlerle, ya bilerek bir iş birliği içerisindedir ya da bilmeyerek onların oyunlarına alet olmaktadır. Zira oryantalistler de hadislere güvenilmeyeceğini savunmaktadır.
- Hadisleri reddedip "Kur'an bize yeter" düşüncesi, Endülüs, Selçuklu ve Osmanlı medeniyetlerinin temeli olan İslam Hukukunu (fıkhını) yıkmaya götüren bir düşüncedir. Bu düşünce sadece İslam fıkhını değil, tefsir, hadis, siyer, akide gibi birçok İslami ilimleri de yıkmaktadır. Zira bu ilimlerin temeli Kur'an ve hadislere dayanmaktadır.

Kaynakça / References

Abdullah b. Mübarek, Ebu Abdurrahman. el-Müsned. thk. Subhi el-Bedrî. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1407/1986.

Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî, Ebu Bekir. Musannef. By: Dâru't-te'sîl, 1437/2013.

Ahmed b. Hanbel. Müsned. thk. Şuayb el-Arnaut. By: Müessesetü'r-risale, 1421/2001.

Albaş, Hakan. Miras Hukuku. Ankara: Seçkin Yayınları, 2019.

Azim Âbâdî, Şerefü'l-hak. Avnu'l-ma'bûd fî şerhi sünen-i Ebi Dâvud. Delhi: Matbaatü'l-ensâriyye, 1323.

Berkî, Ali Himmet. İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal. thk. İrfan Yücel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. es-Sünenü'l-Kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

Bezzâr, Ebu Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlih. Müsned. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Mustafa Dîb el-Boğâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesir ve Dâru'l-yemâme, 1414/1993.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. Ahkâmü'l-Kur'ân. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1994.

Cezerî, İbnü'l-Esîr, Ebu's-sa'adât Mecdüddin b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl. By: Mektebetü dâru'l-beyân, 1389/1969.

Cürcânî, Seyyid Şerif. Şerhu's-Sirâciyye. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1439/2018.

Çiçek, Fehmi. Türk Medeni Kanunu İle Mukayeseli Manzum İslam Miras Hukuku. İstanbul: Erkam yayınları, 2022.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. Müsned. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî, 1412/2000.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Erman, Hasan. Miras Hukuku. İstanbul: Der Yayınları, 2017.

Ertaş, Şeref. Miras Hukuku. Ankara: Seçkin Yayınları, 2019.

Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah ed-Dîlemî. Meâni'l-kur'an. thk Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccâr, Abdülfettah İsmail Şelebi. Mısır: Dârü'l-mısriyye, ts.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Ferrâ. el-Udde fî usûli'l-fıkh. thk. Ahmed b. Ali. Riyad: bsy. 1410/1990.

Hirevî, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali. Zemmü'l-kelam ve ehlüh. thk. Abdurrahman b. Abdülaziz. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1416/1996.

Humeydî, Ebu Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa. Müsned. thk. Hasen Selim Esed. Dimaşk: Dâru's-sikâ, 1996.

İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm. thk. Esad Muhammed Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetü nezzâr, 1419/1999.

İbn Ebi Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris et-Temîmî. Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azim. thk. Esad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetü nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. Musannef. thk. Sa'd b. Nâsır. Riyad: Dâru künûzi İşbîlîyâ, 1436/ 2016.

İbn Ebî Şeybe. Musannef. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Lübnan: Dâru't-tâc, 1409/1989.

İbn Hacer, Ebu Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'i'yyi'l-kebîr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1989.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, ts.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî. el-Muhallâ bi'l-âsâr. thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bündar. Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.

İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame. el-Muğnî. thk. Abdullah b. Muhsin et-Türki. Riyad: Daru âlemi'l-kütüb, 1417/1997.

İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. Sünen. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. By: Dâru ihyâi kütübi'l-arabiye, ts.

İbn Münzir, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir. el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ. thk. Sağir Ahmed el-Ensari. Mekke: Mektebetü Mekke, 1425/2004.

İbn Zenceviyye, Ebu Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe. el-Emvâl. thk. Şakir Zîb Feyyâz. Suudi Arabistan: Kral Faysal İslami Araştırmalar Merkezi, 1406/1986.

İbnü'l-'Alâ, Ebu'l-Fazl Bekir b. Muhammed b. 'Alâ. Ahkâmu'l-Kur'an. thk. Selman es-Samedi. İmarat: Câizetü deyyi'd-düveliyye, 1437/2016.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1422/2002.

İlyas, Mustafa. Tefsirde Kur'aniyyûn ve Mealcilik Ekolünün Mukayesesi. Rize: Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

İmre, Zahit. *Miras Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 2017.

İnan, Ali Naim. *Miras Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2019.

Kâsım b. Selam el-Herevî, Ebu Ubeyd. en-Nasih ve'l-mensûh. thk. Muhammed Salih. Riyad: Mekterbetü'r-rüşd, 1418/1997.

Kâsım b. Selam. Fazâilü'l-kur'an. thk. Mervan el-Atıyye. Dimaşk: Daru ibn Kesir, 1415/1995.

Katâde b. Diâme es-Seddûsî, Ebu'l-Hattab. en-Nâsih ve'l-mensûh. thk. Hâtim Sâlih. Bağdat: Müessesetü'-risâle, 1418/1999.

Kılıçoğlu, Ahmet M. Miras Hukuku. Ankara: Turhan Kitabevi, 2017.

Mâlik b. Enes. Muvatta'. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabi, 1406/1985.

Mâlik b. Enes. Muvatta'. thk. Mustafa el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 14025/2004.

Mardînî, Muhammed b. Muhammed, Sebt el-Mârdînî. Şerhu'l-Manzumeti'r-Rahabiyye. thk. Mustafa Dîb Buğa. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1435/2004.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. Tefsîrü'l-Mâturîdî. thk. Mecdi Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib. Tefsîr, en-Nüket ve'l-uyûn. thk. Seyyid b. İbni Abdilmaksud. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib. el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhı mezhebi'l-imami'ş-Şâfiî. thk. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1999.

Mawejje, J. S. (2024). AN OVERVIEW OF THE DEBATE ON ABROGATION IN THE QUR'AN: PERSPECTIVES OF PROPONENTS AND OPPONENTS. Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi, 8(4)

Mekki b. Ebî Tâlip el-Kurtubî, Ebu Muhammed. el-Hidâye ilâ bülûgi'n-nihâye fî ilmi'l-me'âni'l-Kur'an ve tefsîrih. thk. Şâhid el-Buşeyhî. By: Câmiatü'ş-Şârika, 1429/2008.

Mervezi, Ebu Abdullah Muhammed b. Nasr. es-Sünne. thk. Salim Ahmed es-Silefi. Beyrut: yy. 1408.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. el-İhtiyar li ta'lîli'l-muhtâr. thk. Muhsin Ebu Dakîka. Dimaşk: yy. 1395/1975.

Mısrî, Ebu Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim. el-Câmi', Tefsîru'l-Kur'an. thk. Meykeluş Mervâti. By: Dâru'l-garbi'l-İslamî, 2003.

Mukatil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. Tefsirü Mukâtil b. Süleyman. thk. Abdullah Mahmud Şehhâta. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423/2004.

Mukrî, Ebu'l-Kasım Hibetüllah b. Selame b. Nasr b. Ali. en-Nâsihu ve'l-mensûh. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: Mektebetü'l-islâmî, 1404.

Mübarekfuri, Ebu'l-alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. Tuhfetü'l-Ahvezi bi şerhi câmi'i't-Tirmizi. Dimaşk: Dâru'l-feyhâ, 1432/2011.

Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, Ebu Hüseyin. el-Câmi'u's-sahih. thk. Ahmed b. Rifat. Türkiye: Dâru't-tıbâ'ati'l-âmira, 1334/1910.

Nahhâs, Ebu Ca'fer, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. en-Nâsih ve'l-mensûh. thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh,1408.

Nahhâs, Ebu Ca'fer, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. Me'âni'l-Kur'ân. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1409.

Nar, Ahmet. Türk Miras Hukukunda Tenkis. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Anabilim Dalı Özel Hukuk Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. Sünen. thk. Hasen Muhammed el-Mes'udi. Kahire: Mektebetü't-ticâra, 1348/1930.

Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. İbrahim. el-Keşfu ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an. thk. Salah b. Osman. Cidde: Dâru't-tefsir, 1436/2015.

Sâbûnî, Muhammed Ali. el-Mevârîs fi'ş-şerîati'l-islâmiyye. Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.

Said b. Mansur. *Sünen*. thk. Sa'd b. Abdullah. By: Dâru's-samî'î, 1417/1997.

Sevrî, Ebu Abdullah Süfyan b. Said b. Mesrûk. el-Ferâiz. thk. Muhammed b. Muhammed el-Haddâd. Riyad: Dâru'l-Asıme, 1410/1993.

Sibâ'î, Mustafa. es-Sünne ve mekânetühâ fî teşrî'i'l-İslamî. Dimaşk: Mektebetü'l-İslami, 1402/1982.

Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. Müsned. thk. Muhammed Abid es-Sindî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1370/1951.

Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. el-Müsned. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1400/1991.

Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. el-Ümm. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1403/1983.

Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. İhtilâfü'l-hadis, el-Ümm. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1403/1983.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyyi'l-kur'an. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, ts.

Tayâlisî, Ebu Davud Süleyman b. Davud b. Cârût. Müsned. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Daru'l-hecr, 1419/1999.

Tirmizi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasen. Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve. Sünen. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebi, 1395/1975.

Uludağ, Süleyman. Hasan-ı Basrî. DİA, 1997.

Ürkmez, Ahmed. "Teori İle Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Şubat 2017).

Vâhidî, Ebu Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. Esbâbü'n-nüzûl. thk Isâm b. Abdülmuhsin el-Humeydan. Demâm: Dâru'l-ıslâh, 1412/1992.

Vâkıdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. el-Megâzî. thk. Mâr Seden. Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1409/1989.

Vâkıdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer. er-Ridde. thk. Yahya el-Cebbûrî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islamî, 1410/1990.

Zühaylî, Vehbe. et-Tefsîrü'l-münir. Dimaşk: Darü'l-fikir, 1411/1991.

Zühaylî, Vehbe. el-Vecîz fî usûli'l-fıkhi'l-islâmî. Dimaşk: Dâru'l-hayr, 1427/2006.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 105-122

Osmanlı Türk Şiirinde Filistin

Palestine in Ottoman Turkish Poetry

فِلَسْطِين فِي الشِّعْرِ التُّركِي العُثْماني

Ramadan A. M. SHAIKHOMAR
Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa / Türkiye
ramadanomer48@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0227-6006

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ağustos/August 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık/December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Shaikhomar, Ramadan A. M. "Osmanlı Türk Şiirinde Filistin". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 105-122.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1537538
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ramadan A. M. Shaikhomar).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Palestine in Ottoman Turkish Poetry

Abstract: The relationship between Arab and Turkish literature is too old and geographically closely related. Turkey is geographically close to the Arab world and intersects with it at different land and sea borders. In fact, this relationship is of great historical importance. Historical and geographical proximity has caused the Turkish language to borrow many words from Arabic. In terms of religion, the greatest impact was made when Ottomans accepted Islam as a religion, making it an inseparable part of the Islamic world. When the Ottomans became the caliph, Arab issues became an inseparable part of the Ottoman Empire. As for the spiritual value of Palestine in the Ottomans, since it was a place with Islamic characteristics in Islamic thought, Ottoman statesmen gave great importance to Palestine. Because the Palestine issue is an issue that transcends continents in terms of religion, politics and culture; historically, it has hosted the oldest civilizations, the holiest cities, all heavenly religions have been affiliated with it and many prophets lived in these lands. God Almighty has given it certain advantages that are not given to others and from there it has created a starting point for Palestine to become one of the most influential issues in its region and even in the entire world. This influence did not only occur in the political dimension, it went beyond this and transcended thought, culture, economy and other areas. When we look at the literary aspect of the Palestine issue, what it affects, what it is affected by and what is poetically associated with Palestine, we see that Ottoman Turkish literature and modern literature are closely connected to this issue. This connection, which has been politically, historically, intellectually and religiously connected to Palestine since the foundation of the Ottoman Empire, continued until the Turkish Republic. The relationship between Palestine and Turkey continues with problems, different standards and dialectics. How could Palestine, which is an inseparable part of the Ottoman Empire, not be so important? What confirms the importance that the Ottoman Empire gave to Palestine is the narration in history books of Suleiman the Magnificent's interest in Palestine and the special attention he showed to it. Similarly, while rejecting the proposals and provocations of the Jews, Sultan II. Abdulhamid also gave great importance to Palestine and openly stated that the price of Palestine was the price of 800 million Muslims and that he would not surrender Palestine to the Jews as long as he lived. This attitude he displayed even caused him to be dethroned. However, what interests us in this study is how and what Ottoman literature and especially poetry about Palestine is. In other words, it is to address the Palestinian issue in a poetic way and at a special historical stage. We have limited our research to the scene of the Divan, that is, classical Ottoman poetry, and its relationship with Palestine in terms of its political, artistic, historical, intellectual and doctrinal foundations, so that this will be a threshold that we can rely on in the future. Indeed, it has become an urgent need to complete a comprehensive study in Arabic language that deals with the relationship between Turkish and Arabic literature, especially in Palestine. This study aims to address Ottoman Turkish literature that deals with Palestine within the historical process extending from the beginning of the Ottoman Empire to the beginning of the establishment of the new Turkish state (Republican period). This study examines the works of Ottoman poets during the Divan period and the status of Jerusalem, Isra and Miraj, the place and value of Palestine, the relationship between Palestine and the Day of Judgment, and issues related to Palestine. My study adapts an analytical approach by referring to poets and their works in my research, then translating these poems, analyzing them from a literary perspective, and classifying them according to the topics covered. I also conducted a detailed critical reading and sometimes witnessed the poem as a witness to the topic covered in the research. Problems and difficulties: The researcher I encountered difficulties in my study represented by the language of poetry, such as some poems being written in Ottoman, some poets' works not being published or not being available on the internet, and therefore access to them being blocked. Conclusion: I obtained a

number of results in my research, which can be summarized as follows: Ottoman poetry gave Palestine an important place, Jerusalem was mostly discussed in this poetry, and most of the poets' starting point was religion. As for the political aspect of Palestine, this is not mentioned much in this poem.
Keywords: Arabic language and literature, Turkish and Palestinian literature, Ottoman poetry, Jerusalem, Poetry Analysis, Israel-Palestine Issue.

Osmanlı Türk Şiirinde Filistin

Öz: Arap-Türk edebiyatının ilişkisi eski, yeni ve coğrafi olarak yakın ilişkilidir. Türkiye coğrafi olarak Arap dünyasına yakın bir konumdadır ve onunla farklı kara ve deniz sınırlarında kesişmektedir. Aslında bu ilişki Tarihsel olarak çok büyük bir önem arz etmektedir. Tarihsel ve coğrafi yakınlık, Türk dilinin birçok kelimesini Arapçadan almasına neden olmuştur. Din konusunda ise en büyük etkiyi Türkiye'nin İslam'ı bir din olarak kabul etmesiyle bu İslam dünyasının ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Osmanlılar halife olunca Arap meseleleri Osmanlı İmparatorluğu'nun ayrılmaz bir parçası haline geldi. Filistin'in Osmanlılar'da manevi değerine gelince, İslam düşüncesinde İslami özelliği taşıyan bir yer olduğundan Osmanlının devlet adamları Filistin'e çok önem vermişlerdir. Çünkü Filistin meselesi dini, siyasi ve kültürel açıdan kıtaları aşan bir meseledir; Tarihsel olarak en eski medeniyetleri, en kutsal şehirleri bünyesinde barındırmış, tüm semavi dinler ona bağlı olmuş ve bu topraklarda pek çok peygamber yaşamıştır. Cenab-ı Hak, ona başkalarına verilmeyen bir takım avantajlar tahsis etmiş ve buradan yola çıkarak Filistin'in, çevresinde ve hatta tüm dünyada en etkili meselelerden biri olmasına bir başlangıç noktası oluşturmuştur. Bu etki sadece siyasi boyutta olmadı, bunun ötesine geçerek düşünce, kültür, ekonomi ve diğer alanları da aşmıştır. Filistin meselesinin edebî yönüne, nelerin etkilediğine, nelerden etkilendiğine ve şiirsel olarak Filistin ile nelerin ilişkilendirildiğine baktığımızda, Osmanlı Türk edebiyatının ve modern edebiyatın bu konuyla yakından bağlantılı olduğunu görüyoruz. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan bu yana siyasi, tarihi, fikri ve dini açıdan Filistin'e bağlı olan bu bağ, Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Filistin ile Türkiye arasındaki ilişki sorunlarıyla, farklı standartlarla ve diyalektiğiyle devam etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun ayrılmaz bir parçası olan Filistin neden bu kadar önemli olmasın? Bunun en bariz örneklerinden Osmanlı Devleti'nin Filistin'e verdiği önemi teyit eden şey, Kanuni Sultan Süleyman'ın Filistin'e olan ilgisi ve ona gösterdiği özel itina tarih kitaplarında anlatılmaktadır. Aynı şekilde Sultan II. Abdülhamid de Yahudiler'in tekliflerini ve kışkırtmalarını reddederken Filistin'e büyük önem vermiş ve Filistin'in bedelinin 800 milyon Müslümanın bedeli olduğunu ifade etmiş ve yaşadığı sürece Filistin'i Yahudilere teslim etmeyeceğini açıkça söylemiştir. Gösterdiği bu tutum, onun tahttan indirilmesine bile sebeb oldu. Ancak bu çalışmada bizi ilgilendiren Osmanlı edebiyatının ve özellikle Filistin'e ait şiirin nasıl ve ne olduğu ile ilgilidir. Yani Filistin sorununu şiirsel bir şekilde ve özel tarihsel bir aşamada ele alınmasıdır. Araştırmamızı Divan'ın yani klasik Osmanlı şiirinin sahnesi ve onun siyasi, sanatsal, tarihi, fikri ve doktrinsel temelleri itibarıyla Filistin'le olan ilişkisiyle sınırlandırdık ki bu, gelecekte dayanabileceğimiz bir eşik olsun. Nitekim Filistin özelinde Türk ve Arap edebiyatının ilişkisini konu alan ve Arap dilinde kapsamlı bir çalışmanın tamamlanması acil bir ihtiyaç haline gelmiştir. Çalışmanın amacı: Osmanlı İmparatorluğu'nun başlangıcından beri yeni Türk devletinin kuruluşunun başlangıcına (Cumhuriyet dönemi) kadar uzanan tarihsel süreç içerisinde Filistin'i ele alan Osmanlı Türk edebiyatını ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın kapsamı: Bu çalışmada Divan dönemi Osmanlı şairlerinin çalışmaları ve Kudüs'ün statüsü, İsra ve Miraç, Filistin'in yeri ve değerini, Filistin'in Kıyamet Günü ile ilişkisi ve Filistin ile ilgili konuları ele almaktadır. Çalışmanın yöntemi: Araştırmacı, çalışmasında şairlere ve onların eserlerine atıfta bulunarak, daha sonra bu şiirleri tercüme ederek, edebi açıdan analiz

ederek ve ele alınan konulara göre sınıflandırarak analitik inceleme yaklaşımını benimsemiştir. Ayrıca detaylı bir eleştirel okuma yapmış, bazen de şiiri araştırmada ele alınan konuya şahitlik etmiştir. Sorunlar ve zorluklar: Araştırmacı, şiir diliyle temsil edilen araştırmasında bazı şiirlerin Osmanlıca yazılması, bazı şairlerin eserlerinin basılmaması veya internette yer almaması, bu nedenle bunlara erişimin engellenmesi gibi zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Sonuç: Araştırmacı, araştırmasında Osmanlı şiirinin Filistin'e önemli bir yer verdiği, bu şiirde en çok Kudüs'ün ele alındığı ve şairlerin çoğunun çıkış noktasının din olduğu şeklinde özetlenen bir takım sonuçlar elde etti. Filistin'in siyasi yönüne gelince, şiirlerde bundan pek bahsedilmiyor.
Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Türk ve Filistin edebiyatı, Osmanlı Şiiri, Kudüs, Şiir Tahlili, İsrail - Filistin Meselesi.

فِلَسْطِين فِي الشِّعْرِ التُّرْكِي العُثماني

ملخص: العلاقة بين الأدب العربي والتركي علاقة قديمة جداً وتتسم بالقرب الجغرافي. فتركيا تقع جغرافياً على مقربة من العالم العربي، وتتقاطع معه عبر حدود برية وبحرية متعددة. وتُعد هذه العلاقة ذات أهمية تاريخية كبرى. فقد أدّت القرب الجغرافي والروابط التاريخية إلى تأثر اللغة التركية باللغة العربية، مما جعلها تستعير العديد من المفردات منها. وعلى الصعيد الديني، كان أعظم أثر تمثل في اعتناق العثمانيين للإسلام، الأمر الذي جعلهم جزءاً لا يتجزأ من العالم الإسلامي. وعندما أصبح العثمانيون خلفاء للمسلمين، أصبحت القضايا العربية جزءاً لا يتجزأ من الدولة العثمانية. أما فيما يخص القيمة الروحية لفلسطين لدى العثمانيين، فباعتبارها مكاناً يحمل خصائص إسلامية متجذّرة في الفكر الإسلامي، فقد أولى رجال الدولة العثمانية أهمية بالغة لفلسطين. ذلك أن قضية فلسطين هي قضية تتجاوز القارات من حيث الدين والسياسة والثقافة؛ فهي منطقة احتضنت أقدم الحضارات، وأقدس المدن، وارتبطت بها جميع الديانات السماوية، وعاش فيها العديد من الأنبياء. ولقد خصّها الله سبحانه وتعالى بميزات لم يُعطِها لغيرها، مما جعلها نقطة انطلاق لتحوّلها إلى واحدة من أكثر القضايا تأثيراً في منطقتها بل وفي العالم بأسره. لم يقتصر هذا التأثير على البُعد السياسي فقط، بل تجاوزه إلى الفكر والثقافة والاقتصاد وسائر المجالات الأخرى. وعندما ننظر إلى البُعد الأدبي لقضية فلسطين، وإلى ما تؤثر فيه وما تتأثر به، وما يُرتبط بها شعرياً، نرى أن الأدب التركي العثماني والأدب التركي الحديث على حد سواء قد ارتبطا بهذه القضية ارتباطاً وثيقاً. هذا الارتباط، الذي تأسس سياسياً وتاريخياً وفكرياً وعقائدياً مع فلسطين منذ قيام الدولة العثمانية، استمر إلى ما بعد قيام الجمهورية التركية. ولا تزال العلاقة بين فلسطين وتركيا مستمرة، وإنْ كانت في سياقات ومعايير وجدليات مختلفة. فكيف لا تكون فلسطين، وهي جزء لا يتجزأ من الدولة العثمانية، ذات أهمية بالغة؟ ما يؤكد المكانة التي أولتها الدولة العثمانية لفلسطين هو ما ورد في كتب التاريخ عن اهتمام السلطان سليمان القانوني بفلسطين، والعناية الخاصة التي أولاها لها. وبالمثل، فإن السلطان عبد الحميد الثاني قد رفض العروض والاستفزازات اليهودية، وأبدى اهتماماً بالغاً بفلسطين، مصرحاً بأن ثمن فلسطين هو ثمن 800 مليون مسلم، وأنه لن يفرط بفلسطين لليهود ما دام على قيد الحياة. هذا الموقف الذي اتخذه، كان من أسباب عزله عن الحكم. غير أن ما يهمنا في هذه الدراسة هو الكيفية التي تناول بها الأدب العثماني، وبخاصة الشعر، قضية فلسطين، وما الذي قيل عنها شعرياً وفي أي مرحلة تاريخية. وقد اقتصرنا في بحثنا على مشهد الديوان، أي على الشعر العثماني الكلاسيكي، وعلاقته بفلسطين من حيث الأسس السياسية والفنية والتاريخية والفكرية والعقائدية، حتى يكون هذا بمثابة عتبة نؤسس عليها دراسات لاحقة. وفي الحقيقة، فقد بات من الضروري إتمام دراسة شاملة باللغة العربية تتناول العلاقة بين الأدب التركي والأدب العربي، وبخاصة في فلسطين. وتهدف هذه الدراسة إلى

تناول الأدب التركي العثماني الذي تعرّض لفلسطين ضمن السياق التاريخي الممتد من بداية الدولة العثمانية وحتى نشوء الدولة التركية الحديثة (الفترة الجمهورية). وتتناول هذه الدراسة أعمال الشعراء العثمانيين في فترة الديوان، ومكانة القدس، والإسراء والمعراج، ومكانة فلسطين وقيمتها، والعلاقة بين فلسطين ويوم القيامة، وسائر القضايا المتعلقة بفلسطين. وقد اعتمدت دراستي منهجاً تحليلياً بالرجوع إلى الشعراء وأعمالهم، ثم ترجمة هذه القصائد، وتحليلها من منظور أدبي، وتصنيفها وفق الموضوعات التي تناولتها. كما قمت بقراءة نقدية تفصيلية، وشهدتُ أحياناً على أن القصيدة ذاتها كانت بمثابة شاهد على الموضوع الذي تناولته الدراسة. الصعوبات والمشكلات: واجهتُ خلال دراستي عدداً من الصعوبات، تمثلت في لغة الشعر المستخدمة، إذ كُتبت بعض القصائد باللغة العثمانية، وبعض أعمال الشعراء لم تُنشر أو لم تكن متاحة على الإنترنت، مما أعاق الوصول إليها. توصلت في دراستي إلى عدد من النتائج، يمكن تلخيصها فيما يلي: منح الشعر العثماني لفلسطين مكانة مهمة، وكانت القدس تُناقش في هذا الشعر بشكل رئيسي، وقد كان الدين هو المنطلق الأساسي لغالبية الشعراء. أما الجانب السياسي من قضية فلسطين، فلم يُذكر كثيراً في هذا الشعر.

الكلمات المفتاحية :اللغة والأدب العربي، الأدب التركي والفلسطيني، الشعر العثماني، القدس، تحليل الشعر، قضية فلسطين–إسرائيل.

مدخل

لَا تَكادُ تَجِدُ أدَبًا– عَالَميا أَوْ إِقْليميًّا– لَا يَلْتَفتُ إِلَى قَضَايَا السِّياسةِ، وَالْفِكرِ، وَالْعقِيدَةِ. وَلَعلَّ الْقَضِيَّةَ الْفِلَسْطِينِيَّةَ تُعَدُّ واحدةً مِنْ أَكْثَرِ الْقَضَايَا السِّيَاسِيَّةِ الْعَابِرَةِ لِلْآدَابَ الْعَالَميَّةَ وَالْمُؤَثِّرَةِ فِيهَا. وَلَنْ تَجدَ عَنَتًا وَأَنْتَ تَبْحَثُ عَنْ آثَارِهَا فِي هَذَا الْأَدَبِ أَوْ ذَاكَ. وَالْأَدَبُ التُّرْكِيُّ العثماني – فِي هَذَا السِّيَاقِ– لَا يُمثِّلُ اِسْتِثْنَاءً عَنْ هَذِهِ الْفَرضيَّةِ. بَيْدَ أَنَّ دَرجاتِ التَّأْثِيرِ وَالتَّأَثُّرِ بَيْنَ الْأَدَبَيْنِ– التُّرْكِيِّ وَالْفِلَسْطِينِيِّ– قَد اِرْتَبَطَتْ بطَبِيعَةِ الْمَرْحَلَةِ التَّاريخِيَّةِ الْمُصاحِبةِ لِتِلْكَ الْعَلاقَةِ بَيْنَ الشَّعْبَيْنِ.

وَهُنا، يُمْكِنُ تَقْسِيمُ الْأَدَبِ التُّرْكِيِّ إِلَى ثَلاثِ مَرَاحِلَ عَامَّةٍ:

1. أَدبُ مَا قَبلَ الْإِسْلَامِ
2. الْأَدَبُ التُّرْكِيُّ الْإِسْلَامِيُّ " الْعُثْمَانِيُّ"
3. الْأَدَبُ التركِيُّ الْحَديثُ " الجمهورية."

أَمَّا أَدبُ مَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ؛ فَذاكَ أدَبٌ تُرْكِيٌّ خَالِصٌ، لَا تَكادُ تَجِدُ فِيهِ ذِكْرا لِفِلسْطِينٍ. فِيمَا حَظِيَتْ فِلَسْطِين بِاحْتِفَاءِ شَعْرَاءِ مَرْحَلَةِ الدِّيوَانِ، الَّذِي ظَهرَ فِي الْعَهْدِ الْعُثْمَانِيِّ، وَمَثَّلَ أدَبَ النُّخْبَةِ الْمُخْتَارَةِ، وَتَأَثَّرَ – لُغَةً– بِالْعَرَبِيَّةِ، وَأُسْلوبًا بِالْأَدَبِ الْفَارِسِيِّ. وَلَكِنَّهُ اِنْحصرَ– تَقْريبًا– فِي الْجَانِبِ الدِّينِيِّ الْمُتمثِّلِ فِي مَكانَةِ الْقُدْسِ الدِّينِيةِ، وَعَلاقتِها بِرِحْلَةِ الاسراء وَالْمِعْراجَ. كَمَا قَدْ تَجِدُ فِلَسْطِين– أَيْضًا– فِي أدَبِ الرَّحَلَاتِ وَكِتَابَاتِ الْمُؤَرِّخِينَ.

وَلَعَلَّنَا نُسَارِعُ لِلْقَوْل بِأَنَّ هَذهِ الدِّراسَةِ تَسْعَى لِإِلْقَاءَ الضَّوْءِ عَلى الشِّعْرِ التركِيِّ العثماني الَّذِي تَنَاوَلَ الْقَضيَّةَ الْفِلَسْطِينِيَّة فِي الْعَصْر العُثمانِيِّ الكلاسيكي القديم، وَالْكَشْف عَنْ جَوانِبِ هَذِهِ الْمُعَالجة مَضْمُونيًا، وَفَنّيا. كما أنها تُحَاوِلُ الْإِجَابَةَ عَنْ أسئلةٍ جوهريةٍ تَتَنَاوَلُ طَبِيعَة تِلْكَ الْجُهُودِ، وَمُنْطَلَقَاتِهَا، وَخَلْفِيَّاتِهَا الْدِّينيّةِ، وَالسِّيَاسِيَّةِ، وَالثَّقَافِيَّةِ، وَالْأَدَبِيَّةِ.

مَوْضُوع الْبَحْث وَحُدوده

تَتَناولُ هَذهِ الدِّراسةُ القَضيَّةَ الفِلسطِينيةَ مِنْ خِلالِ مُنْطلقاتِ وأبعادِ القَضِيَّةِ المختَلفةِ فِي الشِّعر العُثمانِي الكْلاسِيكي تحديدًا.

أَهداف البحث

تَسعَى هَذِهِ الدِّراسةُ لِبيانِ حَجْمِ اهتِمامِ الأدبِ العُثمانِي فِي تِلكَ المرحَلَةِ بِالقَضِيةِ الفِلسْطِينيَّةِ، وَجَوانبِ ذَلكَ الاهْتِمامِ، مِنْ خِلالِ تَناوُلِ نُصوصِ المرْحَلةِ ذاتِ العَلاقَةِ، وَتَحلِيلها فَنيًا.

أهمية البحث

تَتَجَلَّى أَهَمِيةُ الْبَحْثِ فِي كَوْنِهِ رَافِدًا مِنْ رَوَافِدِ دعمِ الْمَكْتَبَةِ الْأَدَبِيَّةِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ مِنْ خِلَال تَقصصي حُضور الْقَضِيَّةِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ فِي الْآدَابِ الْعَالَمِيَّةِ عَبْرَ عصور تَارِيخِيَّة مُخْتَلِفَة. كما أنَّه يلقي الضوء على مظهرٍ من مظاهر الترابط التاريخي بين شعوب هذه المنطقة وتوحد مواقفهم تجاه القضايا المصيرية الكبرى.

إشكالية البحث وفرضياته

تَكْمُنُ إِشْكَالِيَّةُ الْبَحْثِ فِي اِنْحِصَارِ مُعْظَمِ الْمُنتجِ المتَعلّقِ بالقضيَّةِ فِي كتب عُثْمَانِيةٍ قَدِيمَة، حَيْثُ بَاتَت اللُّغَة التَّرْكِيَّة الْجَدِيدَة مَعْزُولَة عَنْ تَارِيخِهَا القديم؛ مِمَّا جَعَلَ تِلْكَ الْقَصَائِد والآثار بِعِيدَة عَنِ التَّنَاوُلِ، عَصِيَّةً عَلَى الْفَهْمِ. كَمَا أنَّ الْقَصَائِدَ كَادَتِ تَنْحَصِرُ فِي الْجَانِبِ الدِّينِيّ فَقَطْ.

مَنْهَجِيَّة الْبَحْث وَهَيْكله

اِعْتَمَدَت الدِّرَاسَةُ منهَجًا تَكَامُليا يَخْلِطُ بَيْنَ التقَصّي التَّارِيخِيّ، وَالتَّحْلِيلِ الأدَبي، وَأحيانا اللجوء إلى التَّرْجمة، وأحيانا تميل إلى إثبات النص شاهدا على النقطة مع إرفاق ترجمة له، وتحليل، وَأُخْرَى تسلخُ النَّصَّ مِنْ سِيَاقِهِ وتثبته كما هو دون تعليق، وَتُرَكِّزُ عَلَى دَلَالَتِهِ اللُّغَوِيَّةِ.

1 .المبحث الأول: فِلَسْطِين فِي الشِّعْرِ الْعُثْمَانِيّ: المنطلقات الدينية

حِينَمَا يتتبعُ الباحِثُ الْمُنْتجَ الْأَدَبِيَّ الْعُثْمَانِيَّ فِي عَصْرِهِ الْكِلَاسِيكِيّ- مُنْذُ الْقَرْنِ الثَّالِث عشر حَتَّى نِهَايَةِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عشر- يجد أَنَّ شُعَرَاءَ هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ قَدْ تَنَاوَلُوا فِلَسْطِينَ" الْقُدْسَ" فِي أَشْعَارِهِمْ بِشَكْلٍ مُوَسَّعٍ؛ سَوَاء أكان ذلكَ فِي مَقْطُوعَاتِهِمِ الصَّغِيرَةِ (مَا كَانَ يَعْرِفُ بِالْقَصِيدَةِ)، أَوْ فِي شعرهم الْغَزَلِي، أَوْ فِي "الْمَثْنَوِيّ"[1].

وَقَدْ كانت الْقُدْسُ وَاحِدَةً مِنْ أَشْهرِ ثَلَاثَةِ أَمَاكِن حَظِيَتْ بِاهْتِمَامِ قَصَائِدِهِمْ، كَمَا شَكَّلَت الْقُدْسُ – مَكَانيا- لِلْعُثْمَانِيِّيْنِ مَمَرًّا دِينِيًّا بَيْن تركيا والحجاز. وَكَانَ الأتراك يُنِيخونَ الْإِبِلَ، وَيَمْكُثُونَ بَعْدَ عَوْدَتِهِمْ مِنَ الْحَجِّ حِيْنًا مِنَ الزَّمَنِ فِي فِلَسْطِينٍ وَقَدْ عَدُوا هَذَا نُسُكًا دِينِيًّا اِعْتَادُوا عَلَيْهِ. وَقَدْ دَوَّنُوا ذَلِكَ فِي كِتَابَاتِهِمِ النَّثْرِيةِ (سِيَاحَة نامه)، وفي كِتاباتِهم الشِّعْرِيَّة أيضًا.

1.1 فِلَسْطِينُ أَرْضُ الْإِسْرَاءِ وَالْمِعْرَاجِ:

شَكَّلَتْ حَادِثَتا الْإِسْرَاء وَالْمِعْرَاج ببعديهما الدِّينِي وَالْمَكَانِي أَهَمِيَّة بَالِغَة لِبَيْت الْمَقْدِسِ وَفِلَسْطِين فِي ثَقَافَاتِ الشُّعُوبِ الْمُسْلِمَةِ. وقَدْ كَانَ اِنْتِقَالُ النَّبِيِّ مُحَمَّد- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسُلَّم- مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَام بِمَكَّة إِلَى الْمَسْجِد الْأَقْصَى بِمَدِينَةِ الْقُدْسِ

1 المِثنَوِيّ من الشِّعر: مَا كَانَ فِيه كُلُّ شطْرين بِقافية واحدة، وقد استخدم الشعر المثنوي في اللغات الفارسية والعربية والتركية والكردية والأردية.

فِي جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ، ثُمَّ صُعوده– صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسُلَّم– مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ إِلَى السّمواتِ السَّبْع، وَمَا فَوْقَ السَّبْعِ، حَيْثُ فرضَت الصَّلَوَاتُ الْخمس، ثُمَّ رُجوعهُ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ فِي جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ؛ حَدَثًا خارقا لِلْعَادَة جَعَلَ مِنْ هَذِهِ الْحَادِثَة مُعْجِزَة عَظِيمَة، وَلِلْمَكَانِ الَّذي تَمَّتْ فِيهِ قيمة وَقُدْسيَّة أَكَّدَتْها الْآيَاتُ الْقرْآنيَّةُ، وَالْأَحَادِيث الصَّحِيحَة الْمُتَكَاثِرَة الْمُتَوَاتِرَة.

