Volume 3

THE 3rd INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE PRACTICE OF COEXISTENCE IN ISLAMIC CULTURE

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

May 28-30th, 2024

AICONICS PROCEEDINGS

CONFERENCE PROCEEDINGS

The 3rd International Symposium on
The Practice of Coexistence in Islamic Culture

May 28th – 30th 2024
Sunan Kalijaga State Islamic University (UIN)
Yogyakarta, Indonesia

in collaboration with
The 5th Adab-International Conference on Information and Cultural Sciences (AICONICS)
and the 12th ELITE International Conference

and supported by

PROCEEDINGS

Adab-International Conference on Information and Cultural Sciences
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
"The Practice of Coexistence in Islamic Culture"

ISSN: 2715-0550

Arranged by:
Faculty of Adab and Cultural Sciences
Sunan Kalijaga State Islamic University (UIN)
Yogyakarta, Indonesia

PREFACE

From The Rector of UIN Sunan Kalijaga

Assalamu'alaikum wr.wb.

Dear audience,

On behalf of UIN Sunan Kalijaga, I would like to express my gratitude to all audience coming in this prestigious and very important symposium, 3rd International Symposium on "The Practice of Coexistence in Islamic Culture" held by Faculty of Adab and Cultural Science of UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia in cooperation with Kırıkkale Universitesi Turkiye and Azerbaijan Islamic Institutions and Universities.

I would like to express my warm welcome to all delegations, especially speakers, resource persons, and all participants from Turkiye, Azerbaijan, Egypt, Australia, Pakistan, Thailand, Bangladesh, and of course from Indonesia. I could not mention their names one by one, but it is written in the book of the Symposium.

Welcome to UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia.

I am pretty sure that your coming to the symposium will give valuable contribution to the symposium pertaining issues and discourses for the development of knowledge and science to support coexistence or living together with people of divers culture to build world peace and harmony for the better future of humans and the world.

With regards to this issue, the Indonesian government has established its ideology namely Pancasila or five principles of Indonesia ideology as follows:

1. Believe in God
2. Humanity
3. Unity of Indonesia
4. Democracy
5. Social justice for all

Based on those principles, our founding fathers have developed key principles for coexistence or living together, namely "Unity in Diversity" or "Bhineka Tunggal Ika".

Currently, the government of Indonesia, through the Ministry of Religious Affairs launched a priority program on Promoting Moderate Islam to the public. This is an effort to make the Indonesian Moslems understand well that Islam is actually a religion that promote harmony and peace. Moslems should behave moderately and full of tolerant in living together with people of different faiths and religions. It also emphasized that Moslems

should work and struggle together with people of different cultural background to promote better education and social justice for all communities.

Finally, I hope that this third international symposium or conference will be of benefit for all, academically, culturally, and religiously. Highly appreciated for your attendant and active participation.

Wish you all the best.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Prof. Dr.Phil. Al-Makin, S.Ag., MA.

Rector of UIN Sunan Kalijaga,

Yogyakarta, Indonesia.

PREFACE

From The Dean of The Faculty of Adab and Cultural Sciences, UIN Sunan Kalijaga

Assalamu'alaikum wr.wb.

Alhamdulillah, all praise and gratitude only goes to Allah Almighty, for all the graces and blessings that give us health and wisdom so that this 3rd International Symposium on "The Practice of Coexistence in Islamic Culture" could be held successfully. This International Symposium is organized by UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta in cooperation with Kırıkkale Universitesi Turkiye and Azerbaijan Institute of Theology.

This international symposium coincides with Adab-International Conference on Information and Cultural Sciences (AICONICS) which is also held annually by the Faculty Adab and Cultural Sciences. Therefore, you may see that the symposium also appears in some forms as AICONICS Conference. Thanks to the great role of the team from Kırıkkale University and also from Azerbaijan Institute of Theology that this very symposium is attended many international speakers and participants.

Similar to the previous conference, this 3-day symposium is divided according to the four scientific disciplines of Adab Faculty, i.e., Islamic History and Civilization, Arabic Language and Literature, Library Science, and English Literature. Sequentially, the symposium will be held from 28 to 30 May 2024. Each discipline has panels not only for invited speakers but also for faculty members or any scholars submitted their papers to the committee.

This booklet consists of schedule and abstracts of all the panels of the the symposium, the plenary and parallel sessions. As an international symposium, there are about 4 keynote speakers, 4 invited speakers and about 450s (offline and online) presenters from about 9 countries, i.e., Australia, Azerbaijan, Bangladesh, Egypt, Indonesia, Pakistan, Thailand, and Turkiye. Hopefully all speakers would share their papers and thought satisfactorily. This booklet aims to guide all the speakers and participants to join the panels accordingly. As this booklet is also published in PDF format, you can also easily distribute it among your colleagues so that the conference would be more fruitful for all the academics, both offline and online speakers.

Finally, I would convey my deepest appreciation to all the committee, the speakers and the participants who have greatly contributed to the success of the 3rd International Symposium on "The Practice of Coexistence in Islamic Culture. Hopefully, we meet again soon in the next symposium in the future to come. Regards and best wishes.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Prof. Dr. Muhammad Wildan, MA.

Dean of Faculty of Adab and Cultural Sciences

UIN Sunan Kalijaga

EDITORIAL BOARD

Advisory Board :

1. Prof. Dr. Phil. Al Makin, Ma. (*Rector of UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia*)
2. Prof. Dr. Ersan Aslan (Rector of Kırıkkale University, Türkiye)
3. Assoc. Prof. Dr. Agil Shirinov (Rector of Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

Steering Committee :

1. Prof. Dr. Muhammad Wıldan (Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN *Sunan Kalijaga*)
2. Prof. Dr. Shahin Ahmetoglu (Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences)
3. Dr. Mirniyaz Murselov (Azerbaijan Institute of Theology)
4. Dr. Shahin Alasgarov (Azerbaijan Institute of Theology)
5. Dr. Ubaidillah, M.Hum. ((Faculty of Adab and Cultural Sciences *UIN Sunan Kalijaga*)
6. Dr. Uki Sukiman, M.Ag. (Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN *Sunan Kalijaga*)
7. Sujadi, M.A., Ph.D (Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN *Sunan Kalijaga*)
8. Assoc. Prof. Dr. Adem Yildirim (Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences)

Reviewers

1. Prof. DR. Julian Millie (Australia)
2. Ass Prof. Dr. Dilara Begum (Bangladesh)
3. Asst. Prof. Dr. Passapong Sripicharn (Thailand)
4. Prof. Dr. Like Raskova Octaberlina, M.Ed (Indonesia)
5. Prof. Dr. Nurdin Laugu, S.Ag., S.S., M.A (Indonesia)
6. Fuad Arif Fudyartanto, Ph.D (Indonesia)
7. Prof. Dr. Wail as-Sayyid (Egypt)
8. Prof. Dr. Yulia Nasrul Latifi, S.Ag. M.Hum (Indonesia)
9. Prof. Dr. H. Ibnu Burdah, S.Ag., M.A. (Indonesia)
10. Dr. Jarot Wahyudı (Indonesia)
11. Dr. Witriani, M.Hum (Indonesia)

Editors :

1. Dr. Hj. Tatik Maryatut Tasnimah, M.Ag
   UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
2. Dr. Ening Herniti, M.Hum
   UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
3. Dr. Syamsul Arifin
   UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
4. Dr. Labibah, M.Lis
   UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
5. Fatiyah, S.Hum, MA
   UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
6. Faisal Syarifudin, S.Ag., S.S., M.Si.
   UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
7. Dr. Ulyati Retnosari, M.Hum

UIN Sunan Kalijaga/Indonesia

8. Febriyanti Dwiratna Lestari, S.S., M.A.
   UIN Sunan Kalijaga/Indonesia
9. Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU
   Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
10. Assoc. Prof. Dr. Mustafa CORA
    Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology, Ankara/ TÜRKİYE
11. Assoc. Prof. Dr. Adem YILDIRIM
    Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
12. Res. Asst. Şeyma DEMİRTAŞ
    Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
13. Res. Asst. Büşra OĞUZ
    Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
14. Res. Asst. Fatıma Zehra ÖĞÜTCÜ
    Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
15. Res. Asst. Hatice Rumeysa ÖNCEL
    Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
16. Res. Asst. Muhammed UÇ
    Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE
17. Res. Asst. Abdullah Enes AYDIN
    Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale/TÜRKİYE

Managing Editors

1. Umi Nurun Nikmah, M.Hum
2. Kholili Badriza, M.Hum
3. M. Salwa Arraid, M.Hum
4. Bambang Haryanto, Ph.D
5. Anisah Durrotul Fajri, M.Hum
6. Nur Riani, MA
7. Andriana Fatmawati, M.Pd
8. Dra. Soraya Adnani, M.Si

CONTENTS

PREFACE From The Rector of UIN Sunan Kalijaga	i
PREFACE From The Dean of The Faculty of Adab and Cultural Sciences	iii
EDITORIAL BOARD	iv
CONTENTS	v
Proceedings	

Title and Author	Pages
Is It Possible to Construct a New Islamic Civilisation That Will Provide The 'Co-Existence of Humanity'? **Prof. Dr. Sönmez KUTLU**	1
تطبيق السيد عبد الله الحداد الأدب الصوفي في قصيدته "الزم باب ربك": وفق نظرية الأدب النبوي لكونطاويجويو **Saleh Aldjufri[1*], Mukhtar I Miolo[2], Syamil Basyayif[3]**	14
استخدام لغة الملاحنة الإندونيسية وما يعادلها باللغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي تيك توك و انستغرام **Arina Fadlilatar Rifqi[1], Bustanil Ilmi Agustin[2]**	29
التحقيق اللغوي القضائي في انتهاكات قانون ITE في قضية لينا موخيرجي Forensic Linguistic Investigation on Violations of The ITE Law in The Legal Case of Lina Mukherjee **Munzila Adelawati[1]*, Muh. Asrul Baharuddin**	41
بلاغة الجسد الفرجوي بين التعبير الحركي والكلمة المنطوقة مسرحية "خريف" نموذجا **Yassine el Haouari**	50
دلالات العيش المشترك والسلام العالمي في القرآن الكريم **د/ أيمن إبراهيم طاجن**	71
مستقبل إندونيسيا في إطار قصائد أحمد شوقي حول حب الوطن **Muhammad Danial Fahmi[1]*, Ahmad Zaenudin[2], Mohamad Yusuf Ahmad Hasyim[3]**	92
التعايش مع المواقف التواصلية في مدخل لاكتساب مهارتي التحدث وفهم المسموع في تعليم العربية للناطقين بغيرها (دراسة تحليلية نقدية) **Dr. Rehan Abdelohsen M**	105
التَّعايش السِّلميُّ في التَّصوّر القرآنيّ وأثره في ترسيخ القيم الحضاريَّة **دكتور/ محمَّد رزق شعير**	125
برنامج رياض الأطفال في مصر وإعلاء مقومات قيمة التسامح للعيش معاً **أ.د.حسن شحاته**	142
Shia communities in Uzbekistan: history, customs and traditions **Ibrohim Nig'matullayev**	163
Interreligious dialogue in the era of globalization (importance, conditions and perspectives) **Elnur Karim oghlu Mustafayev, Ph.D.**	168
Birlikte Yaşama Tecrübesini Sağlayıcı Norm Olarak İslam Hukukunda Komşuluk Hukuku **Adem Yenidoğan**	174
İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesinin Yansıması Olarak Tabakât Eserlerinde Yer Verilen Hristiyan Biyografileri **Ömer Faruk AKPINAR**	188