وَمِنْ هُنَا فَقَدْ حَظِيَتِ الْقُدْسُ بِمَكَانَةٍ خَاصَّةٍ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ بِاعْتِبَارِهَا أَوْلَى الْقِبْلَتَيْنِ، وَثَالِث الْحَرَمَيْنِ الشَّرِيفَيْنِ، وَمَسْرَى الْأَمِينِ، وَمِعْرَاجه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَلَمَّا قَامَتِ الدَّوْلَةُ العُثْمَانِيَّةُ وَوُلِّيَ أَهْلُهَا بِلَادَ الْمُسْلِمِينَ، وَدَخَلُوا الْقُدْسَ عَامَ 1516م، قَامَ السُّلْطَانُ "سَلِيمُ الْأَوَّلِ" آنَذَاكَ بِزِيَارَةٍ خَاصَّةٍ لِلْمَدِينَةِ الْمُقَدَّسَةِ؛ فَاسْتَقْبَلَهُ أَهْلُهَا، وَخَاصَّةً الْعُلَمَاءُ وَالشُّيُوخُ، وَسَلَّمُوهُ مَفَاتِيحَ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الْمُبَارَكِ وَالْمَدِينَةِ. وَأَصْبَحَتِ الْقُدْسُ مُنْذَ ذَلِكَ التَّارِيخِ تَابِعَةً لِلْإِمْبِرَاطُورِيَّةِ الْعُثْمَانِيَّةِ. وَقَدْ ظَلَّتْ كَذَلِكَ أَرْبَعَةَ قُرُونٍ تَقْرِيبًا. وَقَدْ أَثَّرَ الْوَاقِعُ الدِّينِيُّ عَبْرَ الْوُجُودِ الْعُثْمَانِيّ فِيهَا عَلَى وَضْعِ مَدِينَةِ الْقُدْسِ الثَّقَافِيّ فِي الْعَهْدِ الْعُثْمَانِيّ؛ إِذْ غَدَتْ مَرْكَزًا عِلْمِيًّا مُزْدَهِرًا.

هَذَا الْوَاقِع الثَّقَافِيّ الْمُزْدَهِر، وَتِلْكَ الْمَكَانَة الْعَظِيمَة لِلْمَدِينَة لَفَتَتْ أَقْلَام الْكتَابِ وَالشُّعَرَاءِ، فَنَقَلُوا بِرِيشِ أَقلامهم أحاسيس قُلُوبهمْ، وَرَوَائِعَ أَفْكَارِهِمْ؛ فَهذَا الشَّاعِرِ الصُّوفِيّ سلِيمَانِ جَلبَي (*Süleyman Çelebi*) – أَحد شُعَرَاءِ الْقَرْنِ الْخَامس عَشر يَصِفُ زِيَارَة الرَّسُولِ الْكَرِيمِ لِبَيْت الْمَقْدِسِ– فِي رِحْلَةِ الاسراء وَالْمِعْرَاج– فَيَقُولُ:

Tarfetü'l-ʿayn içre sulṭānı ümem
Geldi Ḳudse irdi vü başdı ḳadem[2]

"فِي طَرْفَةِ عَيْنٍ قَدْ حَلَّ سُلْطانُ البَشَر، وأطلَّ
قَدْ جَاءَ الْقُدْسَ وَشَرَّفَهَا وَطِئَتْهَا الْقَدَمُ بها نَزَلَا".

أَمَّا مِعْرَاجُهُ إِلَى السَّمَاءِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسُّلَّامُ فَقَدْ كَانَ إعجازًا خَارِقًا، حَيَّرَ كُلَّ مَنْ تَنَاهَى إِلَيْهِ خَبَرُهُ من العقلاء والبُلغاء، حَتَّى إن جبريل– عَلَيْهِ السلامُ– خَفِيَ عَلَيْهِ ذاكَ السِّرُ. وَظَلَّ ذَلِكَ بَيْنَ اللهِ وَعَبْدِهِ مُحَمَّدٍ تَكْرِيمًا لَهُ وَتَشْرِيفًا. وَهُنَا نَجِدِ الشَّاعِرِ مان سَالِي بَرّي مُحَمَّدَ دَادَا (Manisalı Birrî Mehmed Dede)، وهُوَ مِنْ شُعَرَاءِ الْقَرْنِ السَّابع عَشَرَ الْمِيلَادِيّ يَقِفُ عَلَى هَذِهِ الْحَادِثَةِ فِي تَنَاصّ مَعَ آيَةِ الإسراءِ؛ فَيَقُولُ:

Siri ṣubḥānel-lezî esrā' şeb-i miʿrācuñ
Remzidür ser-mest ider bu şi̱r serāser dilleri[3]

فِي سِرِّ سُبْحَانَ الَّذِي قَدْ حَقَّقَ العُروجَ لِلسَّمَاء
شَيْءٌ عَجِيبٌ سَاحِرُ الْقُلُوب كَالْضِّيَاءِ.

أَمَّا الشَّاعِرُ عَاشِق شلبِي (Âşık Çelebi)، وَهُوَ مِنْ شُعَرَاءِ الصُّوفِيَّةِ فِي الْقَرْنِ السَّادس عَشَرَ فَقَدْ رَأَى فِي حَادِثَةِ الْمِعْرَاجِ دَليلًا عَلَى أَنَّ كُلَّ الْمُؤْمِنِينَ الصَّادِقِينَ يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَكونُوا قَرِيبِينِ مِنَ اللهِ:

Ḳurbetüñ rāhına ṣuʿbnâne'llezi esrā' deli̱l
Āyeti ʿazz u alan āyātı ḳur'ānı mübi̱n[4]

---

[2] Mehmet Altinova, "Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ," *Akademik Dil ve Edebiyat* 2/2 (2018), 142.
[3] Rasih Erkul, "Birrî Mehmed Dede Divânî'nda Âyetlerden İktibâslar," *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/03 (2017), 100.
[4] Es-seyyid Pir Mehmed Çelebi, *Âşık Çelebi Dîvânı*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 45.

" تَتَجَلَّى الْقُرْبَةُ رُوحِيًّا، لِلْعَبْدِ وَتَتَّضِحُ جَلِيًّا

فَيَكُوْنُ قَرِيبًا مِنْ رَبِّهِ؛ وَدَلِيلِي ب"سُبْحَانَ" قَوِيّ."

وَفِي الْقَرْنِ السَّابع عشرَ نَجْدُ الشَّاعِرَ نشْأَت (Neşâtî:)– من شعراء القرن السابع عشر– يَقِفُ عَلَى حَادِثَةِ الإسراء وَالْمِعْرَاجِ رَابِطًا بَيْنَ قَداسَةِ الْمَكَانِ، وَعِظَمَةِ الرِّحْلَةِ؛ مُبَيِّنًا سُرْعَةَ الْوُصُولِ لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ:

Devletle başup rikāba pāyın
Ḳuds eyledi bir de cayın[5]

وَلَمَّا دَاسَ بِالْقَدَمِ الرِّكَابَا

كَلَمْحِ الْعَيْنِ وَافَى الْقُدْسَ بَابًا

أَمَّا إِمَامُ وَخَطِيبُ جَامِعِ آيا صُوفِيَّا حَمَدُ اللهِ حَمْدِي (Hamdullah Hamdî) (983 / 1575م) فَقَدْ تَنَاوَلَ فِي كِتَابِهِ" مَوْلِدُ النَّبِيّ" قَضِيَّةَ إِمَامَةِ الرَّسُولِ بِالنَّبِيّينَ فِي رِحْلَةِ الاسراء شِعْرًا عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

Bir demde irdi Mescid-i Aḳsāya Muṣṭafā
Ḳarşu yükündi cevk-ile ervāḥ-ı enbiyā[6]

هَبَطَ النَّبِيُّ مَعَ الْبُرَاقِ لَقُدْسِنَا

فَهَوَتْ قُلُوبُ الْمُرْسَلِينَ سُجُودًا

وَمِنِ الشُّعَرَاءِ الْعُثْمَانيينَ الَّذِينَ تَعَرَّضوا– فِي شِعْرِهِمْ– لِحَادِثَةِ الاسراء وَالْمِعْرَاجِ– أَيْضًا– الشَّاعِرُ مُحَمَّدُ مُحِّي الدِّينِ افتادا (Mehmed Muhyiddin Üftâde) من شعراء القرن السادس عشر؛ وَمِمَّا جَاءَ فِي شِعْرِهِ:

İdüñ aña ṣalāt ile selāmı
Oḳuduñ mevlūdın her ṣubḥ u şāmı
Nebiler rūḥınüñ ḳudsi imāmı
Anuñ ṭoġdıgı ay geldi beşāret[7]

إِنَّ الصَّلَاةَ مَعَ السَّلَامِ عَلَى الْهُدَى

فِي الْمَوْلِدِ الْمُتْلوِّ صُبْحًا وَمَسَا

صَلَّى مَعَ الرُّسُلِ الْكِرَامِ يَأُمُّهُمْ

فَأَتَتْ لَهُ بُشْرَى الصَّلَاةِ اِسْتَأْنَسَا

وَمِنْ جَمِيلِ مَا تَنَاوَلَهُ شُعراءُ الْعُثْمَانيَّةِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ مَا كَانَ مِنْ قِصَّةِ أَذَانِ بِلَالِ بَعْدَ وَفَاةِ الْمُصْطَفَى، صَلى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ. وَمِنْ جَمِيلِ مَا وَرَد فِي هَذَا التَّوْظِيفِ رِسَالَةُ الشَّاعِرِ فُضُولِي (FUZÛLÎ)– أَحَد أَشْهَرِ شُعَرَاءِ مَرْحَلَةِ الدِّيوَانِ 1556– إِلَى وَالِي بَغْدَادَ مَادِحًا لَهُ عَبْرَ قَصِيدَةٍ فَلْسَفِيَّةٍ رَائِعَة:

Ḥalḳa iʿlām etmege dıṉ-i Muḥammed ṭāʿatın
Eylediñ ol Mescid-i Aḳsāya taʿyiṉ-i Bilāl[8]

[5] Ahmet Dede Neşâtî, *Neşâtî Dîvân*, ed. Mahmut Kaplan (Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2019), 41.
[6] Altinova, "Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ," 143.
[7] Altinova, "Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ," 144.
[8] Altinova, "Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ," 145.

" عَينتموا لِلْمَسْجِد الْأَقْصَى بِلَال مُؤَذِّنًا

حَتَّى يُطِيعَ الشَّعْبُ صَوْتَ مُحَمَّد"

1.2 فلسطين قبلة المسلمين الأولى:

ذكرنا سابقًا أنَّ القدسَ تحتل مكانًا متقدمًا فِي الْفِكْرِ الْعَقَدِيِّ الْإِسْلَامِيِّ؛ وَمِنْ أَهمِّ أَسْبَابِ ذَلِكَ التَّمَيُّزِ وَالْانْفِرَادِ أنها قِبلَةُ الْمُسْلِمِينَ الْأُوْلَى؛ قَالَ تَعَالَى:

" قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ." [سورة البقرة:144.]

وَقَدْ حَافَظَ الْمُسْلِمُونَ– جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ– عَلَى هَذا الْمَوْرُوثِ الْعَقَدِيِّ، فَظَلَّت الْقُدْسُ فِي ذواكِرِهم دُرَّةَ الْمُسْلِمِينَ وَقِبْلَتَهُمُ الْأُوْلَى. وَلَمْ تَغِبْ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ عَنْ أَذْهَانِ الْأُدَبَاءِ الْعُثْمَانيينَ. وقَدْ أوردَ الْكَاتِبُ العثمانِيُّ إبراهيم حَقِّيَّ الأرز رومي (Erzurumlu İbrahim Hakkı) من شعراء القرن الثامن (1780) فِي نِهَايَةِ كِتَابِهِ" مَعْرِفَةُ نامه"– فِي الْقِسْمِ السَّادسِ مِنْهُ– قَصِيدَةً استلهمَ مَعَانِيهَا مِنْ آيَةِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ حَوْلَ الْقِبلَةِ الْأُوْلَى، وَمِنْهَا هَذَا السَّطْرُ الشِّعْرِيُّ:

Ḳur’ānda da dediñ fe-semme vechu’llāh[9]

" قَدْ قُلْتَ فِي الْقِرَآنِ: فَثَمَّ وَجْه اللهِ" إشارة إلى الآيات التي تحدثت عن القبلة الأولى.

1.3 فِلَسْطِينُ أَرَضُ المحشر وَالْمَشرِ:

مِنَ الْقَضايا الْمُتَعارَفِ عَلَيْها– إِسْلَامِيًّا– أَنَّ فِلَسْطِينَ سَتُكَونُ أَرَضَ المحشر وَالْمَنشر، فَقَدْ رَوَى الْإِمَامُ أَحَمَدُ بِسَنَدِهِ عَنْ مَيْمُونَةَ بِنْتِ سَعْدٍ مَوْلَاةِ النَّبِيِّ، قَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللهِ، أَفتِنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ، قَالَ:" أَرَضُ المحشرِ وَالْمَنْشَرِ."[10] وَقَدْ تَنَاوَلَ ذَلِكَ شعراءُ الْإِسْلَامِ عَبْرَ عُصورِ الْإِسْلَامِ الْمُخْتَلفَةِ. وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ الشَّاعِرَ الْعُثْمَانِيَّ أَحَمد الْفَقِيه (Ahmed Fakîh:)– مِنْ شُعرَاءِ الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ– سَطَّرَ فِي كِتابِهِ" الْمَسْجِدُ الشَّرِيفُ" بَعْضَ الْأَبْيَاتِ الشِّعْرِيَّةِ الَّتِي تُبِينُ مدَى اِشْتِيَاقِهِ وَحُبِّهِ لِمَكَّةَ، والشام، وَبَيْتَ الْمَقْدِسِ؛ مُتَنَاوَلا الْقُدْسَ فِي ظِلَالِ هذَا التَّصَوُّرِ؛ فَنراهُ يَقُولُ:

Yarın Ḳudüsde olur arż-ı maḥşer
Odından döḳiserdür niçeler der[11]

" يَقُولُونَ إِنَّ الْقُدْسَ أَرْضُ المحشر

حَتْمًا سَيَصْلَى النَّارَ بَعْضُ الْبَشَرِ."

كَمَا تَنَاوَلَ الشَّاعِرُ التركِيُّ هنيالي كَامِي (Hanyalı Kâmî) أَحَدُ شَعْرَاءِ الْمَرْحلَة الْكِلَاسِيكِيَّةِ– فِي القرن الثامن عشر– فِي شِعْرِهِ الْقُدْسَ. وَكَانَ مِنْ أَفْضَلِ مِنْ مَثَّلَ تِلْكَ الْمَرْحلَةَ فِي الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ فِي مَزْجٍ وَمُقَارَنَةٍ بَيْنَ الْقُدْسِ أَرْضِ المحشر وَالْمَنْشَرِ وَقَدْ أَعْلَنَتْ عَنْ مَوْعِدِ النَّشْرِ، لَكِنَّهُ نَشْرُ الْعُشَّاقِ وَاِجْتِمَاعِهِمْ فِيهَا؛ وَالْكَعْبَةِ الَّتِي اِكْتَسَتْ سوادً بِغِطَائِهَا. فِي تَشْبِيهِ سَاحِرٍ لَطِيفٍ لِاِجْتِمَاعِ قُلُوبِ الْمُحِبِّينَ:

Sevād-ı Ka’be-hat ‘ārıż-ı münevveridür
Küḍüs ki sịnesidir ehl-i ‘aşḳ maḥşeridir[12]

---

[9] Altinova, “Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ,” 146.

[10] Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*; ed. Şu‘ayb el-Arnavût (Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1415), 125.

[11] Ahmed Fakih, *Kitâbu Evsâfi’l-Mesâcidi’ş-Şerîfe* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 14.

قَدْ جَلَّلَ السَّوَادُ خَدَّ الْكَعْبَةِ

وَالْقُدُسُ كانت محشرا لِلْعَاشِقِينَ

2 .المنطلقات الجغرافية: طَبيعةُ المكانِ وجَمالُ القُدس

كَانَ لِجَمَالِ الْقُدْسِ السَّاحِرِ أَثَرُهُ الْبَارِزُ فِي أَنْ تَكونَ هَذِهِ الْمَدِينَةُ رَمْزًا وَمَثَلًا لِلتَّشْبِيهِ الجَميلِ، وَقَدْ أَكْثَرَ الشُّعَرَاءُ فِي مَرْحَلَةِ الدِّيوَانِ مِنْ تَشْبِيهِ المسجد الأقصى بوجه الحبيب— صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– لِفَرْطِ جَمَالِهِ؛ مِنْ ذَلِكَ مَا أَورَدَهُ الشَّاعِرُ حُسَام زَادَه فَيْضِي (Hüsamzâde Feyzî) من شعراء القرن السابع عشر:

Ḳıblemüz vechinedür Mescid-i Aḳsāmuz
Müstem'-i Habeşį sāmį'-i eẕānuz biz[13]

" صِدْقُ جَمَالِ وَجْهِكَ يَعْكِسُ جَمالَ قِبلتِنا الْأَوْلَى

حِينَ نُصْغِي إِلَى جَلالِ صَوْتِ الأذَانِ مِنْ بِلَالِ الْحَبَشِيّ".

وَلَعَلَّنَا نَلْمَحُ هُنَا ثَلاثَ لَطَائِفَ لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ تَضَمَّنَهَا الْبَيْتُ: القُدسُ قِبْلَةُ الْمُسْلِمِينَ الْأَوْلَى، أذانُ بِلَالٍ فِي الْقُدْسِ رمز على اسلاميتها، سِحْرُ الطَّبِيعَةِ وَالْمَكَانِ الْفِلَسْطِينِيّ دَليلٌ على أَنَّها أرضٌ مُبارَكةٌ معطاءة سَخِيَّةٌ؛ فَكانَ ذاكَ المزجُ من تَشْبِيهِ جَلَالَ قَدْر الْحَبيبِ وَعَظمَتِهِ بِقُدْسِيَّةِ الْمَسْجِد الْأَقْصَى الْمُبَارَك وَجَلالِ قِيمَتِهِ، وَرَبْطُ جَمَالِ وَجْهِهِ بِجَمَالِ الْمَكَانِ؛ ثُمَّ رَبْطُ رِسَالَتِهِ بِأَذَانِ بِلَالٍ بيانًا واضحا عَلى قِيمةِ هَذهِ المدينة وَسِحْرِ جَمالِها.

أَمَّا الشَّاعِرُ مُحِبِّي (Muhibbî) أَحَدُ شَعْرَاءِ السُّلْطَانِ فِي الْقَرْنِ السَّادسَ عَشر– فَقَدْ شَبَّهَ حَبيبهُ، وَهُوَ يُحَيِّهِ، بِقَداسَةِ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الْمُبَارَكِ:

Bulmaḳ isterseñ Muḥibbî ger ḥarį̄m-i dergehin
Menzil(i) maḥmūddur anuñ maḳṣad'l-aksâya baḳ[14]

إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَجِدَ مَكَانَ الْحَبيبِ الْمُقَدَّسِ

فَاذْهَبْ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الْمُبَارَكِ.

وَفِي نَفْسِ السِّيَاقِ نَجِدُ قَصِيدَةً مُشابِهةً لما كَتَبَهُ(مُحِبِّي) لَدى الشَّاعِرِ نظمي الأدرنلي (Edirneli Nazmî) فِي" مَجْمُوعَةَ النَّظَائر":

Mescid-i Aḳsā ḳāṣıdur Ka'be-i 'ulyā gözi
Perde-i beyt-i muṭahhar kākül-i müşkį̄n-i dūst[15]

حَاجِبُ الْعَاشِقِ كالْمَسْجِد الْأَقْصَى، وَعَيْنُهُ كالْكَعْبَة الشَّرِيفَة

اِشْتَمُّ رَائِحَةَ الْمَسْكِ مِنْ رَائِحَةِ الْحَبيبِ تَفُوحُ مِنْ سِتَارَةِ بَابِ قَبْرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَمِنْ لَطَائِفِ التَّشْبِيهِ فِي هذَا الْمَجَالِ–أيضًا– مَا جَاءَ بِهِ الشَّاعِرُ العُثمانِيّ فيزالي رَمَضَانَ (Vizeli Ramazan Behiştî) مِنْ شُعَرَاءِ الْقَرْنِ السَّادسِ الْمِيلَادِيّ:

Mihrāveş ḳaşuñ senüñ ey ḳıblegāh-ı Ḳuds

---

[12] İbrahim Akyol, *Hanyalı Kâmî ve Divanı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2005), 5.
[13] Özlem Gülnar, *Hüsâm-Zâde Feyzî Divanı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1996), 74.
[14] Orhan Yavuz, *Muhibbi Divanı Bütün Şiirleri* (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/5.
[15] Altinova, "Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ," 147.

Bir günedür ki meyl ider aña imāmla[16]

يَا قُدْسُ أَيَّتُها الْقِبْلَةُ الْعَظِيمَةُ! حَاجِبُكِ مِثْلُ الْمِحْرَابِ؛ تَنْحَنِي لَكِ الْأُمَّةُ تَعْظِيمًا وَإِجْلالًا.

وَقَدْ كَانَ الْعلامَةُ الشَّاعِرُ شَيْخِي (Allâme Şeyhî) – أَحَد شَعْرَاءِ الْقَرْنِ السَّابع عشر– وَاحِدًا مِنَ الشُّعَرَاءِ الأتراك الْقَلائِلِ الَّذِينَ تَنَاوَلُوا الْقُدْسَ بِشَكْلٍ مُسْتَقِلٍّ فِي أَشْعَارِهِمْ، وَفِي غَيْرِ قَصِيدَةٍ؛ حَيْثُ تَناوَلِ الشَّاعِرِ الْقُدْسَ فِي ثَلاث قَصَائِدَ مُسْتَقِلَّة. وَيَبْدُو لَنَا أَنَّ اِحْتِفَاءَ العَلاَمَة بِالْقُدْسِ بِهذَا الْقَدْرِ يَعُودُ لما ذَكَرَهُ الْمُؤَرِّخونَ مِنْ أَنَّ الشَّيْخَ قَدْ شَغَلَ مُنْصِب الْقَضَاءِ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ؛ فَراق لَهُ مَا فِيهَا مِنْ جَمَالٍ، وَمَا لَها مِنْ خِلال؛ فَارْتَبَطَ بِها اِرْتِباط عاشِق هامَ بِمَحْبُوبِهِ؛ فَشغل بِهِ مشوّقا إِلَيْهِ بَعْدَ فِرَاقِهِ.

وَلَقَد مَثَّلَتْ قَصِيدَتهُ "بَيْت الْمَقْدِسِ"، أَوْ "الشِّتَائِيَّة" أَوْ "الْقُدْسَ حَزِينَةُ تَحْتَ الثُّلوجِ"– فِي تَنَوُّعِ وَاضِحِ فِي تَسَمِّيَتِهَا– أَنْمُوذَجًا مُتمَيِّزًا لِما نَحْنُ بِصَدَدِهُ "الْقُدْس فِي الشِّعْرِ الْعُثْمَانِيِّ"؛ وَذلِكَ لِاسْتِقْلالِيَّتِهَا، وَاقْتِصار مَوْضُوعهَا عَلى الْقُدْسِ، وَطُولها النِّسْبِيَّ، وَقِيمَتها الْفَنِيَّة فَهِي قَصِيدَة طَوِيلَة مِنْ أَرْبَعة وَعِشْرِينَ مَقْطَعا اِقْتَصَرَت فِي مَضَامِينهَا لِتَصْوِير الْمَدِينَة الْمُقَدَّسَة فِي الشِّتَاء تَحْتَ الثَّلْج. وَقَدْ عَرَض لَنا الشَّاعِر فِي قَصِيدَته هذِهِ لَوْحَة فَنِيَّة رَائِعة لِبَياض هَذِهِ الْمَدِينَة السَّاحِرَة تَحْتَ تَسَاقُط الثُّلوج الشِّتَائِيَّة فِي القُدسِ.

وَأَكْثَر الْمَعَانِي الَّتِي دَارَت فِي الْقَصِيدَة تَشْبِيهَات لِجَمَال الْحَبِيب وَرِقَّته؛ فَهُوَ ساقِي الْوُرُود فِي صَباحات الْقُدْس، وَهُوَ مُلَازِم لِحَبِيبه كَرَوْح الْقُدْس، وَهُوَ الْمُصاحِب لِلرَّوْح فِي حَياة الْقُدْس، وَهُوَ عَظِيم كَعَظْمَة فَاتِح الْقُدْس مُنْشَرِح كَانْشِرَاح الْقُدْس، وَيُشبِه جَمال رَأس الْحَبِيب بِجَمال قُبَّة الصَّخْرَة.[17]

وَبِمُجَرَّد وَلُوجِ الْعالِم النَّقْدِيّ فِي قِرَاءة سريعةٍ لاستراتيجية الْعُنْوان لِلْقَصِيدَة تُفَاجِئكَ الْمُفارَقة الْعَجِيبَة فِي عُنْوَان الْقَصِيدَة الَّتِي يَصُور فِيها الشَّاعِر تَساقَط الثُّلوج فِي الْقُدْس وَمُحِيطهَا. وَتَكْمُن تِلْكَ الْمُفَاجِئَة فِي مُعَانِدَة التَّوَقُّع وَالذَّهَاب بِالْمُعَنَّى إِلَى مِسَاحَات شُعُورِيَّة وَاسِعَة تَجَلَّت فِي تَجْرِبَة الشَّاعِر وَرؤَاهُ الْحِسيَّة الْعَمِيقَة؛ حَيْثُ إِنَّنَا سَنَجِد أَنَّ عُنْصُري الشِّتاء وَالثَّلْج يُعْطِيَان تَصَوُّرا إِيجابِيّا لِلْمَدِينَة بَدَل الْكَآبَة وَالْحُزْن.

وَمعَ أَنَّ الْقَصِيدَة مِنْ حَيْثُ الطُّول لَيْسَتْ بِالطَّوِيلَة جِدًّا؛ إِلَّا أَنَّ التَّكْثِيف الْبَيَانِيَّ فِيها، وَحُسْن التَّناوُل جَعَلها فَرِيدَة مِنْ نَوْعها؛ حَيْثُ تَشَكَّلَت مُقاطِعها مِنْ أَرْبَعَة وَعِشْرِينَ بَيْتا؛ إِلَّا أَنَّهَا اِكْتَنَزت عُمْقا وَرُؤْيَة وَفنّا وَتَصْوِيرا مَيْزهَا عَنْ أَتْرَابها.

وَيُمْكِن تَقْسِيم الْقَصِيدَة مِنْ حَيْثُ أَغْرَاضها إِلَى خَمْسَة أَقسام: مُقَدمة طَلَلِيَّة، ثُمَّ الْوَصْف، ثُمَّ الْمَوْضُوع الْأَسَاسِيّ الْمَدِيح، فَالْغَزَل، فَالدُّعَاء.

وَنَحْنُ هُنا سَنَكْتَفِي بِالْوُقُوف عَلى بَعْض الْمَحطَّات الَّتِي تَجْلِت مَعَها رَوْعَة التَّصْوِير دُونَ الإغراق فِي تحليل الْبُنَى الأسلوبية وَالْبَيَانِيَّة، بَلْ التَّرْكِيز عَلَى ما اِنْفَرَدَت بِهِ الْمَعانِي مِنْ تألقات اِرْتَبَطَت بِتَجْرِبَة صَاحِبها الْعَمِيقَة؛ لِأَنَّ الْخَوْض فِي التَّحْلِيلات الْبَيَانِيَّة لِلُغَة أَجْنَبِيَّة يَسْتَدْعِي نَوْعا مِنْ التَّفْصِيل فِي خصائص اللُّغَة الْمُتَرْجِم مِنْهَا وَالْمُتَرْجِم لَهَا؛ وَهَذَا أَمْر نَرَاهُ عَصِيّا فِي دِرَاسَات الآداب الْمُتَرْجِمَة.

[16] Vizeli Ramazan Behiştî, *Behiştî Dîvânı,* ed. Yaşar Aydemir (Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 175.

[17] Betül Parlak Dönmez, *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 2006), 183.

لِقَد كَانَ مِنْ طُقُوس الْقَصِيدَة الْكِلَاسِيكِيَّة الَّتِي تَبْدَأ بِالْغَزَل فِي الْعَهْد الْعُثْمَانِيّ أَن تُعْطَى اِسْما مِنْ نَحو: الرَّبِيعِيَّة أَوْ الْخَرِيفِيَّة أَوْ الشَّتْوِيَّة أَوْ الْعِيدِيَّة أَوْ التَّمُّوزِيَّةُ أَوْ مَا شَابّه ذَلِكَ. وَمِنْ هُنَا جَاء إطلاق النَّقَّاد اِسْم'' الشَّتْوِيَّة" عَلَى هَذِهِ الْقَصِيدَة لِاحْتِوَائِهَا عَلَى هذَا الْمَطْلَع الْغَزَلِيّ. غَيْر أَنَّ مَقْطَع النَّسِيب الَّذِي طَالِ نِسْبِيّا فِي الْقَصِيدَة كَانَ فُرْصَة لِيَنْثُر الشَّاعِر فِيه رُؤْيَتهُ وَيَسْتَعْرِض طَاقَتهُ الْفَنِيَّة الغني عبر تَشْبِيهَاته وَاِسْتِعارَاته، كَاشِفا عَنْ ثَقَافَة وَاسِعَة وَعِلْم غَزِير.

وقدْ كانت مَعْرُوفَة النَّسِيب عِنْدَهُ لَوْحَة فَنِيَّة صُور لَنا فِيهَا فصل الشِّتَاء مَعَ تَسَاقُط الثُّلوج تَصْوِيرا شَامِخا فَرِيدا؛ حَتَّى عَلِقَ بَعْضهُمْ: إنَّ الْقَصِيدَة إِنَّمَا كتبَت لِتَصْوِير فَصْل الشِّتَاء. لَكِنَّهَا شِتَائِيَّة خَاصَّة تَرْتَبِط بِشِتَاء مَدِينَة مُعَيَّنَة تَعْكِس تَجْرِبَة شُعُورِيَّة خَاصَّة لِصَاحَبهَا. وَهَذَا هُوَ بَيْت الْقَصِيد فِي تِيمَةِ الْقَصِيدَة الرَّئِيسِيَّة لِذَا فَنَحْنُ أَمَام شِتَائِيَّة حِسِّيَّة شُعُورِيَّة، لَا شِتَائِيَّة وَصفِيَّة مجرَدَة.

وَلَعَلَّ أَبْرَز السِّمَات الْفَنِيَّة لِهَذِهِ الْقَصِيدَة تَكْمُن فِي اِتِّكَائِهَا عَلَى بِنْيَة سَرْدِيَّة رَقْرَاقَة تَنْسَاب رَاسِمَة مَعَها مَعالِم التَّصْوِير الفتوغرافي وَالسِّينَمَائِيّ فِي مُزَاوَجات أُسْلوبِيَّة تَجْمَع بَيْنَ الْحَرَكَة، وَاللَّوْن، وَالْإِيقَاع الْمُصَاحِب لِلْمَشْهَدِيَّة الفنية على شَكْل مُوسِيقَى تُوَاكِب لَوْحَة التَّشْخِيص أَوْ التَّجْسِيد. وَقَدْ اِتَّسَم التَّصْوِير هُنَا عَبْر التَّشْبِيه، وَالتَّجْسِيد بِإِعَادَة تخليق الْمَفَاهِيمِ عَبْر الْمُزَاوَجَة الْفَنِيَّة بَيْنَ الْحِسِّيّ وَالْمَعْنَوِيّ؛ فَالتَّصْوِير هُنَا أدَاة تثوير تَخْلُق فِي الْمعنَى الْحِسِّيّ الْمُجَرَّد روح الْجَمَال، وَتَعْكِس فِيه فَلْسَفَة الشَّاعِر وَرُؤْيَته.

وحِينَمَا تَشْرَع فِي قِرَاءة الْقَصِيدَة تَجِد نَفْسُكَ فِي قَلْب لَوحةٍ سينمائيةٍ جلّبَت لَهَا كُلُّ أَدَوَات التَّصْوِير لِتَصِف لَكَ مَشْهَدًا مُوَحَّدا مُتَكَامِلا تَدُور أَحْدَاثهُ حَوْلَ حَفْلَة مُبْهِجَة مِنْ حَفْلَات تَسَاقُط الثُّلوج فِي يَوْم شِتَائِيّ عَلَى الْمَدِينَة الْمُقَدَّسَة.

وَمَعَ أَنَّ الْقِسْمَ الْأَكْبَر مِنْ لَوْحَة النَّسِيب فِي قَصَائِد مَرْحَلَة الدِّيوَان كانت تَتَحَدَّث عَنْ الرَّبِيع، لِأَنَّ الرَّبِيع مِيلَاد الْأَمَل وَالتَّفَاؤُل؛ إِلَّا أَنَّ الشِّتَائِيَّة– هنا– كَسَرَت هَذَا الْمَعْهُود دُونَ أَنَّ تَكسر لَوْحَة الْأَمَل والتفاؤل.

هَذِهِ اللَّوْحَة الْفَنِيَّة السَّاحِرَة لِتساقط الثُّلوج عَكَسَتْ رَوْح الشَّاعِرِ الْمُتَفَائِلَةِ، وَرَسَمَتْ رُؤْيَتهُ الْفَلْسَفِيَّة فِي التَّعْبِيرِ عَنِ التَّفَاؤُلِ عَبْرَ رَبْطِ النَّشْوَةِ بِامْتِزَاجِ الدِّفْءِ الْإِقْلِيمِيّ لِلْمِنْطَقَة بِأَجْوَاءِ الشِّتَاءِ الْعَابِرَة.

تَعَال مَعْي -الْآنَ -لِنُصَافِح لَوْحَةَ الْاِفْتِتَاحِ الْجَمَالِيَّةِ فِي الْقَصِيدَةِ؛ حَيْثُ" تَتَسَاقَطُ الثُّلوجُ، لِتُشْرِق السَّمَاءُ إِشْرَاقَ الْمِرْآةِ؛ فَتَتَحَوَّل الْأَيَّامُ إِلَى جَمَال ذِي وَجه أَبْيَض وَجَبْهَة مَفْتُوحَة.

Berfden soñra açıldı felek-i âyine-fâm Yüzü ağ alnı açık bir güzel oldu eyyâm

ثُمَّ تسْتَكْمِلُ الصُّورَةُ فِي اِسْتِدَارَةِ الْمَشْهَدِ الزَّمَنِيّ عِنْدَمَا اِخْتَفَت الثُّلوجُ وَالظِّلَالُ وَالظَّلَامُ، وَانْصَهَرَتْ فِي ضَوْءِ الْقَمَرِ، فَظَنَّ النَّاسُ أَنَّ الْقَمَرَ قَدْ تَجَلَّى عَلَى جَبَلِ الطُّوْرِ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ.

Sandılar halk yine Tûr'a tecellî oldu Berf-i mehtâbıla hep mahv olıcak zıll u zalâm

كَمَا تَتَجَلَّى عَظْمَة أُخْرَى مِنْ رَوَائِعِ التَّصْوِيرِ فِي أُسْلوبِ الشَّيْخِ؛ حَيْثُ يَتَعَانَقُ الْجَمَالُ السَّاحِرُ الْمُتَشَكِّلُ مِنْ تَسَاقُطِ الثَّلْجِ عَلَى جَبَلِ الطُّوْرِ مَعَ جَلَالِ الْفِكْرِ فِي تَجَلِّي النُّورَ الرَّبَّانِيَّ عَلَى الْجَبَلِ فِي قِصَّةِ مُوسَى كَلِيمَ اللهِ:

Berf zann eyleme nûr indi fezâ-yı Harem'e Girdi bir renge ziyâsından anıñ subhıla şâm

أَمَّا الاشارة إِلَى جَبَلِ الطُّوْرِ فِي هَذِهِ الْمَشْهَدِيَّةِ التَّصْوِيرِيَّةِ لِحَدَث طَبِيعِي فِي الْقُدْسِ؛ فَتِلْكَ رَغْبَة مِنَ الشَّاعِرِ لِرَبْطَ الْمِنْطَقَةِ الْجُغْرَافِيَّةِ بِمَشْرُوعِ الْقداسَةِ؛ حَيْثُ إِنَّ الْقُدْسَ وَطُوْرَ سَيْنَاء تَقعان فِي مِنْطَقَة مُقَدَّسَةِ وَاحِدَة، وَيَبْتَعِدَان عَنْ بَعْضهمَا حَوَالِيّ 350 كِيلُومِترًا فَقَطْ.

وَتَمْتَدُّ تَوْجِيهَاتُ الرَّبْطِ الْفِكْرِيِّ لِفَلْسَفَة الْقُدَّاسَةِ فِي هَذِهِ اللَّوْحَةِ الْفَنِّيَّةِ؛ فَبَعْدَ أَنْ يَرْبط بَيْنَ بَيَاضِ الشَّجرِ الْمُتَلَفِّعِ بِالثَّلْجِ عَلَى سفوحِ جَبَلِ الزَّيْتونِ فِي الْقُدْسِ مَعَ نُورِ اللهِ الْمُتَجَلِّي فِي جَبَلِ الطُّورِ فِي سَيْنَاء، يَرْبطُهُ مِنْ جَدِيد مَعَ جَلَالِ الْقداسَةِ الْمُتَمَثِّلِ فِي مَشْهَدِ لِبَاسِ الإحرام الأبيض فِي مَكَّة الْمُكَرَّمَةِ. وَهَكَذَا تَسْتَمِرُّ أَبِيَاتُ الْقَصِيدَةِ رَاسِمَة مَعَالِمِ الْجَلَالِ وَالْجَمَالِ فِي صُورَةِ مَشْهَدِيَّةٍ كَامِلَة اِسْتَحْضَرَتْ صَفْحَات التَّارِيخِ وَخَرَائِط الْجُغْرَافِيَا لِوَصف مَشْهَد شِتَائِي سَاحِر لِمَدِينَة مقدسَةٍ عَظِيمَةٍ.

وإِذَا كانت لوحة الثلج قد اِسْتَغْرَقَتْ ثُلث أَبْيَاتِ الْقَصِيدَةِ (1–8)؛ فَإِنَّ الْأَبِيَاتِ الَّتِي تَلتهَا جَاءَتْ لِتكملِ الْمَشْهَد فِي لَوْحَةِ رَبِيعِيَّة سَاحِرَة، إِشْعَارًا بالأمل (9–11). ثم يُغْلق ذَاكَ الْمَشْهَد الْوَصْفِيّ بِرِسَالَة فَكرِيَّة إِلَى شَيْخه يَقُول لَهُ فِيها: "أَيّ شَيْخِي، كَانَ مَرَامكَ فِي الْمَاضِي أن تَصِل الْمِنْبَر؛ فَلَتَجْعَل هَدَفكَ الآن بُلُوغ الْكَعْبَة وَالْبَيْت الْحَرَام.

Şeyhîyâ maksad ı aksâ çü minber oldu Olsun aksâ yı merâmıñ buradan Beyt i Harâm

هَذِهِ هِي شِتَائِيَّة الشَّيْخ السَّاحِرَة وَفَرِيدَتهُ الْبَاهِرَة، دُرَّة مِنْ درر عصرها، وَيَاقُوتَة عَانَقَت قداسَة مَدِينَة تلفعت قِبَابهَا بِالذَّهَب الْمُرَصَّع، وَتَشَرَّفَت سَاحَاتهَا بِالْحَضْرَة النَّبَوِيَّة الْجَلِيلَة؛ فَلَمَّا أَتَاهَا بَيَاض السَّمَاء؛ عَكَسَت لَهُ رَوْعَة التَّسْبِيح وَالتَّهْلِيل فِي ثَوْب أَبْيَض جَلِيل.

3 .الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى مَهْوَى قُلُوبِ الْمُسْلِمِينَ وَإِلَيْهِ تُشَدُّ الرِّحَال:

اِعْتَادَ الْعُثْمَانِيُّونَ طُوالَ عُصورِ الْإِمْبِرَاطُورِيَّةِ عَلَى طَقْسٍ أَلِفوهُ؛ حيثُ كانَ يجب على كُلِّ مِنْ عَزْمٍ عَلَى زِيَارَةِ الْحِجازِ– مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ – لِلسِّياحَةِ أَوْ لِلْحَجِّ أَنْ يُعَرِّجَ فِي طَرِيقِ الذَّهَابِ أَوِ الْإِيَابِ عَلَى الدّيارِ الْمُقَدَّسَةِ، فَيُقِيم فِيهَا مُدَّةً ثُمَّ يُواصل طَرِيقَهُ؛ وكَانُوا يَجدونَ فِي ذَلكَ فُرْصَةً لِلتَّبَرُّكِ بِتِلْكَ الدِّيارِ الْمُقَدَّسَةِ؛ وَمِنْ ذَلِكَ مَا أَوْرَدَهُ الشَّاعِرُ أَحْمَدَ فَقِيهُ (Ahmed Fakîh) من شعراء القرن الثالث عشر مُتَّدِحًا الْمَسْجِدَ الْأَقْصَى الْمُبَارَكَ، حاثا عَلى زِيَارَتِهِ، بَعْدَ عَوْدَةِ الْحَجيجِ مِنْ مَكَّةَ:

Gel imdi ḥacc ile Ḳudse gidelüm
Ḥaḳuñ ḥūrīlerin ḳuca gidelüm[18]

تَعَالَوْا بِنَا – أَيُّهَا الْحُجَّاجُ– نغدُو لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ

نَحْتَضِنُ الْعَذَارَى الْحُورِيَّاتِ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ الْمُقَدَّسِ.

وَنَجِدُ أَيْضًا أَمْثِلَةً عَلَى ذَلِكَ فِي مقاطِعِ أَورَدَها الشَّاعِرُ فِي قَصِيدَةٍ غَزَلِيَّةٍ لَهُ، كَتَبهَا عَلَى النَّمَطِ الْمَثْنَوِيّ؛ مِنْ نَحوِ الْمَقْطَع الْحَادِيَ عَشرَ مِنَ الْقَصِيدَةِ فِي قِسْمِ (مَدْحٍ أُدَسّي خَلِيل). كَمَا قَامَ الشَّاعر فَقِيه نَفْسُهُ بِكِتَابَةِ أَرْبَع مَقْطُوعَاتٍ شِعْرِيَّةٍ أخرى بِطَرِيقَةِ شِعرِ الهَجا. أَمَّا هَذِهِ الْمَقْطُوعَاتِ الْمَدْحِيَّةِ الَّتِي نَحنُ بِصدَدِها فَقَد رَبَطَتْ بَيْنَ مَدْحِ الرَّسُولِ وَتَمْجيدِ المسجدِ الأقصى. وَهُنَا نَجِدُ أَنَّ الشَّاعِرَ لَمْ يَسْتَطِعْ إِخْفَاءَ دَهْشَتِهِ مِنْ سِحْرِ جَمَالِ الْقُدْسِ:

Acāyib yir imiş Ḳuds-i mübārek
Yaratmış anı ṣun'ından Tebārek[19]

يَا لَهُ مِنْ مَكَانٍ عَجِيبٍ (بَيْتِ الْمَقْدِسِ)

يَعْكِسُ جَلَالَ وَعَظْمَةَ الْخَالِقِ الْمُبْدِعِ.

وَيَبْدُو أَنَّ الشَّاعِرَ كَتَبَ تِلْكَ الْمَقَاطِعَ بَعْدَ أَنْ عَادَ مِنَ الْحَجِّ وَاِسْتَرَاحَ فِي الْقُدْسِ، فَشَكَرَ اللهَ أَنْ هَيَّأَ لَهُ ذَلِكَ؛ لِذَا نَرَاهُ يَقُولُ:

[18] Fakih, *Kitâbu Evsâfi'l-Mesâcidi'ş-Şerîfe*, 91.
[19] Fakih, *Kitâbu Evsâfi'l-Mesâcidi'ş-Şerîfe*, 140.

Rūm ile Şāmı geçdüm ʿArab illerine düşdüm
Şükür kim saña ḳavışdum i cānum Ḳuds-i mübārek[20]

سِحْتُ بِلَادَ الأناضول وَطُفْتُ الْعَالَمَ الْعَرَبِيَّ ثُمَّ سَاقَنِي الْقَدَرُ لِلْأَرَضِ الْمُبَارَكَةِ (الْقُدْسِ)، وَشَرَّفَنِي اللهُ بِهَا.

وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ شُعَرَاءَ الصُّوفِيَّةِ الْعُثْمَانِيِّينَ أَكْثَرُوا فِي شِعْرِهِمْ مِنْ ذِكْرِ بيْتِ الْمَقْدِسِ لِمكانَتِها الدّينيةِ فِي قُلُوبِهِم، وَلِما رَأوا فِيها مِنْ جَمالٍ ساحِرٍ فِي جَوَلاتِهِم وَرَحَلاتِهِم؛ فَاخْتَلَطَ الشُّعُورُ الدّينِيُّ بِالْأَثَرِ السَّاحِرِ الْجَمَالِيّ وَأَصْبَحَا جَذْبَةً فِي الْعِشْقِ وَالْهُيَامِ. فَهَذَا الشَّاعِرُ الصُّوفِيُّ مُصْطَفى مَعْنَوِيُّ (Mustafa Ma'nevî) مِنْ شُعَرَاءِ الْقَرْنِ السَّادس عَشَرَ يَقِفُ عَلَى الْمَكَانَةِ الدّينِيَّةِ الْقُدْسِيَّةِ لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ، دُونَ أنْ يَنْسَلِخَ مِن أثَرِ رَوعَةِ المكانِ، وَسِحرِ طَبِيعَتِه، فَيَقُولُ:

Ḥarîm-i Ḳudse maḥrem ola gör Maʿnevî yohsa
Ṭavāf-ı ḳudsiyānı olmayan devrānı n'eylerler[21]

أَي هَذَا الْمَعْنَوِيُّ! اِجْعَلْ لِنَفْسِكَ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سَكَنًا؛

فَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ نَصِيبٌ فَلَا نَصِيبَ لَهُ فِي الْعَالَمِ.

4 .المنطلقات التاريخية:

ارتبطتْ فلسطين بِعدد كبير من الأنبياء، وكَانَ النبي إبراهيمُ عليهِ السَّلامُ من أَوائل الأَنبياءِ الَّذِينَ عَاشوا فِي فِلَسْطِينَ وَماتُوا فِيهَا، وإبراهيمُ عَلَيْهِ السَّلامُ هُوَ أَبُو الْأَنْبِيَاءِ؛ وقد جاءَ من نَسْلِهِ الْكَثِيرُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كإسحاقَ وَيَعْقُوبَ ويوسفَ وإسماعيلَ وَمُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلامِ.

وَقد عَاشِ إسحاقُ فِي أَرَضِ فِلَسْطِينٍ، وَرَزَقَهُ اللهُ سُبْحَانَهُ فيها يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السُّلَّامُ، الَّذِي يعدهُ الْيَهُودُ أَبًا لهُمْ، وَقد كَانَ إسحاقُ وَيَعْقُوبُ مَنَارَاتٍ لِلْهُدَى بَعْدَ إبراهيم عَلَيْهِ الّسلامَ، قال تعالى: (وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ). [الأنبياء:72.]

ومن بين الأنبياء الذين سكنوا فلسطين أيضا يوسف عليه السلام. وقصَّتهُ مع اِمْرَأَةِ الْعَزِيزِ معروفة، وقد تناوله الشعراء العثمانيون في غير موضعٍ؛ وَمِنْ ذَلِكَ مَا ذكره الشَّاعِر شيَّاد حَمْزَة (Şeyyad Hamza) من شعراء القرن الثالث عشر في إشارة لِتِلْكَ الْقِصَّةِ فِي مَقْطُوعَةٍ لَهُ، يَقُولُ فِيهَا:

Yine andan ṣoñra erdi bir ṣāra
Ol ṣārun kim Ḳuds içdi adı yarā[22]

وَمِنْ وَرَاءِكَ يَا حَبِيبُ مَدِينَةٌ

تُدْعَى دِيَار الْحُبِّ وَالْعُشَّاقِ، (إِنَّهَا مَدِينَةُ الْقُدْسِ).

وَفِي قَصيدةٍ أُخْرَى يَتَحَدَّثُ فيها عَنْ أَشْيَاء عَجِيبَةٍ فِي قُبَّةِ الصَّخْرَةِ المشرَّفةِ:

Bir ulu ḳubbedür Ṣaḫre ʿacāyib
çinde var durur hem çoḳ ġarāyib[23]

قُبَّةُ الصَّخْرَةِ مَكَانٌ سَاحِرٌ عَجِيبٌ

فِي دَاخِلِهَا مَا يُثِيرُكَ وَيَكْشِفُ عن غَرَائِب مَا تَرَى.

[20] Fakih, *Kitâbu Evsâfi'l-Mesâcidi'ş-Şerîfe*, 57.
[21] Altinova, "Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ," 152.
[22] Ḥamza şeyyād, *Yūsuf Ve Zelīḫā* (Ankara: Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 269.
[23] Fakih, *Kitâbu Evsâfi'l-Mesâcidi'ş-Şerîfe*, 199.

5 .المنطلقات السياسية

مَثَّلتْ الْقُدْسُ مَرْكَزًا إِقْلِيمِيًا لِلْخِلافَةِ فِي الدَّوْلَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ، وَكَانِتْ لَها خُصوصِيةً فِي وَعْيِهم؛ خُصُوصا بَعدَ تَنامِي الأطْماعِ الغَرْبيةِ وَاليَهوديةِ فِيها. وَقَدْ تَنَاوَلَ الشُّعَرَاءُ فِي تِلْكَ الْمَرْحَلَةِ الْقُدْسَ وَكَشَفوا عن مُيولاتهم ورَغْبَاتِهِم السِّيَاسِيَّةِ تجَاهَهَا؛ فَهَذَا الشَّاعِرُ سُنْبُل زَادِهِ وَهِبِي (Sünbülzâde Vehbi) مِنْ شُعَرَاءِ الْقَرْنِ التَّاسِع عَشرَ يُصَرِّحُ بِرَغْبَتِهِ فِي أَنْ يَكُونَ حَاكِمًا عَلَى الْقُدْسِ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَاكِمًا عَلَى مَكَّةَ:

Mekke olmazsa daḫı Ḳuds'e sezā oldugumu
Yoġ iken ḳavm-i mevāliḍe hem inkāra mecāl[24]

وَإِذَا تَعَذُّرِ أَنَّ أَكوْن بِمَكَّة
فَلَقَد قَبلت الْقُدْس بَيْتَ الْمنْشَأ

6 .المنطلقاتُ الفِكرية

يُعدُّ التَّصَوُّفُ حَرَكَة بَارِزَة فِي تَارِيخِ الشِّعْرِ التُّرْكِيّ العُثماني، وَلَنْ نكون مُبَالِغَيْنِ إن قُلنَا إِنَّ الشِّعْرَ التُّرْكِيَّ– فِي مَرْحَلَةِ الدَّوْلَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ– كَادَ يَقْتَصِرُ عَلَى التَّصَوُّفِ؛ وَقَدْ مثل رُموزه الْكِبَار أَمثَال اِبْنِ عَرَبِيّ وَابْنِ الْفَارِضِ وَيُونِسِ عمرَة مَرْاكزَ إلهام لِمَنْ تَبِعَهُمْ؛ فَدَارَ الشُّعَرَاء فِي أَفلاكِهِم، وَاِحْتَذَوْا بِمَا رَسَمُوهُ مِنْ تَقَالِيد.

وَلَا شَكّ أَنَّ الْمَكَانَ قَدْ مَثَّلَ مَصْدَر الهام آخرْ لِلْقَصِيدَةِ الصُّوفِيَّةِ التركِيَّةِ؛ فَجَعَلُوا مِنْهُ مَادَّةً لِبَيَانَ عَظْمَةِ الْخَالِقِ؛ وَعَيْبَتِهِ، وَجَلالِهِ؛ فَكَيْفَ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ مَعَ الطّورِ، وَمَا أَدَرَاكَ مَا الطّورِ! نَبع التَّجَلّي النُّورَانِيّ، وَالْكَشْف الرُّوحِيّ، وَمن اجَاة الْعَلِيّ؛ أَفَلَا تَكونُ مَادَّة لِلْمُرِيد الصُّوفِيّ!؟

وَمَعَ أَنَّ جَبَلَ الطُّوْرِ فِي سينَاء، وَأَنَّ مُوسَى عَاش أَكْثَر عُمرِهِ فِي مِصْر؛ إِلَّا أَنَّ حَديثَ الشُّعَرَاءِ عَنِ الْيَهُودِ وَاِحْتِفَاءَهمْ بِقَصَصِهِمْ؛ جَعَلَ الْحَديث عَنِ الطّوْرِ يَرْتَبِطُ– سِيَاسِيًّا وَفِكْريا– بِتَجَلِّيَاتِ وَإلهامات الْقَضِيَّةِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ؛ فَالطُّوْر جَبَلٌ يَحْمِلُ معاني الْوُصُول وَالتَّجَلِّي؛ وَهُوَ لِلصُّوفِيّ زَاد مُرِيد، وَلِلشِّعْر نَبع فَرِيد.

وَإِذَا كانت ديار الْمَحْبُوبَةِ– لَدَى الغزلين– مَوْقِدًا لِلطَّاقَة الشِّعْرِيَّة؛ فَإِنَّ الدّيارَ الْمُقَدَّسَةَ سَتُشَكِّلُ لِلصُّوفِيّ مَعِينا زَاخِرًا بِالدِّفْءِ الرُّوحِيّ، وَالطَّاقَة الْإِيمَانِيَّة مِنْ أَجل تَصْوِير سبحاتِ الروْحِ، واشراقاتها فِي الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ.

وَمن هُنا، فإِنَّ الطورَ فِي الشِّعْرِ الصُّوفِيّ قد مثّلَ صَفْحَة مِنْ صَفْحَاتِ التَّجَلِّي فِي رَسْمِ مَعَالِمِ الْقُدَّاسَةِ وَالْوُصُولِ، وَاِسْتِلْهَام قِصَّةِ النَّبِيّ وَالْخِطَابِ الْقُدسِيّ مَعَ اللهِ فِي خُشُوعِ الطَّبِيعَةِ وَاِنْكِشَافِ الْغَيْبِ؛ وَكَشَفَ عَنْ جانِبٍ مِن جَوانبِ الفِكْرِ الصُّوفِيّ الفَلْسَفِيّ العَمِيق. الطور مَعْبَرٌ لِبِنَاء شَخْصِيَّةِ الصُّوفِيّ السَّابِحِ فِي مَلَكُوتِ الْحَضْرَةِ الإلهية.

هُنَاكَ جُمْلَة مِنْ التَّصَوُّرَات الَّتِي تَدُور حَوْلَ جَبَل الطُّوْر فِي الْفِكْر الصُّوفِيّ؛ مِنْهَا أَنَّ جَوَانِب الطُّوْر مِنْ حَيْثُ الْمعنى يَلْتَقِي مَعَ الْإِنْسَان فِي الرَّوْح الْبَشَرِيَّة وَمِنْ هُنَا كانت أَوْلَى تِيمَات الْقَصِيدَة الصُّوفِيَّة التَّجَلِّي النُّورَانِيّ؛ وَهَلْ لِلتَّجَلِّي مِثْل الطُّوْر مَنْبَع؟ وَالتَّجَلي– فِي الْفِكْر الصُّوفِيّ– ظُهور الله نَفْسُهُ أَوْ اِنْعِكَاس ذَاتِهِ؛ فَالله فَوْقَ كُل مَا تَرَاهُ الْعُيُون، وَتَتَخَيَّلهُ الْعُقُول. وَهَكَذَا فَإِنَّ الْمَظَاهِر الَّتِي نَرَاهَا هِي أَشْيَاء تَعْكِس مَا وَرَاء الْغَيْب، وَتَذْهَب بَعيدا عَنْ الْمُتَخَيّل الْمُمْكِن كما في شعر الشاعر نسيمي (Nesîmî) 1369:

Mûsâ benim kim Hakk ile dâ'im münâcât eylerim

[24] Lütfi Alıcı (ed.), *Sünbülzâde Vehbî kitabı* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018), 94.

Gönlüm tecellî nûrudur anun için Tûr olmuşum[25]

مَنْ أَنَا يَا مُوسَى لِأَظَلّ فِي مُنَاجَاة دَائِمَة مَعَ الْحَقّ تَعَالَى

قَلْبِي تَجَلَّى نُورا لأنِّي أَصْبَحت جَبَل الطُّوْر

لقد تَجَلَّت هُنَا سبحَات الْمَكَان؛ فَلَمْ يَعُد الطُّوْر جَبَلا كَبَاقِي الْجِبَال؛ بَلْ غَدَا أُفُقا مُمْتَدًّا إِلَى عَتَبَات الْخَالِق الْمُتَجَلِّي؛ وَحَيْثُمَا وَطِئَت قَدَم مُوسَى فَثَمَّ وَجْه الله؛ لِأن الْقَلْب قَدْ جَلِي وَتَكَامَلَت فِيهُ الرَّوْح؛ فأضحت رُوحا كَاشِفَة لِلْحُجُب.

ثُمَّ إِنَّ الطور جَبَل الْمَحَبَّة وَلِقَاء الْحَبيب. وَلَكِنَّ الْحَبيب هُنَا لَمْ يَعُد بَشَرِيّا، بَلْ لِقَاء الْمَخْلُوق بِخَالِقه وَالْعَبْد بِسَيّده؛ إِنَّه اِنْعِتَاق الرَّوْح مِنْ مَعْبَدهَا الْحَقِير فِي دُنْيَا الْفَنَاء لِتُصَافِح الْمُطْلَق الْغَيْبِي فِي بَحْر الضِّيَاء.

Tûr-ı ‘ışka kılmadun nûr-ı hidâyetle
‘urûc Şâm-ı gamda cilve-i dîdâr umarsın ey gönül[26]

هُنَا اِمْتِزَاج نُور الْعِشْق بِنُور الْهِدَايَة. إِنَّهُ الْمَكَان الَّذِي يَتَحَرر فِيه الْعُشَّاق مِنْ أَسر الدُّنيا الفانِية، وَيَكْتَسِبُون الْحُرِّيَّة الْأَزَلِيَّة عبر الْوُصُول لِلْحَضْرَة الإلهية. وَتَتَجَلَّى هُنَا صُورَة مُوسَى الْعَاشِق الْوَله الْمُتَذَلِّل أَمَام مَحْبُوبه رَغْبَةً فِي لِقَائه.

Ben Tûr-ı ‘ışka çıkmış-ıdum hâsıl-ı kelâm
Mûsî Kelîm ü dahı kelâm olmadın henûz[27]

فَالْعِشْقُ لِلصُّوفِيّ لَا يَنْقَطِعُ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا بِانْقِطَاعِ أَسْبَابِهِ الْمَادِّيَّة. لِأَنَّ الْمَعْشُوقَ أَبَدِيٌّ، فَلَا مَجَالَ لِنَفَادِهِ. وَإِذَا كَانَ الْعَاشِقُ هُوَ مُوسَى، وَالْمَعْشُوقُ هُوَ اللهُ؛ فَإِنَّ مَا بَيْنَهُمَا مِنْ عَلَاقَةٍ سَتُرَتِّبُ أَبْجَدِيَّاتِ تَشْكِيلِ الْقَلْبِ، وَالْجَسَدِ، وَالرُّوحِ لِنَقْلِ الْبَشَرِيّ إِلَى النُّورَانِيّ فِي عَمَلِيَّةِ تَطْهِيرٍ وَتَصْفِيَةٍ.

Gönül nûr-ı tecellî ile ‘Âşık Tûra dönmişdür
Fürûg-ı âfitâb-ı ‘âlem-ârâdan ferâgum var[28]

فِي هَذَا الْبَيْت تَرْبِيَةٌ لِلْقَلْب، فللطورِ وَظِيفَة أُخْرَى فِي الْفِكْرِ الصُّوفِيّ تتمثل فِي إِعَادَةِ تَشْكِيلِ الْجَسَدِ عَبْرَ نُورَانِيَّةَ الطُّوْرِ:

Tûr gibi nûr-ı tecellî-i Rabb Sardı
bu cismin der ü dîvârına[29]

وَهَكَذَا نجدُ أَنَّ جَبَلَ الطُّوْرِ فِي الشِّعْرِ الصُّوفِيّ التُّرْكِيّ مَحَطَّة تَزْكِيَة، وَمِصْفَاة قُلُوبٍ، وَأَدَاة تَصْيِيرِ الْبَشَرِيّ إِلَى نُورَانِيّ. وَهذه هِي حَدِيقَةُ الْعُشَّاقِ، وَرَوْضَة الْمُشْتَاقِ، وَوَسِيلَة الرَّوْحِ لِلْاِنْعِتَاقِ مِنْ ضَيِّقِ الْعُبُودِيَّة إِلَى رحَابَة الآفاق.

7 .الْمُنْطَلَقَات الْعَقْدِيَّة

تُعَدُّ الأَدْيَانُ وَاحِدَةً مِنَ الْمَوَاضِيعِ الَّتِي أَخَذَتْ مَكَانًا فِي الشِّعْرِ التُّرْكِيّ الْكِلَاسِيكِيّ. وَمِنْ بَيْنِ تِلْكَ الدِّيَانَاتِ الَّتِي تَنَاوَلَهَا الشِّعْرُ التُّرْكِيُّ، الدِّيَانَةُ الْيَهُودِيَّةُ؛ فَقَدْ عُنِيَ بَعْضُ الشُّعَرَاءِ الْكِلَاسِيكِيِّينَ بِالْيَهُودِيَّةِ فِي أَشْعَارِهِمْ وَإِنْ لَمْ يُشَكِّلْ ذَلِكَ ظَاهِرَةً بَارِزَةً.

وَقَدْ أَوْرَدَ بَعْضُهُمْ شَيْئًا مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ مِمَّا تَعَلَّقَ بِقَصَصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، كَمَا رَوَوْا بَعْضًا مِنْ رِوَايَاتِ الْيَهُودِ وَتَارِيخِهِمْ. كَمَا اسْتَخْدَمَ الْعَدِيدُ مِنَ الشُّعَرَاءِ بَعْضَ الْعِبَارَاتِ أَوِ الأَفْكَارِ أَوِ اللَّفَتَاتِ الْيَهُودِيَّةِ بِشَكْلٍ أَوْ بِآخَرَ فِي قَصَائِدِهِمْ.

[25] Hüseyin Ayan, *Nesîmî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yay, 1990), 248.
[26] Abdullah Eren, “Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açıdan Tûr-i Sînâ,” *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (August 20, 2018), 203.
[27] Altinova, “Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ,” 204.
[28] Altinova, “Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ,” 204.
[29] Altinova, “Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ,” 205.

وَفِي الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ تَنَاوَلَ الشَّاعِرُ الْعُثْمَانِيُّ إِنْدَرُونْلُو فَاضِل(Enderunlu Fâzıl) ، وَهُوَ مِنْ أَصْلٍ فِلَسْطِينِيٍّ مِنْ صَفَدَ، مُخْتَلَفَ الْمَفَاهِيمِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْيَهُودِيَّةِ فِي دِيوَانِهِ الْمَوْسُومِ بِعُنْوَانِ **Andnâme**وَتَرَكَّزَ ذَلِكَ بِشَكْلٍ مُكَثَّفٍ فِي قَصِيدَتِهِ **يَهُودِي بِيتْشِي**. أَنْدَرُونْلُو فَاضِل شَاعِرٌ كِلَاسِيكِيٌّ عَاشَ فِي عَصْرٍ بَدَأَ الْيَهُودُ فِيهِ يُخَطِّطُونَ لِانْقِلَابِهِمُ التَّارِيخِيِّ وَغَزْوِهِمُ الْفِكْرِيِّ الَّذِي سَبَقَ إِطَاحَتَهُمْ بِالْخِلَافَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْعِمْلَاقَةِ. بَيْدَ أَنَّ لِلشَّاعِرِ خُصُوصِيَّةً أُخْرَى؛ فَهُوَ فِلَسْطِينِيُّ الْمَوْلِدِ مِنْ بَلْدَةِ صَفَدَ الْمُرْتَبِطَةِ بِقَلْعَةِ عَكَّا الْفِلَسْطِينِيَّةِ، وَجَدُّهُ طَاهِر عُمَر، وَوَالِدُهُ عَلِي طَاهِر الَّذِي ثَارَ عَلَى الدَّوْلَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ. وَيَبْدُو لِي أَنَّ وَاقِعَ وَالِدِهِ الْمُنَاهِضِ لِلدَّوْلَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ، وَعَلَاقَتَهُ غَيْرَ الْحَسَنَةِ مَعَهَا، وَمُعَايَشَتَهُ لِلْيَهُودِ دَاخِلَ فِلَسْطِينِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، قَدْ شَكَّلَ لَدَيْهِ رُؤْيَةً مُخْتَلِفَةً وَخَاصَّةً حَوْلَ الْحَرَكَةِ الْيَهُودِيَّةِ، لِيَرْسُمَ لَنَا صُورَةً مِثَالِيَّةً عَنِ الْيَهُودِ فِي عَصْرِهِ. وَلَعَلَّ وُقُوعَهُ أَيْضًا فِي حُبِّ فَتَاةٍ إِسْرَائِيلِيَّةٍ، قَدْ جَعَلَهُ يَذْهَبُ بَعِيدًا فِي هَذَا الْمَدْحِ وَالتَّجْمِيلِ. وَمَعَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ بَيَّنَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ وَتَفْصِيلٍ خَطَرَ الْحَرَكَةِ الْيَهُودِيَّةِ، وَسُوءَ تَارِيخِهَا، إِلَّا أَنَّ هَذَا الشَّاعِرَ لَمْ يَتَنَاوَلْ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ إِلَّا مَا حَسُنَ مِنْ تَارِيخِ الْأَنْبِيَاءِ، فِيمَا يَخُصُّ حِكْمَتَهُمْ وَصَبْرَهُمْ وَثَبَاتَهُمْ فِي فَتَرَاتِ اضْطِهَادِهِمْ. وَيَبْدُو لِي أَيْضًا أَنَّ لِلشَّاعِرِ قِرَاءَاتٍ مُتَعَمِّقَةً فِي الْإِسْرَائِيلِيَّاتِ وَكُتُبِ الْإِسْرَائِيلِيِّينَ؛ ذَلِكَ أَنَّكَ تَجِدُ فِي أَشْعَارِهِ الْكَثِيرَ مِنَ الْمُصْطَلَحَاتِ الْيَهُودِيَّةِ، بَلْ إِنَّ الشَّاعِرَ لَجَأَ فِي تَصْوِيرِهِ جَمَالَ مَعْشُوقَتِهِ فِي إِحْدَى قَصَائِدِهِ الشِّعْرِيَّةِ إِلَى الْمُصْطَلَحَاتِ وَالتَّكْنِيكَاتِ الْمُتَّبَعَةِ فِي الثَّقَافَةِ الْعِبْرِيَّةِ. كَمَا أَنَّهُ وَظَّفَ فِي قَصِيدَتِهِ الْغِطَاءَ الْيَهُودِيَّ لِتَعْزِيزِ هَذَا الْمَعْنَى، فَنَرَاهُ يَسْتَلْهِمُ قِصَّةَ دَاوُدَ، وَقِصَّةَ طَالُوتَ، وَقِصَّةَ جَالُوتَ، وَقِصَّةَ مُوسَى مَعَ ابْنِ عَمِّهِ قَارُونَ فِي شَكْلٍ جَدِيدٍ لِيُوَظِّفَهُ فِي سِيَاقِ التَّجْمِيلِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ. وَفِي قَصَائِدِهِ الْغَزَلِيَّةِ، كَمَا فِي **زَنَانْ نَامِي** (*Zenânnâme*)

Be – Yehudî be- hazret-i Mevlâ
Be- cenâb-i Kelîm-i Hakk mûsâ [30]

أَقسِم بِمَوْلَى الْيَهُودِيّ

أَقسِم بحَضْرَة كَلِيم الله مُوسَى

يُقْسِمُ فِي هَذِهِ اللَّوْحَةِ الِافْتِتَاحِيَّةِ بِكَلِيمِ اللهِ مُوسَى سَيِّدِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، الَّذِي بُعِثَ لَهُمْ، لِيُشَكِّلَ مِنْ خِلَالِ هَذَا الْقَسَمِ مَعْبَرًا لِإِثْبَاتِ صِدْقِ حُجَّتِهِ، وَقُوَّةِ رَغْبَتِهِ فِي عِشْقِهِ لِلْفَتَاةِ الْيَهُودِيَّةِ. وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ هَذَا الِاسْتِدْعَاءَ التَّارِيخِيَّ لِشَخْصِيَّةِ مُوسَى لَيْسَ الْوَحِيدَ فِي حَيَاةِ الشَّاعِرِ الشِّعْرِيَّةِ، وَلَمْ يَكُنْ حِكْرًا عَلَى هَذِهِ الْقَصِيدَةِ الْمُخْتَارَةِ، بَلْ لَعَلَّ دِيوَانَ الشَّاعِرِ كُلَّهُ قَدْ غَصَّ بِمِثْلِ تِلْكَ الِاسْتِدْعَاءَاتِ الَّتِي حَرِصَ عَلَيْهَا لِتَكْيِيفِ مَشْرُوعِهِ الْغَزَلِيّ. وَفِي هَذِهِ الْقَصِيدَةِ سَنَجِدُهُ قَدْ رَبَطَ مُوسَى بِقِصَّةِ الْقَبَسِ مِنْ نَحْوٍ، وَبِجَبَلِ الطُّورِ مِنْ نَحْوٍ آخَر؛ وَكَأَنَّهُ يَسْتَأْنِسُ بِمُوسَى فِي إِمْكَانِيَّةِ تَحْقِيقِ أَمَلِهِ فِي الْوُصُولِ إِلَى مَحْبُوبَتِهِ، وَارْتِبَاطِهِ بِالْمَكَانِ الَّذِي يَهْوَاهُ وَيَعْشَقُهُ.

Be – münâcât-i vâd- i eymen
Be- dirâhasani-i yedi beyazi

أقسم بمنجاة وادي الإيمان

باسم بريق اليد البيضاء

هُنَا حَدِيثٌ عَنِ الْمُنَاجَاةِ، يَتْبَعُهُ حَدِيثُ الْمُنَادَاةِ؛ وَكَأَنَّنَا أَمَامَ طَلَبَةٍ شَرْعِيَّةٍ بِجَاهَةٍ شِعْرِيَّةٍ أَمَامَ وَالِي الْمَحْبُوبَةِ. وَسَنَجِدُ أَنَّ الشَّاعِرَ يَسْتَخْدِمُ أَدَاةَ الْقَسَمِ "Be-" وَهِيَ لَفْظَةٌ فَارِسِيَّةٌ تَعْنِي "أُقْسِمُ" – مَعَ كُلِّ بَيْتٍ مِنْ أَبْيَاتِ قَصِيدَتِهِ.

[30] Ozan Yılmaz, *Enderunlu Fazıl Divanı'nda Yahudilikle İlgili Unsurlar ve Andnâme-i Yehûdî-Beçe* (Türkiye: Türkbiligi, 2011), 13.

وَلَعَلَّ الشَّاعِرَ فِي هَذِهِ الْأَبْيَاتِ قَدِ اسْتَجْلَبَ لِشِعْرِهِ أَعَزَّ الْأَدِلَّةِ الَّتِي أَرَادَ لَهَا أَنْ تُشَكِّلَ غِلَافَ لَوْحَتِهِ الْغِنَائِيَّةِ؛ فَجَاءَ بِكَلِيمِ اللهِ مُوسَى، أَشْرَفِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَكْرَمِهِمْ. ثُمَّ يَسْتَرْسِلُ فِي السَّرْدِ وَالْقَصِّ؛ وَكَأَنَّهُ يُرِيدُ بِهِ حَسَبًا وَنَسَبًا فِي ثَنَاءٍ سَخِيٍّ وَإِعْجَابٍ بَهِيٍّ. ثُمَّ يَعْرِضُ لَنَا مُعَانَاتَهُ فِي الْحُبِّ الْمَمْزُوجِ بِالأَمَلِ، مُسْتَرْشِدًا بِقَصَصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ فَقَدْ بَيَّنَ أَنَّهُ مَا كَانَ لِيُوسُفَ أَنْ يُصْبِحَ سُلْطَانًا لَوْ أَنَّهُ لَمْ يُلْقَ فِي الْبِئْرِ، وَمَا كَانَ لِمُوسَى أَنْ يَصِيرَ نَبِيًّا لَوْ لَمْ يُلْقَ فِي الْبَحْرِ. وَكَذَا قِصَّةُ الشَّاعِرِ وَرِحْلَتُهُ عَصِيَّةٌ، لَكِنَّهَا مُثْمِرَةٌ كَمَا يَأْمُلُ. ثُمَّ تَجِدُهُ يَسْتَرْسِلُ فِي الْقَصِّ؛ فَيَأْتِي بِقَصَصِ يَعْقُوبَ، وَيُوسُفَ، وَدَاوُدَ، وَسُلَيْمَانَ، وَغَيْرِهِمْ. وَلَا يَنْسَى أَنْ يُشِيرَ إِلَى قِصَّةِ فِرْعَوْنَ أَيْضًا؛ وَكَأَنَّكَ أَمَامَ مَلْحَمَةٍ تَارِيخِيَّةٍ لِسِلْسِلَةٍ بَشَرِيَّةٍ. وَفِي شِعْرِهِ ذِكْرٌ لِلتَّوْرَاةِ، وَالزَّبُورِ، وَفَضْلِهِمَا، وَالإِشَادَةُ بِفَضْلِ يَوْمِ السَّبْتِ، وَفَضْلِهِ عَلَى الأَيَّامِ. كُلُّ ذَلِكَ تَحْتَشِدُهُ الْقَصِيدَةُ، بَيْنَمَا الشَّاعِرُ يُرَتِّبُ الأَنْبِيَاءَ تَرْتِيبًا؛ فَيَنْتَقِلُ بَعْدَ مُوسَى إِلَى هَارُونَ، وَكَأَنَّهُ يَتَوَسَّلُ إِلَيْهِمْ، وَيَخْطُبُ وَدَّهُمْ وَاحِدًا وَاحِدًا، مُتَدَرِّجًا فِي الرُّتَبِ وَالْقَرَابَةِ.