Birleştirici Bir Faktör Olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Kavramı **Harun Caglayan**	204
Phonological Change in Willem Iskander Literature: Si Boeloes-Boeloes Si Roemboek- Roemboek **Ida Royani**	214
حروف النفي المتتابعة في القرآن (التحليل الدلالي) **Muhammad Naili, Ulfa Kurnia**	222
Ferdinand De Saussure's Semiotic Analysis: A Comparison of Signifier and Signified of The Characters in The Game "Genshin Impact" with Their Reference Figures **Felix Anggarda**	232
Allophonic Variations in Consonant /t/ of Indian Actor Ravi Dubey in Pronounce English Words **Nur Ardian Rahmawati, Fadila Khaerani**	247
Word Class Shift in The English - Indonesian Translation of A Webtoon Entitled Who's Mr. President? : A Semantic Analysis **Sausan Shofi Salsabila**	256
Realization of the Phoneme /z/ of Sundanese Speakers in English Pronunciation **Afifah Khoirotul Istianah, Hani Azfariza**	264
A Difficult Pronunciation Analysis on Long Vowel and Short Vowel of Puan Maharani's Speech **Anis Chilyatunnisa, Tika Rahayu Puspita Ningrum**	275
Direct and Indirect Speech Acts in The Short Movie "*Two Distance Strangers":* A Pragmatic Analysis **Disa Wandayu Nestika Prabandari**	285
Allophonic Variation of English Consonants /k/ and /g/ by *Ngapak* Speakers **Farah Rizki Aulia**	293
Semantic Analysis of the Verbs Formed by Nouns in English and Indonesian Versions in Several Chapters of "Shine" by Jessica Jung **Farida Azzahro, Jihan Nurhanifah**	302
Difficulty in Translating Indonesian Words to English Derivational Morphemes in Senior High School Students of Wahid Hasyim **Hani Azfariza, Afifah Khoirotul Isti'anah**	313
Allophonic Variation of English Consonant [θ] & [ð] by Javanese Students in English Literature of UIN Sunan Kalijaga University **Intania Noviadanti, Putri Annafi**	322
The Practice of Coexistence Narratives in the Founding Period of Muslim Geographic Writing: Balkh School Example **Res. Asst. Muhammad Uch**	331
Allophonic Variation of Phoneme /r/ on Thai-English Speakers **Nicky Triaskandi Algifari, Suci Istiqomah**	337
Lexical Relations Analysis of *Cat in The Rain* by Hemingway in English and Indonesian **Anna Hidayati**	345
Transformational Sentence Analysis on *Snowmen* by Agha Shahid Ali **Muthia Safira**	352

Morphological Analysis Between English and Indonesian Prefixes And Suffixes in The Poem "Aku" by Chairil Anwar **Nuzulina Wahyutin Nur, Nuril Muna Aisya**	364
Analysis of Idiom Comprehension among UIN Sunan Kalijaga Class of 2021 Students in the Movie *Pirates of the Caribbean: The Curse of the Black Pearl* (2003) **Ariq Wiragita Raharjo, Khairul Rizal Heryanto**	372
Allophonic Variation for Phoneme /b/ and /d/ in Javanese English Speaker **Istiqomah, Meili Hime Marianka Raudah**	384
Analysis of Phonological disorders and Pronunciation variations of R phoneme in people with Lisp **Aurachel Umara LDA, Syabina Ayu Tri Astiti**	393
Semantic Ambiguity in The Use of Polysemy in 'The Lottery' by Shirley Jackson **Aditya Adi Katon Aji**	401
The Realization /t/ and /d/ Pronunciation in *A Suitable Boy* Series **Stevi Wulandari, Uswatun Nisa Ashidiqi**	412
İslam'in Birlikte Yaşama İlkesi (En'âm Suresi 68. Ayeti Özelinde) **Prof. Dr. Mevlüt ERTEN**	421
Birlikte Yaşama Tecrübesine Katkısı Bağlamında Endonezyalı Alim Hamka'ya Göre Modern İnsanın Maneviyatının Tasavvufla Yeniden İhyasının İmkanı Üzerine **Prof. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ**	433
Asr-ı Saâdet'te Bir Arada Yaşama Tecrübesinin Dayandığı Temel İlkeler **Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN**	443
Kur'an-ı Kerim Işığında Müslüman Kadın veya Erkeğin Diğer Din Mensuplarıyla Evlilik Akdi **Assoc. Prof. Dr. Adem YILDIRIM**	448
مبادئ العيش المشترك في شعر حاتم الطائي **Assoc. Prof. Dr. Mesut CEVHER**	457
Cuma Sûresi Bağlaminda Cuma Günü Ve Namazi'nin Birliğe Ve Beraberliğe Katkisi Ve Önemi **Assoc. Prof. Dr. Mustafa CORA**	468
The Religion Language Of Haji Bektash Walî And Its Contribution To The Culture Of Coexistence In Anatolia **Assoc. Prof. Dr. Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU**	483
Klasik İslam Hukuku Metinlerinde Ehl-i Kitapla Birlikte Yaşama Tecrübesine İlişkin Yansımalar: İbâdetler Örneği **Asst. Prof. İbrahim TÜRK**	488
İslâm Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri **Asst. Prof. Mustafa ÇAVUŞOĞLU**	495
استخدام تطبيق X كوسيلة في تعليم مهارة الكتابة **Adinda Aprilia Kharisma Putri1*, Ayu Azifatul Azizah, Nuryani3**	511
كجهد من جهود معلم العربية (Froggy Jumps) تنفيذ قفزات الضفدع في تعليم البلاغة (Game Digital) لدمج الألعاب الرقمية **Ahmad Viratama Zamzamiy1*, Icha Gilang Permata, M. Khoirul Malik 3**	524

التَّعايش السِّلميُّ في التَّصوّر القرآنيِّ وأثره في ترسيخ القيم الحضاريَّة

دكتور/ محمَّد رزق شعير[1]

• المقدِّمة:

يتناول البحث موضع (التَّعايش السِّلميُّ في التَّصوّر القرآنيِّ وأثره في ترسيخ القيم الحضاريَّة)؛ حيث إنَّ التَّعايش السِّلميَّ من أهمِّ الدَّعائم الإسلاميَّة- بضفة خاصَّة، والدِّينيَّة- بصفة عامَّة، فالمجتمع يتكون من أناس ذوي عقائد مختلفة وطبائع وعادات متفرِّقة، حتَّى داخل الأسرة الواحدة، بل داخل الإنسان نفسه نوع من التَّناقض والصِّراعات. وقد أعلن الإسلام في مكنون آياته أنَّ النَّاس جميعًا قد خُلقوا من نفسٍ واحدة، ممَّا يعني أنَّهم مشتركون في وحدة الأصل الإنسانيّ؛ لذا اهتمَّ القرآن اهتمَامًا كبيرًا بترسيخ فكرة التَّعايش بين النَّاس مهما كانت أوجه اختلافاتهم وتشتُّت مشاربهم وتنوّعِ مآربهم، حتَّى يسير المجتمع في أمن وطمأنينة وسلام، وذلك ليس في الإسلام فقط، بل في كلِّ المذاهب الَّتي تحدَّث عنها القرآن وعند كلِّ الرُّسل والأنبياء.

تأتي مظاهر التَّعايش بين الأديان من خلال: الاعتراف بوجود الطَّرف الآخر دون وضع ديانته أو مذهبه في الاعتبار، وعدم إكراه الآخرين في الدِّين، والتَّعامل مع أصحاب ديانات أهل الكتاب بالقسط والإحسان. واستخدام الحوار بالَّتي هي أحسن معهم.

لقد أقرَّ الأنبياء الإسلام منهجًا لهم في دعوتهم لأقوامهم؛ وذلك من خلال مدلول الإسلام وهو الخضوع والانقياد والطَّاعة لربِّ العالمين، وقد ورد ذلك على لسانهم وفي حال خطابهم ودعوتهم لأتباعهم؛ فقد وردت كلمة (الإسلام) على لسان كل الأنبياء: نوح، وإبراهيم، وإسماعيل وإسحاق، ويعقوب، ويوسف، وموسى، وسليمان. (عليهم جميًعا السَّلام). كما جاء على لسان: بلقيس (ملكة سبأ)، وأنبياء بني إسرائيل، وأتباع عيسى (عليه السَّلام).

أهميَّة البحث:

تأتي أهمِّيَّة البحث في بيان التَّصوّر القرآنيِّ الذَّي يبيّن المعاني والدِّلالات الواسعة والعميقة بشأن التَّعايش السِّلميِّ وأثره في ترسيخ القيم الحضاريَّة؛ وذلك من خلال السّياقات القرآنيّة المختلفة الَّتي في مجملها سياقات دعويّة تحمل في طيَّاتها قيمًا إنسانيّة حضاريّة عظيمة وعلى رأسها قيمة التَّعايش السِّلميّ. كما أنّها لا تخصّ- في أغلبها- طائفة معيّنة من بني البشر على خلفيّة دينيّة أو عنصريّة أو قوميّة أو جنس أو لون. ونحو ذلك وإنّما هي دعوة عامَّة للنَّاس كافَّة؛ حيث إنَّ التَّعايش بين الأديان هو من الأمور الَّتي تضمن أن يعيش النَّاس في مجتمعاتهم بسلام.

[1] Mohamed Rızk Shoeir :أستاذ مساعد، علوم لغويَّة، تركيا.
mrsheer2000@gmail.com : البريد الإلكترونيُّ

أهداف البحث:

- ترسيخ قيم التَّعايش والتّعارف والتّآلف والسَّلام بين ذوي العقائد المختلفة.
- تدعيم فكرة المساواة والتَّعاون والإصلاح والتّسامح والرّحمة والرّفق بين النَّاس.
- بيان أنّ التَّصوّر القرآنيّ يسعى لتحقيق الصَّلاح على المستوى الفرديّ والجماعيّ والعمرانيّ.
- إبراز قيمة التَّعايش والسَّلام في دعوة الأنبياء أمر أساسيٌّ، فالتَّعايش بين الأديان الأخرى هو أحد الأمور الَّتي دعَّمها الإسلام، وأوصى بها الرَّسول- صلَّى الله عليه وسلَّم-، فمن الواجب علينا أن نعامل غير المسلمين بالقسط كما نعامل غيرنا من المسلمين.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الوصفيّ التَّحليليّ؛ فالتَّحليل قائم على الوصف من خلال عرض الفكرة وتدعيمها بالشّواهد القرآنيَّة والتَّطرّق للأحاديث النَّبويَّة وتحليلها بالشَّرح والتَّفنيد لتأكيد فكرة البحث.

خطَّة البحث:

يتكوَّن، البحث من: مقدِّمة (فيها تعريف بالبحث، وبيان أهمِّيَّته وأهدافه ومنهجه)، ثمَّ ثلاثة مباحث تتضمَّن عدَّة مسائل تحوم حول الفكرة الرَّئيسة للمبحث وللبحث، ثمَّ الخاتمة الَّتي تبرز أهمَّ ما توصَّل إليه البحث من نتائج، يليها قائمة المصادر والمراجع الَّتـي اعتمد عليها البحث.

وقد جاءت المباحث على النَّحو التَّالي:

- المبحث الأوَّل: التَّأصيل القرآنيُّ للتّعايش السِّلميّ في القرآن الكريم
- المبحث الثَّاني: معالم منهج القرآن الكريم في تثبيت قيمة التَّعايش السِّلميّ

أوّلا: العفو عن المسيء.

ثانيًا: المعاملة الحسنة وحسن المعاشرة.

ثالثا: قيمة الرّحمة.

- المبحث الثَّالث: مبدأ التَّعايش والسَّلام في دعوة الأنبياء.

أوّلاً: دعوة الإسلام إلى التَّعايش.

ثانيًا: دعوة الأنبياء إلى الإسلام والتَّعايش السِّلميّ.

ثالثًا: التَّعايش بين الأديان في القرآن الكريم.

- **المبحث الأوَّل: التَّأصيل القرآنيُّ للتّعايش السِّلميّ في القرآن الكريم**

من خلال استقراء وتتبُّع آيات القرآن الكريم نجد أنّ التَّعايش السِّلميّ مقصد قرآنيٌّ وقيمة حضاريَّة رفيعة دعا إليها القرآن الكريم من خلال النّظرة الشُّموليَّة للنَّصِّ القرآنيّ، ومن منطلق معرفيٍّ توحيديٍّ يتبلور حول بيان علاقة الله- سبحانه وتعالى- بالإنسان. وذلك في إطار سياقات قرآنيّة مختلفة

تحمل في مجملها المعاني والدِّلالات الواسعة والعميقة بشأن ترسيخ قيم التَّعايش والتّعارف والتّآلف والسَّلام والمساواة والتَّعاون والإصلاح والتّسامح والرّحمة والرّفق.[2]

ومن الملاحظ أنّ هذه السّياقات القرآنيّة المختلفة في مجملها سياقات دعويّة تحمل في طيَّاتها قيمًا إنسانيّة حضاريّة عظيمة وعلى رأسها قيمة التَّعايش السِّلميّ. كما أنّها لا تخصّ في أغلبها طائفة معيّنة من بني البشر على خلفيّة دينيّة أو عنصريّة أو قوميّة أو جنس أو لون. ونحو ذلك وإنّما هي دعوة عامَّة لكافَّة بني آدم، وإلى ضرورة انسجام المجتمع بكلِّ أطيافه مهما اختلفت عقائدهم أو مذاهبهم والتَّعايش في سلام وأمن واستقرار، كما تحضُّ على التّعاون في بناء كلّ خير وبرّ وتقوى الله سبحانه. وفي المقابل تحذِّر هذه السّياقات القرآنيّة من الفساد والإفساد في الأرض، ومن كلّ ما يدعو إلى الظّلم والخيانة والغدر.

ولا شكّ أنّ تلك الصّورة الرّائعة والنّموذج الفريد الَّذي يرسمه القرآن الكريم نرى فيه ملامح التَّعايش السِّلميّ واضحة بكل ّشفافيّة، وتعكس بكلّ رقيّ حضاري شكل العمران الأمثل الَّذي يصبو إليه الإنسان الحرّ العامل في هذه الحياة، لا سيّما وأنّ الإنسان بطبعه يحبُّ السّلامة والعافية، ويكره القتل وما يؤدّي إليه. يقول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرهٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: 216). وهذا شأن الأفراد والجماعات والدّول، ومن ثمّ كانت العهود والمواثيق والأحلاف هي الأدوات الطَّبيعيَّة للعلاقات الخارجيّة بين القبائل والدّول.

لقد استقرَّت دعوة السّلم في عقول المسلمين واتِّجاهاتهم وضمائرهم لكونها مبدأ من المبادئ الَّتي عمّقت الشّريعة الإسلاميّة جذورها في نفوسهم حتَّى صارت جزءًا من كيانهم وعقيدتهم، ومن ثمَّ كانت دعوة القرآن دائمًا قائمة على السّلم في الظّروف والملابسات العاديّة، في حين أنّه يأمرنا بالقتال في الظّروف والملابسات الاستثنائيّة المحتَّمة، فأبانت الآيات القرآنيّة أنّ الحرب ليست هي القاعدة إنّما هي استثناء وأنّ الإسلام لا يسعى إليها، عندئذ تكون الحرب ضرورة تقدّر بقدر أسبابها، ويجب أن تتوقّف فور انتهاء أسبابها. يقول الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: 61)؛ ومن ثمّ يقرّر الإسلام مبدأ السّلم العالمي. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة:208).[3]

---

[2] السَّيِّد (عمر)، الأنا والآخر من منظور قرآنيّ، دار الفكر، سورية، 2008م، ص 132 وما بعدها.

[3] شباط (فؤاد)، الحقوق الدَّوليَّة العامَّة: مطبعة جامعة دمشق، سورية، 1962م، ص393.

يُنْظَرُ: الطَّيَّار (عليّ عبد الرَّحمن)، مقوّمات السّلم وقضايا العصر، مركز النشر الدّوليّ، الرّياض، 1419هـ، 1: 61-63 :2.

ومبدأ السّلام والتّعايش لا يقتصر على الآخر الخارجيّ بل يشمل أيضًا الآخر الدّاخليَّ الّذي يعيش معنا، وسواء كانت تربطنا به صلات قرابة أو لا. يقول الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ (النِّساء: 36)؛ فالقرآن الكريم يأمر بالإحسان إلى الوالدين سواء كانا مسلمَين أو غير مسلمَين، بل حتَّى ولو أمراه بالشّرك بالله- تعالى-. يقول الله تعالى: ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: 15).[4]

ويفهم ممّا سبق أنّنا أمام رؤية جديدة في التّعامل مع مفهوم التَّعايش السِّلميّ من حيث وضعه في إطار مقاصديٍّ جديد، ذلك أنّ المقصد الأعلى من نزول القرآن الكريم هو تحقيق الصّلاح على المستوى الفرديّ والجماعيّ والعمرانيّ. يقول الطّاهر بن عاشور: "إنّ القرآن أنزله الله تعالى كتابًا بصلاح أمر النّاس كافّة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم".[5] قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النَّحل: 89)؛[6] فكان المقصد الأعلى من صلاح الأصول الفرديّة والجماعيّة والعمرانيّة.

وانطلاقًا من هذا التّأصيل الشّرعيّ نقول إنَّ مفهوم التَّعايش السِّلميّ قيمة محوريَّة تندرج تحت المقصد العامّ من التّشريع وهو حفظ نظام المجتمع. واستدامة صلاح هذا النّظام مرهونة بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، حيث إنَّه أحد الأركان الأساسيّة لبناء الحضارة والعمران؛ لأنّ الأصل في القرآن الكريم السّلام وتأمين النّاس على أرواحهم وأموالهم، وهذا لا يتحقّق إلاّ في جوّ من العدل والحريّة والمساواة والتّعارف لتحقيق الخلافة الحقّة في الأرض، ولبناء حضارة إنسانيّة راقية تسعى إلى تحسين مستوى العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان وبين الشّعوب مع بعضهم بعضًا؛[7] فهذا رسول الله ﷺ يفاوض

---

[4] عبد الكريم (زيد)، التَّسامح في الإسلام، من إصدارات الأمير نايف بن عبد العزيز العالميَّة للسنَّة النَّبويَّة، 1426هـ، السُّعوديَّة، ص 61.

[5] ابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، دار السَّداد التُّونسيَّة، تونس، 2004م، 1: 54.

[6] العزُّ بن عبد السَّلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: محمود بن تلاميذ الشّنقيطيّ، دار المعارف، بيروت، 1998م، 1: 7.

يُنْظَرُ: الحامديُّ (عبد الكريم)، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، دار ابن حزم للطباعة والنَّشر، بيروت، 2008م، ص 21.

[7] ابن عاشور: التَّحرير والتنوير- 30/1. يُنْظَرُ: زرمان (محمَّد)، وظيفة الاستخلاف في القرآن الكريم، دار الأعلام للنَّشر والتَّوزيع، فلسطين، 2002م، ص 27 وما بعدها. العوضيُّ (عبد العزيز)، القواعد الكبرى للتَّعايش السِّلميِّ من خلال القواعد الكلِّيَّة، دار الثَّقافة الجديدة، مصر، 12.

اليهود ويعاهدهم، ويصالح المشركين في الحديبية- كما تفاوض الصّحابة الكبار مع أهل الدّيانات المختلفة فيما يخصّ دنياهم ومعاشهم، ولا يزال هذا الأمر موضع اتفاق، وقد زخر الفقه الإسلاميُّ المؤسّس على الكتاب والسّنة بتراث ضخم في مجال العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، بل قد توفّي الرّسول ﷺ ودرعه مرهونة عند يهوديّ.

وفي ضوء ما سبق يمكن الإشارة إلى أنّ "التَّعايش بين المسلمين وغيرهم ينبغي أن ينطلق من الثّقة والاحترام المتبادلين، ومن الرّغبة في التّعاون لخير الإنسانيّة وعمارة الأرض، والتّأسيس لبناء حضارة قيّمة رائعة في المجالات ذات الاهتمام المشترك وفيما يمسّ سيادة الإنسان من قريب أو من بعيد، وليس فيما لا نفع فيه ولا طائل تحته".[8]

- **المبحث الثَّاني: معالم منهج القرآن الكريم في تثبيت قيمة التَّعايش السِّلميّ**

التَّعايش قيمة مشتركة بين الإنسانيّة، وقد كانت هذه القيمة في الفكر الغربيِّ الحديث المخرج الأوّل من الحروب الأهليّة، تلك الحروب الَّتي استمرَّت عقودًا من الزّمن بين المذاهب المسيحيّة، فكان الحلّ هو تكريس مبدأ التَّعايش الدّينيِّ والاجتماعي والتّقارب، وما لبث أن صار هذا المبدأ قيمة مدنيّة مناطها الحرّية الفرديّة. كما أنّ الأصل في التَّعايش في القرآن الكريم السّلم والرّفق لا العنف، واللّين لا الشِّدّة، والرِّقَّة لا الغلظة، ذلك أنّ الإسلام دين ينبعث من مفهوم إلهيٍّ كونيٍّ. وقد ضبط هذا السّلوك القرآن الكريم بكلّ ما يكفل كرامة الإنسان وينمِّي وشائج التّواصل بين الجميع؛ وذلك من خلال الدَّعوة إلى:

<u>أوَّلا: العفو عن المسيء</u>

العفو من القيم الأخلاقيَّة والمبادئ الإيمانيّة المتّصلة بمقاصد الدّين وقيمه وغاياته الكبرى، والَّتي تلزم المسلم الأخذ بها والتَّخلُّق بمسلكها النّبيل، وينال بذلك ثواب الله ورضاه الكامل في الدُّنيا والآخرة. يقول الله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾(الأعراف:199)، وعن أبي ذر- رضي الله عنه- قال: قال لي رسول الله ﷺ "اتَّق الله حيثما كنت، وأتبع السّيّئة الحسنة تمحها، وخالق النّاس بخلق حسن".[9]

وقد كان النّبيُّ ﷺ حليمًا صبورًا على الأذى في النّفس والمال. ومن أمثلة ذلك عفوه ﷺ على أشدّ خصومه يوم فتح مكّة حيث اجتمع النّاس في مكّة أمام رسول الله ﷺ وكلّهم في خوف واضطراب،

---

[8] القاضي (أحمد بن عبد الرَّحمن)، دعوة التَّقريب بين أديان، دار ابن الجوزيِّ، الرّياض، 1422هـ، 1: 348.

[9] التِّرمذيُّ، السُّنن: كتاب أبواب البرّ والصّلة (باب ما جاء في معاشرة النّاس- الكتب السِّتَّة)، دار الرّسالة العالميَّة، بيروت، 2009م/ 1430هـ.

ينتظرون موقفه ﷺ، فصدمهم رسول الله ﷺ بسماحته وكريم أخلاقه وعفا عنهم جميعًا؛ عن أبي هريرة- رضي الله عنه- قال: لمّا فتح رسول الله ﷺ مكّة ... حتَّى طاف بالبيت وجعل يمرّ بتلك الأصنام فيطعنها بسية القوس ويقول: "جاء الحقّ وزهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقا". حتَّى إذا فرغ وصلّى، جاء وأخذ بعضادتي الباب ثمَّ قال: "يا معشر قريش ما تقولون؟" قالوا نقول: (ابن أخ وابن عم رحيم كريم)، ثمَّ عاد عليهم القول قالوا مثل ذلك. قال: فإنّي أقول كما قال أخي يوسف، لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الرّاحمين، فخرجوا فبايعوه".[10] وغير ذلك من الأمثلة الحيّة الَّتي تظهر حقيقة التَّعايش السِّلميّ في الإسلام وتظهر الصّفح والعفو من مكارم الأخلاق الرّفيعة.

والأنبياء كانوا على قدر وافر من الصّبر وتحّمل الأذى الواقع عليهم. ومع ذلك لا يردّون الكيل بالكيل كما هو الشّأن عند العوام. ولهذا كانوا قدوة حسنة من حيث العمل والتّوجيه حتَّى يتعلّم أتباعهم طريق المحبّة والتّسامح وسبل العيش الرّغيد. كما يستفاد منه ضرورة الإعراض والعفو عن الجاهلين حتَّى في أوقات الكرب والشّدَّة وهو قمّة التّسامح والصُّلح.[11] إذن لا بدّ إذا من إظهار جماليّة التَّعايش السِّلميّ من حيث المعاملة الكريمة وتبنّي قاعدة: (نصبر ولا نعاقب).[12]

والعاقل من أدرك أنّ الحياة تسع الجميع، وأنّ المعرفة بجميع أفكارها قابلة للنّقاش والمناظرة، وأنّ العمر لا يمكن أن ينفذ في ظلال الخلاف ويضيع في التّناحر والتّنافر، والإسلام بعثه الله- عزَّ جلَّ- بتأطير خيرة الأنبياء والمرسلين الَّذين استطاعوا أن يؤلّفوا به القلوب ويجمعوا الشّعوب ويصلحوا به السّلوك، هذه هي روعة القرآن الكريم من أجل تقبّل الآخر والتَّعايش معه استهداءً بضوابط الإسلام وقواعده وسعة رحمته واتِّساع رقعته في المعاملة، واللّبيب من قام بحقّ الإنسانيّة وحفظ مكارمها.

ثانيًا: المعاملة الحسنة وحسن المعاشرة

من معالم التَّعايش السِّلميّ المعاملة الحسنة الطيّبة ووضع جسور الوّد والتّقارب بين النّاس. يقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8)؛ قال الإمام القرطبيُّ في هذه الآية: "هي رخصة

[10] ابن حنبل (أحمد)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، 2001م، حديث رقم: 10961.