Be- cenâb- i mükerrem harûn
O mu’aazam biraderi vâlâ

أقسم بِالْمُكَرَّم هَارُون إِنَّكَ نعم الأخ وَالله

وَلَوْلَا أَنَّ سِيرَةَ الشَّاعِرِ وَبَعْضَ الْأَبْيَاتِ الَّتِي يُلْمَحُ فِيهَا أَنِينُ الْعَاشِقَيْنِ، وَشَوْقُ الْمُتَغَزِّلِينَ، لَظَنَنَّا أَنَّهَا قَصِيدَةٌ فِي تَارِيخِ الْأَنْبِيَاءِ. لِأَنَّهُ سَرَدَ فِيهَا قَصَصَ كُلِّ مَنْ جَاءَ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَجَمَعَ لَهُمْ أَجْمَلَ الْمَوَاقِفِ وَالصِّفَاتِ، لَكِنَّهُ بَعْدَ كُلِّ ذَلِكَ السَّرْدِ التَّارِيخِيِّ وَالتَّفْصِيلِ فِي تَارِيخِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَفَضَائِلِهِمْ، يَعْرِضُ حَاجَتَهُ مُنْكَسِرًا عَلِيلًا بِدَاءِ الْعِشْقِ.

Üftâdesini sehv ile şanmiş hamîrsiz
Yoğrulmuş iken mâye-i aşk ile vücûdı

الخاتمة

تَنَاوَلَ الْبَاحِثُ فِي هَذِهِ الدِّرَاسَةِ الأدبَ التُّرْكِيَّ فِي مَرْحَلَةِ الدَّوْلَةِ العُثْمَانِيَّةِ مِنْ خِلَالِ عِلَاقَتِهِ بِالْقَضِيَّةِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ، وَكَيْفَ تَنَاوَلَ هَذَا الأدبُ وَخَاصَّةً الشِّعْرَ مِنْهُ وَالْمُتَعَلِّقَ بِالْقَضِيَّةِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ، مُعَرِّجًا عَلَى الْمُنْطَلَقَاتِ الَّتِي انْطَلَقَ مِنْهَا هَذَا الأدبُ فِي مُعَالَجَةِ الْقَضِيَّةِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ؛ فَكَانَتْ هَذِهِ الْمُنْطَلَقَاتُ فِكْرِيَّةً، وَسِيَاسِيَّةً، وَاجْتِمَاعِيَّةً، وَجُغْرَافِيَّةً، وَعَقَدِيَّةً، وَغَيْرَهَا. وَانْتَهَى الْكَاتِبُ إِلَى أَنَّ الأدبَ العُثْمَانِيَّ حَافِلٌ بِاهْتِمَامَاتِهِ بِالْقَضِيَّةِ الْفِلَسْطِينِيَّةِ خُصُوصًا مِنَ الْجَانِبِ الدِّينِيِّ. وَقَدْ عَرَضَ الْكَاتِبُ لِمُعْظَمِ تِلْكَ الآثَارِ الَّتِي تَنَاوَلَتِ الْقَضِيَّةَ الْفِلَسْطِينِيَّةَ، مُعَرِّفًا بِشُعَرَائِهَا وَمُتَرْجِمًا لَهُمْ، وَمُبَيِّنًا لِأَهَمِّ الْقَضَايَا وَالْمُنْطَلَقَاتِ الَّتِي تَنَاوَلُوهَا، وَذَلِكَ فِي دِرَاسَتِهِ الَّتِي حَمَلَتْ عُنْوَانَ: "فِلَسْطِينُ فِي الشِّعْرِ التُّرْكِيِّ الْعُثْمَانِيِّ."

Kaynakça / References / المصادر والمراجع

Akyol, İbrahim. *Hanyalı Kâmî ve Divanı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2005.

Alıcı, Lütfi (ed.). *Sünbülzâde Vehbî kitabı*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018.

Altinova, Mehmet. "Klasik Türk Şairlerinin Dilinden Kudüs ve Mescid-i Aksâ." *Akademik Dil ve Edebiyat* 2/2 (2018), 138–158.

Ayan, Hüseyin. *Nesîmî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yay, 1990.

Behiştî, Vizeli Ramazan. *Behiştî Dîvânı,*. ed. Yaşar Aydemir. Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.

Çelebi, es-Seyyid Pir Mehmed. *Âşık Çelebi Dîvânı*. ed. Filiz Kılıç. Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.

Dönmez, Betül Parlak. *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 2006.

Eren, Abdullah. "Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açıdan Tûr-i Sînâ." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 197–210. https://doi.org/10.29000/rumelide.454266

Erkul, Rasih. "Birrî Mehmed Dede Divâni'nda Âyetlerden İktibâslar." *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/03 (2017), 97–104.

Fakih, Ahmed. *Kitâbu Evsâfi'l-Mesâcidi'ş-Şerîfe*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.

Gülnar, Özlem. *Hüsâm-Zâde Feyzî Divanı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1996.

Neşâtî, Ahmet Dede. *Neşâtî Dîvân*. ed. Mahmut Kaplan. Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2019.

şeyyād, Ḥamza. *Yūsuf Ve Zelīḫā*. Ankara: Ankara: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*: ed. Şu'ayb el-Arnavût. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1415.

Tawfık, Ahmed Mahmoud Zakaria. "استراتيجيات الخطاب الإشهاري وتمظهراتها من القرآن والسنة." *Harran İlahiyat Dergisi*. June 2022

Yavuz, Orhan. *Muhibbi Divanı Bütün Şiirleri*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Yılmaz, Ozan. *Enderunlu Fazıl Divanı'nda Yahudilikle İlgili Unsurlar ve Andnâme-i Yehûdî-Beçe*. Türkiye: Türkbiligi, 2011.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 123-135

Eşrefzâde Abdulkâdir Bursevî ve Tefsirciliği

Eşrefzâde Abdulkâdir Bursevî and his Commentary

Semra KAYA
Doktora Öğrencisi, İnönü üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
PhD Student Inonu University Facuty of Theology, Departman of Fundamental Islamic Sciences, Malatya / Türkiye
semra4444kaya@gmail.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2495-1073

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ocak/January 2025 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Kaya, Semra. "Eşrefzâde Abdulkâdir Bursevî ve Tefsirciliği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 123-135.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1622489
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Semra Kaya).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Eşrefzâde Abdulkâdi Bursevî and his Commentary

Abstract: As a result of the endeavour to understand the Qur'an, which started with the descent of revelation various tafsir books have been written in every period. This activity of understanding, which started from the time of the Prophet, has continued until today. Eşrefzâde Abdülkâdir Bursawî, who lived in the Ottoman period, is one of the exegetes involved in this endeavour of understanding. He wrote an Arabic manuscript work titled Zubdat al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. This work is a summary of the work titled Anīs al-Janān written by the author's father Ashrafzāda Izzeddīn Efendi (d. 1672/1740). The work Zubdat al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān, which is the subject of the research, is located in Bursa Inebey Manuscript Library, General 994-996. There is also another copy registered in Orhan 217-2/218 of the same library. In order to determine which copy belongs to the author, the two copies were compared, and the presence of Eşrefzâde's seal on the last page of the last volume of the copy registered in the General 994-996 numbers led to the determination that the copy in question originated in the author's pen. Ashrafzāde used the method of dirāyah and narration together in his tafsir. He interpreted the verses with the verse, the Prophet and the Companions, and the opinions of the tābiūn. In particular, he often resorted to exegesis of one verse with another verse. He also frequently utilised the views of Ibn 'Abbās and Ibn Mas'ūd among the Companions, and frequently used the views of Qatadah, Ikrime, Mujahid and Suddī among the tābiūn. The author also included Israiliyyah in his tafsir. Another method used by the author in his tafsir is the dirâyet method. He started the exegesis of the verses by giving the dictionary meanings of the words, included sarf and nahiv information at necessary points, and stated the differences of qiraat. In addition to this, he reflected his mystical identity to his interpretations, he also applied to the interpretive exegesis, especially at the end of each verse, he evaluated the verse in terms of spirit and heart with the style of exhortation and advice. In his tafsir, the author also gave extensive space to the exegesis of the ahkām verses, explained the theological issues in a short and concise manner, and explained the subjects of ulūm al-Qur'ān. While explaining the verses related to the aforementioned subjects, he used a lot of tafsirs compiled with the method of narration and dirayat in addition to his own opinion. These sources have helped us to reach a conclusion about the content and method of Zubdat al-Bayān. Again, these sources were are the primary sources taught in tafsir courses in Ottoman madrasas. Based on the sources used by the author in his influence, we can come to the following conclusion. In Zubdat al-Bayān, Ashrafzāda explained the verses in the context of language and rhetoric, and included the differences of qiraat and explanations related to grammar. In this respect, it is similar to Irshād al-Aqlī al-Salīm. Again, explaining the verses according to the principles of language, grammar and rhetoric, referring to the hadith and the Companions, and mentioning the differences of qiraat are similar to Kashshāf. It is similar to Anwār al-Tanzil in the sense that it uses the method of dirāyah and narration, and while exegeting the verses, it refers to the verses, hadiths, the narrations. The author has included jurisprudential explanations, linguistic explanations and interpretation of the differences of qiraat, and he refers to grammatical explanations and differences of qiraat in Mefātih al-Ghayb, does not enter the theological discussions, takes the issues of theology superficially, and takes Kashshāf and Bayzāwī as the main source, It is similar to Sivāsī's 'Uyūn al-tafāsīr li'l-fuzalā'i al-samāsir in the sense that it focuses on the verses that contain the subjects of hadith, companions and tābiūn, i'jāz al-Qur'ān and majāz al-Qur'ān in this work as in all dirāyah tafsir. At the same time, the explanation of the verses with the differences in language and qiraat, mentioning the subjects of ulūm al-Qur'ān, including the sayings of the Prophet, the companions and the tābiūn show that he refers to Tebsirat al-Mutezakkir and Tezkirat al-Mutabashshir. As a result, the author's use of these sources in terms of content and method leads to the conclusion that he was influenced by the Ottoman tafsir heritage. The author adopted the Ahl al-Sunnah view in faith and followed the Ahl al-Sunnah understanding in his tafsir. For this reason, when explaining theological

issues, although he sometimes stated that the opposing opinion was wrong, he did not go beyond the Ahl al-Sunnah view in terms of acceptance. He explained the issues in question without prolonging them and took care not to go beyond the intention of the verse.
Keywords: Zubdat al-Bayān, Ashrafiyyah, Ottoman, Tafsīr, Mufassir, Method.

Eşrefzâde Abdlkâdir Bursevî ve Tefsirciliği*

Öz: Vahyin inzâli ile başlayan Kur'ân'ı anlama gayretinin bir sonucu olarak her dönemde çeşitli tefsir kitapları telif edilmiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren başlayan bu anlama faaliyeti günümüze kadar devam etmiştir. Araştırmaya konu olan müfessir Osmanlı döneminde yaşamış Eşrefzâde Abdülkâdir Bursevî de bu anlama gayretine dâhil müfessirlerdendir. *Zübdetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli Arapça el yazma bir eser telif etmiştir. Söz konusu eser, müellifin babası Eşrefzâde İzzettin Efendi'nin (öl. 1672/1740) telif ettiği *Enîsü'l-Cenân* isimli eserin özeti mahiyetindedir. Araştırmaya konu olan *Zübdetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eser Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'nin Genel 994-996 numaralarında bulunmaktadır. Aynı kütüphanenin Orhan 217-2/218 numaralarında kayıtlı başka bir nüsha da mevcuttur. Hangi nüshanın müellife ait olduğunu belirlemek için iki nüsha karşılaştırılmış, Genel 994-996 numaralarında kayıtlı olan nüshanın son cildinin son sayfasında Eşrefzâde'nin mührünün olması söz konusu nüshanın müellifin kaleminde çıktığı tespitine götürmüştür. Eşrefzâde tefsirinde dirâyet ve rivâyet metodunu beraber kullanmıştır. Âyetleri ayetle, Hz. Peygamber ve sahabe kavliyle, tâbiûn görüşleri ile de tefsir etmiştir. Özellikle bir âyeti başka bir âyet ile tefsir etmeye sıklıkla başvurmuştur. Yine sahabelerden İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'un görüşlerinden sıklıkla istifade etmiş, tâbiûndan Katade'nin (öl. 117/735) İkrime'nin (öl. 105/723) ve Dahhâk'ın (öl. 180/797) ve Süddî'nin (öl.127 /744) görüşlerine sıklıkla başvurmuştur. Müellif tefsirinde isrâiliyata da yer vermiştir. Müellif, tefsirinde kullandığı diğer bir yöntem dirâyet metodudur. Âyetlerin tefsirine kelimelerin sözlük anlamlarını vererek başlamış, gerekli noktalarda sarf, nahiv bilgilerine yer vermiş, kıraat farklılıklarını belirtmiştir. Bunun yanı sıra tasavvufî kimliğini yorumlarına yansıtmış, işârî tefsire de başvurmuş, özellikle her âyetin sonunda öğüt ve nasihat üslûbu ile âyeti ruh ve kalp açısından değerlendirmiştir. Müellif eserinde ahkâm âyetlerinin tefsirine de genişçe yer vermiş, kelâmî meseleleri kısa ve öz bir şekilde açıklamış, ulûmu'l-Kur'ân konularını izah etmiştir. Söz konusu konularla ilgili âyetleri açıklarken kendi görüşünün yanı sıra rivayet ve dirayet metodu ile telif edilen tefsirlerden çokça istifa etmiştir. Söz konusu kaynaklar *Zübdetü'l-Beyân*'ın muhteva ve metodu konusunda bizi bir sonuca ulaştırmada yardımcı olmuştur. Yine bu kaynaklar Osmanlı medreselerinde tefsir derslerinde okutulan başucu kaynaklarıdır. Müellifin tesirinde kullandığı kaynaklardan yola çıkarak şu kanaate varabiliriz. Eşrefzâde, Zübdetü'l- Beyân'da âyetleri dil ve belâgat bağlamında açıklamış, kıraat farklılıklarına ve nahivle ilgili açıklamalara yer vermiştir. Bu yönüyle *Ebûssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) İrşâdü'l-Aklî's-Selîm adlı eserine* benzediği söylenebilir. Yine âyetleri dil, nahiv ve belâgat ilkelerine göre açıklaması, hadis ve sahabe kavline başvurması, kıraat farklılıklarına değinmesi açısından Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) Keşşâf'ına benzerlik arz ettiği görülmektedir. irâyet ve rivâyet yöntemini kullanması, âyetlere, hadislere, sahabe ve tâbûn kavline, dil kâidelerine, varsa kıraat farklılıklarına, isrâiliyat rivâyetlerine başvurması yönüyle de Beyzâvî'nin (öl.685/1286Envâru't-Tenzîl'e benzediği söylenebilir. Müellif, kıraat farklılıklarına fıkhî izahlara, dilsel açıklamalara ve işârî yoruma yer vermiş olmasıyla Mefâtihü'l-Gayb'a gramer açıklamalarına, kıraat farklılıklarına başvurması, kelam tartışmalarının girmemesi, itikad konularına yüzeysel bir şekilde alması, Keşşâf'ı ve Beyzâvî'yi ana kaynak olarak alması, isrâiliyata, tüm dirâyet tefsirlerinde olduğu gibi bu eserde de hadis, sahabe ve tâbiûn kavline,

* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak devam eden "Bir Osmanlı Müfessiri olarak Eşrefzâde Abdülkâdir Bursevî ve Zübtetü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an Adlı Eseri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article is derived from his doctoral dissertation titled 'Eşrefzâde Abdülkâdir Bursevî as an Ottoman Mufassir and his work titled Zübtetü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an', which is affiliated to İnönü University Institute of Social Sciences.

i'câzü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân konularını ihtivâ eden âyetlerin üzerinde durması yönüyle Sivâsî'nin *(öl. 803/1401)Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i's-semâsir*'i ile benzerlik arz etmektedir. Aynı zamanda âyetlerin dil ve kıraat farklılıkları ile açıklaması, ulûmü'l-Kur'ân konularını değinmesi, Hz. Peygamber'in, sahabe ve tâbiûn kavline yer vermesi de *Kevâşî'nin (öl. 630/1281) Tebsiratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebaşşır adlı eserine* başvurduğunu göstermektedir. Netice itibariyle müellifin adı geçen ilgili kaynaklardan muhteva ve metot açısından istifa etmiş olması onun Osmanlı tefsir mirasından etkilendiği sonucuna götürmektedir. Müellif itikatta Ehl-i sünnet düşüncesini benimsemiş, tefsirinde Ehl-i sünnet anlayışını takip etmiştir. Bu sebeple kelâmî meseleleri açıklarken her ne kadar bazen karşıt fikrin yanlış olduğunu zikretse de kabul konusunda Ehl-i sünnet görüşünün dışına çıkmamıştır. Söz konusu meseleleri uzatmadan açıklamış, âyetin maksadının dışına çıkmamaya özen göstermiştir.
Anahtar Kelimeler: Zübdetü'l-Beyân, Osmanlı, Tefsir, Müfessir, Yöntem.

Giriş

Kur'ân'ın nüzûlü ile onu anlama ve açıklama gayreti de başlamıştır. Söz konusu açıklama faaliyetinin ilk örneğini Hz. Peygamber'de görmekteyiz. Bu sebeple Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'dir. Zira Hz. Peygamber kendisine inen vahyi insanlara tebliğ etmiş, sahabenin anlayamadığı ve açıklanmaya ihtiyaç duyduğu kapalı ifadeleri de açıklamıştır. Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ı anlama, açıklama sorumluluğunu sahabe üstlenmiştir. Sahabe bir yandan Hz. Peygamberden gelen tefsir mirasını korurken diğer yandan kısmen de olsa âyetleri kendi reyleri ile tefsir etmişlerdir. Sahabenin Kur'ân'ın anlaşılması konusundaki bu faaliyetleri Hz. Peygamberin açıklamalarının bir sonraki nesle hatta günümüze intikal etmesinde önemi büyüktür. Tâbiûn ise Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen tefsir mirasını rey(aklî çıkarımlar) ilave ederek söz konusu anlama faaliyetini genişletmişlerdir. Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar dönemlerinde Kur'ân'ı anlama çabası daha sonraki asırlarda da çalışmalar artarak devam etmiştir. Birçok ese telif edilmiştir. Günümüzde de Kur'ân'ı anlama gayretiyle tefsir telif çalışmaları devam etmektedir. Araştırmaya konu olan Eşrefzâde Bursevî de Osmanlı döneminin müfessirlerindendir. Eşrefzâde, Kur'ân'ı anlama niyeti ve çabasının bir sonucu olarak *Zübdetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân'ı* telif etmiştir. Söz konusu tefsir Arapça el yazma müstakil üç ciltlik bir eserdir.

Tarihte 10. yüzyılda ilk Müslüman Türk devletleri ortaya çıkmış, 14. yüzyıla gelindiğinde ise dünya çapındaki fen bilimleri ve felsefede olduğu gibi İslâmî ilimler alanında büyük bir hareketlilik başlamıştır. Bu yüzyıllar Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçukluları dönemidir.[1] Bu dönemde bütün alanlarda olduğu gibi tefsirde de üretken bir çağ olmuş, burada telif edilen tefsir kaynakları Osmanlı Döneminde hem medreselerde başucu kaynakları olmuş, hem de tefsir telifinde birincil kaynaklar arasındadırlar. Osmanlı medreselerinin ana kaynağı olan Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eserinde belâgat ve fesâhatin belirgin olarak işlenmesi, dil inceliklerini özenle kullanmış olması hem kendi döneminde hem sonraki dönemlerde eseri ayırt edici bir yere oturtmuştur.[2] Osmanlı döneminde telif edilen Molla Gürânî'nin (öl. 893/1488) *Gâyetü'l-Emânî*, Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* ve Ahmed. Mahmûd el-Karamânî'nin (öl. 981/1574) *Tefsîrü'l-Karamânî* gibi eserler Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinden ilham alınarak yazılmışlardır.[3] Söz konusu iki eserin Osmanlı döneminde medreselerin başucu eseri olması ve bu dönemin müfessirlerinin bu eseri kaynak olarak kullanmaları Osmanlı tefsir mirasının özellikleri hakkında bilgi vermektedir. Eşrefzâde de tefsirinde bu eserlerden istifade etmiştir. Bununla birlikte Eşrefzâde'nin tefsirinde belâgat, nahiv ve kıraat farklılarına yer vermesi Osmanlı dönemi tefsir özelliğini yansıttığını göstermektedir. Zira bu ilimler

[1] Adem Yerinde, "*Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği*", *Yeni Türkiye* 22/91(2016), 435.
[2] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 328.
[3] Mesut Kaya, "*Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri",* ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı Osmanlı'da İlm-i Tefsir, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 46.

hem medreselerde tahsil edilmiş hem de tefsirde ana kaynak olan eserlerde belirgin bir şekilde görülmüştür.

Osmanlı müfessirleri *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı; kelâmî, felsefî ve bilimsellik gibi çok yönlü özellik taşıması sebebiyle kaynak olarak almışlardır. [4] Fakat *Mefâtîhu'l-Gayb* meseleleri tafsilatlı ele alması sebebiyle Osmanlı medreselerinde Keşşâf ve *Envâru't Tenzîl*'e göre daha az tercih edilmiştir.[5] Kelâmî ve felsefî konularda *Mefâtîhu'l-Gayb*'dan, dil incelikleri konusunda *Keşşâf*'tan istifade edilerek telif edilen Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'i de medreselerin başucu kaynağı olmuştur.[6] Bunda *Envâru't-Tenzîl*'in o günkü medrese eğitiminde okutulan metinler üzerinde pratik yapmaya uygun dil yönünün ağırlıkta olması ve Râzî'nin tefsiri gibi çok yönlü özellik taşıyor olmasının etkisi olmuştur.[7] Bu sebebin yanı sıra *Envâru't-Tenzîl*'in *Mefâtîhu'l-Gayb*'da olduğu gibi meseleri ayrıntılı değil de öz ve vecizbir üslûpla ele alınmış olması da vardır. [8]Bu nedenle ilgili eserin vecih yapısını açmak için *Envâru't-Tenzîl* üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler *Keşşâf* üzerine yazılana kıyasla daha fazla olmuştur.[9] Yukarıda verilen bilgiler ışığında Osmanlı dönemi tefsir mirasında özellikle dil, belâgat ağırlıklı tefsirlerin bilhassa öne çıktığı görülmektedir[10] Araştırmaya konu olan *Zübdetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eser de Selçuklu tefsir mirasından istifa edilerek telif edilen Osmanlı dönemi tefsirlerindendir.

Çalışmada müellifle ilgili bilgilere ulaşmada veri tarama yöntemi kullanılmış, biyografi eserlerine başvurulmuştur. Esere ulaşmak için kütüphane taraması yapılmış, Eser, bahsi geçen kütüphane tarafından dijital ortamdan bir kopyası tarafımıza gönderilmiştir. Eserin muhteva ve metodunu tespit edebilmek için *Zübdetü'l-Beyân* tercüme edilmiş, gerekli bilgiler çalışmaya alınmıştır.

Müellif ve *Zübdetü'l-Beyân* ile ilgili müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması ve söz konusu eserin el yazma bir kaynak olması araştırmayı özgün ve önemli kılmaktadır. Bunun yanı sıra araştırma esnasında ilgili müellifle birçok kaynak taranmasına rağmen bilgilerin az olması, eserin el yazma olması çalışmanın zorlukları arasındadır.

Eşrefzâde ilmî ve tasavvufî kişiliğinin araştırılması, müellifin muhteva ve metot olarak Osmanlı tefsir mirasında etkilenip etkilenmediğinin tespit edilmesi, eserinde başvurduğu yöntemlerin neler olduğu ve yönelim açısından hangi yorumlara başvurduğunun belirlenmesi çalışmanın amacıdır. Söz konusu müellifin kişiliği, ilmi hayatı ve tasavvufî kişiliği, eserde kullandığı kaynaklar açısında rivayet ve dirayet yöntemi, tefsir yaklaşımı açısında ise işârî yoruma başvurması, kelâmî meselelere yaklaşımı ve fıkhî konuları ele alış şekli başlıklarıyla sınırlı tutulmuştur.

İlgili eseri yazma eser kütüphane raflarından alınıp genel hatlarıyla da olsa ilim dünyasının istifadesine sunulması da araştırmanın gayesi arasındadır.

Müellif ve eser ile ilgili litaretür taraması sonucunda Uludağ İlahiyat Fakültesinde Fatma Çalık, müellifin babası Eşrefzâde İzzettin Efendi Eşrefzâde İzzettin ve Tefsiri: "Enîsü'l-Cenân" adlı doktora tez çalışmasının dışında Eşrefzâde Bursevî'ye ve tefsirine dair herhangi bir tez veya makale çalışmasının olmadığı tespit edilmiştir.[11]

---

[4] Ziya Demir, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 90.

[5] Demir, *Osmanlı Müfessirleri,* 91.

[6] İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl", Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261.*

[7] Mustafa Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/1 Bahar (2014), 13.

[8] Muhammed Coşkun, "*Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürürmü: xvıı. y.y. Envâru't-tenzîl Hâşiyelerindeki Tahkîk Tavrı",* Osmanlı'da İlm-i Tefsir, *ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019),335.*

[9] Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği,* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 363.

[10] Kaya, Mesut "*Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri, Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 6.

[11] İlgili eser ve müfessir Doç. Dr. Harun Bekiroğlu danışmanlığında "Bir Osmanlı Müfessiri olarak Eşrefzâde Abdülkâdir Bursevî ve Zübdetü'l- beyân fi tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eseri" başlığı altında tarafımca doktora tez çalışması olarak hazırlanmaktadır.

1. Eşrefzâde Abdülkâdir Bursevî'nin Şahsiyeti-İlmî ve Tasavvufî Kişiliği

Eşrefzâde Abdülkâdir Efendi, Bursalı Eşrefzâde İzzeddîn Efendi'nin oğludur. 1115/1703-1704 tarihinde Bursa'nın İncirli Dergâh'ında dünyaya gelmiştir. Arapça eğitimini ve tasavvuf terbiyesini babasından almıştır. Farsça'yı Hâdîzâde Muhammed Emin Efendi'den öğrenmiştir. Müvverihzâde Hoca Abdurrahman Efendi'den de ders almıştır.[12] Eşrefzâde Dergahı'nın üçüncü Postnişinidir.[13] Uzun süre bu dergâhta hizmet etmiştir. Kendisinden sonra oğulları Safiyeddin ve Necmeddin Efendiler dergâhta postnişin olmuşlardır.[14]

Eşrefzâde Bursevî, babasının vefatından sonra, tekkeye şeyh olmuştur. Bir yandan da Emir sultan ve Ulucami'de yaptığı tefsir derslerine devam etmiştir. Kırk dokuz yıl tebliğ, va'z ve irşada devam etmiştir. Babası İzettin Efendi'nin yazmış olduğu "Enîsü'l–Cenân" isimli tefsiri "Zübdetu'l Beyân fî Tefsîri'l Kur'ân" adlı eser ile özetlemiştir.[15] Müellif, 1202/1788'de yılında vefât etmiş, kabri Bursa'nın İncirli Eşrefiyye dergâhındadır.[16].

Abdulkadir Eşrefzâde, Kâdiriyye tarikatinin ve Eşrefiyye koluna mensuptur.[17] Müellifin tasavvufî kimliği tefsirine yansımış, bu durum özellikle âyet sonlarında yapmış olduğu işârî yorumlarda kendini göstermektedir.

2. Eşrefzâde'nin Tefsirinde Kullandığı Yöntem

Zübdetü'l Beyân fî Tefsîri'l- Kur'ân el yazma Arapça tefsirdir. Müellif, eserinde tefsir metodolijisi olarak rivâyet ve dirâyet yöntemlerinden istifade etmiş, tefsiri işârî yorum ile de desteklemiştir. Müellif, eserinde ahkâm âyetlerin tefsiri üzerinde durmuş, kelâmî meselelere değinmiş, ilgili âyetleri ulûmü'l-Kur'ân konuları minvalinde değerlendirmiştir. Araştırmanın alt başlıklarda söz konusu konularla ilgili *Zübdetü'l-Beyân*'dan örnekler verilmiştir.

2.1. Eserde Kullandığı Kaynaklar Açısından Tefsir Yöntemleri

Müellif, eserinde tefsir alanında dirayet ve rivayet olarak kabul edilen kaynaklardan istifade etmiştir. Bunun yanı sıra işârî kaynaklara da başvurmuştur. Hadis kaynaklarından da istifade etmiştir. Söz konusu kaynaklar, eserin muhtevanın ve motodunun belirlenmesinde temel çıkış kaynağı olmuştur. Müellif, tefsirinde dilbilimsel yön açıklamalar bulunmaktadır bu yönü ile ile *Zemahşerî'nin Keşşâf* adlı tefsiriyle benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra müellifin rivâyet hem dirâyet yöntemi benimsemesi yönü ile *Beyzâvî'nin Envâru't-Tenzîl*'den, âyetleri hadislerle ve âyetlerle açıklamış olması yönüyle *Begavî'nin (öl. 510/1116) Meâlimü't-Tenzîl*'inin muhetva ve metodundan etkilendiğini göstermektedir. Zikredilen ilgili kaynaklar, eserin ana kaynakları arasındadır. Müellifin eserinde istifade ettiği bu kaynaklar *Zübdetü'l-Beyân*'ın Osmanlı tefsir mirasının özelliklerini taşıdığını ve müellifin bunu tefsirinde kullandığını göstermektedir. Zira bu eserler Osmanlı medreselerde okutulan başucu kaynaklardandır.

2.1.1. Rivâyet Metoduna Başvurması

Müellif tefsirinde rivâyet metoduna sıklıkla başvurmuştur. Âyetleri Kur'ân, hadis, sahabe kavli ve tâbiûn görüşleri ile açıklamıştır. Âyeti âyet ile tefsirine örnek olarak müellif, Fâtiha sûresinde " رَبِّ الْعَالَمِينَ" ibaresindeki "رَبِّ" kelimesine "efendi" anlamını vermiştir. Buna delili olarak da "اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ "*Yûsuf, onlardan kurtulacağını düşündüğü kişiye, "Efendinin yanında beni an" dedi. Fakat şeytan onu*

---

[12] Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları-Yâdigâr-ı Şemsî*, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, (Bursa; Uludağ Yayınları, 1997), 1-2/103.

[13] Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakatü'l-müfessirin*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/731; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müfessirleri*, (Ankara: Ankara Bilimler Akademisi, 1861/1926), 1/137; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarîkatlar ve Tekkeler*, (Bursa, Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 200.

[14]Vassâf, Osmanzâde Hüseyin *Sefîne-i evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, (İstanbuI: Kitabevi Yayınları, 2006), 110; Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 1995.

[15] Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 110; Şemseddin, *Bursa Dergâhları-Yâdigâr-ı Şemsî*, 103.

[16]Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 110; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakatü'l-müfessirin*, 2/731; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınları, 1971), 40; Kara, *Bursa'da Tarîkatlar ve Tekkeler*, 200.

[17] Sâdık Vicdâni, *Tarîkarler ve Silsileleri (Tomâr-ı turuk-ı 'aliyye*), haz. İrfan Gündüz, (İstanbul: Enderun Kitapevi, 1995), 128, Gürer, Dilâver, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 327.

efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı."[18] âyetini vermiştir.[19] Böylece Fâtiha sûresinde "رَبِّ" kelimesine yine Kur'ân'dan başka bir âyet ile "efendi" anlamı verilmiştir.

Müellif, âyetleri hadisler ile de açıklamıştır. Eşrefzâde, Bakara sûresinin 3. âyetini " اَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ"[20] tefsir ederken Hz. Peygamber'in bu âyeti "İman yetmiş (veya altmış) küsur özelliktir şubedir. En yükseği, 'Allah'tan başka ilâh yoktur' demek, en aşağısı ise eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır. Hayâ da imanın bir bölümüdür." hadisi ile tefsir ettiğini ifade etmiştir.[21] Allah'a iman etmek Hz. Peygamber'in haber verdiği imanın en yüksek şubesidir. Bu da ilgili âyette geçen gayba iman meselelerindedir.

Müellifin tefsirinde sıklıkla başvurduğu bir diğer yöntem ise sahabe kavlidir. Eşrefzâde münafıklıkların özelliklerini konu alan "فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا" *Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır."*[22] âyetini sahabe kavli ile tefsir etmiştir. Müellif âyette geçen "مَرَضٌ"kelimesini İbn Abbâs'ın (öl. 68/687)ve İbn Mes'ûd'un (öl. 33/653) "şüphe ve nifak" olarak tefsir ettiğini belirtmiştir.[23] Müellif, nifak ve şüphenin kişinin imanını zayıflatıp zamanla inkâra götüreceğini söylemiş, bu âyet bağlamında Kur'ân'ın müminleri diri, kâfirleri ölü, münafıkları ise zâhirde iman etmiş görünmeleri bâtında ise inkar etmeleri sebebiyle hasta olarak tanımladığını belirtmiştir.[24] İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd "مَرَضٌ" ifadesini bedenî bir rahatsızlık olarak değil de kalp, dil ve eylem uyumsuzluğu anlamına gelen nifak olarak tanımlamışlardır. Bu ise münafık tanımına karşılık gelmektedir.

İbn Abbas, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Hureyre (öl. 58/678) müellifin en çok hadis aldığı sahabelerdendir. Bunun yanı sıra Eşrefzâde, Hz. Peygamber'den ve sahabeden hadis alırken çok nadir olarak ilgili hadisin kaynağını belirtmiştir. Çoğu hadisi "قيل" lafzı vermiştir. Hadislerin sıhhati konusunda da herhangi bir bilgi vermemiştir.

Müellif, tefsirinde tâbiûn kavline de sıklıkla başvurmuştur. Buna örnek olarak Ahzâb sûresinin 70. âyetini verebiliriz.

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا *"Andolsun, dönsünler diye biz onlara (ahiretteki) en büyük azaptan önce (dünyadaki) yakın azabı elbette tattıracağız."*[25] Eşrefzâde, âyette geçen, "قَوْلًا سَدِيدًا" ifadesini İkrime'nin "Lâ ilâhe illallah" şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir.[26] فَقَضٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَاَوْحٰى فِى كُلِّ سَمَاءٍ اَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ " *Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir."*[27] Müellif, âyette geçen "vahiy" ifadesini "Süddî'nin ve Katâde'nin sorumluluk vermek" şeklinde tefsir ettiğini ifade etmiş, yaratıldığında itibaren âlemin işleyişi "اَوْحٰى" fiili doğrultusunda devam ettiğini belirtmiştir. Bu işleyiş, tâbiûn âlimlerinden Süddî ve Katâde'nin yorumladığı şekliyle bilinçli bir tercih ve irade ile olmadığına vurgu yapmış, Allah, insan ve cin dışında yarattığı her şeye ne için yaratıldı iseler onu programlarına koyduğunu ifade etmiştir.[28]. Kur'ân'da bu durum, ilgili âyette olduğu üzere "vahyetmek" olarak ifade edilmiştir.

---

[18] Yûsuf 12/42.
[19] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/16.
[20] el-Bakara 2/3.
[21] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/51.
[22] el-Bakara 2/10.
[23] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/64.
[24] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/64.
[25] el-Ahzâb 33/70.
[26] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 2/1384.
[27] Fussilet, 41/12.
[28] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 3/1854.

Müellif besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olup olmadığı konusunda Ebu Hanife'nin besmeleyi Kur'ân'dan bir ayet olarak kabul etmediğini, teberrük ve sûrelerin arasını ayıran bir fâsıla olduğunu ifade etmiş, İmam Şâfî'nin ise besmeleyi Kur'ân'dan bir âyet olarak kabul ettiğini belirtmiştir.[29]

Müellifin tefsirinde tâbiûndan yorumuna başvurduğu isimlerin başında İkrime, Mücâhid, Katâde, Süddî ve Hasan Basrî (öl. 110/728)gelmektedir. Eşrefzâde hemen hemen âyetlerin genelinde ilgili tâbiûn âlimlerin görüşünden istifade etmiştir. Müellifin vahye direkt muhatap olan sahabeden ve vahye dolaylı olarak muhatap olan tâbiûndan sıklıkla istifade etmiş olması, eserin değerini arttırmıştır.

Eşrefzâde, Zübdetü'l beyân fî tefsîri'l-Kur'ân eserinde rivâyet ve dirâyet yöntemini beraber kullanmıştır. Bununla birlikte âyeti âyet ile tefsir yöntemine sıklıkla başvurmuştur. Bu durum Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerinde yorumlanması ve anlaşılmasını sağlamıştır.