[11] النّوويُّ، المنهاج شرح مسلم بن الحجّاج (كتاب الجهاد- باب ما لقي النّبيُّ ﷺ من أذى المشركين والمنافقين)، دار إحياء التُّراث العربيّ، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 1392هـ، ص 12. ص.ص 155 - 157.

[12] ابن حنبل (أحمد)، المسند، حديث رقم: 21267.

من الله تعالى في صلة الَّذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم وأن يبروهم ويقسطوا إليهم، أي يعطوهم قسطًا من أموالهم على وجه الصّلة".[13]

والبرّ أعلى أنواع المعاملة، فقد أمر المولى- عزَّ وجلَّ- بالبّر في باب التّعامل مع الوالدين وبيّنه رسول الله ﷺ بقوله في حديث النَّوّاس بن سمعان الأنصاري. قال: "سألت رسول الله ﷺ عن البّر والإثم فقال: البّرُّ حسن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطّلع عليه النّاس".[14]

وقد تجلّى التّسامح في حسن الخلق عند المسلمين في معاملتهم الرّاقية مع غيرهم في كثير من تشريعات الإسلام الَّتي أبدعت العديد من المواقف الجيّاشة لمشاعر الإنسانيّة والرّفق الخلاّق. ولهذه الأمور كلّها وغيرها كثير وجب أنّ تكون معاملات أهل الدّين مع النّاس مبنيّة على أصل الخلقة والنّشأة والفطرة والكرامة الإنسانيّة وقائمة على الحرّية والمساواة والاختيار والحوار وعدم الإكراه ووحدة القيم والمثل العليا والحقوق المتبادلة.[15]

والإنسانيّة اليوم بأسرها محتاجة إلى التّسامح الفعَّال والإيجابيِّ أكثر من أيّ وقت مضى نظرًا للتّقارب الحاصل بين الثّقافات والتّفاعل بينها، وهو يزداد يومًا بعد يوم بفضل التّقدّم الباهر في مجال المعلومات والاتِّصالات. والثّورة التّكنولوجيّة الَّتي استطاعت أن تزيل كلّ الحواجز الزّمانيّة والمكانيّة بين الأمم والشّعوب حتَّى أصبح الجميع يعيشون في قرية كبيرة كما يقال.[16]

ثالثا: قيمة الرّحمة

إنّ الإنسانيّة اليوم في حاجة ماسّة إلى بثّ روح الرّحمة والمودّة من أجل تحقيق السّلام والتَّعايش، وهذا من أهداف نشر الإسلام بين الشّعوب والأمم. والرّحمة أمر فطري في قطب كلّ إنسان، وبما أنَّ الطّبائع من شيمتها التّغيّر في الأحوال، فلا بدّ لها من ضابط يقوّمها ويقوم سلوك النّاس ويجعل عليهم رقابة ذاتيّة تأمرهم بالخير وتنهاهم، لذلك يقول النّبي ﷺ: "ليس من أمَّتي من لم يجّل كبيرنا ويرحم صغيرنا ويعرف لعالمنا حقّه".[17]

---

[13] القرطبيُّ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاريّ، دار عالم الكتب، السُّعوديَّة، 1423هـ/ 2003م، 7: 125.

[14] البخاريُّ، الصَّحيح (كتاب الإيمان: باب الدِّين يسر وقول النَّبيِّ ﷺ: "أحبّ الدين إلى الله الحنفيَّة السَّمحة"، رقم الحديث: 39.

[15] مصطفى (حسن علي)، فقه التَّعايش في السِّيرة النَّبويَّة، المركز الإسلاميُّ الثَّقافيّ، لندن، 1435هـ/ 2014م، ص 13 بتصرُّف.

[16] المرجع السَّابق، ص12 بتصرُّف.

[17] التِّرمذيُّ، السُّنن (كتاب أبواب البرّ والصِّلة عن رسول الله ﷺ- باب ما جاء في رحمة الصِّبيان)، رقم الحديث 1920.

فرسالة الإسلام رسالة رحمة في مصدر ها ومناهجها ورسولها وحملتها. يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾(غافر:7)؛ وقد وردت أحاديث كثيرة تحضّ المسلمين على التخلّق بهذا الخلق. عن جرير بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يرحم الله من لا يرحم النّاس"؛[18] فالرّحمة مطلوبة لجميع النّاس حتّى ولو كان بيننا وبينهم اختلاف أو عداوة، وقد كان هذا من شيم أخلاق رسول الله ﷺ الّذي كان رحيمًا مع كلّ النّاس؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(الأنبياء:107).

ومن تجلّيات رحمته وسماحته ﷺ، وصيته لأصحابه الكرام عند خروجهم للقتال: بألّا يتعرّضوا للأذى لمن لم يقاتلوا من النّساء والأطفال والشّيخ الفاني والمريض وذي العاهة. عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان الرّسول ﷺ إذا أمر أميرًا على جيش أو سريّة أوصاه في خاصّته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا ثمّ قال: "اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليدا".[19]

إنَّ الإسلام يعدُّ الأسرى من الفئات الضّعيفة الّتي تستحقّ الشّفقة والإحسان والرّعاية مثل المسكين واليتيم، ويوجب معاملتهم معاملة إنسانية تحفظ كرامتهم وترعى حقوقهم وتصون إنسانيّتهم، وقد أورد القرآن الكريم تعبيرًا غاية في الحضّ على التّلطّف بالأسير وحسن التّعامل معه والبذل في سبيله، في سياق وصفه سبحانه للأبرار المرضيين من عباده المستحقّين لدخول جنّته والفوز بمرضاته ومثوبته. قال تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾(الإنسان:8).

كان هذا الخلق الكريم الّذي غرسه القائد المتسامح الرّحيم ﷺ في أصحابه قد أثّر في إسراع مجموعة من كبار الأسرى وأشرافهم إلى الدّخول في الإسلام، فأسلم أبو عزيز عقب معركة بدر بعيد وصول الأسرى إلى المدينة وتنفيذ وصيّة النّبي ﷺ مع السّائب بن عبيد. وعاد الأسرى إلى بلادهم وأهليهم يتحدّثون عن محمَّد ﷺ ومكارم أخلاقه وعن محبّته وسماحته وعن دعوته وما فيها من البرّ والتّقوى والإصلاح والخير.

---

[18] البخاريُّ، الصَّحيح (كتاب التوحيد- باب قوله تبارك وتعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾(الإسراء: 110)، حديث رقم: 6982.

[19] مسلم، الصَّحيح (كتاب الجهاد والسّير- باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إيّاهم بآداب الغزو)، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التُّراث العربيّ، بيروت، رقم الحديث 3364.

- **المبحث الثَّالث: مبدأ التَّعايش والسَّلام في دعوة الأنبياء**

أوَّلاً: دعوة الإسلام إلى التَّعايش

إنَّ التَّعايش والسَّلام في دعوة الأنبياء أمر أساسيٌّ، فالتَّعايش بين الأديان الأخرى هو أحد الأمور الَّتي دعَّمها الإسلام، وقد أوصى بها الرَّسول- صلَّى الله عليه وسلَّم-، فمن الواجب علينا أن نعامل غير المسلمين بالقسط كما نعامل غيرنا من المسلمين، وهذا حقُّهم علينا. يقول شعبان إسماعيل: "من سماحة الإسلام أنه أقرَّ التَّعايش مع الآخر، فحينما هاجر الرَّسول- صلَّى الله عليه وسلَّم- إلى المدينة المنوَّرة كان أوَّل ما فعله بعد بناء المسجد والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وضع صحيفة المعاهدة مع اليهود الَّذين كانوا يسكنون المدينة، وهذه الصَّحيفة تدلُّ بوضوح وجلاء على عبقريَّة الرَّسول- صلَّى الله عليه وسلَّم- في صياغة موادها وتحديد علاقات الأطراف بعضها ببعض، فقد كانت موادها مترابطة وشاملة، وتصلح لعلاج الأوضاع في المدينة آنذاك، وفيها من القواعد والمبادئ ما يحقِّق العدالة والمساواة التَّامَّة بين البشر، وأن يتمتَّع بنو الإنسان على اختلاف ألوانهم ولغاتهم وأديانهم بالحقوق والحريَّات بأنواعها".[20]

كان الرَّسول- صلَّى الله عليه وسلَّم- يحثُّ المسلمين على عدم المساس بمعاهد أو ذمِّي لما ورد عنه- صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال: (من قتل مُعاهَدًا لم يَرَحْ رائحةَ الجنَّةِ، وإنَّ ريحَها توجدُ من مسيرةِ أربعين عامًا)؛[21] بالتَّالي فإنَّ رسولنا الكريم قد كفل لهم أمنهم واستقرارهم.

وقال الرَّسول- صلَّى الله عليه وسلَّم- عن ظلم المعاهد أو الذِّمِّيّ؛ وهو الشَّخص الَّذي يعيش في ظلِّ أمان المسلمين: (ألا مَنْ ظلم معاهدًا، أو انتقصه، أو كلَّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس؛ فأنا حجيجه- أي: أنا الَّذي أخاصمه وأحاجُّه- يوم القيامة)،[22] بل إنَّه قد وردت أحد المواقف عن السُّنَّة النَّبويَّة أنَّه قد استوى أمام القاضي في الحكم والقضاء المسلم وغيره؛ فعن عن الأشعث قال: كان بيني وبين رجل من اليهود أرضٌ، فجحدني؛ فقدّمته إلى النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم فقال لي النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم: (ألكَ بيِّنة؟)، قلتُ: لا، قال لليهوديّ: (احلفْ)، قلتُ: يا رسول الله، إذًا يحلف ويذهب بمالي! فأنزل الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾".[23]

---

[20] إسماعيل، شعبان محمَّد، الإسلام وموقفه من الشرائع السابقة، دار الفكر، القاهرة، 26.

[21] ابن حجر العسقلانيُّ (أبو الفضل)، فتح الباريّ شرح صحيح البخاريِّ، رقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصحَّحه وأشرف على طبعه: محبّ الدِّين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، عدد الأجزاء: 13، 1: 364.

[22] ابن رسلان، شهاب الدِّين أبو العبَّاس، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرّباط، دار الفلاح للبحث العلميّ وتحقيق التُّراث، الفيوم- مصر، 1437هـ/ 2016م، عدد الأجزاء: 20 (الأخير فهارس)، 13: 146.

[23] إسماعيل، محمَّد عليٌّ، "آيات تدلُّ على التَّعايش بين الأديان"، مقال على الشَّبكة الإلكترونيَّة، على موقع: (بتصرُّف)

يقول شعبان إسماعيل: "لا تزال المبادئ الَّتي تضمنها دستور المدينة في جملتها معمولاً بها، والأغلب أنَّها ستظلُّ كذلك في مختلف نظم الحكم المعروفة إلى اليوم حتَّى وصل إليها النَّاس بعد قرون من تقريرها في أوَّل وثيقة سياسيَّة دوَّنها الرسول، صلى الله عليه وسلم، فقد أعلنت الصَّحيفة أنَّ الحريَّات مصونة، كحرية العقيدة والعبادة وحقّ الأمن، فحريَّة الدِّين مكفولة، للمسلمين دينهم ولليهود دينهم، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(البقرة: 256)".[24]

"يقوم مفهوم التَّعايش بين الأديان على مبدأ التَّعاون والتَّفاهم الاجتماعيّ بين بعضهم بعضًا، وليس المقصود منه التَّقارب أو وحدة الأديان، ومثل هذه الأمور الَّتي تعتبر ردَّة واضحة؛ لأنَّ ديانات أهل الكتاب هي ديانات محرَّفة عمَّا جاء به موسى وعيسى، ولقد جاء الإسلام ليصحِّح مثل هذه الأمور المحرَّفة، ولكن من أراد فليؤمن ومن أراد فليكفر، أي أنَّ الدِّين الإسلاميَّ لا يجبر أحدًا على اعتناقه، ومن يقم بإجبار النَّاس على ذلك فهو ينقض ويخالف تعاليم الدِّين الإسلاميِّ، لكن جاء مبدأ التَّعايش بين الأديان في الإسلام كأحد الأمور المهمَّة الَّتي يجب على المسلمين اتِّباعها، فمنذ جاء عهد الإسلام والمسلمون يتعايشون مع الكفَّار من أهل الكتاب أو حتَّى عبدة الأصنام، وما داموا لن يقبلوا على آذيتهم فهم يعيشون في سلام، لكن هذا لم يحدث فلقد قام كفار قريش بمهاجمة نبيِّ الله محمَّد ومحاربة الدِّين الإسلاميِّ.

إنَّ التَّعايش بين الأديان هو من الأمور الَّتي تضمن أن يعيش النَّاس في مجتمعاتهم بسلام. ولقد أباح الإسلام لنا أن نأكل من طعامهم وأن نتزوَّج من نسائهم، ودعانا إلى أن نحسن إلى جيراننا، ممَّا يدل على مدى اهتمام الإسلام بصغائر الأمور الَّتي تحثُّ المسلمين على التَّعايش مع باقي الدِّيانات حتَّى نعيش في سلام، ولكن حثَّنا ديننا أيضًا أن ندعوهم إلى الإسلام حتَّى لا يكون لهم حجَّةٌ يوم القيامة أمام الله، لذلك نحن مأمورون بدعوتهم وهم مخيَّرون في إيمانهم؛ لذلك يجب على المسلمين أن يتعايشوا مع أصحاب الدِّيانات الأخرى ما داموا في وقت السَّلم ولم يروا منهم سوءً".[25]

<u>ثانيًا: دعوة الأنبياء إلى الإسلام والتَّعايش السِّلميّ</u>

أقرَّ الأنبياء الإسلام منهجًا لهم في دعوتهم لأقوامهم؛ وذلك من خلال مدلول الإسلام وهو الخضوع والانقياد والطَّاعة لربِّ العالمين، وقد ورد ذلك على لسانهم وفي حال خطابهم ودعوتهم لأتباعهم؛ فقد وردت كلمة (الإسلام) على لسان كل الأنبياء)، على النَّحو التَّالي:

---

https://www.m-ismail.net

[24] إسماعيل، شعبان محمَّد، الإسلام وموقفه من الشرائع السابقة، 27.

[25] إسماعيل، محمَّد عليٌّ، "آيات تدلُّ على التَّعايش بين الأديان".

- نوح (عليه السَّلام):

﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾. (يونس: 72)

قال الطَّبريُّ: "﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾، وأمرني ربِّي أن أكون من المذعنين له بالطَّاعة، المنقادين لأمره ونهيه، المذلّلين له، ومن أجل ذلك أدعوكم إليه، وبأمره آمركم بترك عبادة الأوثان".[26]

- إبراهيم (عليه السَّلام):

﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. (آل عمران: 67)

قال الطَّبريُّ: "﴿مُسْلِمًا﴾؛ يعني: خاشعًا لله بقلبه، متذلِّلا له بجوارحه، مذعنًا لما فَرَض عليه وألزمه من أحكامه".[27]

- إسماعيل وإسحاق (عليهما السَّلام):

﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾. (البقرة: 133)

قال الطَّبريُّ: "﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ وَنَحْنُ لَهُ خَاضِعُونَ بِالْعُبُودِيَّةِ وَالطَّاعَة. وَيَحْتَمِل قَوْله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ أَنْ تَكُون بِمَعْنَى الْحَال , كَأَنَّهُمْ قَالُوا: نَعْبُد إِلَهك مُسْلِمِينَ لَهُ بِطَاعَتِنَا وَعِبَادَتنَا إِيَّاهُ. وَيَحْتَمِل أَنْ يَكُون خَبَرًا مُسْتَأْنَفًا، فَيَكُون بِمَعْنَى: نَعْبُد إِلَهك بَعْدك , وَنَحْنُ لَهُ الْآن وَفِي كُلّ حَال مُسْلِمُونَ. وَأَحْسَن هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ فِي تَأْوِيل ذَلِكَ أَنْ يَكُون بِمَعْنَى الْحَال، وَأَنْ يَكُون بِمَعْنَى: نَعْبُد إِلَهك وَإِلَه آبَائِك إِبْرَاهِيم وَإِسْمَاعِيل وَإِسْحَاق مُسْلِمِينَ لِعِبَادَتِهِ. وَقِيلَ : إِنَّمَا قَدَّمَ ذِكْر إِسْمَاعِيل عَلَى إِسْحَاق لِأَنَّ إِسْمَاعِيل كَانَ أَسَنّ مِنْ إِسْحَاق".[28]

- يعقوب (عليه السَّلام):

﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: 132)

قال الطَّبريُّ: "يَعْنِي تَعَالَى ذِكْره بِقَوْلِهِ: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا﴾ وَوَصَّى بِهَذِهِ الْكَلِمَة؛ أَعْنِي بِالْكَلِمَةِ قَوْله: ﴿أَسْلَمْت لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وَهِيَ الْإِسْلَام الَّذِي أَمَرَ بِهِ نَبِيّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, وَهُوَ إِخْلَاص الْعِبَادَة وَالتَّوْحِيد لِلَّهِ، وَخُضُوع الْقَلْب وَالْجَوَارِح لَهُ".[29]

[26] الطبريُّ، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، مؤسَّسة الرِّسالة، 1420هـ/ 2000م، عدد الأجزاء: 24، 15: 152.

[27] المصدر السَّابق، 6: 494.

[28] المصدر السَّابق، 3: 99.

[29] المصدر السَّابق، 3: 94.

"الْقَوْل فِي تَأْوِيل قَوْله تَعَالَى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾. إِنْ قَالَ لَنَا قَائِل : أَوْ إِلَى بَنِي آدَم الْمَوْت وَالْحَيَاة فَيَنْهَى أَحَدهمْ أَنْ يَمُوت إِلَّا عَلَى حَالَة دُون حَالَة ؟ قِيلَ لَهُ : إِنَّ مَعْنَى ذَلِكَ عَلَى غَيْر الْوَجْه الَّذِي ظَنَنْت, وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾؛ أَيْ فَلَا تُفَارِقُوا هَذَا الدِّين وَهُوَ الْإِسْلَام أَيَّام حَيَاتكُمْ; وَذَلِكَ أَنَّ أَحَدًا لَا يَدْرِي مَتَى تَأْتِيه مَنِيَّته, فَلِذَلِكَ قَالَا لَهُمْ : ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ لِأَنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ مَتَى تَأْتِيكُمْ مَنَايَاكُمْ مِنْ لَيْل أَوْ نَهَار, فَلَا تُفَارِقُوا الْإِسْلَام فَتَأْتِيكُمْ مَنَايَاكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَى غَيْر الدِّين الَّذِي اصْطَفَاهُ لَكُمْ رَبّكُمْ فَتَمُوتُوا وَرَبّكُمْ سَاخِط عَلَيْكُمْ فَتَهْلَكُوا".[30]

- يوسف (عليه السَّلام):

﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: 101)

قال الطَّبريُّ: "﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا﴾، يقول: اقبضني إليك مسلمًا".[31]

- موسى (عليه السَّلام):

﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا ۚ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾. (الأعراف: 126)

قال الطَّبريُّ: "﴿وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾، يقول: واقبضنا إليك على الإسلام دين خليلك إبراهيم صلى الله عليه وسلم، لا على الشِّرك بك.[32]

- سليمان (عليه السَّلام):

﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾. (النَّمل: 42)

قال الطَّبريُّ: "﴿وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ لله من قبلها".[33]

- ملكة سبأ:

﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (النَّمل: 44)

قال الطَّبريُّ: "قوله: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ﴾؛ يقول تعالى ذكره: قالت المرأة صاحبة سبأ: ربِّ إنِّي ظلمت نفسي في عبادتي الشَّمس, وسجودي لما دونك ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ﴾ تقول: وانقدت مع سليمان مذعنة لله بالتَّوحيد, مفردة له بالألوهيَّة والرُّبوبيَّة دون كلّ من سواه.[34]

---

[30] المصدر السَّابق، 3: 96.
[31] المصدر السَّابق، 16: 278.
[32] المصدر السَّابق، 13: 35.
[33] المصدر السَّابق، 19: 471.
[34] المصدر السَّابق، 19: 475.

- أنبياء بني إسرائيل:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ... ﴾.(المائدة: 44)

قال الطَّبريُّ: "﴿النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾، وهم الَّذين أذعنوا لحكم الله وأقرُّوا به".[35]

- أتباع عيسى (عليه السَّلام):

﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.(آل عمران: 52)

قال الطَّبريُّ: "قال أبو جعفر: وهذا خبرٌ من الله- عزَّ وجلَّ- أنَّ الإسلامَ دينُه الَّذي ابتعثَ به عيسى والأنبياءَ قبله، لا النَّصرانيَّة ولا اليهوديَّةَ. وتبرئةٌ من الله لعيسى ممَّن انتحل النَّصرانيَّة ودان بها، كما برّأ إبراهيم من سائر الأديان غير الإسلام".[36]

خلاصة ما سبق قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾. (آل عمران: 19)

قال الطَّبريُّ: "القول في تأويل قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، قال أبو جعفر: ومعنى ﴿الدِّينَ﴾ في هذا الموضع: الطَّاعة والذّلة، وكذلك ﴿الْإِسْلَامُ﴾، وهو الانقياد بالتَّذلُّل والخشوع، والفعل منه: "أسلم" بمعنى: دخل في السِّلم، وهو الانقياد بالخضوع وترك الممانعة".[37]

فإذْا كان ذلك كذلك، فتأويل قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، إنَّ الطاعةَ الَّتي هي الطَّاعة عنده، الطَّاعةُ له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبوديَّة والذّلّة، وانقيادُها له بالطَّاعة فيما أمر ونهى، وتذلُّلها له بذلك، من غير استكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودة والألوهة".[38]

<u>ثالثًا: التَّعايش بين الأديان في القرآن الكريم</u>

- "قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾.(يونس: 99).

يقول الله- سبحانه وتعالى- في هذه الآية: إن أراد أن يؤمن له جميع من في الأرض لآمنوا، لكن هنا تأتي حكمة الله سبحانه وتعالى في اختلاف النَّاس بين عقائدهم وانتماءاتهم الدينية، حتَّى أنَّ أبناء

---

[35] المصدر السَّابق، 10: 338.
[36] المصدر السَّابق، 6: 452.
[37] المصدر السَّابق، 6: 274.
[38] المصدر السَّابق، 6: 275.

الدِّين الواحد لديهم مذاهب مختلفة، ويجب عدم إكراه أو إجبار أيِّ أحد منهم على الإيمان بالله تعالى لأنَّه لو أراد ذلك لفعل.

- قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.(الممتحنة: 8).

يدعونا الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة نحن المسلمين إلى ضرورة البرِّ والتَّعامل بالقسط مع غير المسلمين الَّذين لم يحاولوا قتل المسلمين، وبالأخصِّ في وقت السِّلم، وأنَّ الله يحبُّ من يفعل ذلك.

- قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.(العنكبوت: 46).

يدعونا الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة إلى أن ندعو غير المسلمين من أصحاب الدِّيانات السَّماويَّة بالَّتي هي أحسن وخاصَّةً في الجدل العقائديّ، ويحثُّنا إلى التَّعامل معهم بإحسان.

- قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.(البقرة:136).

يحثُّنا الله في هذه الآية الكريمة إلى ضرورة الإيمان برسل الله السَّابقين عن سيدنا محمَّد والمقصود موسى وعيسى، يخبرنا بضرورة احترام ما أنزل عليهم من نصوص مقدَّسة.

أعلن الإسلام في مكنون آياته أنَّ النَّاس جميعًا قد خُلقوا من نفسٍ واحدة، ممَّا يعني أنَّهم مشتركون في وحدة الأصل الإنساني، حيث قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾.(النِّساء: 1)[39]

- **الخاتمة:**

- التَّعايش السِّلميّ مقصد قرآنيٌّ وقيمة حضاريَّة رفيعة دعا إليها القرآن الكريم من خلال النّظرة الشُّموليَّة للنَّصِّ القرآنيّ، ومن منطلق معرفيٍّ توحيديٍّ يتبلور حول بيان علاقة الله- سبحانه وتعالى- بالإنسان.
- إنَّ مفهوم التَّعايش السِّلميّ قيمة محوريَّة تندرج تحت المقصد العامّ من التّشريع وهو حفظ نظام المجتمع. واستدامة صلاح هذا النّظام مرهونة بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان.

---

[39] إسماعيل، محمَّد عليّ، "آيات تدلُّ على التَّعايش بين الأديان".