2.1.2. Dirâyet Metoduna Başvurması

Müellif, tefsirinde rivayet metodunun yanı sıra dirayet metodunu da başvurmuş, âyetleri açıklamada nahiv, sarf bilgisinden, kıraat ilminden de istifade etmiştir. Özellikle kelimelerin sözlük anlamları üzerinde sıklıkla durmuştur. Buna örnek olarak:

Eşrefzâde, Bakara sûresinin 104. âyetinde geçen "رَاعِنَا" kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durmuştur. Âyeti bu bağlamda açıklamıştır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ[30] *"Ey iman edenler! "Râ'inâ (bizi gözet)" demeyin, "unzurnâ (bize bak)" deyin ve dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır.*[31] Eşrefzâde âyetteki "رَاعِنَا"kelimesinin "bizi gözetle, bizimle ilgilen" anlamına geldiğini Müslümanların ise Hz. Peygamber'e bu anlamda hitap ettiklerini belirtmiştir. Fakat bu kelimenin İbrânice veya Süryânice dillerinde hakaret ve sövme anlamına geldiğini ifade etmiştir. Müellif, her ne kadar Yahudiler bu kelimeyi farklı anlamlarda kullanmış olsalar da Müslümanların da Hz. Peygamber için kullandıklarını fırsat bilerek hakaret ve sövme niyeti ile Hz. Peygamber'e bu şekilde hitap ettiklerini ifade etmiştir.[32] Ferrâ "رَاعِنَا"kelimesinin "bizi kolla, gözet ve dinle" anlamlarına geldiğini, Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatinde "راعونا" şeklinde geçtiğini ve bunun Yahudilerde "sövmek" anlamına geldiğini söylemiştir. Bu sebeple Kur'ân'ın bu ifade yerine "انْظُرْنَا" kelimesinin kullanılmasını istediğini belirtmiştir.[33] Âyet, Yahudilerin Hz. Peygamber'e karşı kötü niyet ve temennilerini "رَاعِنَا" kelimesi ile ifade ettiklerini haber vermiştir.

Eşrefzâde'nin tefsirinde sözlük anlamının üzerinde durduğu bir diğer kelime "فاحشة" kelimesidir. İlgili âyetler şunlardır:

Eşrefzâde, Âli İmrân sûresi 135. âyetinde فاحشة ifadesinin anlamına yer vermiştir. " وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً" "*Yine onlar, çirkin bir iş yaptıkları*"[34] Eşrefzâde âyette geçen "فاحشة" kelimesini çirkinlik noktasında zinaya benzeyen, zina ile eşdeğer bir fiil olduğunu belirtmiş, kelimenin aslının "قبح" olduğunu sınırdan çıkmak anlamına geldiğini söylemiştir.[35] Râgıp el-İsfahânî (öl. 502/1108) ise "فاحشة" kelimesi çirkinliği, fenalığı büyük olan fiiller ve sözleri ifade ettiğini söylemiştir.[36]

Eşrefzâde, "فاحشة" ifadesinin geçtiği diğer âyetleri de yorumlarken bu kelimenin anlamı üzerinde durmuştur. Bu âyetler şu şekildedir:

---

[29]Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 1/2.

[31]el-Bakara 2/104.

[32] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/214.

[33]Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Abbasî (öl. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/86.

[34]Âl-i İmrân 3/135.

[35] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 1/613.

[36] Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Savfân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014), 626.

وَاِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا اٰبَاءَنَا وَاللّٰهُ اَمَرَنَا بِهَا قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَاۤءِ اَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ *"Çirkin bir iş işledikleri vakit, "Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"*[37]

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ " *De ki: "Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmediği herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır."*[38] Eşrefzâde birinci âyette "فاحشة" kelimesinin sözlük anlamı ile ilgili Beyzâyî'den alıntı yapmış, Beyzâvî'nin bu kelimeyi puta tapmak, Kâbe'yi çıplak tavaf etmek gibi kirlilikte zirve yapmış aşırı fiiller olarak tanımladığını ifade etmiştir.[39] Müellif, ikinci âyetteki "فاحشة" kelimesini çirkin olan şeyler anlamında küfür ve nifak gibi açık ve bâtın fiilleri kapsadığını belirtmiştir.[40] Taberî, tâbiûn âlimlerinden Mücâhid'in ilk âyetteki "فاحشة" kelimesini (açık olan çirkin şeyi) çıplak olarak Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmek, (gizli olan çirkin şeyi) ise zina olarak tefsir ettiğini belirtmiştir.[41]

Eşrefzâde'nin "فاحشة" kelimesinin lügat anlamını verdiği bir diğer örnek zina konusunu işlendiği İsrâ sûresinin 78. âyetidir:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاۤءَ سَبِيْلًا *"Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldu*r."[42] Eşrefzâde âyette geçen "فاحشة" kelimesinin "sınırı aşılmış kötü fiil" anlamına geldiğini belirtmiş, ilgili âyette "zina" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.[43] Zemahşerî ise âyetteki "فاحشة" kelimesi "çirkinlikte sınırı aşan, büyük olan fiil" olarak almış ve bu ifadenin zina fiilini tanımladığını söylemiştir.[44]

Eşrefzâde bu âyet bağlamında "فاحشة" ve "ثم" farkına yer vermiş, "ثم" kelimesinin hem büyük hem de küçük günahları "فاحشة" ise büyük günahlardan çirkinlikte aşırıya gitmiş olanları kapsadığını belirtmiştir. Bununla birlikte "فاحشة" anlamının "ثم" kelimesine göre daha dar olduğunu söylemiştir.[45] Taberî ise "ثم"kelimesinin masiyet, "فاحشة" kelimesini ise "ثم" ve haksız saldırı anlamına gelen "اَلْبَغْيَ " ifadesini kapsadığını söylemiştir.[46]

İlgili âyetlerin yorumları ışığında "فاحشة" kelimesinin ortak ve kök anlamı çirkinlikte aşırıya girmiş fiillerdir. Her ne kadar fiillerin kalıbı değişse de ortak anlamda aşırıya gitmek, haddi aşmak vardır.

Eşrefzâde eserinde kıraat farklılığına bağlı oluşan anlam değişikliğine yer vermiştir. Buna örnek olarak; يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ اِلَّا اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ "*Bunlar Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir*."[47] âyetinde "يَخْدَعُونَ" kelimesini Ebû Amr, İbn Kesîr ve Nâf'i gibi kıraat âlimlerinin "يُخَادِعُونَ"; diğerlerinin ise "ا يَخْدَعُونَ" şeklinde okuduklarını belirtmiştir.[48]

Eşrefzâde'nin kıraat farklılığı ile açıkladığı bir diğer örnek Yâsin sûresi 9. âyetinde geçen "سَدًّا" kelimesidir. Âyet şu şekildedir:

---

[37]el-A'râf 7/28.

[38]el-A'râf 7/33.

[39] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 1/123; Mücâhid, Atâ ve İbn Abbâs da aynı görüştedir. Âyetteki "فاحشة" kelimesini "Kâbe'yi çıplak tavaf etmek" olarak yorumlamıştır. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (öl. 310/923, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah ibn Abdi'l-Muhsin et-Türkî, (b.y: Dâru'l Hicr, ts.), 10/137; Râgıb el-İsfahânî "ثم" kelimesine "sevabı geciktiren veya yavaşlatan fiillerin adı" şeklinde tanımlamıştır. Râgıb el-İsfahânî "ism" 1122.

[40] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 2/126.

[41] Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli 'ayi'l-Kur'ân*, 10/163.

[42] el-İsrâ 17/32.

[43] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 2/786; Ragıb el İsfahânî, "hbt", 832.

[44]Mukâtil b. Süleymân el-Belhî el-Horâsânî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), "fevâhiş", 160; Zemahşerî, *Keşşâf,* 3/515.

[45] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 2/126.

[46]Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 10/163.

[47] el-Bakara 2/9.

[48]Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/68; Detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzamûl, *el-Kırâat*, (Riyâd: Dârü'l-Hicret, 1417/1996), 2/593.

وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ اَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَاَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ "*Biz, onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler*[49] Eşrefzâde âyette geçen "سَدًّا" kelimesini Hafs, Kisâî ve Hamza'nın "insanların ameli" anlamında "fethalı"; diğerlerinin ise Allah'ın yaratması anlamında "سُدا" şeklinde "ötreli" okuduklarını belirtmiştir.[50]

Müellif, âyeti rivâyet yöntemi ile açıklamadan önce âyetteki belirli kelimelerin sözlük anlamına yer vermiş, sarf ve nahiv açısından tahlil etmiş, varsa kıraat farklılığını ve bu farklılık dolayısıyla oluşan anlam farklılığını belirtmiştir. Bu işlemleri yaparken özellikle kelimelerin sözlük anlamını genellikle kendisi vermiş, nadir olarak Ahfeş ve Ferrâ gibi ilk dönem dilbilimci âlimleri kaynak olarak vermiştir.

Eşrefzâde Abdülkâdir'in, tefsirinde âyetleri fıkhî, kelâmî ve i'rabu'l-Kur'ân çerçevesinde açıklaması yönüyle Osmanlının konu, içerik ve üslûbunu yansıtan, aynı zamanda âyet açıklamaların sonuna işârî yorumu da ekleyen bir tefsir tarzını benimsediği tespit edilmiştir. Bu yönü ile Osmanlı tarzı ı tarzı "dirâyet eksenli tefsir" özelliği taşımaktadır.

2.2. Yönelim Açısından Eşrefzâde'nin Tefsir Yaklaşımı

2.2.1. İşârî Yoruma Başvurması

Müellif, tasavvufî kimliğini yorumuna yansıtmış, bu sebeple tefsirinde işârî yorumun etkisi kendini göstermiştir. Müellif, âyeti dirayet ve rivayet yöntemi ile tefsir ettikten sonra özellikle âyet sonlarında samimi bir üslûp ile nasihat mahiyetinde işârî yoruma yer vermiştir. Bunu yanı sıra müellifin ahkâm âyetleri de fıkhî anlamını verdikten sonra işârî yorum bakış açısıyla tefsir etmiştir.

Bu minvalde müellif, takvâ ehlinde olabilmek için belli şeylerin olması gerektiğini ifade etmiştir, bunları şu şekilde sıralamıştır. Tüm haramlardan ve kötü vasıflardan korunmak, kalbi fasit ve kınanmış izlerden/hatıralardan korumak, Allah'ı tanımak ve sırrını korumak olduğunu ifade etmiştir. Tüm bunları yapan kişinin ruhunun kederden uzak olacağını, kurtuluşa ereceğini belirtmiş, söz konusu fiilleri ancak takvâ ehlinde olanların yapabileceğini vurgulamıştır. [51]

Eşrefzâde, Allah kul ilişkisi bağlamında zikir, takvâ, tevbe, hamd, şükür, cihat, sevgi ve nefis kavramlarını geçtiği tasavvufî bakış açısı ile tefsir etmiştir. Ona göre zikir; Allah'ı dil ve kal ile sürekli hatırda tutmak; hâl ile de Allah'ın emir ve yasaklarına uymaktır. Takvâyı iki şey arasına konan engel anlamında alarak, müttaki Allah'ın yasakladıkları ile kendine engel koyan anlamı vermiştir. Takvâyı kalbin ve ruhun elbisesi, bunları koruyan kalkan olarak ifade etmiştir. Hamdin üç halinin olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi kalbin tasdiki ile birlikte dilin nimete şükür halinde olması; ikincisi kişinin davranışlarını düzeltmesi, diğerinin ise kalp, dil ve hal olarak Allah ile olma hali olduğunu belirtmiştir.

2.2.2. Fıkhî Meselelere Yer Vermesi

Eşrefzâde tefsirinde ahkâm âyetlerin tefsiri üzerinde durmuş, ilgili âyetleri her ne kadar bazen Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerin görüşüne yer vermiş olsa da kendisinin Hanefî mezhebine mensup olması dolayışla Haneffî fıkhına göre açıklamıştır. Buna örnek olarak yemesi haram olan hayvanları konu edinen En'âm sûresinin 145. âyetini verebiliriz. Âyet şu şekildedir:

قُلْ لَا اَجِدُ فِى مَا اُوحِىَ اِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ اِلَّا اَنْ يَكُونَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَسْفُوحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَاِنَّهُ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ "*De ki: "Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir." Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir."*[52] Eşrefzâde ilgili âyetin yenilmesi haram olan hayvanlarla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Âyette geçen "مَيْتَةً" kelimesinin kendi kendine ölmüş hayvan, "دَمًا مَسْفُوحًا"

[49]Yâsîn 36/9
[50] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 3/1456.
[51] el-Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/40.
[52]el-En'âm 6/145.

ifadesinin ise boyundaki kan gibi akıtılmış kan anlamına geldiğini söylemiş, katı kandan oluşan dalak ve ciğerin bu hükme dâhil olmadığını, her ikisinin helal olduğunu belirtmiştir. Âyetteki "لَحْمَ خِنْزِيرٍ" ifadesi ile sadece domuzun eti zikredilerek tahsis yapıldığını domuzun etinin yanı sıra yağı, kemikleri, tüyü ve diğer şeylerinin de haram olduğunu ifade etmiştir.[53]

İlgili görüşün yanı sıra Ebû Bekir İbn Arabî (öl. 543/1148) dalak ve ciğer dışında kanın haram olduğu görüşündedir. Hz. Âişe, (öl. 58/678), İkrime'nin ve Dahhâk'ın âyetin yenilmesi haram olan etler konusunda tahsis ettiğini söylemişlerdir. İmâm Hâfız ise sadece kan olursa haram; etle beraber olursa câizdir görüşündedir.[54]

Müellif Eşrefzâde çocuğun süt emmesi le ilgili İmâm Şafiî'nin (öl. 2047820) süt emme süresi çocuğun doğumundan sonraki iki yıl olması gerektiği görüşüne yer vermiş, Ebû Hanife'nin ise bu sürenin iki buçuk yıl olduğunu görüşünde olduğunu bildirmiştir. Ebû Hanife'nin (öl. 150/767) bu görüşüne ise Lokman sûresinin 14. âyetini delil olarak getirmiştir. Bu yüzden O'na göre emmeyi iki yıla tamamlamak müstehap iki buçuk yıl emzirmek caizdir." şeklinde yorumlarını aktarmıştır.[55]

Eşrefzâde fıkhî hükümlerin konusu olan îlâ konusunda ise şu bilgileri aktarmıştır. Müellif, "îlâ" kelimesinin "uzaklaşmak" anlamında olduğunu belirtmiştir. Katâde'nin (öl. 54/674) îlânın bir boşanma yöntemi olduğu görüşünü belirtmiştir. Cahiliyede eşini sevmeyen bir erkek ona yaklaşmama yemini ettiğini ve bu durum kadın için bir eziyete dönüşmesi sebebiyle İslâm'ın bekleme süresini âyetle belirlediğini ifade etmiş. Bu süre hürler için dört ay; köleler için ise iki aydır. Bundan daha az süre için yemin etmiş olsa bile. Kim karısına yaklaşmama yemini ederse dört ay on gün beklemelidirler. Kadın köle ise, iki aydır. Bu süre zarfında dönerlerse Allah'ın affedici olduğunu âyet belirtmiştir. Bu süre zarfında dönmezlerse talâk gerçekleşmiş olur.[56]

Müellif, namaz, abdest, oruç, hac, zekât gibi fıkhî meseleleri ihtiva eden konularla ilgili de açıklamalar yapmıştır. Bu konuları Hanefî fıkhına göre açıklamıştır. Müellif, ahkâm âyetlerini fıkhî açıdan değerlendirdikten sonra ilgili âyeti tasavvufî bakış açısıyla da yorumlamış, şeriat ve tarikat bağlamında ele almıştır. Çalışmanın muhtevası açısında bu konularla ilgili âyetlerin tefsirine girilmemiştir.

2.2.3. Kelâmî Meselelere Yer vermesi

Eşrefzâde'nin tefsirinin özelliklerinde biri de kelâmî meseleleri ihtiva etmesidir. Fakat müellif, kelâmî konuları detaya girmeden kısa ve öz bir şekilde yer vermiştir. Bu konulardan biri şefaat meselesidir. Müellif, kimsenin kimseye faydasının dokunmayacağını konu alan Bakara sûresinin 123. âyeti bağlamında şefaat konusunu açıklamıştır. Âyet, şu şekildedir:

"وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ" *Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının."*[57] Eşrefzâde bu âyet bağlamında mümin bir kimsenin kâfir için şefaatçi olmayacağını, Allah'ın izin vermediği müddetçe de kimsenin kimseye şefaatçi olamayacağı, Allah izin verdiği takdirde Peygamberlerin, meleklerin, âlimlerin, şehitlerin mü'minlerin ve çocukların şefaat edebileceklerini ifade etmiştir..[58] Müellif, âhirette şefaatin varlığına ve bunun Allah'a şirk koşmamış, şefaatine izin verilmiş mü'minler için geçerli olacağına, şefaatin kâfirler için olmayacağını mü'minler için ise Allah'ın iznine bağlı olduğuna Necm Sûresinde geçen وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِى السَّمٰوٰتِ لَا تُغْنِى شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا اِلَّا مِنْ بَعْدِ اَنْ يَّاْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ يَّشَاۤءُ وَيَرْضٰى *"Göklerde nice melekler vardır ki onların şefâatleri; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere*

---

[53]Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 2/86.

[54] Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, (öl. 671/1273), *Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân,* thk. Abdullah b. Abdü'l Muhsin et-Türkî, 24 Cilt, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1437/840), 9/90-100.

[55] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 2/1304.

[56] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/383; Geniş bilgi için bk. Serahsî, *Kitâbül-Mebsût*, 7-8/20; Taberî, *Câmiu'l beyân*, 4/47; Kurtubî, *Ahkâmül-Kur'ân*, 4/21;

[57]el-Bakara 2/123.

[58] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân*, 1/236.

yarar sağlar"[59] âyetinin mutlak bir delil olduğunu söylemiştir. Bunu yanı sıra مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ *"İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?"*[60] âyetinin ise müşriklerin putları Allah'ın ortakları ve O'nun katında şefaatçileri olarak gördükleri inancına dikkat çektiğini ve şefaatin olmayacağına değil, Allah'ın izni ve iradesiyle olacağına, bu sebeple kâfire şefaat izni verilmeyeceğine bir cevap olduğunu söylemiştir. Müellif, âyetin şefaati kabul etmeyen Mu'teziliye de cevap olduğu görüşündedir.[61] Şefaat ile ilgili âyetler mütalaa edildiğinde ilgili âyetlerde şefaat edecek ve şefaate edilecek olan kişi veya gruplar Allah'ın rızası ve izni ile olacağı vurgusu dikkat çekmektedir.

Müellif kelâmî meseleler bağlamında Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği (ruyetullah) konusu ile ilgili de görüş belirtmiştir. Müellif burada Ehl-i sünnetin görüşünde olduğunu ifade etmiş, Allah'ın dünyada görülmeyeceğini ahirette ise inanan kimselerin göreceğini belirmiş, Mutezile'nin Allah'ın ahirette görülmeyeceği fikrinin isabetli olmadığına vurgu yapmıştır.

Müellifin kelâmî meseleleri konu alan âyetleri tefsir etmede takip ettiği bir diğer metot ise mezhepsel karşılaştırmaya girmemesidir. Müellif, itikatte Ehl-i sünnet düşüncesini benimsemiştir. Bu sebeple ilgili âyetleri Ehl-i sünnetin görüşleri çerçevesinde açıklamıştır.

Sonuç

Kur'ân'ı anlama ve anlatma çabası vahyin ilk inzalinden itibaren devam eden bir olgudur. Bu anlama faaliyetinin temelinde insanın marifetullahtan yola çıkarak kendini ve yaratılış amacını anlamlı bir yere konumlandırmak olduğunu söylemek mümkündür. Zira Allah Kur'ân'da yaratıcı Allah ile yaratılan insanın ilişkisi ve konumu üzerinde ısrarla durmaktadır. İnsan Allah'ı doğru konumlandırdığı zaman ancak kendini de kul(yaratılan) olarak doğru yere konumlandırmış olur. İnsan-Allah, insan-insan veyahut insan-toplum ilişkilerindeki problemlerin ortaya çıkmasında, inanan insanın Allah tasavvuru ile ilgili eksik ve yanlış anlayışa sahip olmasının payı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insan, Allah'ı yaratıcı, yönetici, her an gözetleyici, her şeyin mâliki, adil ve merhametli olarak kabul ettiğinde hem kendi fıtratı hem de yaratılan her şey ile savaşı bitmekte, her şey dengeye oturmaktadır. Bu sebepten olsa gerek ki Kur'ân'da Allah'ın esma ve sıfatlarına ve insanın yaratılışına/fıtratına özel vurgu yapılır. Buradan hareketle Hz. Peygamber ile başlayıp günümüze kadar devam eden tefsir faaliyetlerinin, Allah'ı tanımamıza ve insanı doğru anlamlandırmamızda önemli bir rolü ve işlevi olduğunu söylemek mümkündür.

Eşrefzâde, Osmanlı dönemi müfessirlerindendir. Osmanlı döneminde telif edilen tefsirlerin rivâyet, dirâyet ve işârî özellikler gibi karakteristik benzerlikler Zübdetü'l-Beyân'da da kendini göstermiştir. Bu bilgiden yola çıkarak Eşrefzâde'nin tefsirinde özgün bir yöntem benimsemesinden ziyade Osmanlı tefsir mirasının özelliklerinden etkilendiğini ve bunu tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz. Zira Müellifin âyetleri dil, nahiv ve belagat ilkelerine göre açıklaması, kıraat farklılıklarına yer vermesi Zemahşerî'nin Keşşâf adlı tefsirinden, hem rivâyet ve dirâyet yöntemini kullanması bunun yanı sıra diğer kelam, itikat ve fıkıhla ilgili âyetleri her bir ilim bağlamında tefsir etmesi *Razî'nin (öl. 606/1210) Mefâtihu'l-Gayb* eserinden, işârî yorumlara yer vermesi Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Letâifü'l-Kur'ân*'ından etkilendiğini göstermektedir.

Müellif sûrelerin tefsirine ilgili sûrenin Mekkî veya Medenî olduğunu, âyet sayısını belirttikten sonra âyeti kelime kelime açıklamıştır. Tefsire söz konusu kelimelerin dilsel tahlili ile başlamış, sahabe ve tâbiûn kavli ile açıklamaya devam etmiştir. Akabinde ise araştırmanın kaynakları kısmında belirtilen eserlerden alıntılar yapmıştır. İlgili kelimeyi ya da âyeti bazen tamamen nakille açıklarken çoğu zaman aldığı rivâyetlerin yanına kendi görüşünü de ilave etmiştir.

Müellif, âyetlerin tefsirinde âyetlere, hadislere, sahabe ve tâbûn kavline ve İsrâiliyat rivâyetlerine de başvurmuştur. Müellifin israilîyat haberlerine başvurması eserin zayıf yönlerindendir. Bununla

[59]en-Necm 53/26.
[60]el-Bakara 2/255.
[61] Bursevî, *Zübdetü'l-beyân,* 1/444.

birlikte dil kâidelerine varsa kıraat farklılıklarına da yer vermiştir. İtikâdî konularla ilgili âyetler tefsir edilirken sık olmamakla birlikte Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile görüşleri arasındaki farklılıklara yer vermiş, genelde ise Ehl-i sünnetin görüşü ile açıklanmıştır. Müellif, ahkâm âyetlerini kendisinin de fıkıhta mensubu olduğu Hanefî fıkhına göre açıklamış, ara ara Şafiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerine yer verdiği de olmuştur.

Eşrefzâde Abdülkâdir'in yetiştiği aile ve çevrede tasavvufî düşüncenin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Ailesi ve çevresinde aldığı sûfi düşüncenin âyetleri rivâyet ve dirâyet yöntemi ile açıkladıktan sonra tasavvufî bakış açısı ve yorumu ile bitiriyor olması bu durumu kanıtladığı tespit edilmiştir. Zübdetü'l-Beyân'da rivâyet ve dirâyet yönteminin birlikte kullanmış olması birçok tefsir ile benzer özellik göstermektedir. Fakat Eşrefzâde, âyetlerin fıkhî veya kelâmî yönden genel açıklamasını yaptıktan sonra tasavvufî bakış açısı ile yorumlamış olması yönü ile önem arz etmektedir. Eşrefzâde bunu, Allah'ın emir ve yasakların bilgiden zihne oradan kalpte bir hâle dönüştüğünü ifade etmiştir.

Eşrefzâde, tefsirinde kelimelerin sözlük anlamlarını açıklarken, az da olsa belâgat ve kıraât farklılıklarına dair nakiller de yapılmıştır. Kıraât farklılıklarını açıklarken mütevâtir rivâyetlere çoğunlukla yer vermekle birlikte mütevâtir olmayan rivâyetleri de nakletmiştir. Eşrefzâde, Farsça şiir ve nakillerde bulunarak, eseri edebî yöntem ile zenginleştirmiştir. Eşrefzâde, tefsirinde hadis aktarırken genel olarak Câmi'u's-sahih'i göstermiş ancak külliyatın hangi eserinde olduğunu belirtilmemiştir. Eşrefzâde, rivâyetlerin kaynağını belirtmediği birçok hadise yer vermiştir. Kütüb-ü sitte gibi hadis alanında doğruluğu çoğunluk tarafından kabul edilen kaynakları sadece istisna olarak kullanmıştır. Bunun yerine eserde yoğunluk olarak Suyûti'nin (öl. 911/1505) Câmi'u's-sağîr cem'u'l-cevâmil'i, Begâvî'nin Mesâbihü's- sünen'i ve bunlara yazılmış şerh ve hâşiyeleri yoğun bir şekilde kullanmıştır. Son olarak tefsirde yoğun bir şekilde ve hikâyelere yer verildiği görülmüştür.

Kaynakça / References

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' (öl. 516/1122), *Me'âlimü't-tenzîl*, 3 Cilt, Riyâd: Dâru't-Tayyibe, 1409/2768.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tabakâtü'l-müfessirîn,* İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınları,1971.

Cerrahoğlu, İsmail, "*Envâru't-tenzîl ve esrâru't-Te'vîl*", Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261.*

Cerrahoğlu, İsmail*, Tefsir Usûlü,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2017.

Coşkun, Muhammed, "*Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: xvııı. yy. Envâru't-tenzîl Hâşiyelerindeki Tahkîk Tavrı", Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, *ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, 331-355,* O *İstanbul: İsar Yayınları, 2019.*

Demir, Ziya, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Savfân Adnân Dâvûdî, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 1435/2014.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî (öl. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1403/1983.

Gürer, Dilâver, Abdülkâdir *Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Kara, Mustafa, *Eşrefoğlu Rûmî,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

.....Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2001.

Kaya, Mesut "*Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri, Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık-Harun Abacı, 35-67, İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, (öl. 671/1273), *Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân,* thk. Abdullah b. Abdü'l Muhsin et-Türkî, 24 Cilt, Beyrut: Müessetü'l-Risâle, 1437/840.

Maden, Şükrü*, Tefsirde Haşiye Geleneği,* İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzamûl, *el-Kırâat*, Riyâd: Dârü'l-Hicret, 1417/1996.

Mukâtil b. Süleymân el-Belhî el-Horâsânî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.

Öztürk, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/1 Bahar (2014), 9-63.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Şâfiî (öl.911/1505), *Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr,* Abdullah b. Abdü'l Hasan et-Türkî, 16 Cilt, Kâhire: 1424/2003.

Şemseddin, Mehmed, *Bursa Dergâhları-Yâdigâr-ı şemsî,* haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Bursa; Uludağ Yayınları, 1997.

Taberî, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rü Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (öl. 310/923, *Câmiu'l-beyân an te'vîli 'ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah ibn Abdi'l-Muhsin et-Türkî, 26 Cilt, Kâhire: Dârü'l Hicr, 1422/2001.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbuI: Kitabevi Yayınları, 2006.

Vicdâni, Sâdık, *Tarîkarler ve Silsileleri (Tomâr-ı turuk-ı 'aliyye*), haz. İrfan Gündüz, İstanbul: Enderun Kitapevi, 1995.

Yerinde, Âdem, "*Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği*", *Yeni Türkiye* 22/91(2016), 434-248.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 137-149

Hilalin Tespiti: Gözle görme (Ru'yet-i Hilal) ile Astronomik Hesaplama Arasındaki İhtilaf

The Verification of the Crescent: The Dispute Between Moon Sighting and Astronomical Calculation

إثبات الهلال بين الرؤية بالعين والحساب الفلكي

Ali ALBAYRAK
Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Doctoral Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Studies, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Islamic Law, Samsun/Türkiye
Albayraktr92@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9655-5080

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ocak/January 2025 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Albayrak, Ali. "Hilalin Tespiti: Gözle görme (Ru'yet-i Hilal) ile Astronomik Hesaplama Arasındaki İhtilaf". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 137-149.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1614689
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Albayrak).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Verification of the Crescent: The Dispute between Moon Sighting and Astronomical Calculation

Abstract: The issue of determining the crescent moon's visibility through either visual observation or astronomical calculations is a significant topic in Islamic jurisprudence, due to its close relationship with several fundamental acts of worship, such as fasting and pilgrimage. This article addresses the controversy surrounding the method of determining the start of the lunar month, its rulings in Islamic law, and the opinions of scholars on the matter. The greatest challenge in this issue is reconciling the scriptural texts that mandate reliance on visual sighting with the scientific advancements that allow for the determination of the beginning of the lunar month using advanced astronomical tools. On one hand, it is evident that from the early Islamic periods, the visual sighting of the crescent was the only available means for determining the start of the month. Numerous Qur'anic verses and prophetic sayings (hadiths) have clarified how to determine the beginning of Ramadan and the days of the pilgrimage. A prominent example from the Qur'an is the verse: {فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ}which indicates that fasting is linked to the sighting of the Ramadan crescent. Similarly, in the Prophetic tradition, the saying of Prophet Muhammad (peace be upon him): "Fast when you see it, and break the fast when you see it; if it is obscured from you, then complete thirty days of 'Hilal Ramadan' also underscores the importance of moon sighting as a legitimate means of establishing the lunar month's start. On the other hand, challenges have emerged regarding the determination of the crescent's appearance, the most significant being the use of advanced astronomical calculations. Some scholars argue that astronomical calculations can be a precise tool for determining the lunar month's start, especially when visual sighting is difficult due to unfavorable weather conditions or light pollution. Modern astronomical techniques provide accurate means of determining the beginning of the lunar month scientifically and reliably, free from the uncertainties that may arise from meteorological factors or the unclear visibility of the crescent. These scientific advancements have imposed themselves on the juristic landscape, leading to the emergence of new opinions that seek to reconcile scriptural texts with scientific facts. While some insist that visual sighting is the sole valid method endorsed by Islamic law, others contend that astronomical calculations can serve as a tool for determining the start of the month without contradicting Islamic law. Moreover, it could help avoid some of the issues arising from discrepancies in crescent sightings in different regions. However, the debate continues regarding the legitimacy of fully relying on astronomical calculations without visual sighting. Furthermore, the differences in the moon's appearance across various regions lead to discrepancies in the beginning of the lunar months among Islamic countries, which causes divisions among Muslims, particularly concerning the start of Ramadan and the celebration of Eid al-Fitr. These divisions highlight the need for greater efforts to unify legal positions, either by relying on a unified sighting method or by using astronomical calculations as a supplementary factor. Thus, the issue of determining the crescent's appearance is characterized by complex legal and practical dimensions. Legally, scholars base their rulings on the Qur'an and the Sunnah when determining the regulations related to moon sighting. Practically, this matter requires consideration of scientific and astronomical developments to harmonize the practices of Muslims in relation to lunar months. The issue of determining the crescent through astronomical calculations is not merely a scientific or legal matter but is also a social and religious issue with direct implications for the lives of Muslims worldwide. The precise determination of the beginning of Ramadan or the pilgrimage's timing is fundamentally linked to the accurate identification of the lunar month's start. In this context, this article aims to shed light on the various aspects of determining the crescent's appearance through visual sighting or astronomical calculations in Islamic jurisprudence and to explore the different scholarly opinions on this issue. Additionally, the article will examine whether it is possible to reconcile both methods in a way that aligns with the requirements of the modern era, providing a comprehensive and precise perspective and attempting to reach a balanced approach that may be beneficial in addressing this issue in the contemporary world. **Keywords:** Islamic Law, Fiqh, Hijri, Crescent, Dispute.

Hilalin Tespiti: Gözle görme (Ru'yet-i Hilal) ile Astronomik Hesaplama Arasındaki İhtilaf

Öz: İslam hukukunda, Hilali gözle görmekle veya astronomi hesabıyla tespit etme meselesi, önemli konulardan biridir. Zira, bu meselenin oruç ve hac gibi birçok temel ibadetle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Bu makale, hilalin

tespit yöntemi üzerindeki ihtilafı, İslam fikhındaki hükümlerini ve fakihlerin bu konudaki görüşlerini ele almaktadır. Bu meseledeki en büyük zorluk, hilalin görülmesiyle ilgili şer'î naslar ile ayın başlangıcını modern astronomik araçlarla belirleme imkânı sunan bilimsel gelişmeler arasında nasıl bir uyum sağlanacağıdır. Bir taraftan, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren hilalin gözle görülmesi, ayın başlangıcını belirlemede tek yöntem olarak kabul edilmiştir. Hilalin görülmesiyle Ramazan ayının başlangıcını ve hac günlerini belirlemeye dair birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki şu ayet bu duruma örnek teşkil etmektedir: " Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin ". Bu ayet, Ramazan orucunun hilalin görülmesiyle ilişkilendirildiğini ifade etmektedir. Benzer şekilde, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) şu hadisi de hilalin görülmesinin ay başlangıcını belirlemede ne denli önemli olduğunu göstermektedir: "Hilali (Ramazan hilalini) görünce oruca başlayın ve hilali (Şevval hilalini) görünce bayram edin. Hava bulutlu olursa içinde bulunduğunuz ayı otuza tamamlayın". Bu hadis, hilalin görülmesinin ayın başlangıcını belirlemek için şer'î bir araç olarak kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Diğer taraftan, hilalin tespiti konusunda astronomik hesaplamaların kullanılması gibi yeni zorluklar ortaya çıkmıştır. Bazı alimler, özellikle hava koşulları, ışık kirliliği veya diğer çevresel faktörler nedeniyle hilalin gözle görülmesinin zor olduğu durumlarda, astronomik hesaplamaların ayın başlangıcını belirlemede doğru ve güvenilir bir araç olabileceğini savunmaktadırlar. Günümüzdeki gelişmiş astronomik teknikler, hilalin doğuş ve batış zamanlarını tam bir kesinlikle tespit edebilmektedir. Bu durum, özellikle hava şartlarının belirsiz olduğu veya görüş açısının kısıtlandığı durumlarda, bilimsel hesaplamaların önemini artırmaktadır. Ancak bu bilimsel gelişmeler, İslam fikhında yeni tartışmalara yol açmıştır. Bir grup âlim, gözle hilalin görülmesinin şer'î açıdan tek geçerli yöntem olduğunu savunurken; diğerleri, astronomik hesaplamaların, şer'î naslara aykırı olmadan, hilalin tespitinde yardımcı bir yöntem olarak kullanılabileceğini öne sürmektedir. Bu görüşe göre, astronomik hesaplamaların kullanılması, farklı bölgelerdeki hilal görme ihtilaflarını azaltabilir ve Müslümanlar arasında birliği sağlayabilir. Ancak, tamamen astronomik hesaplamalara dayanmanın meşruiyeti konusunda tartışmalar devam etmektedir. Özellikle, hilalin farklı bölgelerdeki doğuş ve batış zamanlarındaki farklılıklar, İslam ülkeleri arasında ayın başlangıcı konusunda ayrılıklara neden olmaktadır. Bu durum, özellikle Ramazan ayının başlangıcı ve bayram günlerinin belirlenmesi gibi konularda Müslümanlar arasında bölünmelere yol açmaktadır. Bu bölünmeler, ya hilalin görüldüğü yerlerde ortak bir gözlem metoduna ya da astronomik hesaplamaların yardımcı bir unsur olarak kullanılmasına yönelik daha kapsamlı bir çabanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, hilalin tespiti, sadece dini bir mesele olmanın ötesinde, toplumsal düzenin ve birlikteliğin sağlanmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Farklı bölgelerdeki hilal gözlemleri arasındaki uyumsuzluklar, aynı ibadetlerin farklı zamanlarda yapılmasına sebep olabilmektedir, bu da toplumsal birlikteliği zayıflatabilir. Sonuç olarak, hilalin tespiti meselesi hem şer'î hem de pratik boyutlarıyla oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Şer'î açıdan, fakihler hilalin tespitine dair hükümleri belirlerken Kur'an ve Sünnet naslarına dayanmışlardır. Pratik açıdan ise bu mesele, ayın başlangıcını belirlemede bilimsel ve astronomik yeniliklerin dikkate alınmasını gerektirmektedir. Hilalin astronomik hesaplarla tespiti meselesi sadece bilimsel ya da fikhî bir konu olmayıp, aynı zamanda Müslümanların günlük yaşamını doğrudan etkileyen sosyal ve dinî bir meseledir. Ramazan ayının başlangıcı veya hac ibadetinin vakitlerinin doğru bir şekilde belirlenmesi, ayın başlangıcının kesin tespitiyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, bu makale, hilalin gözle görülmesi veya astronomik hesaplarla tespiti konusunun İslam fikhındaki farklı boyutlarını ele almakta ve bu konuyla ilgili farklı fakih görüşlerini incelemektedir. Ayrıca, bu iki yöntemin bir arada nasıl kullanılabileceği konusunda modern çağın gereklerine uygun dengeli bir yaklaşım sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, hilalin tespitine dair farklı bakış açıları ve uygulama yöntemleri, Müslümanların ortak ibadet zamanlarını belirlemede daha etkin ve kapsayıcı bir yaklaşım geliştirilmesine katkı sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Hicri, Hilal, İhtilaf.