- العفو من القيم الأخلاقيَّة والمبادئ الإيمانيّة المتّصلة بمقاصد الدّين وقيمه وغاياته الكبرى، والّتي تلزم المسلم الأخذ بها والتَّخلُّق بمسلكها النّبيل، وينال بذلك ثواب الله ورضاه الكامل في الدُّنيا والآخرة. كما أنَّ من معالم التَّعايش السِّلميّ المعاملة الحسنة الطيّبة ووضع جسور الوّد والتّقارب بين النّاس.
- من أهداف نشر الإسلام بين الشّعوب والأمم: بثّ روح الرّحمة والمودّة من أجل تحقيق السّلام والتَّعايش؛ فالرّحمة أمر فطري في قطب كلّ إنسان.
- يقوم مفهوم التَّعايش بين الأديان على مبدأ التَّعاون والتَّفاهم الاجتماعيّ بين بعضهم بعضًا، وليس المقصود منه التَّقارب أو وحدة الأديان، ومثل هذه الأمور الّتي تعتبر ردَّة واضحة؛ لأنَّ ديانات أهل الكتاب هي ديانات محرَّفة عمَّا جاء به موسى وعيسى، ولقد جاء الإسلام ليصحِّح مثل هذه الأمور المحرَّفة، ولكن من أراد فليؤمن ومن أراد فليكفر، أي أنَّ الدِّين الإسلاميَّ لا يجبر أحدًا على اعتناقه.
- يدعو الإسلام إلى ضرورة الإيمان برسل الله السَّابقين عن سيدنا محمَّد والمقصود موسى وعيسى، ويخبرنا بضرورة احترام ما أنزل عليهم من نصوص مقدَّسة.
- الدِّين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، هو: الطَّاعة والذّلة، وكذلك ﴿الْإِسْلَامُ﴾، وهو الانقياد بالتَّذلُّل والخشوع، والفعل منه: "أسلم" بمعنى: دخل في السِّلم، وهو الانقياد بالخضوع وترك الممانعة.

- **المصادر والمراجع:**

- القرآن الكريم.
- ابن حجر العسقلانيُّ (أبو الفضل)، فتح الباريِّ شرح صحيح البخاريِّ، رقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصحَّحه وأشرف على طبعه: محبّ الدِّين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، عدد الأجزاء: 13.
- ابن حنبل (أحمد)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنوؤط وآخرون، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، 2001م.
ابن رسلان، شهاب الدِّين أبو العبَّاس، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرّباط، دار الفلاح للبحث العلميّ وتحقيق التُّراث، الفيوم- مصر، 1437هـ/ 2016م، عدد الأجزاء: 20 (الأخير فهارس).
- ابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، دار السَّداد التُّونسيَّة، تونس، 2004م.
- إسماعيل، شعبان محمَّد، الإسلام وموقفه من الشرائع السابقة، دار الفكر، القاهرة، 26.

- إسماعيل، محمَّد عليٌّ، "آيات تدلُّ على التَّعايش بين الأديان"، مقال على الشَّبكة الإلكترونيَّة، على موقع:
https://www.m-ismail.net
- البخاريُّ (أبو عبد الله، محمَّد بن إسماعيل)، صحيح البخاريِّ، تحقيق: جماعة من العلماء، الطَّبعة السُّلطانيَّة، بالمطبعة الكبرى الأميريَّة، ببولاق مصر، ١٣١١هـ.
- التِّرمذيُّ (أبو عيسى محمَّد بن عيسى)، الجامع الكبير (سنن التِّرمذيِّ)، حقَّقه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: بشَّار عوَّاد معروف، دار الغرب الإسلاميِّ، بيروت، 1996م.
- الحامديُّ (عبد الكريم)، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، دار ابن حزم للطباعة والنَّشر، بيروت، 2008م.
- زرمان (محمَّد)، وظيفة الاستخلاف في القرآن الكريم، دار الأعلام للنَّشر والتَّوزيع، فلسطين، 2002م.
- السَّيِّد (عمر)، الأنا والآخر من منظور قرآنيّ، دار الفكر، سورية، 2008م.
- شباط (فؤاد)، الحقوق الدَّوليَّة العامَّة: مطبعة جامعة دمشق، سورية، 1962م.
- الطبريُّ، محمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، مؤسَّسة الرِّسالة، 1420هـ/ 2000م، عدد الأجزاء: 24.
- الطَّيَّار (عليّ عبد الرَّحمن)، مقوِّمات السّلم وقضايا العصر، مركز النَّشر الدّوليّ، الرّياض، 1419هـ.
- عبد الكريم (زيد)، التَّسامح في الإسلام، من إصدارات الأمير نايف بن عبد العزيز العالميَّة للسنَّة النَّبويَّة، 1426هـ، السُّعوديَّة.
- العزُّ بن عبد السَّلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: محمود بن تلاميذ الشّنقيطيّ، دار المعارف، بيروت، 1998م.
- العوضيُّ (عبد العزيز)، القواعد الكبرى للتَّعايش السِّلميِّ من خلال القواعد الكلّيَّة، دار الثَّقافة الجديدة، مصر.
- القاضي (أحمد بن عبد الرَّحمن)، دعوة التَّقريب بين أديان، دار ابن الجوزيِّ، الرِّياض، 1422هـ.
- القرطبيُّ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاريّ، دار عالم الكتب، السُّعوديَّة، 1423هـ/ 2003م.
- مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجَّاج)، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
- مصطفى (حسن علي)، فقه التَّعايش في السِّيرة النَّبويَّة، المركز الإسلاميُّ الثَّقافيّ، لندن، 1435هـ/ 2014م.

- النّوويُّ (يحيى بن شرف بن مري)، منهاج الطَّالبين وعمدة المتَّقين، تحقيق: محمَّد محمَّد طاهر شعبان، دار المنهاج، دمشق، د.ت.

برنامج رياض الأطفال في مصر وإعلاء مقومات قيمة التسامح للعيش معاً

أ.د.حسن شحاته

أستاذ المناهج وطرق التدريس
كلية التربية جامعة عين شمس
وعضو اتحاد كتاب مصر

قضية الطفولة وتنشئة الأطفال من القضايا التي تلقي اهتماماً واسعا بين المفكرين والعلماء والأدباء على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم، إنها قضية تستثير اهتمام المجتمع بمستوياته القطرية والقومية والدولية، فمن حق الطفل أن يلقي رعاية مناسبة، ومن حق الطفل أن يربي تربية سليمة، ومن حق الطفل أن ينشأ التنشئة التي تجعل منه في مستقبله إنساناً، يعتز بنفسه، ويعتز بلغته، ويعتز بدينه ووطنه، ويعتز به الآخرون، من حقه أن ينشأ إنساناً يستطيع أن يعيش حياته ، كما ينبغي أن يعيشها الإنسان، وأن ينهض بمجتمعه العربي ويضيف إليه وينميه ويطوره، وهذه رسالة الإنسان خلق من أجلها، أن يعمر الأرض ويثريها وفقا لمشيئة الله تعالى.

وتعتبر مرحلة الطفولة من أهم المراحل في حياة الإنسان، ففي مرحلة الطفولة تنمو قدرات الطفل، وتتفتح مواهبه، ويكون قابلاً للتأثير والتوجيه والتشكيل، وقد أكدت البحوث والدراسات النفسية والتربوية على خطورة هذه المرحلة العمرية، وأهيمتها في بناء الإنسان، وتكوين شخصيته، وتحديد اتجاهاته في المستقبل (فتحية سليمان، 2012، 694)، كما تعتبر مرحلة ما قبل المدرسة مرحلة حساسة ومهمة.

إن الأطفال الذين يلتحقون بالرياض في مرحلة الطفولة المبكرة يستمتعون بأنواع شتى من الأنشطة التي يقبلون عليها تلقائيا، وتتضمن التلقائية بالضرورة أن الأطفال يفرحون ويسعدون وهم يمارسون أنشطة متنوعة قادرة على أن تنميتهم جسمياً وعقلياً وخلقيا واجتماعيا.

ورياض الأطفال هي مرحلة تسبق التحاق الطفل بالمدرسة الابتدائية وما يفرضه التعليم المدرسي من ضغوط وتوقعات في عمليات التعليم والتعلم، وما يستلزمه ذلك من إعداد وتهيئة في سنوات ما قبل المدرسة، كما تسبق رياض الأطفال مرحلة جماعات الأقران، ولذلك فهي فترة عمرية مواتية لتعلم أسس السلوك الاجتماعي الذي يعد الطفل للتفاعل مع الحياة الاجتماعية المنظمة في المراحل العمرية التالية وما تتطلبه من عمليات التوافق، ورياض الأطفال مرحلة الاستكشاف حيث يسعى الطفل إلى معرفة بيئته بعناصرها وعلاقاتها، وكيف تعمل، وكيف يكون جزءًا منها، وما موقعه فيها، وهي فترة حساسة، ومرحلة حرجة، فكثيرا ما يواجه الأطفال فيها صعوبات ومشكلات، فالطفل في سبيل تكوين شخصية متميزة يبدي نزعة قوية إلى الاستقلال والاعتماد على النفس، وغالبا ما يكون عنيدا غير مطيع، سلبيا أو عدوانيا، وقد يعاني من الغيرة، ورياض الأطفال مرحلة مستهدفة لبعض الاضطراب وعدم الاتزان خلال سعي الطفل إلى التوافق مع بيئته وضغوطها، مما ينطلب حكمه في تدبير أساليب الرعاية الملائمة لوقاية الأطفال من التردي في اضطرابات انفعالية وسلوكية حادة، وذلك قبل أن تتدعم وتستحكم وتصبح نمطا مسيطرا.

ورياض الأطفال مرحلة مرنة، فيها يكون الطفل أكثر استجابة لتعديل السلوك، فالطفل في حالة من التشكل والتكوين، وهو لذلك قابل للتغير والتعديل أكثر من اي مرحلة نمائية أخرى، وهو أكثر استجابة للمواقف والخدمات العلاجية التي تقدم له، وهذه الفترة العمرية المبكرة مرحلة حساسة للتعلم

ولاستيعاب الخبرة التي يتعرضون لها أو تعرضهم لها، فالطفل في حالة تهيؤ من داخله لاستقبال الخبرة من خارجه دون أن تعطلها أو تصدها استجابات متعارضة أو دون أن تعمل آليات الدفاع على تقليل أو تشويه تلك الخبرة، لهذا تعتبر سنوات ما قبل المدرسة مرحلة مثلى للتعلم الفعال، ولتوسيع ما يعرف بامكانات التعلم لدى الطفل، ولتحقيق النمو بأقصى سعة لطاقات الطفل (فيولا الببلاوي، 2015، 109).

وتبدو أهمية رياض الأطفال وتأثيرها الواضح على الأطفال الملتحقين في أن الأطفال غير الملتحقين بدور الحضانة يكونون أكثر معاناة للمشكلات النفسية الانفعالية والاجتماعية، ومشكلات الكلام، من الأطفال الملتحقين بالرياض، كما أن المشكلات النفسية لدى الأطفال تقل إذا توفرت في الرياض الامكانات والخدمات المادية والبشرية (هناء الفطاطري، 2011، 135)، كما أن مدى القدرات بين الأطفال قبل التحاقهم بالمدرسة يكون هائلا بالفعل، أما الأطفال الذين لم تمكنهم ظروفهم من الانتظام في رياض الأطفال فإنهم يبدون بمستوى منخفض في هذه القدرات (بيرد، 2016، 83)، أضف إلى ذلك أن رياض الأطفال لها اهمية خاصة في تكوين شخصية الطفل مستقبلا، وأن البرامج الناجحة التي تقدمها الرياض للأطفال تساعد في الارتفاع بمستوى الأطفال، وتنمي ذكاءهم، وتحقق التطور المنشود في حياة الطفل (جريفز، 2013، 50).

فروضه الطفل مؤسسة تربوية للأطفال من سن 4-6 سنوات، وهي تتميز بأنشطة اللعب المنظم ذي القيمة التعليمية والاجتماعية، وتتيح الفرص أما الأطفال للتعبير الذاتي والتدريس على كيفية العمل والحياة معا في ضوء بيئة الطفل وأدوات ومناهج وبرامج مختارة بعناية، لتزيد من نمو الطفل وتطوره (جود، 2009، 437).

ورياض الأطفال هي المؤسسات التربوية التي تلي المنزل، ففيها تتم العمليات التربوية الهادفة والمباشرة لتنمية شخصية الأطفال، وتطوير قدراتهم الاجتماعية والجسمية والوجدانية والعقلية، وهي تؤدي دوراً مهماً وأساسياً في نمو الطفل وتنشئته، وهي قاعدة رئيسة للسلم التعليمي تمهد له وتجعل تكيف الطفل أمرًا عادياً وميسرًا، وهذا ما يدفع أبناء المجتمع العربي إلى إلحاق أبنائهم برياض الأطفال ضمانا لمستقبلهم.