إثبات الهلال بين الرؤية بالعين والحساب الفلكي

الملخص: تعد مسألة إثبات الهلال بالرؤية بالعين أو الحساب الفلكي من الموضوعات المهمة في الفقه الإسلامي، نظرًا لارتباطها الوثيق بالعديد من العبادات الأساسية كالصوم، والحج. وتتناول هذه المقالة مسألة الخلاف في طريقة تحديد مطلع الهلال، وأحكامه في الفقه الإسلامي، وآراء الفقهاء حوله. والتحدي الأكبر في هذا الموضوع هو كيفية التوفيق بين النصوص الشرعية التي تأمر بالاعتماد على الرؤية، وبين التطورات العلمية التي تتيح لنا تحديد بداية الشهر الهجري باستخدام الأدوات الفلكية المتقدمة. فمن جهة، نجد أن الرؤية بالعين المجردة كانت منذ العصور الإسلامية الأولى هي الوسيلة الوحيدة المتاحة لتحديد بداية الشهر، وقد ورد في العديد من الآيات والأحاديث النبوية التي تُبيّن كيفية تحديد بداية شهر رمضان وأيام الحج. ويدل الحديث المتعلق برؤية الهلال على أهمية رؤية الهلال كوسيلة شرعية لإثبات بداية الشهر القمري. ومن جهة أخرى، ظهرت تحديات أخرى تتعلق بتحديد مطلع الهلال، أبرزها استخدام الحسابات الفلكية المتقدمة. حيث يرى بعض العلماء أن الحساب الفلكي يمكن أن يكون وسيلة دقيقة لتحديد بداية الشهر القمري، خاصة مع صعوبة الاعتماد على الرؤية البصرية في بعض الأحيان بسبب سوء الأحوال الجوية أو التلوث الضوئي فتوفر تقنيات فلكية دقيقة تمكننا من تحديد بداية الشهر الهجري بشكل علمي وموثوق، بعيدًا عن الاحتمالات التي قد تنجم عن العوامل المناخية أو الرؤية الضبابية للهلال. فهذه التطورات العلمية فرضت نفسها على الساحة الفقهية، وأدت إلى ظهور آراء جديدة تحاول الجمع بين النصوص الشرعية والحقائق العلمية. فبينما يصر البعض على أن الرؤية بالعين المجردة هي الوسيلة الوحيدة الصحيحة التي أقرها الشارع، يرى آخرون أنه يمكن الاستفادة من الحساب الفلكي كأداة لتحديد بداية الشهر، دون أن يتعارض ذلك مع الشريعة الإسلامية، بل إنه قد يساهم في تجنب بعض الإشكالات التي يمكن أن تنشأ من الاختلافات الوارد في رؤية الهلال بين المناطق المختلفة. ومع ذلك، يظل الجدل قائمًا حول مدى مشروعية الاعتماد الكامل على الحساب الفلكي دون رؤية الهلال. كما أن اختلاف المطالع يؤدي إلى تباين في بداية الشهور القمرية بين الدول الإسلامية، مما يسبب انقسامات بين المسلمين في تحديد بدء شهر الصيام وعيد الفطر بالتحديد. فهذه الانقسامات تبرز الحاجة إلى بذل جهود أكبر لتوحيد المواقف الشرعية، إما بالاعتماد على رؤية موحدة أو باستخدام الحساب الفلكي كعامل مساعد. هنا يمكننا القول إن مسألة تحديد مطلع الهلال تتسم بأبعاد شرعية وعملية معقدة. فمن الناحية الشرعية، يستند الفقهاء إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية في تحديد الأحكام المتعلقة برؤية الهلال. ومن الناحية العملية، تتطلب هذه المسألة النظر في المستجدات العلمية والفلكية لتوحيد الرؤى بين المسلمين في العبادات المرتبطة بالشهور القمرية. إن مسألة تحديد مطلع الهلال بالحساب الفلكي لا تقتصر على الجانب العلمي أو الفقهي فقط، بل هي قضية اجتماعية ودينية لها تأثير مباشر على حياة المسلمين في مختلف أنحاء العالم. فبداية شهر رمضان، أو موعد مناسك الحج، يعتمد بشكل أساسي على دقة تحديد بداية الشهر الهجري. من هذا المنطلق، تأتي هذه المقالة لتسليط الضوء على الجوانب المختلفة لمسألة تحديد مطلع الهلال برؤيته بالعين أو الحساب الفلكي في الفقه الإسلامي، واستكشاف الآراء الفقهية المختلفة التي تناولت هذه القضية. وفي هذا السياق، سنعرض أيضًا آراء العلماء المختلفة في هذا الموضوع، وما إذا كان من الممكن الجمع بينهما بشكل يتماشى مع متطلبات العصر مع تقديم نظرة شاملة ودقيقة ومحاولة الوصول إلى تصور متوازن يمكن أن يكون مفيدًا في التعامل مع هذه القضية في العصر الحديث.

الكلمات المفتاحية: الحقوق الإسلامية، الفقه، هجري، الهلال، اختلاف.

مقدمة

الحمد لله الذي جعل الأهلة مواقيت للناس وللعبادات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من بيَّن الأحكام وأتمَّ العبادات، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد، فإن تحديد مطلع الهلال يحتل مكانة بارزة في الفقه الإسلامي، لما له من دور أساسي في تحديد بدايات ونهايات الشهور القمرية التي ترتبط بها عبادات مهمة كالصيام والحج والزكاة. وقد أثارت هذه المسألة اهتمام الفقهاء في العصر الحديث، حيث تباينت آراء الفقهاء بين الاعتماد على الرؤية البصرية للهلال واعتماد الحساب الفلكي. ومع تطور العلوم الفلكية وظهور تقنيات الحساب الدقيقة، برزت تساؤلات جديدة حول مدى إمكانية الجمع بين النصوص الشرعية والمستجدات العلمية لتسهيل التطبيق وتحقيق وحدة بين المسلمين في هذا الموضوع. وفي هذا البحث سنشير إلى الجوانب الشرعية والعملية المتعلقة بتحديد مطلع الهلال، واستعراض آراء الفقهاء والأدلة الشرعية، في هذا المجال.

1.1. مطلع الهلال والحساب الفلكي والشهر الهجري

المطالع لغة: جمع مطلع وهو موضع الطلوع أو الظهور،[1] ومنه قوله تعالى {حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطۡلِعَ ٱلشَّمۡسِ}.[2] واصطلاحا: هو موضع طلوع الهلال من جهة الغرب.[3] والهلال لغة: هو القمر في أول وثاني ليلة من بداية كل شهر قمري وكذلك الليلتين الأخيرتين من كل شهر قمري تسمى هلالا[4] وجمع الهلال أهلة كما في قوله تعالى: {يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ}.[5] واصطلاحا: هو أول الشهر القمري.[6] وأما الحساب فيأتي بمعنى استعمال العدد وقد تأتي بمعنى المحاسبة،[7] ومنه قوله تعالى: {... فَحَاسَبۡنَٰهَا حِسَابٗا شَدِيدٗا}.[8] وعلم الفلك هو العلم المتعلق بالأجرام العلوية، كالشمس والقمر والكواكب وتوابعها.[9] فعلم الفلك هو العلم الذي يبحث عن الاجرام السماوية والحساب الفلكي ومراقبة النجوم وحركاتها وما يتصل بها بواسطة الآلات المستخدمة للرصد.

1.2. أهمية تحديد مطلع الهلال في الفقه الإسلامي

إن الهلال في الشريعة الإسلامية ليس مجرد عنصر فلكي أو زمني، بل هو رمزٌ دينيٌّ له تأثير كبير في تنظيم حياة المسلمين بشكل عام. ويعتبر التوقيت الدقيق للشهر الهجري أمرًا بالغ الأهمية في الفقه الإسلامي، لما له من تأثيرات متعددة على حياة

---

[1] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 1253/3. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1994)، 239/8. أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، *العين* (الرياض: دار ومكتبة الهلال، د. ت)، 11/2.

[2] الكهف 90/18.

[3] محمد أمين ابن عابدين، *حاشية رد المحتار على الدر المختار* (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1966)، 393/2. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، *الفتح الرباني* (صنعاء: الجيل الجديد، د.ت)، 2340/5.

[4] ينظر: لسان العرب، 703/11. وينظر تاج الصحاح، 1567/4.

[5] البقرة 189/2.

[6] شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج* (بيروت: دار الفكر، 1984)، 207/8.

[7] إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، *الموسوعة القرآنية* (اسطنبول: مؤسسة سجل العرب، 1985)، 131/8.

[8] الطلاق 8/65.

[9] حسن حبشي، *موجز دائرة المعارف الإسلامية* (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998)، 481/8.

المسلمين في مختلف بقاع العالم. من هنا تأتي أهمية تحديد مطلع الهلال، سواء كان باستخدام الطرق التقليدية كالرؤية بالعين المجردة أو باستخدام الأساليب العلمية مثل الحساب الفلكي.[10]

وأول ما يظهر تأثير تحديد مطلع الهلال في مجال العبادات، حيث يعتمد تحديد بداية الأشهر الهجرية على رؤية الهلال الجديد، وهذه الأشهر هي الأساس في حساب العبادات الإسلامية التي تتحدد بناءً عليها، فبداية شهر رمضان يعتمد على رؤية الهلال في أول يوم من الشهر لبدء الصيام. وفي الحديث الشريف: "صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته"[11]، نجد تأكيدًا على أن بداية الشهر تعتمد على رؤية الهلال. ومن العبادات التي تتوقف على تحديد بداية الشهر الهجري الزكاة، فإخراج الزكاة تتطلب تحديد الحول (السنة الهجرية) بشكل دقيق. فالمسلم الذي يجب عليه دفع الزكاة يحتاج إلى أن يعرف متى أكمل سنة هجرية على ماله. وكذلك الحج فتحدد مواقيت الحج بناءً على الأشهر الهجرية، خاصة شهر ذي الحجة، الذي يبدأ مع رؤية هلاله. تحديد بداية شهر ذي الحجة له أهمية خاصة في أداء مناسك الحج التي يجب أن تتم في أيام معينة من هذا الشهر.[12] كما في قوله تعالى: {ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ ...}.[13]

إن تعدد الآراء الفقهية حول مسألة الحساب الفلكي والرؤية بالعين المجردة أدى إلى مزيد من الاجتهادات الفقهية التي تسعى إلى التوفيق بين النصوص الشرعية والحقائق العلمية. فبعض العلماء يرون أن الحساب الفلكي أداة مفيدة لتحديد بداية الشهر بشكل دقيق، بينما يصر آخرون على أن الرؤية بالعين المجردة هي الطريقة الوحيدة التي يجب الاعتماد عليها، مستندين في ذلك إلى بعض الآيات والأحاديث النبوية.[14]

1.3. الآراء الفقهية المتعلقة برؤية الهلال والحساب الفلكي في إثبات الأشهر الهجرية

1.3.1. رؤية الهلال

اتفق الفقهاء على أن اختلاف مطالع القمر يُعد من الظواهر الكونية المشاهدة التي لا خلاف فيها، كما أُشير إلى ذلك سابقًا. ومع ذلك، فإن ما اختلفت فيه آراء الفقهاء يتعلق بتأثير هذا الاختلاف على ثبوت الأهلة والأحكام الشرعية المرتبطة بها، مثل الصوم والإفطار. وتتمحور هذه الاختلافات حول ما إذا كان يجب اعتبار اختلاف المطالع عند تحديد الأحكام الشرعية، أم أن ثبوت الهلال في بلد إسلامي يكفي لاعتباره ثابتًا لجميع المسلمين، بشرط وصول الخبر بطريق موثوق.[15] وهنا نرى أربعة أراء رئيسية نجملها فيما يلي:

الرأي الأول: التزام الدولة برؤية الهلال ضمن حدودها السياسية، فقط فإذا شوهد الهلال لأول مرة في دولة معينة، فإن هذه الرؤية تلزم سكان تلك الدولة ولا تُلزم الدول الأخرى. وهذا الرأي نُقل عن ابن المنذر عن عكرمة، وسالم بن عبد الله،

---

[10] حسام الدين بن موسى محمد بن عفانة، *يسألونك عن رمضان* (القدس: دار الطيب، 2008)، 36.

[11] البخاري، *صحيح البخاري*، "الصوم"، (رقم الحديث 1909).

[12] صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، *الملخص الفقهي* (الرياض: دار العاصمة، 2002)، 409/1

[13] البقرة 197/2.

[14] أحمد بن صالح بن عمر بن مرشد، *الفتاوى اليومية من المسائل* (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2023)، 113.

[15] ابن عابدين، *رد المحتار*، 393/2.

والقاسم بن محمد.[16] وقد نسب ابن عبد البر هذا الرأي لابن عباس.[17] وقد استدل أصحاب الرأي الأول بقوله تعالى: {فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ}.[18] ووجه الدلالة في هذه الآية أن المقصود بـ "شهد" في الآية هو "رآه"، وعليه فإن وجوب الصيام يقتصر على من رأى هلال الشهر، ولا يشمل من لم يره. فالآية ربطت وجوب الصوم بمشاهدة الهلال، وهو خطاب موجه لفئة محددة من الناس، وبالتالي لا يلزم غيرهم بالصيام إذا لم يتحقق لهم رؤية الهلال[19].

واستدلوا أيضا بحديث عبد الله ابن عباس حيث قال: أخبَرَني كُرَيبٌ، أنَّ أُمَّ الفَضلِ بنتَ الحارثِ، بعَثتْهُ إلى مُعاويةَ بالشّامِ، فقال: قدِمْتُ إلى الشّامِ فقضَيْتُ حاجَتها، واستهَلَّ علَيَّ شهرُ رمضانَ وأنا بالشّامِ، فرأَيْنا الهِلالَ ليلةَ الجُمُعةِ، ثمَّ قدِمْتُ المدينةَ في آخِرِ الشَّهرِ، فسألَني ابنُ عبّاسٍ عن أشياءَ، ثمَّ ذكَر الهِلالَ قال: متى رأيْتَ الهِلالَ؟ قُلْتُ: رأيْتُهُ ليلةَ الجُمُعةِ قال: أنتَ رأيتَهُ؟ قُلْتُ: نَعمْ، ورآهُ النّاسُ فصاموا، وصام مُعاويةُ، قال: لكِنّا رأَيْناهُ ليلةَ السَّبتِ، فلا نزالُ نصومُ حتى نُكمِلَ ثلاثينَ، أو نَراهُ، فقُلْتُ: ألا تكتَفي برُؤيةِ مُعاويةَ وصيامِهِ؟ قال: لا، هكذا أمرَنا رسولُ اللهِ ﷺ[20].

ووجه الدلالة في الحديث أن عبد الله بن عباس لم يأخذ برؤية أهل الشام، وأوضح سبب ذلك في نهاية الحديث بقوله: "هكذا أمرنا رسول الله ﷺ". ويُستدل من هذا أنه حفظ عن رسول الله ﷺ أن أهل بلد ليسوا ملزمين باتباع رؤية أهل بلد آخر، حيث لكل أهل بلد رؤيتهم الخاصة؛ فلأهل الشام رؤيتهم، ولأهل المدينة رؤيتهم.

الرأي الثاني: التزام المسلمين في جميع بقاع الأرض برؤية الهلال أينما شوهد فلا عبرة باختلاف المطالع ويرى أصحاب هذا الرأي أن اليوم الذي حدثت فيه الرؤية هو بداية الشهر الهجري لجميع سكان الأرض. وهذا هو الرأي المشهور عند المالكية[21] وبه قال الحنابلة،[22] وأما الحنفية فقد فصلوا في ذلك فقالو أنه إذا كانت المسافة قريبة فلا يعتبر اختلاف المطالع وأما إذا كانت المسافة بعيدة فتعتبر[23] وهنا سيتم تناول الأدلة الشرعية المتعلقة بهذا الرأي.

واستدل القائلون بهذا الرأي بقوله تعالى: {فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ}.[24] ووجه الاستلال في الآية الكريمة أن المسلمون اتفقوا على أن رؤية الهلال تُعد السبب المباشر لوجوب صيام شهر رمضان، مما يشير إلى أن رؤية الهلال تُعبر عن

---

[16] محمد بن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، للترمذي، إعداد: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، "الصوم"، (رقم الحديث 693).

[17] يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، *الاستذكار* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 276/3.

[18] البقرة 185/2.

[19] أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، *أحكام القرآن* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، 227/1.

[20] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، 1955)، "الصيام"، (رقم الحديث 1087).

[21] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (بيروت: درا الفكر، 1992)، 388/2.

[22] عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، *المغني* (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، 106/3.

[23] ابن عابدين، *رد المحتار*، 393/2. علاء الدين بن مسعود الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع (القاهرة: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، 1910)، 83/2.

[24] البقرة 185/2.

شهود الشهر. ويُفسر القرطبي هذه الآية بأن "شهد" تعني حضر، ويتضمن ذلك إضمارًا يفيد أن من شهد منكم المصر خلال الشهر، وهو عاقل، بالغ، صحيح، ومقيم، فليصم. وبناءً على هذا التفسير، يُفهم أن العبرة هي في ثبوت الشهر ذاته، بغض النظر عن موقع ظهور الهلال، حيث ربط الشارع وجوب الصوم بثبوت الشهر، بشرط العلم به، وأن يكون المكلف مقيمًا في موطنه، فإذا كان سليمًا معافى، وجب عليه الصيام[25].

واستدلوا أيضا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ، فإنْ غُبِّيَ عَلَيْكُم فأكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبانَ ثَلاثِينَ"[26]. وجه الاستدلال في الحديث السابق يكمن في أن الخطاب عام، حيث علّق الشارع وجوب الصوم على الرؤية المطلقة، كما ورد في قول النبي ﷺ.

الرأي الثالث: إذا كانت المسافة بين البلدين متقاربة بحيث لا يختلف مطلع الهلال بينهما، فإن حكمهما يُعتبر حكم بلد واحد؛ فإذا ثبتت رؤية الهلال في أحدهما، وجب على أهل البلد الآخر الصيام. أما إذا كانت المسافة بينهما بعيدة بحيث تختلف المطالع، فلا يجب على أهل البلد الآخر الصيام بناءً على رؤية الهلال في البلد الأول. وهذا هو الرأي المعتمد في المذهب الشافعي وأحد أراء الحنفية.[27]

بناءً على ما سبق من عرضٍ لأقوال الفقهاء، يمكن ترجيح القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع، وذلك لِما في هذا الرأي من تيسيرٍ واتساقٍ مع طبيعة الصيام كعبادة جماعية، يُظهر فيها المسلمون وحدتهم في أداء الشعائر، فيصومون ويفطرون في وقتٍ واحد. وهذا من شأنه أن يُعزز روح الانتماء الجماعي، ويُسهم في ترسيخ الشعور بالوحدة الإسلامية بين أبناء الأمة، على اختلاف أوطانهم وتباعد بلدانهم. وبناءً عليه، فإن ثبوت رؤية الهلال في بلد إسلامي واحد يُعد كافيًا لإلزام جميع المسلمين بالصوم، متى ثبتت الرؤية بطريق موثوق. ولا شك أن هذا يتطلب آلية موحدة لإثبات دخول الشهر، ومن الوسائل المقترحة في ظل التقدم العلمي اعتماد الحساب الفلكي، الذي بلغ درجة عالية من الدقة واليقين. وهذا ما سيتم مناقشته في الفقرة القادمة. أما ما يتعلق باجتهادات الجماعات أو الدول المختلفة في إثبات دخول الشهر، فإن صيامهم بناءً على اجتهاداتهم معتبرٌ شرعًا، وصلاتهم صحيحة، ما دام الأمر قائمًا على اجتهاد مشروع ومقبول.

1.3.2. الحساب الفلكي

إن هناك ثلاثة آراء فقهية أساسية تتناول دور الحساب الفلكي في إثبات الشهر الهجري وهي كالتالي

الرأي الأول: ذهب أصحاب هذا الرأي إلى رفض الحساب الفلكي تمامًا في إثبات أوائل الشهر الهجري فأصحاب هذا الرأي يرون أن الحساب الفلكي لا يحمل أي قيمة شرعية في تحديد بداية الأشهر الهجرية، ويجب الاعتماد فقط على الرؤية الشرعية بالعين المجردة. يقول ابن تيمية رحمه الله في هذا الخصوص: "إنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العمل في رؤية هلال الصوم أو الحج أو العدة أو الإيلاء أو غير ذلك من الأحكام المعلقة بالهلال بخبر الحاسب أنه يرى أو لا يرى لا يجوز، والنصوص المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك كثيرة، وقد أجمع المسلمون عليه، ولا يعرف فيه خلاف قديم أصلاً، ولا خلاف حديث...".[28]

---

[25] محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 290/2.

[26] البخاري، *صحيح البخاري*، "الصوم"، (رقم الحديث 1909).

[27] محيي الدين بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب* (القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 2001)، 271/6. ينظر بدائع الصنائع، 83/2.

[28] أحمد بن تيمية، *مجموع الفتاوى* (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004)، 132/25.

وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على الأدلة التالية:

الدليل الأول: عن عبد الله بن عمر أنَّ رَسولَ اللَّهِ ﷺ ذَكَرَ رَمَضانَ فَقالَ: "لا تَصُومُوا حتّى تَرَوُا الهِلالَ، ولا تُفْطِرُوا حتّى تَرَوْهُ، فإنْ غُمَّ علَيْكُم فاقْدُرُوا له"[29].

الدليل الثاني: عن أبي هريرة رضب الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا رَأَيْتُمُ الهِلالَ فَصُومُوا، وإذا رَأَيْتُمُوهُ فأفْطِرُوا، فإنْ غُمَّ علَيْكُم فَصُومُوا ثَلاثِينَ يَوْمًا".[30] ووجه الاستلال فيما سبق أن النبي ﷺ ربط الصوم والإفطار برؤية الهلال أو إكمال الشهر ثلاثين يوما ولم يضف خيارا آخر فلذلك وجب الالتزام بقول النبي ﷺ.

الرأي الثاني: يرى أصحاب هذا الرأي قبول الحساب الفلكي في نقض شهادة الشهود دون اعتماده في الإثبات ووفقًا لهذا الرأي، يمكن الاستعانة بالحساب الفلكي لرفض شهادات الرؤية إذا أثبت الحساب استحالة رؤية الهلال في وقت معين. على سبيل المثال، إذا أكد الحساب الفلكي استحالة رؤية الهلال، فإنه يتم رفض شهادة الشهود الذين يدّعون رؤيته، ولكنه لا يُستخدم كوسيلة مستقلة لإثبات دخول الشهر. وهذا قول بعض الفقهاء مثل القليوبي الذي نقل عن العبادي رأيه في هذه المسألة حيث يرى أنه في حال خالف الحساب الفلكي القطعي شهادة الشهود ترد شهادتهم ولا يقبل قولهم وإن كانوا عدولا.[31]

وأما دليل أصحاب الرأي الثاني فهو الدليل الأول في الرأي السابق وهو قول النبي ﷺ "فإنْ غُمَّ علَيْكُم فاقْدُرُوا له". حيث يرون أن لفظ النبي ﷺ "فاقْدُرُوا له" تصريح واضح منه أن بالأخذ بالتقدير والحساب، والتقدير يكون بالحساب والعلم عندما تتوافر مقوماته وأسبابه.[32]

الرأي الثالث: وأصحاب هذا الرأي قرروا الاعتماد على الحساب الفلكي في إثبات الشهر الهجري وقبول الحساب الفلكي كوسيلة شرعية لتحديد بداية الأشهر الهجرية. ويؤيد هذا الاتجاه عدد من المتقدمين كالشيخ مصطفى الزرقا الذي يقول "لا أجد في اختلاف آراء علماء الشريعة المعاصرين اختلافًا يدعو إلى الاستغراب، بل إلى الدهشة أكثر من اختلافهم في جواز الاعتماد شرعًا على الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية، في عصر ارتاد علماؤه آفاق الفضاء الكوني" [33] حيث يعتبر الشيخ الزرقا وبعض العلماء المعاصرين أن التقدم الكبير في الحسابات الفلكية الحديثة يجعلها دقيقة وموثوقة بما يكفي للاعتماد عليها.[34]

واستدل أصحاب هذا الرأي بعدة أدلة منها:

---

[29] البخاري، *صحيح البخاري*، " الصوم"، (رقم الحديث 1906).

[30] مسلم، *صحيح مسلم*، "الصيام"، (رقم الحديث 1081).

[31] أحمد سلامة القليوبي، *شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي* (بيروت: دار الفكر، 1995)، 63/2.

[32] فهد بن علي الحسون، *دخول الشهر الهجريين رؤية الهلال والحساب الفلكي*، 58.

[33] ينظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 741/2.

[34] الحسون، *دخول الشهر القمري*، 59.

الدليل الأول: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "إنّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لا نَكْتُبُ ولا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذا وهَكَذا. يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وعِشْرِينَ، ومَرَّةً ثَلاثِينَ"[35].

ووجه الاستدلال في هذا الحديث أن الأمة لا تكتب ولا تحسب ومع ذهاب العلة والوصول إلى علم جديد يخرج الأمة عن أميتها في هذا الموضوع ووجب أن يأخذوا في إثبات الهلال بالحساب وحده.[36]

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ "فإنْ غُمَّ علَيْكُم فاقْدُرُوا له"[37].

ووجه الاستدلال أن كلمة فاقدروا معناها متعلقة لمن خصه الله بعلم يستطيع التقدير به وقوله ﷺ "فأكملوا العدة" متعلقة بعوام الناس.[38]

إن رؤية الهلال بالعين المجردة ليست عبادة في خد ذاتها وإنما هي وسيلة لمعرفة الوقت في وقت كانت الأمة غير قادرة على الوصول إلى علم جديد فيما يتعلق بهذا الموضوع فبالرغم من كون الرؤية بالعين المجردة الطريقة الشرعية المعتمدة في الشريعة الإسلامية، إلا أن هناك تحديات عملية تتعلق بهذه الطريقة كالتأثر بالعوامل الجوية ففي بعض الأحيان، قد تعيق الظروف الجوية مثل الغيوم، الأمطار، أو الضباب إمكانية رؤية الهلال بالعين المجردة، مما يتسبب في إشكالات حول تحديد بداية الشهر. ففي هذه الحالة يجب إتمام الشهر ثلاثين يومًا إذا تعذر رؤية الهلال بسبب هذه الظروف. وقد تختلف أيضا إمكانية رؤية الهلال بناءً على الموقع الجغرافي .على سبيل المثال، في بعض الأحيان قد يُرى الهلال في دولة معينة ولكن لا يُرى في دولة أخرى تقع على بُعد عدة مئات من الكيلومترات. لذلك، كان هناك دائمًا نقاش فقهي حول ما إذا كان يجب الاعتماد على رؤية الهلال المحلية فقط، أو أن يتم توحيد الرؤية على مستوى العالم الإسلامي. فما هو المانع الشرعي من أن يتم اعتماد الحساب الفلكي الذي يعرف عن طريقه يقينا لا يقبل الشك موعد بداية الشهر الجديد.

وبعد تقييم هذه الآراء يمكننا القول الرؤية بالعين المجردة تبقى جزءًا أساسيًا من التراث الإسلامي، وهي الوسيلة الشرعية التي اعتمدها المسلمون على مر العصور لتحديد بداية الأشهر الهجرية، وخاصة شهر رمضان وأيام العيدين. في الوقت الذي يواجه فيه المسلمون تحديات مرتبطة بالظروف الجوية والتفاوت الجغرافي، تظل الرؤية عنصراً أساسياً في التقويم الإسلامي، والذي يعكس تطور الفكر الفقهي في التعامل مع هذه القضية في العصر الحديث، من خلال الحساب الفلكي أو المزاوجة بين الرؤية الشرعية والعلوم الفلكية الحديثة.

---

[35] البخاري، *صحيح البخاري*، "الصوم"، (رقم الحديث 1913).

[36] أحمد محمد شاكر، *أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعا إثباتها بالحساب الفلكي* (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1939)، 13.

[37] البخاري، *صحيح البخاري*، "الصوم"، (رقم الحديث 1900).

[38] رمضان كوركوت، الوقت في العبادات من ناحية أصول الفقه (أنقرة: دار الليل للنشر، 2020)، 306-395. بكر أبو زيد، *فقه النوازل* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، 207/2.

مناقشة وخاتمة

إن أكثر حديث اعتمد عليه في الاستدلال في الأدلة السابقة هو حديث "لا تَصُومُوا حتّى تَرَوُا الهِلالَ، ولا تُفْطِرُوا حتّى تَرَوْهُ، فإنْ غُمَّ علَيْكُم فاقْدُرُوا له".[39] وهنا لا بد لنا من أن نبحث في صيغة الأمر الوارد في الحديث الشريف فهل صيغة الأمر في الحديث تفيد الطلب الجازم أم الطلب غير الجازم.

القول الأول: صيغة الأمر تفيد الطلب الجازم

وفقًا لهذه المدرسة، الأمر بالصيام والإفطار في الحديث يدل على وجوب اتباع رؤية الهلال لبدء شهر رمضان أو إنهائه. فالأصل عندهم في صيغة الأمر أنها تفيد الوجوب إلا إذا وُجدت قرينة تصرفها عن ذلك. وفي هذا الحديث، لا توجد قرينة واضحة تصرف صيغة الأمر عن الوجوب. فالسياق الوارد في الحديث يؤكد أهمية الالتزام بالرؤية، لأن الحديث يضع البديل في حالة غياب الرؤية (إكمال العدة).[40] وبناء على ما سبق ذهب بعض العلماء إلى رفض القبول بالحساب الفلكي في إثبات الهلال.

القول الثاني: صيغة الأمر تفيد الطلب غير الجازم

وفقًا لهذه المدرسة، صيغة الأمر هنا قد تفيد الحض والتشجيع وليس الوجوب، ما لم تأتِ قرينة تفيد الجزم. ففي لغة العرب، صيغة الأمر قد تُستخدم للتوجيه أو التشجيع، وليس دائمًا للوجوب[41]. كما ورد في حديث النبي ﷺ يَومَ الأحْزابِ: "لا يُصَلِّيَنَّ أحَدٌ العَصْرَ إلّا في بَنِي قُرَيْظَةَ. فأدْرَكَ بَعْضُهُمُ العَصْرَ في الطَّرِيقِ، فَقالَ بَعْضُهُمْ: لا نُصَلِّي حتّى نَأْتِيَها، وقالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرِدْ مِنّا ذلكَ، فَذُكِرَ ذلكَ للنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعَنِّفْ واحِدًا منهمْ".[42] وثانيا قد وردت قرينة صرفت الأمر عن الوجوب أيضا في حديث النبي ﷺ حيث يقولُ: "...فإنْ غُمَّ علَيْكُم فاقْدُرُوا له".[43] وهنا لفظ فاقدروا يُمكن فهمه على أنه إرشاد إلى أفضلية اتباع الرؤية، مع فتح المجال لاجتهادات أخرى مثل الحساب الفلكي، خاصة في حالة تعذّر الرؤية.

ختاما، نرى أن الحساب الفلكي قد بلغ في عصرنا الحالي مستوى من الدقة يفوق أي زمن مضى، مما يوجب النظر في اعتماده جنبا إلى جنب مع الرؤية البصرية للهلال. وبذلك، يمكن تجاوز الإشكالات والخلافات القائمة بشأن إثبات الشهور الهجرية. إذ يوفر الحساب الفلكي بيانات دقيقة تتعلق بمواقع وأوقات ظهور الهلال، مما يمكن استخدامه كمرجع أساسي لتوجيه عملية التحري البصري. ويمكن تشبيه دور الحساب الفلكي بدور الساعة المستخدمة في تحديد أوقات الصلاة، حيث يتم الاعتماد عليها لضبط التوقيت، مع الإبقاء على إمكانية الاعتماد على الظواهر الطبيعية كطلوع الشمس وزوالها وغروبها. لذلك، فإن الجمع بين الرؤية البصرية والحساب الفلكي يسهم في توحيد العلماء وتقريب وجهات النظر، مما يساعد على إنهاء الخلاف القائم في هذا المجال.

---

[39] البخاري، *صحيح البخاري*، " الصوم"، (رقم الحديث 1906).

[40] محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، موسوعة القواعد الفقهية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، 151/3.

[41] محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، *التمهيد* (مصر: المكتبة الشاملة، 2011)، 35.

[42] البخاري، *صحيح البخاري*، "المغازي"، (رقم الحديث 4119).

[43] البخاري، *صحيح البخاري*، "الصوم"، (رقم الحديث 1900).

المصادر والمراجع

ابن تيمية، أحمد. *مجموع الفتاوى*. المجلد 35. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الثانية، 1424/2004.

ابن عابدين، محمد أمين. *حاشية رد المحتار على الدر المختار*. المجلد 6. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1385/1966.

ابن منظور، محمد. *لسان العرب. المجلد 8*. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414/1994.

الفراهيدي، الخليل. *العين*. المجلد 2. الرياض: دار ومكتبة الهلال، د. ت.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. *المغني*. المجلد 10. القاهرة: مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، 1387/1968.

أبو زيد، بكر. *فقه النوازل*. المجلد 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1416/1996.

الأبياري، إبراهيم بن إسماعيل. *الموسوعة القرآنية*. المجلد 11. اسطنبول: مؤسسة سجل العرب، الطبعة الثانية، 1405/1985.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. المجلد 9. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1309/1894.

بن عفانة، حسام الدين بن موسى. *يسألونك عن رمضان*. القدس: دار الطيب، الطبعة الأولى، 1428/2008.

بن مرشد، أحمد بن صالح بن عمر. *الفتاوى اليومية من المسائل*. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، الطبعة الأولى، 1444/2023.

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. إعداد: بشار عواد معروف. المجلد 6. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1416/1996.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. *أحكام القرآن*. المجلد 5. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405/1985.

حبشي، حسن. *موجز دائرة المعارف الإسلامية*. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى، 1418/1998.

الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين. *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*. المجلد 8. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1404/1984.

شاكر، أحمد محمد. *أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعا إثباتها بالحساب الفلكي*. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1357/1939.

الطرابلسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*. المجلد 6. بيروت: درا الفكر، الطبعة الثالثة، 1412/1992.

كوركوت، رمضان. الوقت في العبادات من ناحية أصول الفقه. أنقرة: دار الليل للنشر، الطبعة الأولى، 1440/2020.

الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. المجلد 6. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1407/1987.

الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله. *الملخص الفقهي*. المجلد 2. الرياض: دار العاصمة، الطبعة الأولى. 1422/2002.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. المجلد 20. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1383/1964.

القرطبي، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري. *الاستذكار*. المجلد 9. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1420/2000.

القليوبي، أحمد سلامة. *شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي*. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1415/1995.

مسلم، بن الحجاج القشيري النيسابوري. *صحيح مسلم*. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. المجلد 5. القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، 1374/1955.

النووي، محيي الدين بن شرف. *المجموع شرح المهذب النووي*. المجلد 9. القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 1421/2001.

Kaynakça / References

Buhârî, Muhammed bin İsmail el-, *Sahîhü'l-Buhârî*. Cilt 9. el-Kahire: el-Matba'a el-Kübrâ el-Emîriye, 1894/1309.

Cessâs, Ahmed bin Ali Ebu Bekir er-Râzî el-, *Ahkamü'l Kur'an*. Cilt 5. Beyrut: Daru İhyâ'ü't-Türâs el-Arabî, 1985/1405.

Ebu Zeyd, Bekir. *Fıkhü'n-Nevâzil*. Cilt 2. Beyrut: Darur-Risale, 1. Baskı, 1996/1416.

Ebyârî, İbrahim bin İsmail el-, *el-Mevsüatü'l-Kur'aniyye*. Cilt 11. İstanbul: Daru Sicillil-Arabi, 2. Baskı, 1985/1405.

Fârâbî, Ebu Nasr İsmail bin Hammad el-Cevherî el-, *Es-Sihâh*. Cilt 6. Beyrut: Darul-İlmi-lil-Melayin, 4. Baskı, 1987/1407.

Füzan, Salih bin Füzan bin Abdullah el-, *el-Mulehhasul-Fıkhi*. Cilt 2. er-Riyad: Daru'l-Asima, 1. Baskı, 2002/1422.

Habşi, Hasan. *Mucezu dairetü'l maarifil-islamiyye*. eş-Şarika: Merkezuş-Şarika Liliba', 1. Baskı, 1998/1418.

İbn-i Abidin, Muhammed Emin. *Hâşiye Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dirr-il-Muhtâr*. Cilt 6. el-Kahire: Matbatü-Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1966/1385.

İbn-i Afâne, Hüsameddin bin Musa. *Yes'elüneke an Ramazan*. el-Kudüs: Darut-Tayyib, 2. Baskı, 2008/1428.

İbn-i Kudâme, Abdullah bin Ahmed bin Muhammed. *El-Muğnî*. Cilt 10. el-Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1. Baskı, 1968/1387.

İbn-i Merşed, Ahmed bin Salih bin Ömer. *el-Fetava el-Yevmiyye*. Mekke: Daru Taybe el-Hadra, 1. Baskı, 2023/1444.

İbn-i Teymiyye, Ahmed. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Cilt 35. el-Medine: Mücemm'l Melik fahd, 2. Baskı, 2004/1424.

Kalyûbî, Ahmed Selâmet el-, *Şerhulul-Allame Celaleddin el-Mahli*. Beyrut: Dar el-Fikir, 1. Baskı, 1995/1415.

Korkut, Ramazan. Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit. Ankara: Gece Yayınları, 1. Baskı, 2020/1440.

Kurtubî, Muhammed bin Ahmed el-Ensârî el-, *Câmîu Ahkâmi'l-Kur'an*. Cilt 20. el-Kahire: Dar el-Kütüb el-Mısriyye, 2. Baskı, 1964/1383.

Kurtubî, Yusuf bin Abdullah bin Muhammed bin Abdulberr bin Asım en-Nemrî el-, *El-İstizkâr*: Cilt 9. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmîye, 1. Baskı, 2000/1420.

Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Nesâbûrî. *Sahih Müslim*. Hazırlayan: Muhammed Fuad Abdü'l-Bâkî. Cilt 5. el-Kahire: Metbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1955/1374.

Nevvî, Muhyiddin bin Şeraf en-, *el-Mecmû' Şerhü'l-Muhezzeb en-Nevvî*. Cilt 9. el-Kahire: Metbaatü Tezâmünü'l-Ahevi, 2001/1421.

Ramli, Şemseddin Muhammed bin Ebi Abbas Ahmed bin Hamza Şihabeddin er, Şerhu *Nihayetü'l-Muhtâc ile Minhac'ın*. Cilt 8. Beyrut: Darü'l-Fikir, 3. Baskı, 1984/1404.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *Avai'luş-şuhuril Arabiyye*. el-Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, 1939/1357.

Tarâblusî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed bin Muhammed bin Abdulrahman et-, *Mavâhib el-Celîl Fi Şerh Mukhtasar Halîl*. Cilt 6. Beyrut: Darü'l-Fikir, 3. Baskı, 1992/1412.

Tirmizî, Muhammed bin İsa et-, *Sünenüt-Tirmizî*. Hazırlayan: Beşar Avad Ma'ruf. Cilt 6. Beyrut: Daru'l-Garbil-İslâmî, 1. Baskı, 1996/1416.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 30/1 (Haziran / June 2025), 151-172

İzmir Evanjelist Protestan Kiliseleri

Izmir Evangelical Protestant Churches

Melek ÇALIŞIR ÖZTÜRK
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education, Elazığ / Türkiye
angelworks25@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2834-9362

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 27 Ocak/January 2025 Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Haziran/June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2025 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June
Atıf / Cite as
Çalışır Öztürk, Melek. "İzmir Evanjelist Protestan Kiliseleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2025), 151-172.
DOI: https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1627734
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Melek Çalışır Öztürk).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Izmir Evangelical Protestant Churches*

Abstract: Izmir is one of our cities with a rich history, known for its geographical structure and its embrace of different cultures and religions. As a central hub in many areas, particularly in art, culture, and commerce, the city of Izmir has continued to be a focal point from the past to the present, with a history dating back to around 8500 BC. Being one of the first regions where Christianity spread, Izmir has historically been a popular center for the Christian world as well. With its incorporation into Ottoman lands, it has maintained this valuable characteristic. Izmir, which holds an important position in the Christian world, has not only hosted communities where different cultures and civilizations coexist but has also housed various faith groups that have built their places of worship to freely practice their beliefs and rituals. Thus, Izmir has become one of our cities famous not only for its mosques but also for its churches. Recently, it has been observed that churches, particularly those with Protestant and Evangelical identities, have been operating within a more intensive working system in Izmir. The church is the term used for the community formed by those who believe that Jesus provides spiritual salvation and strive to live a life within the framework of Christian faith, as well as the place of worship where this community performs its religious rituals. Therefore, the church stands out not only as a place of worship where certain sacraments are performed but also as a center that fosters a sense of community. Protestantism, which aims to return Christianity to its form during the time of Jesus, emphasizes the importance of the spiritual connection that will be established between the individual and God. According to the Protestant perspective, it is accepted that the individual experiences spiritual enlightenment through inspiration believed to be sent by the Holy Spirit, alongside faith in Jesus' salvific role in their personal life. Therefore, rather than focusing on certain sacraments, the Protestant viewpoint highlights the importance of spiritual connection for the individual, centering on the spiritual relationship with Jesus as the path to spiritual salvation. Evangelism, which encompasses the meanings of the words gospel and good news, is essentially a movement to return to the Holy Scriptures, or in other words, to the true teachings of Jesus. Just as the emergence of Protestantism is attributed to Martin Luther, the name that first comes to mind when discussing Evangelism is also Luther. Initially used by Luther to signify a return to the true teachings of Jesus, Evangelism has undergone a shift in meaning over time, evolving into a movement aimed at proclaiming the message of the Gospel to the entire world. Additionally, while missionary work aims to convert non-Christians to Christianity, evangelism envisions spreading the message of the Gospel to all humanity. The re-Christianization of those who are Christians yet live lives distanced from the messages of the Gospel also falls within this framework. Therefore, Evangelism essentially sees the entire world as its field of activity, aiming to spread the message of the Gospel and the belief in Jesus' salvation to all corners of the globe. In this context, the effort of the founding members in the churches within our research area to manage the church congregation and organize it for various activities has been tried to be determined. In addition, the activities of the church members towards opening new churches have been conveyed. The similarities between the process of the spread of Christianity in the post-Jesus era and the contemporary evangelical movement have also been addressed. This study focuses on the New Birth Protestant Church, which has a Protestant-Evangelical identity and is located in the center of İzmir, and certain key churches affiliated with it. The relevant churches were visited, particularly on Sundays between 2003 and 2005, and their services and other activities were observed. The founding dates of these Protestant churches and their development processes up to the present have also been identified. One-on-one interviews were conducted with both the founding members and pastors of the churches, as well as

* Bu makale Çanakkale'de 15-17 Nisan 2005 tarihinde *"Türk Dünyasında Misyonerlik"* adlı sempozyumda sunulan *"İzmir'deki Bazı Misyoner Gruplar: Yeni Doğuş Protestan Kilisesi Örneği"* adlı bildirinin genişletilmiş şeklidir. This article is an expanded version of the paper titled *"Some Missionary Groups in İzmir: The Case of the New Birth Protestant Church"*, which was presented at the symposium *"Missionary Activities in the Turkic World"* held in Çanakkale on April 15–17, 2005.

with visitors, in an effort to get to know them closely. Our aim is to gain a closer understanding of a religious group existing in our country from a researcher's perspective and to introduce it. While examining the subject, written literature and websites of churches were used, field research was also conducted, and observations and evaluations made by personally participating in church programs were also conveyed. The information obtained was interpreted phenomenologically, and comparisons were occasionally included. Thus, the goal was to provide general information about the Protestant and Evangelical identity churches and their practices operating in Izmir.
Keywords: History of Religions, Izmir, Evangelism, Protestant, Church.

İzmir Evanjelist Protestan Kiliseleri

Öz: İzmir coğrafi yapısı, farklı kültür ve dinlere kucak açması yönüyle köklü bir tarihe sahip olan şehirlerimizden biridir. Sanat, kültür ve ticaret başta olmak üzere pek çok alanda merkezi bir konunda bulunan İzmir şehri, MÖ. 8500'lü yıllara dayanan tarihiyle geçmişten günümüze ilgi odağı olmaya devam etmiştir. Hıristiyanlığın yayıldığı ilk bölgelerden biri olan İzmir, tarihsel olarak Hıristiyan dünyası için de popüler bir merkez olmuştur. Osmanlı topraklarına katılmasıyla birlikte sahip olduğu bu değeri koruma özelliğini sürdürmüştür. Hıristiyan dünyası açısından önemli bir konumda bulunan İzmir şehrinde farklı kültür ve medeniyetlere sahip topluluklar bir arada yaşadığı gibi farklı inanç mensupları inanç ve ibadetlerini rahatça uygulama adına kendilerine ait ibadet mekânları da inşa etmişlerdir. Böylece İzmir şehri camileri kadar kiliseleri ile de meşhur olan şehirlerimizden biri olmuştur. Son dönemde İzmir'de özellikle Protestan ve Evanjelik kimliğe sahip kiliselerin daha yoğun bir çalışma sistemi içerisinde oldukları fark edilmiştir. Kilise, İsa'nın ruhsal kurtuluşu sağlayacağına inanarak ona bağlanan ve Hıristiyanlık inancı çerçevesinde bir hayat yaşamaya çalışan kimselerin oluşturduğu topluluğa ve bu topluluğun dini ritüellerini yerine getirdiği ibadet mekânına verilen addır. Dolayısıyla kilisenin işlevi belli sakramentlerin yerine getirildiği ibadet mekânı olması yanı sıra topluluk ruhunu hissettiren bir merkez olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Hıristiyanlığın İsa zamanındaki şekline dönmesini amaçlayan Protestanlık, birey ile tanrı arasında kurulacak olan ruhsal bağlantının önemini vurgulamaktadır. Protestan yaklaşımına göre bireyin şahsi hayatında, İsa'nın kurtarıcılığına imanıyla birlikte Kutsal Ruh tarafından üzerine gönderildiğine inanılan esinlenme yoluyla ruhsal bir aydınlanma yaşadığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla belli sakramentlerden ziyade bireye ruhsal bağlantının önemini vurgulayan Protestan bakış açısı İsa ile kurulacak ruhsal bağlantıyı merkeze alarak manevi kurtuluş yolu olduğunu aktarmaktadır. İncil sözcüğünün karşılığı olan müjde ve iyi haber anlamlarını da içeren Evanjelizm ise esasen Kutsal Kitaba diğer bir deyişle İsa'nın gerçek öğretisine dönüş hareketidir. Protestanlığın ortaya çıkışı Martin Luther'e dayandığı gibi Evanjelizm denildiğinde de ilk akla gelen isim Luther'dir. İlk kez Luther tarafından İsa'nın gerçek öğretisine dönüş anlamında kullanılan Evanjelizm, ilerleyen süreçte bir anlam kayması yaşayarak İncil mesajını tüm dünyaya duyurmayı hedefleyen bir harekete doğru geçiş yaşamıştır. Ayrıca misyonerlik, Hıristiyan olmayanların Hıristiyanlaştırılmasını hedeflerken evanjelizasyon, İncil mesajının tüm insanlığa ulaştırılmasını öngörür. Hıristiyan olduğu halde İncil mesajlarından uzak bir yaşantı içinde olanların yeniden Hıristiyanlaştırılması da bu çerçevede yer almaktadır. Dolayısıyla Evenjelizm, İncil mesajının ve İsa'nın kurtarıcılığına olan inancın tüm dünyaya yayılmasını hedef edinen bir akım olması yönüyle esasen tüm dünyayı kendisinin faaliyet alanı olarak görmektedir. Bu bağlamda araştırma alanımıza dâhil olan kiliselerdeki kurucu üyelerin kilise cemaatini idare ve çeşitli faaliyetler için organize etme gayreti tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla

birlikte kilise üyelerinin yeni kiliseler açılması yönündeki faaliyetleri aktarılmıştır. Ayrıca İsa sonrası dönemdeki Hıristiyanlığın yayılma süreci ile günümüz Evanjelizm hareketinin benzerlik arz eden noktalarına da değinilmiştir. Bu çalışmada İzmir merkezde bulunan Protestan-Evanjelik kimliğe sahip olan Yeni Doğuş Protestan Kilisesi ve bu kilise ile bağlantılı olan belli başlı kiliseler ele alınmıştır. İlgili kiliseler 2003-2005 yılları arasında özellikle Pazar günleri ziyaret edilerek ayinleri ve diğer çalışmaları gözlemlenmiştir. Ayrıca bu Protestan kiliselerinin kuruluş tarihi ve günümüze kadar geliş süreçleri de tespit edilmiştir. Gerek kiliselerin kurucu üyeleri ve pastörler gerek buraya gelen ziyaretçilerle birebir görüşmeler yapılarak kendileri yakından tanınmaya çalışılmıştır. Amacımız bir araştırmacı gözüyle ülkemizde var olan bir dini grubu daha yakından tanımak ve tanıtmaktır. Konu incelenirken yazılı literatürden, kiliselerin internet sitelerinden istifade edildiği gibi alan araştırması da yapılmış, kilise programlarına bizzat iştirak edilerek gerçekleştirilen gözlem ve değerlendirmeler aktarılmıştır. Elde edilen bilgiler fenomenolojik olarak yorumlanmış, zaman zaman karşılaştırmalara da yer verilmiştir. Böylece İzmir'de faaliyette bulunan Protestan ve Evanjelik kimliğe sahip kiliseler ve uygulamaları hakkında genel bir bilgilendirme yapılması hedeflenmiştir.
Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, İzmir, Evanjelizm, Protestan, Kilise.

Introduction

The city of Izmir is one of the oldest settlements in Anatolia, with a history dating back to around 8500 BC.[1] t is accepted that the name Izmir evolved from the name of an Amazon queen named Smyrna, who is believed to have lived here in ancient times. In the course of history, traces of the first urbanization in the city were found, first in Bayraklı and later in the area where Kadifekale is located. Excavation work in the Tepekule area of the Bayraklı district has unearthed remains dating back to 3000 BC. Additionally, the discovery of the Yeşilova Mound[2] in the Yeşilova neighborhood of the Bornova district in 2003, along with the information obtained from the excavations conducted there, has revealed that Izmir was a center of civilization dating back to around 8500 BC. The city, which has hosted different civilizations and cultures, has attracted attention throughout history due to its geographical location and the vibrant religious life in the region. Izmir has been a central hub in many areas, particularly in culture, art, and trade, from the past to the present. While under the rule of the Byzantine Empire, Izmir was one of its prominent religious centers and was endowed with privileges as the capital of the empire. After the period of the Turkish Beyliks, it became a famous port city of the Mediterranean and a favored city of the Ottoman Empire, which was considered a world power of its time, serving as the empire's gateway to the world.[3]

In his works Medinetü'l-Fazıla and Fususu'l-Medeni, Farabi expresses that a city inhabited by a single nation and a single race is lacking in essential qualities. He argues that a truly civilized urban structure can emerge in a region if the dominant religious authority establishes an understanding that can accommodate multiple languages, religions, and cultures.[4] In this context, Izmir is one of our

[1] Akın Ersoy, *Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları II*, "Buluntular Işığında Smyrna ve İlişkili Kentler", *Ege Yayınları*, (2017); Hakan Göncü vd., "Symrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları-III", *Ege Yayınları*, (İstanbul 2019); Zafer Derin, "Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları II, İzmir'in 8500 yıllık Sakinine İlişkin İzler... Traces of an 8500 Year-Old Resident of Izmir .", *Ege Yayınları* 10 (İzmir 2017), 93-98.

[2] https://yesilova.ege.edu.tr/ (17.11.2024).

[3] https://www.izmir.bel.tr/tr/izmirintarihi/225/257(17.11.2024);https://www.apikam.org.tr/tr/izmir-hakkinda/9/28?AspxAutoDetectCookieSupport=1 (17.11.2024). See also. Ersoy, *Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları II*, 93.

[4] Mahmut Kaya, "Fârâbî" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995), 12/145-162; Mahmut Kaya, "el-Medinetü'l-Fazıla" (Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003), 28/318-320; Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan Farabi, *Farabi'nin İki Eseri: Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler) Tenbihat Ala Sebili's-Sa'ade (Mutluluk Yoluna Yöneltme)*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014). See also. İştar Gözaydın, "Dini Doğruluk İddiası ve Çoğulculuk: Türkiye Örneği" (İstanbul,

cities where adherents of two major religions, Islam and Christianity, live together in a framework of respect and tolerance.

It is known that some Christian groups living in Izmir are only trying to practice their own religious beliefs, while others are striving to convey their beliefs to other people. In this context, the activities of Protestant churches in Izmir, particularly those with a prominent missionary identity, are noteworthy. Before introducing these churches, it would be appropriate to provide a brief introduction to fundamental concepts such as church, Protestantism, and Evangelicalism.

The Church is the name given to the community formed by those who embrace the Christian faith, founded by Jesus Christ, and established under the leadership of the apostles with the support of the Holy Spirit. In addition to referring to the group formed by individuals devoted to Jesus, the term "church" is also used for the sacred places where those who adhere to the Christian faith gather for worship.[5] In other words, the Church is a concept used to define the community of people who believe in Jesus's salvation, are connected to him through faith, and claim to follow in his footsteps. It is generally accepted that the concept of the Church encompasses five different meanings: institution, sacrament, communion, servant, and herald. Therefore, in the Christian tradition, the Church is used to refer to a sacred place, the name of the Christian community, and a denomination or congregation.[6]

If we were to briefly define the denominations of the Christian church, namely Catholic, Orthodox, and Protestant, all Christians accept the "Catholic" designation in terms of representing the universal message of Jesus. However, the concept of Catholic in its general, universal sense essentially refers to the broadest segment of Christianity. This segment considers the papacy as the authority on Christian doctrines and morality, is thought to represent the true church against later-emerging groups within Christianity, and defends the universality of the church in contrast to local churches.[7]

The emergence of Orthodoxy in Christian history is based on political developments in the 4th century. In particular, the relocation of the capital of the Roman Empire to Istanbul in 330 AD transformed it into the new center of the Christian world. The internal church disagreements that began at the council held in Sofia in 343 AD during the reign of Emperor Constantius gradually increased, eventually leading to the establishment of Rome as the center of Catholicism and Istanbul as the center of Orthodoxy. Christians belonging to the Orthodox Church maintain that their denomination represents the truest path among Christian denominations, as reflected in the term "Orthodox," which means "correct way." Sharing the same adherence to the seven sacraments as the Catholic Church, Orthodoxy is most distinctly differentiated from other Christian denominations by the sanctity they attribute to icons. Icons, consisting of paintings and reliefs of important figures in Christian history, are considered important ritual objects in churches and homes. During worship, the conveyance of wishes through icons, mystical union with icons, and the meanings attributed to icons hold particular significance.[8]

Protestantism is a reformation movement centered on Martin Luther in the 16th century, representing a return to the essence of the Christian faith. It is also used to describe churches and communities established based on the theological and moral reinterpretation of Christianity. After Luther, Ulrich Zwingli and John Calvin are known to be the most prominent representatives of the Protestant movement. As a religious movement that emerged as a reaction to the practices of the Roman Catholic Church, Protestantism does not accept church authority and hierarchy, but rather considers the Bible as the sole authority. They only accept baptism and the Eucharist from the seven sacraments. Emphasizing the importance of the individual's spiritual connection with God rather

2015).

[5] Mehmet Aydın, "Kilise", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/11-14.

[6] https://turkiyeturizmansiklopedisi.com/kilise-church (29.12.2024).

[7] Ömer Faruk Harman, "Katoliklik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

[8] Kürşat Demirci, "Ortodoksluk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

than rituals, Protestantism is built upon a Christ-centered understanding of faith.[9]

Evangelicalism is a movement that developed primarily within Protestantism. Evangelicalism, which encompasses the meanings of "good news" and "gospel" corresponding to the word "Bible," is essentially a return to the Holy Scripture, or in other words, to the true teachings of Jesus. Just as the emergence of Protestantism is attributed to Martin Luther, Luther is also the first name that comes to mind when evangelicalism is mentioned. Initially used by Luther to mean a return to the true teachings of Jesus, evangelicalism, over time, underwent a semantic shift, transitioning towards becoming a movement aimed at proclaiming the message of the Bible to the entire world.[10]

This movement entered a systematic and intensive period of activity, especially in the early 19th century. Being a movement that spread from America, current research suggests that one in four people in America identify as evangelicals today.[11] Evangelical movements, in addition to America, had been rapidly expanding in England since the 1730s. Like America, England has strived to deliver the message of Jesus from the past to the present day through missionaries sent all over the world.[12] Consequently, many academic studies have been conducted on evangelism, both in the West and in our country.[13]

Reaching the path to salvation, opened to humankind by God through the death of Jesus on the cross as recounted in the Bible, is the most important goal accepted by evangelicals. For, according to their belief, just as God sent Jesus to humanity, Jesus sent those who believe in him to all parts of the world with the task of spreading the Gospel. It has been pointed out that, in addition to the systematic activities of trained individuals as a group in implementing this belief that lies at the heart of the evangelical movement, it is also important for churches to support these efforts and function as mission centers.[14] In this context, systematic studies carried out to develop church activities are also included in the sources.[15]

Alongside its core tenets of commitment to the Bible, acceptance of Jesus' death on the cross for the salvation of all humanity from sin, and the spiritual transformation experienced by an individual through turning to God, the Evangelical movement also aims to bring about change in other people. Consequently, an Evangelical individual desires the spiritual transformation they have experienced in their own individual life for the other people they encounter, and in this context, adopts the mission of communicating fundamental Christian belief to all of humanity.[16]

The concept of mission originates from the Latin word "Missio," derived from the root "mittere," meaning "to send," and signifies the act of sending, referring to a task given to someone to complete.[17]

---

[9] Jacques Waardenburg, "Protestanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007); Mehmet Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", *Dini Araştırmalar* 1/1 (1998), 59-75. See also. Abdülkadir Parlak, "Protestan Reformunun Meydana Gelmesinde Etkili Olan Toplumsal, Siyasi Ve Ekonomik Faktörler", *DEUİFD,* LVI (2022), 7-49.

[10] İsmail Vural, *Evanjelizm: Beyaz Saray'ın Gizli Dini* (İstanbul: Karakutu, 2007); Şener Faruk Bedir, "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık", *Birey ve Toplum* 3/6 (2013), 73-97; Ali İsra Güngör, *Evanjelikler* (İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016); Yasin Yaylar, *Evanjelizm ve Türkiye Planı* (Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8-16.

[11] Hakan Yılmaz, "Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", *Oksident-Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020), 33-36.

[12] David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain* (Michigan: Baker Book House, 1992), 1-2.

[13] David Neyland Sumarauw vd., "A Theologıcal Review Of Evangelism And Its Influence On Church Growth", *Indonesian Impression Journal* 4/1 (2025), 1097-1110; Mukondi Ramulondi vd., "Church Growth, Evangelism And Mission" (Nectamen Consume Batur, 2002); J. Mack Stiles, *Evangelism* (USA: Crossway, 2014); Şener Faruk Bedir, "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık", *Birey ve Toplum* 3/6 (2013), 73-97; Güngör, *Evanjelikler*; A. Rafet Özkan, *Amerikan Evanjelikleri Baptistler* (IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2023); İsmail Vural, *Evanjelizm: Beyaz Saray'ın Gizli Dini* (İstanbul: Karakutu, 2007).

[14] Sumarauw vd., "A Theologıcal Review Of Evangelism And Its Influence On Church Growth", 1100-1109. See also. Kutsal Kitap, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001, Yuhanna, 1/14: Elçilerin İşleri, 1/8.

[15] Sumarauw vd., "A Theologıcal Review Of Evangelism And Its Influence On Church Growth"; Josh Schmidt - Ian Carrico, "Reset Evangelism Strategy" (Kentucky Baptist Convention, 2021); Ramulondi vd., "Church Growth, Evangelism And Mission".

[16] Yılmaz, "Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", 33; Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 2-3. See also. Elmer L. Towns, "A Practical Encyclopedia of Evangelism and Church Growth", 1995.

[17] Ömer Faruk Harman, "Genel Olarak Misyonerlik", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 25; Remzi Kılıç, "Misyonerlik ve Türkiye'ye Yönelik Misyoner Faaliyetleri", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 19 (2006), 328; Murathan

A missionary, on the other hand, is a person assigned to fulfill a specific task, meaning someone with a special assignment.[18] While adherents of various religions aim to spread their messages to others, the term "missionary" is a title specifically used for those who undertake the task of conveying the Christian faith. It was especially used from the 16th century onwards for church officials sent to different regions with the goal of Christianizing colonial territories.[19] Although known as a work carried out by volunteers trained from a specific church center, missionary work is essentially, as conveyed in the Bible, a faith-transmitting activity that every Christian should participate in, according to Christians who take as their principle Jesus's expression that he sent his apostles to other nations to spread the Gospel.[20]

Evangelicalism, as a movement that aims to spread the message of the Gospel and faith in Jesus as Savior throughout the world, essentially sees the entire world as its field of activity. Consequently, due to its broader meaning compared to missionary work and its perception as a more positive concept, Christian groups involved in missionary activities today increasingly prefer to use the terms "evangelicalism" and "evangelization"[21] to describe their work.[22]

1. A Common Practice in Protestant Churches: Baptism and Communion

In religions, actions performed with a sense of worship after belief are of fundamental importance. In the context of Christianity, worship is expressed through the concept of sacraments. Christian churches have adopted different practices regarding sacraments. Unlike the Catholic Church, Protestant churches only accept and practice baptism and the Eucharist (Holy Communion).[23]

Baptism is a religious ceremony in Christianity performed as an individual's first step into the faith, involving immersion in water or sprinkling water on the individual. The washing of the body with water, which is considered to have cleansing and life-giving properties as well as providing spiritual purification, is practiced as a ritual of initiation in Christianity, as it is in many other faiths.[24]

Communion is a rite celebrated by Christians in memory of Jesus's Last Supper. It is recounted that Jesus, by breaking the bread, said, "This is my body," and by showing the wine, said, "This is my blood," as he gave them to his disciples. According to their belief, by participating in this bread and wine ritual, those who eat and drink them will establish a spiritual unity with Jesus and achieve eternal salvation.[25]

Keha, "Osmanlı İmparatoluğu'nda Misyonerlik ve Erzurum'daki Faaliyetleri", *EKEV Akademi Dergisi* 58 (2014), 74; Erdal Sezgi, "Osmanlı Devletinde Misyonerlik Çalışmaları ve Ermeniler", *Kafdağı* 7/2 (2022), 186.

[18] Şaban Kuzgun, "Hristiyan Misyonerlerin Türk-İslam Ülkelerindeki Faaliyetleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 331.

[19] Mahmut Ay - Engin Erdem (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), "İlahiyat Terimleri Sözlüğü", 97.

[20] Cengiz Batuk - Süleyman Turan, "Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları", *Milel ve Nihal* 3/1-2 (2006), 137-160; https://www.kutsalkitap.org/misyonerlik-nedir (04.05.2024). See also. İncil: Matta, 28/19; Markos, 13/10; 16/15.

[21] Şinasi Gündüz, "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm", *VIII. Kur'an Sempozyumu Günümüz Dünyasında Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 51-52.

[22] Şinasi Gündüz, "Misyonerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/193-199; Mustafa Erdem, *Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye* (Ankara: Türkiye Kamu-Sen Yayınları, 2005), 38-39. See also. Şinasi Gündüz, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* 1 (2002), 1-21; J. Mack Stiles, *Evangelism* (USA: Crossway, 2014); Ali İsra Güngör, *Evanjelikler* (İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016); A. Rafet Özkan, *Amerikan Evanjelikleri Baptistler* (IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2023).

[23] Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", 59, 72-73.

[24] Salime Leyla Gürkan, "Vaftiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012); Kürşat Haldun Akalın, "Hıristiyanlığa Aktarılmış Rütüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkartma Ayinleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 41-76. See also. Sevinç Aksin, "Süryani Kilisesi'nde Bir Sakrament Olarak Vaftiz", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* 35 (2020), 194-198.

[25] Ahmet Hikmet Eroğlu, "Ekmek Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *Ankara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIX (1999), 439-445; Kürşat Haldun Akalın, "Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 129-159.

According to church rules, it is essential for individuals participating in the bread and wine ceremony, also known as communion, to be baptized. Those who partake of this bread and wine without being baptized commit a great sin. However, one of the church members stated that there are two types of baptism, adding: "If a person has faith in Jesus' divinity and saviorhood, then they are spiritually baptized. Water baptism is not a requirement. For example, I have accepted Christianity, I believe in Jesus, but I have not been baptized with water." As evidence for this view, the individual offered the following information: "When a person came to Jesus on the cross and told him he believed in him, Jesus said to him, 'Today you will be with me in paradise.' This shows that he was spiritually baptized. I actually go to the New Birth Protestant Church, but because water baptism is a requirement there, I couldn't participate in the 'Lord's Supper.' I came here because they said I could participate in the Anglican church. The reason they don't allow it is their concern about falling into sin, because the pastor is responsible for the members of the church. They say they are being cautious because they have witnessed people coming to church, claiming to be Christians, participating in this ceremony, and then trying to profit from the church."[26]

In Protestant churches, the bread and wine communion service differs from other churches in that the consumed bread is not considered the body of Jesus, nor is the wine considered the blood of Jesus. The prevailing belief is that it is merely a symbolic practice. Furthermore, there is flexibility regarding the frequency of this service.[27] At St. John's Anglican Church, unlike other Protestant churches, the "bread and wine communion," which they call "the Lord's Supper," was held every Sunday after the service. Looking at other Protestant churches, some hold it every week, while others find it sufficient to do so once a month. Here, the wine drunk to represent the blood of Jesus, who shed his blood on the cross for the sins of all humanity, is red wine. When red wine is unavailable, white wine can also be used. They stated that they follow this practice because Jesus represented his own blood with wine in the Bible. However, we cannot say that the practice is the same in all churches. Because this church is closer to the Catholic Church in its beliefs and practices, giving it a slightly more formal appearance and placing greater emphasis on rituals compared to others, it uses wine. However, there were also Protestant churches that used grape juice or even cherry juice. The bread, on the other hand, was a very thin bread, about the size of a coin, with a cross imprinted on the center, made by themselves using water and flour. Because this specially made bread is not found in all Protestant churches, a normal bread can be used for this service instead, depending on the location. Baptized Christians pray and perform this ritual by breaking off a piece of the bread and eating it.[28]

2. The Reasons for American Missionaries Establishing Churches in Izmir

Missionaries, traveling to almost every country in the world, have also come to our country, reaching everywhere, especially certain cities. Izmir has been an important region for the Christian world since the early days of Christianity. The fact that a significant number of the first churches established in the post-Jesus era were located in and around Izmir has increased the importance of this region for the Christian world.[29] The missionaries, or as they are more commonly referred to today, the Evangelists, primarily focus on adapting their activities to the culture of the countries they operate in, particularly in Islamic countries and our own. It is understood that these missionaries arrive with a fundamental education about the social and cultural structure of the country. They also

[26] D. Kalaklı, A church member who has accepted the Christianity, 11.04.2004.
[27] Katar, "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları", 73.
[28] R. Evans, Priest of Alsancak Anglican Church, 09.01.2005.
[29] Mark Wilson, "Localizing Smyrna in the apocalypse: John's Visions of the 'First of asia' - Vahiy'de Smyrna'nın Yeri: 'Asya'nın Birincisi' Hakkında Yuhanna'nın Tasavvuru", *Ege Yayınları* Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları-II/10 (İzmir 2017), 289-310.

consider the psychological state of the individuals they communicate with, following a strategic roadmap. They attempt to draw the Muslim population towards their beliefs by starting from the common acceptance points between Islam and Christianity. Individuals who have converted to Christianity play a key role in fostering sympathy for Christianity among Muslim individuals.[30]

The primary reason American missionaries or evangelical groups establish churches in Izmir is their acceptance of Jesus Christ's words in the Gospel: "Go into all the world and preach the gospel to all creation."[31] They aim to spread Christianity throughout the world. When we asked a pastors of the New Birth Protestant Church in central Izmir, "Are you going to different countries because everyone in your home country, America, is already Christian?" they responded, "America is known as a Christian nation, but that's not actually the case. Most people are only Christians by name. When asked, they say, 'Sure, I believe,' but they don't go to church or do anything in the name of religion, much like many Muslims in Turkey." When we then asked, "So what is the reason for going to other countries? It seems that there is a need for you in your own country as well," their answer was: "Even if people in America don't live out their Christianity, many express their traditional belief when they hear the name. These people can choose to go to church one day and incorporate Jesus into their lives, but those who have never heard of Him are different. Our mission is to introduce him to those who do not know him at all."[32]

The special reason for Christian groups establishing churches in Izmir is the mention of the names of the seven churches located in this region, which date back to the early spread of Christianity, and the letters sent to them in the Book of Revelation in the Bible. The fact that these churches are specifically referenced in the Bible has further increased the significance of this region in the Christian world. Particularly, Smyrna is known to be one of the seven churches mentioned in the Bible, located in the center of Izmir.[33] In addition, it is recorded in the sources that Christians involved in missionary work implemented their plans to dominate Anatolia, which they defined as the key to Asia, by advancing from Izmir.[34]

R. Evans, a priest at the Alsancak Anglican Church and often addressed by church members as "Father Ron," in a sermon in January 2005 said that, "Protestant missionaries have been coming to Izmir for over a century and a half, and Izmir continues to be a common target."[35] A church member also pointed out that there are many churches in the Aegean region, particularly around Izmir, from the early spread of Christianity, expressing the view that "Christianity is not a faith that came here later; it is a faith that existed here long before Islam." The general sentiment among the Christians we spoke with in the church aligns with this perspective, and Melih Ekener, the general manager of Sat-7 Türk, which has been broadcasting as Turkey's first Christian channel since 2005, stated, "When you open the Holy Bible, almost all of it takes place in Anatolia. Because we have a 2000-year history in these lands."[36] Therefore, it is known that missionaries come to Turkey from many countries, especially America and England.[37] The text also provides information about the

[30] Gündüz, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler", 16.
[31] Kutsal Kitap, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001, Markos, 16/15.
[32] K. Taylor, The Pastor of the New Birth Protestant Church, (25.04.2004).
[33] Mark Wilson, "Localizing Smyrna in the apocalypse: John's Visions of the 'First of asia' - Vahiy'de Smyrna'nın Yeri: 'Asya'nın Birincisi' Hakkında Yuhanna'nın Tasavvuru", *İstanbul: Ege Yayınları* Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları-II/10 (2017), 289-310. The seven churches mentioned in the Bible are: Izmir, Ephesus, Pergamum, Sardis, Thyatira, Laodicea and Philadelphia. (Vahiy, 1/11; 2. and 3. sections).
[34] Mustafa Erdem, "Türkiye'de Azınlıklara Yönelik Misyoner Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2004), 275-276.
[35] R. Evans, The Priest of the Alsancak Anglican Church, (16.01.2005).
[36] https://www.medyatava.com/haber/turkiyenin-ilk-hiristiyan-kanali-sat-7-turkun-genel-muduru-medyatavaya-konustu_123812 (08.04.2023).
[37] Özgür Yıldız, *Anadolu'da Amerikan Misyonerleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022); https://www.yeniasir.com.tr/yazarlar/erkin_usman/2013/06/22/misyonerler-icin-izmir-pilot-bolge (03.05.2024).

significance of the relevant churches and Christians through websites called Seven Churches, which refer to the seven churches mentioned in the Bible located in Izmir and its surroundings.[38]

Information about the importance of these seven churches in Izmir and its vicinity for the Christian world can be found on their respective websites, regarding the first international meeting held in June 2021 and the second in June 2023. It appears that these meetings, held two years apart, are planned to have a third meeting in June 2025 and a fourth in June 2027. Details of the related program, which will last for a week and feature numerous Christian researchers from nine different countries as speakers, are available on their websites.[39]

We conducted our research centered on the New Birth Protestant Church, so we found it appropriate to start by introducing this church first.