إن تربية الأطفال خلال مرحلة ما قبل المدرسة أمر مهم لأي سياسة تربوية، ولم تعد رياض الأطفال أمراً ثانويا في أي نظام تربوي للدول المتقدمة، فمنذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين أصبحت رياض الأطفال مجالاً رئيساً من مجالات التنشئة الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة، حيث يتعلم الطفل بشكل غير مباشر بعض الخبرات التربوية والثقافية أثناء قيامه باللعب والأنشطة الحركية أو الاجتماعية أو المعرفية المختلفة.

ورياض الأطفال تعمل على تنمية قدرة الأطفال على الابتكار والإنجاز والاكتشاف ، لتميز العابهم يالخيال الواسع والمحاكاة، كما تعمل على تكوين بعض المفاهيم البسيطة، ويستمتع الطفل بمحاكاة من يحب من الكبار، وهو يحقق أهدافا تربوية عن طريق التفاعل والتعاون والحب والثقة بينه وبين المشرفات.

وتحتل دراسات طفل ما قبل المدرسة ورياض الأطفال مكانة متميزة لدى المفكرين والتربويين وخبراء الصحة والتغذية، ولم تتأت هذه المكانة إلا بعد جهود طويلة بدأت بآراء فلسفية وأثرت في النظريات السيكولوجية والتربوية، وأفحست المجال لدراسات علمية مقننة أفادت بدورها في الوقوف على المشكلات الشائعة في رياض الأطفال على المستويات القطرية والقومية والعالمية، وتحديد سبل علاج هذه المشكلات والتقليل منها ووضع الحلول المناسبة لها، بغية تطوير الرياض من أجل تهيئة طفل ما قبل المدرسة وإعداده إعداداً نفسيا وتربويا للمدرسة.

والأسرة والروضة مؤسستان ضروريتان لتربية الطفل، وليس من المفترض أن تضطلع الروضة بالمهام التي تقوم بها الأسرة ، ذلك أن الروضة ليست بديلا للأسرة، بل إن هناك تكاملاً بينهما في الأدوار والوظائف التربوية والصحية والاجتماعية والثقافية التي تتطلبها التنشئة السليمة للأطفال، فالروضة مطالبة أن تقوم بجهد وافر لتعوض بعض السلبيات التي تتسم بها التربية الأسرية في الخدمات الصحية، وتعليم العادات الاجتماعية، وأنماط السلوك الخلقي، بل إن الرياض مطالبة بالتعويض عن التغذية السيئة أو غير المتوازنة التي تقدمها الأسرة للطفل وتعويض مختلف أشكال الحرمان من اللعب وأدواته وممارسة أنشطة رياضية وفنية وأدبية متنوعة لا تمارس في إطار البيئة الأسرية الفقيرة، كذلك فإن حل مشكلات الطفولة المبكرة الصحية والاجتماعية والنفسية وحماية الطفل من الأمراض لا يمكن أن تقوم بها الروضة دون ما اتصال مستمر مع الأسرة ومن خلال التعاون معها (عدنان عبدالرحيم، 2020، 33).

لهذه الاعتبارات تتضح بجلاء أهمية التعليم قبل المدرسي، وتأثير خبرات الطفل برياض الأطفال على نموه وتنشيط هذا النمو، وإن هذه الخبرات ترسي الأسس التي يقوم عليها بناء الشخصية، كما يظهر تمكنه السريع من المهارات الحركية ومن الاتساق الحسي – حركي، وأن الطفل بتأثير خبرات الروضة يبدي نضجا اجتماعيا يتضح من نزعته إلى تأكيد الذات والاستقلالية والتفاعل الاجتماعي مع اقرانه، وإلى التعاون والصداقة والتنافس والتعاطف، كما تتضح أهمية رياض الأطفال في التنمية الشاملة والمتوازن للطفل، وتهيئة الطفل للانتقال من البيت إلى المدرسة، وتنمية الاستعداد للتعلم المدرسي والتهيؤ للانتظام في التعليم الشكلي.

وفي هذا السياق تأتي قضية غرس القيم وتنميتها في مقدمة ما تستهدفه رياض الأطفال، إن إعلاء قيمة التسامح أمر مهم في الروضة والتفكيك الألسني البنيوي يبين كيف للتسامح أن يستدل من مادة (س م ح) على قيمة إنسانية سامية هي التسامح، إنك إن تتسامح مع الآخر يعني أنك تعترف بحقه، فالسماح رباح لك وللآخر.

إن المعرفة، وهي تراث الإنسانية، في تراكم مستمر من عصر إلى عصر، الأمر الذي يلزمنا بأن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى، إن من أهم مقوم للتسامح "قبول الآخر"، فإن هناك حقيقة واحدة، ودروباً مختلفة إليها، وتعدد الطرق التي تفضي إليها هو أساس حرية الفكر والتسامح الفكري فالأديان والفلسفات والعلوم دروب مختلفة إلى هذه الحقيقة الواحدة، التسامح هو الفضيلة الغائبة عن معظم الأيديولوجيات التي بهرت مخيلة الشعوب في الشرق الأوسط، من القومية العربية إلى الأصولية الدينية إلى نزعة معاداة الأمبريالية، إلى الشيوعية والاشتراكية العربية، والطائفية والشعوبية.

بيد أنه يجب التمييز منذ البداية بين منهجين في دراسة مفهوم "التسامح": الأول يعتمد المعاجم والموسوعات والنصوص سواء كانت دينية أو غير دينية، والثاني يستند إلى التاريخ وممارساته، ولا يغني أي من المنهجين عن الآخر، إذ إن التسامح لا يتضح إلا عبر هذين المنهجين معا، والاقتصار على أحدهما دون الآخر قد يؤدي إلى نتائج خطيرة – فضلا عن كونها نتائج خاطئة – وأحيانا يكون ذلك متعمدا للتضليل، فالذين كتبوا عن التسامح وسواه في الحضارة الإسلامية مثلا، من خلال التاريخ فقط ظلموا الإسلام وشوهوه، وكذلك الذين كتبوا عنه من خلال النصوص الدينية فحسب ظلموه أيضاً بابعاده عن مسرح الحياة وتقلباتها، من هنا ينبغي أن تدرس أي حضارة عبر ممارسة تاريخية لا مثالاً مجرداً مختبئا في النصوص، ونصوصاً في الواقع، لا ممارسة مجردة عن الأسس النظرية.
والسؤال الذي نطرحه هو: لماذا هو متسامح وليس متعصباً؟ وما المقومات الفلسفية للتسامح؟ وكيف يمكن أن نتجنب التعصب وتجاوزاته ونحن في القرن الحادي والعشرين؟

لقد حدد إعلان التسامح الصادر عن اليونسكو في سنة 1995، أن التسامح: "ليس فقط مجرد التزام أخلاقي وإنما أيضاً ضرورة سياسية وقانونية"، وهكذا فإن التسامح فضيلة وممارسة تجعل السلام ممكنا بين الشعوب، باستبدالها الصريح للحرب باللاعنف، بحيث يتحول إلى تسامح نشيط يمتلك حق العمل على تحييد الشعوب، ووقايتها وحمايتها وتربيتها، في ممارستها السياسية والمؤسسات الاجتماعية، وخصوصا عن طريق الأسرة والتربية وثقافة السلام (عبدالكبير الخطيب، 1999، 9).

وما دام أفق السياسة مرتبطا بممارسة السلام الاجتماعي والمدني، فإنه مرتبط بالتسامح، إن ممارسة التسامح مبدأ للتعايش ولاحترام الآخر، سواء حدد كصديق أو كخصم أو غير ذلك، فإنه يشارك مثلنا تماما في الحياة العامة حيث تتقابل الآراء والمبادئ عن طريق "المسافة المناسبة" التي يهيئها العقد الاجتماعي أو الميثاق الوطني، ويعد لها حسب مختلف المصالح المتعارضة بالقول والفعل.

هنا يكمن مدلول الوفاق أو التعاون الذي يربط التسامح بالسلام ، وتنسج الحدود التي تسمح ببروز أخلاق سياسية، وبامكانية ابتكارها ، فالتسامح ليس كلامًا معسولاً نغلق به الاختلافات الواقعية للآراء والمعتقدات، وإنما ممارسة فعلية لهذه الاختلافات في إطار تعاقدي يزاول فيه المختلفون اختلافهم دون عنف أو فرض أو قهر.

إن أي حديث عن قيمة التسامح لا يكون إلا بقدر ما تمثل هذه القيمة من ثقافة، أي بقدر ما تمثل نسقا من المقومات التي تتكامل وتتناغم من أجل تحقيق تلك القيمة.

إن الثقافة ليست ظاهرة مادية، إذ هي ليست جملة أشياء أو بشر أو سلوك أو عواطف، وإنما هي كل ذلك، إنها صور الأشياء التي في عقول البشر، وهي أنماطهم في إدراك الأشياء وعلاقاتها، وتأويلاتهم لهذه الأِشياء، وهكذا فإن قيمة التسامح لا تكون ثقافة إلا بقدر رسوخها كأخلاقية عامة تسوس الناس وتصدر عنها الأفعال.

علينا إذن تغيير الاتجاه فالصفة الكونية للثقافة لا تعبر عن نفسها من خلال البحث عن المطلق بل عبر الانفتاح على العالم... فإن ثقافتي متواجهة على الدوام مع ثقافة الآخرين، والآخر هو أنا أيضاً، وهذا هو جوهر "السلام"، أو قل ثقافة السلام، وهي السبيل لمعالجة مشكلات التهميش واللامبالاة والكراهية والعنف، إن التسامح في حقيقته تربية مستمرة، فمشاعر ضبط النفس وقبول الآخر والإدراك بأننا نعيش في عالم واحد تشترك فيه الأفكار المختلفة وتتعايش فيه الأعراض والجنسيات جنبا إلى جنب هو نوع من التسامي فوق المطامع والمصالح الضيقة، أي أن التسامح يقضي بأن نرى مصالحنا في إطار مصالح الآخرين.

وهنا يتوجب أن نربي الأطفال في رياض الأطفال على إعلاء قيمة التسامح من خلال الأنشطة والمواد التعليمية التي تقدمها الروضة للأطفال، والبحث الحالي يستهدف إعلاء مقومات قيمة التسامح للعيش معا في رياض الأطفال في مصر.

<u>أسئلة البحث الحالي:</u>

السؤال الرئيس للبحث هو: ما مقومات التسامح للعيش معا المتضمنة برنامج رياض الأطفال في مصر؟ وكيف يمكن إعلاء مقومات التسامح في هذا البرنامج؟

ويتفرع عن هذين السؤالين الرئيسين الأسئلة الآتية:

1. ما مقومات قيمة التسامح اللازمة لأطفال رياض الأطفال في مصر؟
2. ما مدى توافر مقومات قيمة التسامح في برنامج رياض الأطفال؟
3. ما التصور المقترح لإعرء مقومات قيمة التسامح في برنامج رياض الأطفال؟

حدود البحث :

سيقتصر هذا البحث على:

1. كتب اللغة العربية الأربعة المخصصة للمستويين الأول والثاني والتي تصدر عن وزارة التربية والتعليم للعام الدراسي 2023-2024.
2. معلمات رياض الأطفال في ثلاث روضات رسمية حكومية من مدارس: السادات الابتدائية، والنقراشي الابتدائية، وكوبري القبة الابتدائية بمنطقة حدائق القبة التعليمية في مدينة القاهرة.
3. مقومات قيمة التسامح التي تحظى بموافقة 80% فأكثر لدى المحكمين.

أهمية البحث:

تتمثل اهمية البحث في الآتي:

1. إعلاء مقومات التسامح في برنامج رياض الأطفال في المستويين الأول والثاني للأطفال في سن 4-6 سنوات.
2. مساعدة مخططي برامج رياض الأطفال عن طريق تزويدهم بمجموعات مقومات التسامح حين بناء هذه البرامج ومضامينها الثقافية.
3. تحسين أداء معلمات رياض الأطفال في تقديم أنشطة تعليمية في إطار مقومات برنامج الرياض.
4. فتح اطريق أمام بحوث علمية في رياض الأطفال في إطار مقومات التسامح.

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في:

1. تقديم قائمة بمقومات قيمة التسامح تناسب أطفال الرياض في المرحلة العمرية من 4-6 سنوات .
2. إعلاء مقومات قيمة التسامح لدى مخططي برامج رياض الأطفال.
3. تقديم تصور مقترح لإعلاء مقومات التسامح في برامج رياض الأطفال.