3. The New Birth Protestan Church

When we ask which churches in central Izmir can be defined as Protestant and Evangelical, the ones that come to mind are the New Birth Protestant Church and some other churches we have identified as being connected to it. The New Birth Protestant Church is located in the area known as Kordon in Izmir, while the other churches are situated in different central districts of Izmir, such as Alsancak, Bornova, Buca, and Karşıyaka, which are somewhat distanced from each other. We limited our study to these Protestant churches in central Izmir. This research was conducted based on observations made during visits carried out particularly between 2003 and 2005, as well as information available on the websites of the relevant churches.[40]

3.1. Establishment of The New Birth Protestant Church

Today, one of the most active missionary groups in Izmir is the community that calls itself the New Birth Protestant Church, which was founded by American missionaries and began its activities in Izmir approximately ten years ago, as of 2005. This group, which defines its goals as "a new church consisting of administrators and members," has been growing by adding new activities every day over time and has now become one of the most active communities in Izmir in terms of both membership potential and activities. As a result of an agreement between the administrators of the New Birth Protestant Church and the administrators of the Anglican Church named "St. John The Evangelist Church," located across from Alsancak Station, they began holding Sunday services and other religious ceremonies there starting in June 2001. Thus, the Anglican service was held between 10 AM and 12 PM, followed by a gathering in the large hall at the back of the church, where tea and coffee were served along with various refreshments for conversation. In the afternoon, from 1 PM to 3 PM, the Protestant service was conducted, and similarly, conversations took place in the hall at the back of the church afterward. The Anglican service was conducted in English, while the services of the New Birth Protestant Church were held in Turkish. The Turkish service attracted more interest from some Turks compared to the English one, ensuring their more active participation in this group. However, there were also those who came to the church to improve their English and participated in the morning English service. Additionally, the best way to practice was during the conversation segment after the service. Almost all of the Anglicans who held the morning service were English, while most of the members of the New Birth Protestant Church who held the afternoon service were American. This place was a venue where Christians from America, England, and other countries could come together, making it possible to engage in dialogue with each of them.[41]

According to their own statements, in April 2003, due to a financial dispute that arose among them, the New Birth Protestant Community moved to an apartment on the sixth floor of a business

[38] https://www.sevenchurches.com/ (17.03.2024); Tunca Varış, *The Seven Churches of Asia Minor (Anadolu'daki İlk Yedi Kilise)*, Skylife, Şubat, 2000, ss. 99- 105.
[39] https://www.globalsmyrnameeting.com/tr/ (17.03.2024).
[40] https://www.Protestankiliseler.org/?page_id=693 (18.04.2024), https://izmirProtestan.org/ (05.05.2024).
[41] K. Taylor, The Pastor of the New Birth Protestant Church, (15.02.2004).

building on Cumhuriyet Boulevard in Konak. It is known that this apartment was previously used by the Light Church. As the number of its members increased, the Light Church moved to a larger space, and thus the New Birth Protestant Community relocated here, acquiring an independent building of their own. The worship hours in the new building of the New Birth Protestant Church have been set from 11:00 AM to 1:00 PM. Just like at the church in Alsancak, weekly prayer meetings are held here on Wednesdays at 7:00 PM. Additionally, except for Mondays, the church's doors are open to visitors every day of the week from 12:00 PM to 5:00 PM. With their new space, the New Birth Protestant Church has now become a more comfortable and self-sustaining church. As of 2005, the church had a regular congregation of about thirty to forty people, and this number could reach seventy to eighty or more during special days and programs.[42]

3.2. Founders of The New Birth Protestant Church and the Structure of the Church

The main group that constitutes the church and organizes its activities is an average of fourteen American Christians. Among these core members, four are pastors - who prefer to use the term "pastor" rather than "priest". This is because while "priest" is perceived as an intermediary between God and people, "pastor" means shepherd, and just as Jesus was a shepherd to those who believed in Him during His time, pastors see themselves as shepherds who protect, care for, and serve their congregations. Two of the pastors are married, and along with their spouses, they take on the task of explaining and promoting Christianity, alongside five missionaries and three individuals who teach English at the church, all of whom are part of the church's main structure. While the others have been in Turkey for an average of ten years, these English teachers are typically recent university graduates who come to Turkey for a three-year period. Therefore, these English teachers share responsibilities with new members who arrive every three years. Of course, it is not possible to clearly delineate the duties of these individuals. Someone actively involved in church activities may also teach English when needed, and those who teach English can also take on active roles in church activities. Generally, the pastors have received theological education in America -three of them have done so- but there are also Turkish individuals who have received adequate training in Christianity. The other missionaries who organize church activities have university education in various fields and have also participated in theology courses at church schools in America.[43]

Christians who are affiliated with the church are required to regularly attend weekly Sunday services and as part of their faith, they are required to donate one-tenth of their income to the church, called "tithe." A donation box is generally passed around among those attending the service towards the end of the service, and after everyone has put their tithe in it, it is brought to the pastor. Afterwards, prayers are said that God will bless this money and ensure that it is used for good works for the church. Considering that the rent of the building, the cost of concerts and other organized programs, the money for distributed photocopies and booklets, the cleaning and kitchen expenses of the church, occasional trips to different cities, etc., are all covered by the church, it can be seen that these collected tithes serve as a resource to cover the church's expenses. Moreover, the payment of salaries for pastors and church staff is a separate issue. A pastor we interviewed stated that he received the income to meet his financial needs from the church he was affiliated with in America. It is noticeable that other church employees are in similar positions.[44]

---

[42] N. Brunson, The wife of A. Brunson, who plays an active role in the administration and operation of the church, (21.03.2004).

[43] B. Taylor, D. Mah, N. Young, Students who came to the New Birth Protestant Church through the student interaction program held between Ege University and the University of California, (04.07.2004).

[44] K. Taylor, Pastor of New Birth Protestant Church; T. Shewey, A University of California student who came to New Birth Protestant Church through a student interaction program between Ege University and the University of California, (11.07.2004).

3.3. Worship

The Sunday services at the church begin around 10:00 AM with readings from the Holy Scriptures (Torah, Psalms, Gospel), accompanied by hymns sung with guitar and other musical instruments, the pastor's sermon, and a blessing prayer. The communion service, referred to as "The Lord's Table," is also conducted during the service, involving bread and wine. Participants can follow the hymns displayed on a screen and track the scripture passages read by the pastor in the Holy Bible provided to them by church members. Additionally, after the pastor's blessing prayer, those church members who wish to can pray aloud. At the end of the service, the pastor says, "Let us wish peace to one another," and almost all attendees shake hands and say to each other, "Peace be with you," as they exit the service hall.[45]

At the end of the meeting, refreshments such as cake and cookies are offered in this hall, which serves as both the exit and the main entrance of the church. During this time, participants have the opportunity to engage in dialogue with different individuals. Those who are visiting the church for the first time can ask questions about Christianity to both the pastor and other church members. After the conversation, those interested can attend the church class that starts at 2:00 PM to gain more knowledge about Christianity and the teachings of Christ. One of the church's responsibilities is to train its members to be well-versed in Christianity and to assign them to necessary roles when needed.[46] These courses are two-tiered, with the first phase lasting an average of twelve weeks and taught by a Turkish pastor, while the second phase, which lasts about six weeks, is conducted by American pastors. Those considering becoming Christians are required to take these courses first. The process of transitioning to Christianity for an individual typically takes about a year with these courses. The topics covered in the classes are provided to participants in photocopy form at the end of the course. Upon completion of the courses, a baptism ceremony is planned for those who accept the transition to Christianity. With the completion of the baptism ceremony, the individuals are considered Christians.[47]

In the church's meeting room, there is a bookshelf where visitors can freely access books in English and Turkish. This bookshelf, available for the benefit of visitors, contains not only substantial volumes but also small pocket-sized books that cover specific topics, as well as single-page brochures. Depending on the interests of the visitors with whom conversations are held, books related to their inquiries are provided from this collection. Among the periodicals, it is also possible to find their newspaper titled Kapsam in this bookshelf. This newspaper, published in the format of a political, current affairs, and cultural journal, includes sections on faith-related topics, news, tourism, contributions from readers, women's issues, and information from your lawyer. Additionally, information about the publishing house, newspaper subscriptions, and the address and phone numbers of a church operating in Istanbul are also available here for those who wish to access them.[48]

Children who come to church with their families have also been considered. The children are entertained and educated about the Christian faith through activities such as playing games, singing hymns, praying, and listening to religious stories in a room prepared for them by the pastor's wife. In cases where there are many children, they are divided into two groups according to their ages for activities. It has been observed that displaying the drawings and other works created by the children,

---

[45] A. Tam, K. Watson, M. Chu, T. Wang, Students who came to the New Birth Protestant Church through the student interaction program held between Ege University and the University of California, (19.07.2004).

[46] M. Taylor, N. Young, S. Yu, Students who came to the New Birth Protestant Church through the student interaction program held between Ege University and the University of California, (25.07.2004). See also. Matta, 28/19.

[47] D. Kalaklı, M. Kalaklı, The Turkish church members who attend church classes and have accepted the Christianity, (18.04.2004).

[48] C. Johnson, K. Lai, M. Chu, Students who came to the New Birth Protestant Church through the student interaction program held between Ege University and the University of California, (11.07.2004).

based on the stories and information shared with them, on the walls of their room and showcasing these works for their families to see at the end of the service provides a special morale boost for the children.[49]

3.4. Other Activities in the Church

When the church is mentioned, the first thing that comes to mind is the service held on Sundays, but church activities are not limited to this. Home meetings, which have a significant impact on strengthening the bonds between members and the church, are also held. These meetings, organized by the founding members of the church every other Thursday evening, are attended only by women, taking into account the cultural structure of Turkish society. During these meetings, a passage from the Bible is read, and discussions are held on that topic. Looking at the church members, we see that the majority are young people. Therefore, alongside religious activities, events such as concerts, seminars, film screenings, and trips are also organized to attract their interest. Concerts, seminars, and film screenings are mostly held on Saturdays. In organizing these activities, holiday periods are preferred, considering the participants' circumstances, which is why these activities increase during the summer.[50]

During the summer months, a group of students from America comes together with Turkish students, mostly from Ege University, as part of a program. Those who come to Turkey through the church are students studying in various departments at the University of California, Los Angeles, and some are graduates. Although they are from different branches, it is noticed that they mostly study in the fields of sociology and psychology. While they explore Izmir and its surroundings and learn about what they are curious about regarding Turkey and the Turkish people, the Turkish students have the opportunity to improve their English through the dialogues they establish with these American students, whom they meet continuously for a month, and learn about America and Americans from them. In addition to this cultural exchange of knowledge, the same situation occurs with respect to faith, within a framework of mutual tolerance. Within the scope of the programs, if Muslim students wish to go to a mosque to worship, the visiting Christian students wait for them or tour the mosque in the meantime. Muslim students also go to observe the church service on Sundays if they wish. On Saturdays, trips are organized to Izmir and its surroundings, and students exchange ideas. The visiting students largely express their satisfaction with seeing the places to visit in Turkey in various ways. During the weekdays, more time is spent at the café called "Good News," which belongs to the New Birth Protestant Church, where different activities are held. In this program called "English Club," which is based on the mutual interaction of foreign and Turkish students, English lessons focus on the nuances of speaking the language, idioms, and certain patterns in conversation in the mornings, while in the afternoons, lessons on American culture provide Turkish students with insights into American culture.[51]

The cafe opened by the New Birth Protestant Church, located near a small park in the Bornova district of Izmir, is named "Good News," which means the word "Gospel." It is primarily used as a venue for programs planned by the church. Additionally, this cafe offers English lessons, internet services, and the sale of hot and cold beverages outside of the summer season. It is a pleasant environment that can be preferred by those who come to benefit from internet and computer services, as well as by those who wish to chat with friends. The music played in the café consists of Turkish or English songs and church hymns, which are played as soft background music, allowing visitors to comfortably converse with their friends. The staff at the café have indicated that this venue

[49] N. Brunson, The wife of A. Brunson, who plays an active role in the church, (25.04.2004).
[50] M. Taylor, N. Young, S. Yu, Students who came to the New Birth Protestant Church through the student interaction program held between Ege University and the University of California, (25.07.2004)
[51] C. Johnson, K. Lai, M. Chu, Students who came to the New Birth Protestant Church through the student interaction program held between Ege University and the University of California, (11.07.2004).

has been operational since 2003.[52]

According to the statements of the officials in the churches we visited as part of our study, these churches generally had a fundamental working principle. This principle involves the establishment of a new church reaching a certain membership level and a person being elevated to the position of pastor to manage the services, after which the founding member of the church moves on to another region. In this way, Christianity spreads through the churches opened in different areas. To strengthen the newly established church community, former members also provide support. This principle is documented as a missionary principle first applied by Paul.[53]

4. Other Izmir Protestant Churches Related to New Birth Protestant Church

4.1. St. John the Evangelist Anglican Church

The Evangelist Aziz John Anglican Church serves predominantly English-speaking Christians living in Izmir. Located in a prominent building in the center of the Alsancak district, the church operates under the name "St. John the Evangelist Church." The Anglican Church is the main Anglican Church in Izmir, known for its architectural structure and history. It is recognized as one of the forty-two churches affiliated with the Diocese of Gibraltar, authorized by the Archbishop of Canterbury.[54] The Anglican Church, also referred to as the Church of St. John the Evangelist, has a presence in Izmir as a Christian community that dates back over four hundred years. It was established in 1625 by the English Levant Company.[55] Next to the church, there is also the building of the British Consulate. According to the information available in the sources, this building was initially used for a time as a priest's room. The church land is among the lands that Sultan Abdulhamid donated to British citizens in 1898.[56]

The Evangelist Aziz John Anglican Church is distinct from other Protestant churches in Izmir both in its structure and its activities. However, it also holds a special significance as it has embraced the New Birth Protestant Church, particularly during its early formation period. The New Birth Protestant Church conducted its Sunday services and other activities here for approximately a year and a half.[57] Therefore, after providing a brief historical overview, the practices of this church will first be conveyed.

The Anglican Church, unlike other Protestant churches, has some characteristics that are closer to Catholicism due to its greater emphasis on rituals.[58] In addition to the importance placed on sacraments, it is also a grand church in terms of architectural design. While other Protestant churches are recognized for their architectural simplicity and the modesty of their interiors, the Anglican Church features visual representations related to the Christian faith, particularly images and figures of Jesus and Mary, prominently displayed inside. At the entrance of the church, to the right, there are two rows of pews, and at the end of these pews is the pulpit where the service is conducted, along with the communion table. Meanwhile, in the center on the left side of the church entrance, there is a baptismal font[59] shaped like an oyster shell. This baptismal font is not found in Protestant churches in Izmir. It is also the only church among the Protestant churches in Izmir where the service is conducted in English, as eighty percent of its members are foreigners.[60]

---

[52] K. Taylor, The Pastor of the New Birth Protestant Church, (25.04.2004).
[53] Gündüz, Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler, s. 17.
[54] https://www.visitizmir.org/tr/Destinasyon/12946 (03.03.2024).
[55] https://kulturenvanteri.com/tr/yer/st-jean-evangelist-anglikan-kilisesi/#17.1/38.437012/27.147291 (03.03.2024).
[56] https://www.izmirdergisi.com/tr/turizm/inanc-turizmi/2893-baptistlerin-kutsal-mekani-st-john-kilisesi-1 (03.03.2024).
[57] R. Evans, The Priest of the Alsancak Anglican Church, (16.01.2005).
[58] For detailed information, see. Stephen Neill, Anglicanism (London, 1958); J. W. C. Wand, Anglicanısm in History and Today (London, 1961).
[59] Brigitte Pitarakis, "Bizans Konstantinopolis'inde Kilise, Ev ve Günlük Hayatta Din", *Büyük İstanbul Tarihi* (İstanbul, 2019), 5/72.
[60] Ali Erbaş, *Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 112.

In Protestant churches, the person leading the service is called a pastor, while in the Anglican Church, they are referred to as a Chapter. Additionally, the religious official in the Anglican Church wears a ceremonial robe that is different from those in other Protestant churches, featuring a large cross emblem. In other Protestant churches in Izmir, pastors conduct the service in their regular everyday clothing. The church members greet all visitors with a warm smile and show interest in them. Considering their attitude, it is believed that nearly all members who come to our country with the aim of spreading the Christian mission have received basic training in human psychology. After all, their primary goal was to ensure that the Muslim community they are part of has a positive impression of them. Bringing their interlocutors closer to the Christian faith was seen as a future objective.[61]

During our visit to the church, a Christian gentleman expressed his surprise by saying, "I have been coming to this church for ten years, and this is the first time I have seen a woman in a headscarf enter here." This statement indicated that headscarf-wearing Muslim women did not frequently come to this place. We had received similar reactions from many people we met both at the Anglican Church we first visited and at other Protestant churches. Although our headscarves drew attention to us, it did not lead to a negative attitude towards us. We sincerely expressed our desire to get to know them better and stated that, due to our field of work, we would strive to maintain an objective stance in our activities as much as possible. Thus, efforts were made to gather information about the beliefs, worship, lifestyles, and activities of people within the church environment through interviews and discussions.[62]

As we have observed, those who come to the church are generally individuals who are curious about the interior of the church or how the service is conducted. These individuals are largely those who visit the church just once. Additionally, there are others who come here for different reasons, such as those who arrive on the recommendation of friends or those who, after trying every other option due to a desperate illness, decide to visit the church as well. For example, on a Sunday when we were at the church, we learned that a person who came after the service asked the pastor for holy water for their sick son. The pastor informed the visitors that they do not provide holy water from the church, but if they wish, he could pray for them. Therefore, although there are rarely individuals who come to the church to request holy water for their sick relatives or to have a ritual known among the public as a priest's spell performed, church officials have stated that they only assist such requests through prayer and do not meet their expectations in the way they desire. Those in this group are also one-time visitors. It has been noted that those who continue to visit the church for a longer period are often individuals who come through a relative or a friend.[63]

During the weekly Sunday service, a printed program is provided to participants by an attendant at the entrance. The Bible and hymnals are located in two sections of the church, where attendees sit in long rows to follow the service. The service begins with hymns that express the divinity of Jesus and prayers to Him, followed by a sermon from the pastor. During the service, a church official circulates with a donation box to collect contributions from those attending. At the end of the service, in addition to a communal prayer, special prayers are also offered for those who wish to receive them.

At the end of the service in the Anglican church, attendees move to the spacious hall at the back of the church. This hall, where people can enjoy tea, coffee, and refreshments while chatting, opens up to a garden where children can run and play. Church members are quite tolerant and engage in a dialogue that is free from argument, answering visitors' questions about Christianity. Those who wish can also attend the prayer meetings held every Wednesday evening. Celebrations on special

[61] M. Taylor, N. Young, S. Yu, Students who came to the New Birth Protestant Church through the student interaction program held between Ege University and the University of California, (25.07.2004).
[62] A Turkish church member who has accepted the Christianity, (07.03.2004).
[63] R. Evans, The Priest of the Alsancak Anglican Church, (16.01.2005).

occasions can be learned about through announcements posted on the church door in advance, and anyone interested is welcome to participate.[64]

As of today, according to the information available on internet pages, members of the Izmir Protestant Church, which has been operating at a different address in Izmir since 2001, have started holding their services at this Anglican Church in Alsancak since 2023. Since the Anglican Church conducts its own service in the morning, the members of the Izmir Protestant Church have reported that they gather in the evening to hold their Sunday services.[65]

4.2. The Church of Light

The Church of Light has been established in Izmir by Protestant Christians in recent years and it is also the first international church in the area. The church's founding and operation are primarily led by two families; one American couple, Chis and Claudia, and one German couple, Helmut and Judith. The men from these families have been appointed as pastors by the church. These families settled in Turkey in 1993. Initially, they held Sunday services in their homes, but as new members joined, they felt the need for a space outside their homes and moved to a hotel in central Izmir. After operating there for a while, the group relocated in November 1996 to a 250-square-meter apartment on the sixth floor of a business building on Cumhuriyet Boulevard in Konak. Due to the increasing number of members over time, they moved in April 2003 to a 700-square-meter apartment in a business center in Alsancak.[66] The Church of Light has a congregation of about one hundred and forty people, with approximately half being foreigners and the other half being Turkish. The foreign members come from fifteen to twenty different countries, including some who live in Izmir and others who are tourists visiting Izmir for a temporary period.

The founders of the Church of Light, which holds a certain influence in the Alsancak district, have announced on their website that they are providing services to their members with a new church in the Karşıyaka district. They noted that Sunday services at this church are held at 12:00 PM and that the church doors are open to everyone. Additionally, it was stated that the church is open to visitors from 1:00 PM to 6:00 PM on Mondays and Fridays.[67]

Since they define themselves as an international church, they initially conducted their services in English, which was a common language. However, with the increase in participation from Turkish members, they began to hold services in both English and Turkish. The first Turkish individual was baptized in a plastic children's pool at the church in the autumn of 1996 after converting to Christianity. Following this event, they stated, "Even if it was a small flame, it grew over time, and the number of people converting from Islam to Christianity steadily increased." They express their purpose as "to convey the sovereignty of God to the city of Izmir and its surroundings, to proclaim the gospel of the Lord Jesus Christ through the power of the Holy Spirit, and to provide an international church service that will inspire the community towards a spiritual awakening." They also emphasize that they embrace everyone, regardless of nationality, culture, social status, or religious background, and that they do this for the glory, grace, and power of God.[68]

They take special care of each individual who comes to church, as well as children who come with their families in rooms prepared for children. In rooms designed for children grouped by age 0-4, 5-8, and 9-13 years old children participate in activities such as painting, playing games, singing hymns, and praying, in addition to receiving lessons on various religious topics. This practice, which we also see in other Protestant churches, is adjusted based on the size of the church and the number of

[64] K. Taylor, The Pastor of the New Birth Protestant Church, (25.04.2004).
[65] https://izmirProtestan.org/ (05.05.2024).
[66] https://isikkilisesi.org.tr/hakkimizda (24.02.2024).
[67] https://www.lighthouseizmir.org/ (05.01.2025).
[68] https://isikkilisesi.org.tr/hakkimizda (24.02.2024).

children. [69]

4.3. The Buca Baptist Church

The transition process that Izmir experienced in the early XVII. century from a small and quiet settlement to an international port city resulted in the settlement of foreign families here. The English, who were a dominant force in trade during that period, also found certain areas of Izmir suitable for their families and established themselves there, building churches in these regions. The Buca Baptist Church is one of these historic churches. Constructed in 1834 by immigrant families as a chapel, or a small village church, it was opened under the name All Saints English Protestant Church. The current church building was erected in 1866 on the site of this chapel, following a cross-shaped plan. The Rees family, one of the prominent financiers of the church, imported the roofing materials from the Welsh region of England via railway. The church houses one of the four known handmade organs in the world, dating back to 1912. The Rees family recorded on the organ that they donated this organ to the church in 1922 as a token of gratitude to God for not having any of their family members die in World War I. Until 1961, the building was used as a church, after which it was transferred to the Buca Municipality. The original colored stained glass windows from the church were also moved to the Alsancak Evangelist St. John Anglican Church in 1964. After 1991, the building began to be used as the Buca Culture and Arts Center, and as of 2001, it was returned to the Protestant community, allowing it to be used as a church once again.[70]

According to their own statements, they are a community that held the first Turkish-language service in Izmir on December 25, 2000. This service, conducted at the Old English Church in Buca, marks the starting date of the church's activities that continue to this day. Since that date, the church building has been used under the name Buca Protestant Baptist Church. The church reached its current form following restoration work in 2004. According to the members, it is currently the only officially licensed Protestant church operating in Izmir.[71]

Most of the members of this church were previously Muslims who later converted to Christianity, while the proportion of foreigners is about three percent. It has an average congregation of around forty to fifty people. During our visit to the Buca Baptist Church in 2005, when we asked one of the members, "What distinguishes you from other Protestant churches?" they replied, "The most significant difference that sets us apart from other Protestant churches is our opposition to infant baptism. Because, in our view, every child is born without faith, and when they reach an age where they can make their own decisions, they are baptized if they choose to accept the Christian faith." This does not mean that all Protestants perform baptism ceremonies for their newborns; only Baptists postpone this process until the child grows up. In fact, all Protestant churches in Izmir agree that baptism should be performed according to the individual's own will. Additionally, a person we spoke with at the Light Church expressed that rituals are not important for Protestants, but the essence is what matters, saying: "When I have a child, I will have a small ceremony at the church for the pastor to bless and pray for them, but I will not have a baptism ceremony. They will grow up in this church and will be baptized whenever they wish. If someone wants to have a baptism ceremony for their baby, they can do so; there is no objection to that."

[69] A member of The Church of Light, (15.08.2004).

[70] https://www.buca.bel.tr/Buca-Hakkinda/16/Protestan-kilisesi/tarihi-yapilar.html (25.02.2024); https://www.bucabaptist.org/blank (28.02.2024); https://www.tripadvisor.com.tr/Attraction_Review-g298006-d10212408-Reviews-Buca_Protestan_Baptist_Kilisesi-Izmir_Izmir_Province_Turkish_Aegean_Coast.html (29.07.2024); https://www.visitizmir.org/en/Destination/12080 (05.01.2025); https://izmir.ktb.gov.tr/EN-242289/saint-john-the-baptist-church.html (06.01.2025).

[71] A member of The Buca Baptist Church, (12.09.2004).

4.4. The Buca Jesus Christ Community

Another Protestant church in Buca is The Buca Jesus Christ Community, which operates on the ground floor of an apartment building on Buca Tax Office Street. The most remarkable aspect of this church is that it is run by a South Korean group. The settlement of South Korean families in our country and their diligent execution of church activities here is seen as a clear expression of their commitment to their mission. While most of the members here are from South Korea, there are also a small number of Turkish members. The membership is around thirty to forty people. Like other churches, there are Sunday services and other prayer meetings held here, but their times are slightly different. For example, while Sunday services at other churches start at 11:00 AM, here they take place at 1:30 PM. Weekly prayer meetings are held as in other churches, and the church is open for visitors every weekday from 8:00 AM to 5:00 PM. The community here is also a Protestant, evangelical church with connections to other churches, which is the subject of our article.[72]

4.5. The Karataş Church

The Karataş Church was established in the 1980s, according to the accounts of its members. Initially named the Izmir Jesus Christ Community, it operated as a home church until 1994. After that, it moved to the ground floor of an apartment in the Konak/Asansör neighborhood. They also use the basement, which is accessed by an internal staircase. According to their statements, it is the first Protestant church established in Izmir. The founding members are a group consisting of both foreign and Turkish individuals. After its establishment, while some foreign members returned to their countries, others remained here. The current membership potential is around one hundred and fifty people, and the proportion of foreign members is about five percent. According to their own statements, the founding members, after being convinced that the system would run well, left to contribute to the establishment and development of different churches. While checking in from time to time, they handed over the church activities here to Turkish members. This practice is observed in all the churches within our research, but it is more noticeable in this church. At the beginning of the service, hymns are sung while the children are in the lower level where the service is held. When the sermon is about to begin, the children go upstairs to the activity room designated for them. At the end of the service, attendees go upstairs to have tea and have the opportunity to chat in a warm atmosphere. Weekly prayer meetings are also held here, just like in other churches.[73]

4.6. The Karşıyaka Love Protestant Church

The most recently established Protestant church is The Karşıyaka Love Protestant Church.[74] This church, which its members state was opened in 1990, holds its services in a small room within an apartment. It is the smallest space among the Protestant churches operating in Izmir. The number of members is between fifteen and twenty. A German individual serves as the pastor, and more than half of the members are foreigners. At the end of the service, we asked the pastor a question while speaking with him: "How do you define yourself? Do you say, 'Yes, I am a missionary,' or do you feel uncomfortable being called a missionary?" The pastor mentioned that the term is misunderstood in Turkey and then opened the Bible to read a passage where Jesus said: "Go into all the world and preach the gospel to all creation."[75] He continued by saying, "We are simply trying to fulfill this word of Jesus. Our aim is the spread of the gospel; we are messengers of the gospel."[76]

5. The Current Status of Protestant Churches in Izmir

This study was conducted on the situations and activities of Protestant churches in Izmir between

[72] A member of The Buca Jesus Christ Community, (21.11.2004). See also. Ali Erbaş, *Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 112.
[73] https://www.karataskilisesi.com/; A member of The Karataş Church, (13.06.2004).
[74] https://www.hristiyanturk.com/forums/topic/yzmir-kiliseler/ (06.05.2024).
[75] Markos, 16/15.
[76] The Pastor of The Karsiyaka Sevgi Protestan Church, (17.10.2004).

2003 and 2005. Today, while the activities of the relevant churches have continued, new ones have been added. The most famous of these has been the Resurrection (Diriliş) Church. During our visit to the Resurrection Church in the Alsancak district of Izmir, church officials stated that this church was opened in 2010 by A. Brunson, the pastor of the New Birth Protestant Church, and that Brunson had been managing this church for approximately eight years. This church was officially converted into a church foundation building in 2018. During our visit, according to the statements of the officials present at the church, Brunson has also united all Protestant churches in Izmir under the umbrella of a foundation. The church officials here mentioned that there are approximately forty churches operating under this foundation that unites Protestant churches as of 2023.[77] It is known that, in addition to structures that are clearly identifiable as church buildings, there are also groups conducting church activities in any house or apartment. Furthermore, it is noted on their websites that the headquarters of the Protestant Churches Association is located in Izmir.[78]

Conclusion

Izmir is one of the leading cities in Turkey in terms of both its level of development and population density. This city has been and continues to be an important center for Christians from past to present. Therefore, Izmir is regarded as an important region by adherents of both faiths today. In fact, when considered as a center where both faith communities live within a framework of tolerance, Izmir emerges as a principal city that showcases Turkey's richness in terms of diverse cultures, values, and beliefs.

If we were to make an assessment of the churches and their activities in Izmir, the influence of Christian groups coming from abroad, especially from America, can be seen in the establishment and development of evangelical and Protestant churches in Izmir. It is understood that the Protestant churches in Izmir, whose numbers have been gradually increasing since the 2000s as a result of the ongoing activities of church members, have recently adopted a more systematic working method by gathering under the umbrella of a foundation. Almost all of the Protestant groups operating outside of historical church buildings were initially established as house churches and moved to independent buildings as their membership numbers increased. These churches are managed by a group of administrators in the form of a pastor and a board of elders.

The activities in the church are not limited to Sunday services but are also supported by other social and cultural activities. The cultural structure of the Turkish people and individual psychology are taken into account to maintain strong bonds among members. The founding members of the church aim to appeal to the spiritual world of individuals by emphasizing the mystical aspect of Christianity, avoiding theological debates about the faith. Since the majority of those participating in the church services are Turkish, the language used in the services is generally Turkish, although services may also be conducted in different languages depending on the congregation's situation. In addition to the Sunday services, different activities are also held at the church. In this way, the commitment of those who come to the church to the group is strengthened. Basic information about the Christian faith is conveyed to church members and visitors through books, newspapers and magazines as well as small booklets and brochures.

The Turks have had a very tolerant approach towards different cultures and b eliefs as a state policy during both the Ottoman Empire and the Republic of Turkey. The Turkish people have been hospitable towards people of different beliefs throughout history. Every believer has the right to live and convey their beliefs wherever they want in the world. Our duty is to approach other believers with respect and maintain our commitment to our own beliefs and values. Therefore, the presence of the relevant churches in this city, without aiming to harm the unity of the state and the nation, not

[77] A member of The Resurrection Church, (16.07.2023).
[78] https://www.Protestankiliseler.org/?page_id=693 (18.04.2024).

only shows the current level of civilization in Izmir but also adds a different color to the city. As a result, Izmir will continue to host everyone with tolerance as one of our cities that possesses a unique motif from the past to the present.

References

Akalın, Kürşat Haldun. "Hıristiyanlığa Aktarılmış Rütüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkartma Ayinleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 41-76.

Akalın, Kürşat Haldun. "Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014).

Aksin, Sevinç. "Süryani Kilisesi'nde Bir Sakrament Olarak Vaftiz". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* 35 (2020), 175-209.

Ay, Mahmut - Erdem, Engin. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

Aydın, Mehmet. "Kilise". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/11-14. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Batuk, Cengiz - Turan, Süleyman. "Misyonerlik Perspektifinden 20 ve 21. Yüzyıllarda Dünya Dinleri ve Mensupları". *Milel ve Nihal* 3/1-2 (2006), 137-160.

Bebbington, David. *Evangelicalism in Modern Britain*. Michigan: Baker Book House, 1992.

Bedir, Şener Faruk. "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık". *Birey ve Toplum* 3/6 (2013), 73-97.

Demirci, Kürşat. "Ortodoksluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/409-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Derin, Zafer. "Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları II, İzmir'in 8500 yıllık Sakinine İlişkin İzler… Traces of an 8500 Year-Old Resident of Izmir ." *Ege Yayınları* 10 (zmir 2017), 93-98.

Erbaş, Ali. *Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Erdem, Mustafa. *Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye*. Ankara: Türkiye Kamu-Sen Yayınları, 2005.

Erdem, Mustafa. "Türkiye'de Azınlıklara Yönelik Misyoner Faaliyetleri". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. 271-290. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2004.

Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Ekmek Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları". *Ankara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIX (1999).

Ersoy, Akın. *Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları II*. "Buluntular Işığında Smyrna ve İlişkili Kentler". *Ege Yayınları*.

Farabi, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b Muhammed b Tarhan. *Farabi'nin İki Eseri: Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler) Tenbihat Ala Sebili's-Sa'ade (Mutluluk Yoluna Yöneltme)*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Göncü, Hakan vd. "Symrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları-III". *Ege Yayınları*.

Gözaydın, İştar. "Dini Doğruluk İddiası ve Çoğulculuk: Türkiye Örneği". İstanbul, 2015.

Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/193-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II* 1 (2002).

Gündüz, Şinasi. "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm". *VIII. Kur'an Sempozyumu Günümüz Dünyasında Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.

Güngör, Ali İsra. *Evanjelikler*. İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016.

Gürkan, Salime Leyla. "Vaftiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/424-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Harman, Ömer Faruk. "Genel Olarak Misyonerlik". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Harman, Ömer Faruk. "Katoliklik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/55-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Katar, Mehmet. "Dinlerde Günlük İbadet Uygulamaları". *Dini Araştırmalar* 1/1 (1998), 59-75.

Kaya, Mahmut. “el-Medinetü’l-Fazıla”. 28/318-320. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.

Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. 12/145-162. Ankara: TDV Yayınları: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995.

Keha, Murathan. “Osmanlı İmparatoluğu’nda Misyonerlik ve Erzurum’daki Faaliyetleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 58 (2014), 73-96.

Kılıç, Remzi. “Misyonerlik ve Türkiye’ye Yönelik Misyoner Faaliyetleri”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 19 (2006), 327-342.

Kuzgun, Şaban. “Hristiyan Misyonerlerin Türk-İslam Ülkelerindeki Faaliyetleri”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), 331-338.

Özkan, A. Rafet. *Amerikan Evanjelikleri Baptistler*. IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2023.

Parlak, Abdülkadir. “Protestan Reformunun Meydana Gelmesinde Etkili Olan Toplumsal, Siyasi Ve Ekonomik Faktörler”. *DEUİFD.* LVI (2022), 7-49.

Pitarakis, Brigitte. “Bizans Konstantinopolis’inde Kilise, Ev ve Günlük Hayatta Din”. *Büyük İstanbul Tarihi*. 5/68-75. İstanbul, 2019.

Ramulondi, Mukondi vd. “Church Growth, Evangelism And Mission”. Nectamen Consume Batur, 2002.

Schmidt, Josh - Carrico, Ian. “Reset Evangelism Strategy”. Kentucky Baptist Convention, 2021.

Sezgi, Erdal. “Osmanlı Devletinde Misyonerlik Çalışmaları ve Ermeniler”. *Kafdağı* 7/2 (2022), 185-204. https://doi.org/10.51469/kafdagi.1202730

Stiles, J. Mack. *Evangelism*. USA: Crossway, 2014.

Sumarauw, David Neyland vd. “A Theologıcal Review Of Evangelism And Its Influence On Church Growth”. *Indonesian Impression Journal* 4/1 (2025), 1097-1110.

Towns, Elmer L. “A Practical Encyclopedia of Evangelism and Church Growth”, 1995.

Vural, İsmail. *Evanjelizm: Beyaz Saray’ın Gizli Dini*. İstanbul: Karakutu, 4. Basım, 2007.

Waardenburg, Jacques. “Protestanlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Wilson, Mark. “Localizing Smyrna in the apocalypse: John’s Visions of the ‘First of asia’ Vahiy’de Smyrna’nın Yeri: ‘Asya’nın Birincisi’ Hakkında Yuhanna’nın Tasavvuru”. *Ege Yayınları* Smyrna/İzmir Kazı ve Araştırmaları-II/10 (zmir 2017), 289-310.

Yaylar, Yasin. *Evanjelizm ve Türkiye Planı*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Yıldız, Özgür. *Anadolu’da Amerikan Misyonerleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022.

Yılmaz, Hakan. “Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme”. *Oksident-Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020), 27-58.

Internet Bibliography

https://www.medyatava.com/haber/turkiyenin-ilk-hiristiyan-kanali-sat-7-turkun-genel-muduru-medyatavaya-konustu_123812 (08.04.2023).

https://isikkilisesi.org.tr/hakkimizda (24.02.2024).

https://www.buca.bel.tr/Buca-Hakkinda/16/Protestan-kilisesi/tarihi-yapilar.html (25.02.2024).

https://www.bucabaptist.org/blank (28.02.2024).

https://www.visitizmir.org/tr/Destinasyon/12946 (03.03.2024).

https://kulturenvanteri.com/tr/yer/st-jean-evangelist-anglikan-kilisesi/#17.1/38.437012/27.147291 (03.03.2024).

https://www.izmirdergisi.com/tr/turizm/inanc-turizmi/2893-baptistlerin-kutsal-mekani-st-john-kilisesi-1 (03.03.2024).

https://www.sevenchurches.com/ (17.03.2024).

https://www.globalsmyrnameeting.com/tr/ (17.03.2024).

https://www.Protestankiliseler.org/?page_id=693 (18.04.2024).
https://www.yeniasir.com.tr/yazarlar/erkin_usman/2013/06/22/misyonerler-icin-izmir-pilot-bolge (03.05.2024).
https://izmirProtestan.org/ (05.05.2024).
https://www.hristiyanturk.com/forums/topic/yzmir-kiliseler/ (06.05.2024).
https://www.facebook.com/karataskilisesi/about (11.05.2024).
https://www.tripadvisor.com.tr/Attraction_Review-g298006-d10212408-Reviews-Buca_Protestan_Baptist_Kilisesi-Izmir_Izmir_Province_Turkish_Aegean_Coast.html (29.07.2024).
https://yesilova.ege.edu.tr/ (17.11.2024).
https://www.izmir.bel.tr/tr/izmirintarihi/225/257 (17.11.2024).
https://www.apikam.org.tr/tr/izmir-hakkinda/9/28?AspxAutoDetectCookieSupport=1 (17.11.2024).
https://rehber.bornova.bel.tr/homeros-vadisi-ve-magaralari (18.11.2024).
https://www.izmir.bel.tr/tr/Haberler/izmire-yeni-cekim-merkezi-homeros-vadisi/1775/156 (18.11.2024).
https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=282091964913525 (21.11.2024).
https://turkiyeturizmansiklopedisi.com/kilise-church (29.12.2024).
https://www.lighthouseizmir.org/ (05.01.2025).
https://www.visitizmir.org/en/Destination/12080 (05.01.2025).
https://izmir.ktb.gov.tr/EN-242289/saint-john-the-baptist-church.html