مصطلحات البحث:

يستخدم البحث الحالي المصطلحات الآتية:

1 – رياض الأطفال:

مؤسسات حكومية رسمية تستقبل الأطفال من سن 4-6 سنوات بهدف تهيئة الأطفال وتنمية استعداداتهم للنجاح في المدرسة الابتدائية .

2 – مقومات قيمة التسامح:

مجموعة مؤشرات تدل على قبول واحترام الآخر واعتبار حق حرية التفكير والتعبير، وحق الاختلافات والتواصل والتساهل واللين مع الآخرين.

3 – إعلاء قيمة التسامح:

رفع مستوى توافر مقومات قيمة التسامح في برنامج رياض الأطفال، وتحسين تمثل معلمات الروضة لها في ممارسة أنشطة التعليم والتعلم.

الجانب التطبيقي للبحث

منهج البحث:

استخدم البحث الحالي المنهجي الوصفي، وهو منهج يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة، كما هي في الواقع ويهتم بوصفها وصفا دقيقاً، ويعبر عنها تعبيرا كميا وكيفيا ثم الوصول إلى استنتاجات تسهم في فهم هذا الواقع وتطويره، كما يشمل تصنيف المعلومات، والتعبير عنها كما وكيفا (حسن شحاته؛ وزين بالنجار، 2011، 301).

والظاهرة محل البحث هنا هي محتوى المواد التعليمية المقدمة لأطفال الروضة في المستويين الأول والثاني وأنشطة التفاعا بين المعلمات والأطفال، حيث يتم تحليلها في ضوء مقومات قيمة التسامح وتقديم تصور في ضوء هذه المقومات.

وصف عينة البحث:

تحددت عينة البحث في أربعة كتب مقدمة لأطفال الروضة (2024/2023) تحت عنوان: اللغة العربية تواصل ، رياض الأطفال في الفصلين الدراسيين لكل من المستويين الأول والمستوى الثاني.

وقد تضمن كل كتاب من هذه الكتب أربعة محاور وثمانية موضوعات، لكل محور موضوعان والجدولان الآتيان يوضحان ذلك:

جدول (1)
المحاور والموضوعات وعناصر المحتوى

	المحاور	الموضوعات	عناصر المحتوى
المحور الأول	من أكون	أنا مميز	– يصف سماته الشخصية والبدنية – يتحدث عن المختلف والمتشابه بينه وبين الآخرين – يدرك أن كل شخص هو فرد مستقل مميز وفريد
		القصص المشتركة	أرانب مميز فعلا
		أسرتي	– يحدد هويته بالنسبة للآخرين (الأسرة/العائلة) – يصف بعض سمات أسرته – يميز الأدوار والمسئوليات العائلية المختلفة
		القصص المشتركة	– يوم مختلف
المحور الثاني	العالم من حولي	العالم الصغير (مدرستي/مجتمعي)	– يحدد نفسه في علاقات مع العالم المحيط (أصدقاء/فصل/مدرسة) – يستمتع بالتفاعل واللعب مع الآخرين

	المحاور	الموضوعات	عناصر المحتوى
		القصص المشتركة	النظارة الصفراء
		القصص الموجهة	أنا أحب
		العالم الكبير (الوطن/الكوكب)	يعرف نفسه في علاقات مع العالم الأوسع (الوطن/الكوكب)
		القصص المشتركة	أنا مختلف
المحور الثالث	كيف يعمل العالم	الطبيعة	– يبحث في علاقات الأنظمة التي صنعها الإنسان (نظام الفصل) – يدرك تأثير الأنظمة على تحسين التجارب والنتائج الفرعية والمشتركة
		القصص المشتركة	– أين بيتي؟
		القصص الموجهة	– حجر القط
		الإنسان	– يدرك أن تصرفاته تؤثر على تواصله مع الآخرين – يتشارك فكره ومشاعره ذات الصلة بأسلوب لائق مع الآخرين
		القصص المشتركة	– ليس الأن
		القصص الموجهة	– نتج معا
المحور الرابع	التواصل	أعبر	– يحدد مشاعره الأساسية (سعيد-حزين) – يعبر عن مشاعره بطريقة لائقه
		القصص المشتركة	– الهدية
		القصص الموجهة	– ورد من ورق
		أتفاعل	– يتفاعل مع من حوله، ويؤثر ويتأثر بهم
		القصص المشتركة	– عمار وأصحابه
		القصص الموجهة	– هيا نسعد صديقا

كما شملت عينة البحث سلوك تدريب عشر معلمات رياض أطفال في ثلاث رياض أطفال بمدينة القاهرة

قائمة مقومات قيمة التسامح:

تحددت هذه المقومات في ضوء مفهوم قيمة التسامح باعتبارها فضيلة تناولتها المعاجم والموسوعات والنصوص سواء كانت دينية أو غير دينية، كذلك الاستناد إلى ما ورد في كتب التاريخ وممارسات قيمة التسامح عبر العصور.

وقد تم وضع القائمة في صورتها المبدئية وحيث شملت (14) مقوما لقيمة التسامح، وتم عرضها على عشرة محكمين من أساتذة التربية بكلية التربية جامعة عين شمس، وطلب من المحكمين إبداء الرأي في: انتماء هذه المقومات إلى قيمة التسامح أو عدم انتمائها، وإضافة ما يرونه مناسبا ولم يرد، في القائمة المبدئية، واعطاء وزن نسبي لكل مقوم من عشر درجات.

وبعد الأخذ بآراء المحكمين تم حذف أربعة مقومات لعدم ارتباطها بمدلول التسامح وحيث حصلت على أقل من 80% وهي: العفو والصفح، والاحتياج إلى الآخر، وعدم التعصب، والتفكير الإيجابي.

والجدول الآتي يوضح هذه المقومات التي تنتمي إلى قيمة التسامح وأوزانها النسبية.

جدول (2)
مقومات قيمة التسامح وأوزانها النسبية

م	مقومات قيمة التسامح	الوزن النسبي
1	حق الاختلاف	10
2	احترام المعتقدات	10
3	السماح بالاجتهاد	10
4	نسبية الحقيقية	10
5	حق المواطنة	9
6	قبول الآخر	9
7	عالمية المعرفة	9
8	الانفتاح الثقافي	9
9	الصفح عند المقدرة	8
10	معرفة الآخر	8

<u>استبانة توصيف مقومات قيمة التسامح:</u>

وصف السلوك الإجرائي المعبر عن كل مفهوم من مقومات قيمة التسامح أمر أساس في بناء استمارة تحليل المحتوى وبناء بطاقة الملاحظة.

وقد تم وصف هذه المقومات وصفا إجرائيا قابلا للملاحظة والقياس في ضوء مضامين دلالة قيمة التسامح والتفسيرات اللغوية والدينية والتاريخية لهذه القيمة باعتبارها فضيلة للعيش معا.

ويوضح كل مقوم من مقومات قيمة التسامح وأمامه الوصف الإجرائي (يمثل – لا يمثل) و (قابل للملاحظة) (غير قابل للملاحظة) وذلك في استبانة أعدت لهذا الغرض.

وتم الأخذ بآراء المحكمين العشرة، والجدول الآتي يوضح الصياغة السلوكية لكل مقوم من مقومات قيمة التسامح:

جدول (3)
الصياغة الإجرائية للمقومات

م	المقومات	الصيغ الإجرائية
1	حق الاختلاف	– عقد الموازانات وتقبل الآراء – وضع المادة العلمية على هيئة مشكلات – قبول أكثر من رأي في المسألة الواحدة
2	احترام المعتقدات	– ليس هناك دين أفضل من دين – إجراء حوار بين ما اتفقت عليه الأديان – تبادل التهائي في الأعياد للمختلفين

م	المقومات	الصيغ الإجرائية
3	السماح بالاجتهاد	– إتاحة الحوار حول موضوع الدرس – استخدام التدريبات التكوينية – إفساح المجال للتجريد من حالات متعددة
4	نسبية الحقيقية	– تفسير المادة العلمية – بيان الرأي في الصورة – تعدد الآراء في المسألة الواحدة
5	حق المواطنة	– المساواة في الحقوق والواجبات للجميع – المساواة بين الجنسين (ذكر – أنثى) – عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك به
6	قبول الآخر	– استخدام اللغة التي تحقق التقبل – التواصل الإيجابي مع الآخرين – الاستفادة من أفكار الغير
7	عالمية المعرفة	– العلم لا وطن له – تقدير العلم والعلماء – الانفتاح على آراء الآخرين
8	الانفتاح الثقافي	– إتاحة الفرص التعلم الذاتي وجمع المعلومات – مشف العلاقات بين الأوطان – تقدير التنوع والاختلاف الثقافي
9	الصفح عند المقدرة	– التساهل في التعامل مع الضعفاء – التجاوز عن أخطاء الغير – تقدير ظروف الآخرين
10	معرفة الآخر	– معرفة معلومات عن أديان أخرى – احترام حقوق الآخرين – التواصل الجيد مع الآخرين

**** استمارة تحليل المحتوى:**

بداية لابد من الحديث عن أسلوب تحليل المحتوى باعتباره الإطار العام الذي تضمن استمارة تحليل المحتوى ، وأسلوب تحليل المحتوى يقع في نطاق البحث الوصفي، ويعرف في مجال العلوم الاجتماعية بأنه "كل استفتاء ينصب على ظاهرة من الظواهر كما هي قائمة في الحاضر يقصد رصدها وتشخيصها وكشف جوانبها وتحديد العلاقة بين عناصرها.

وتحليل المحتوى أحد الأساليب المستخدمة للإفادة من المعلومات المتاحة، عن طريق تحويلها إلى مادة كمية لوصفها وصفا موضوعيا، وكميا بالنسبة للمحتوى (حسن شحاته، 1997، 205)، كما عرف بأنه أداة علمية وأسلوب بحث منهجي يستخدم في تحليل المحتوى الظاهر أو المضمون الصريح

لمادة من المواد، بطريقة موضوعية منظمة بهدف الوصول إلى استدلالات واستقراءات واستبصارات صادقة وثابتة (على مدكور، 1987، 46).

ويمكن عرض خطوات تحليل محتوى برنامج رياض الأطفال المتضمن أربعة كتب للمستويين الأول والثاني :

1 – أهداف التحليل:

تحديد علاقة مضامين برنامج رياض الأطفال المكون من أربعة كتب للمستويين الأول والثاني في ضوء مقومات قيمة التسامح المناسبة لأطفال الروضة.

2 – قواعد التحليل:

تم الالتزام بقواعد التحليل الآتية:

- تحليل الأنشطة والتدريبات التي تأتي عقب عرض كل موضوع.
- تحليل النصوص اللغوية التي تضمنتها الكتب الأربعة.

3 – وحدة التحليل:

الجملة العربية التامة هي وحدة التحليل، حيث إنها تناسب تحليل مقومات قيمة التسامح.

4 – قواعد العد:

المقوم الواحد يحسب مرة واحدة مهما تكرر في النص أو السؤال أو التدريب.

5 – استمارة التحليل:

تم إعداد استمارة تحليل المحتوى في ضوء هذه الاعتبارات، وبحيث تم تقسيمها إلى محاور رئيسة حسب المقومات، وأمام كل مقوم المؤشرات المتدرجة تحته، وأمام كل مؤشر كلمتان (متوافر/ غير متوافر)

6 – خطوات التحليل:

سار تحليل محتوى برنامج رياض الأطفال المكون من أربعة كتب في الخطوات الآتية على الترتيب:

أ. قراءة قائمة المقومات وتحديد المقصود من كل مقوم من هذه المقومات.

ب. قراءة كتب رياض الأطفال الأربعة موضع التحليل، كتابا كتابا قراءة استيعاب وتقسيم كل كتاب إلى موضوعاته وأنشطته وتدريباته.

ج. وضع علامة (√) أمام كل مقدم ويستمر هذا التحديد حتى ينتهي كل كتاب من الكتب الأربعة.

د. رصد المقومات المتوافرة في كل كتاب في استمارة من استمارات تحليل المحتوى الخاصة به.

ه. تفريغ استمارات تحليل المحتوى الخاصة بكل كتاب في جدول، وذلك بحسب المستويين الأول والثاني.

و. حساب النسب المئوية لكل مقوم ينتمي إلى مقومات التحليل في كل كتاب ومستوى تعليمي.

7 – ثبات التحليل:

لايجاد ثبات تحليل المحتوى تم التحليل ثم إعادة التحليل مرة ثانية في ضوء قواعد التحليل بعد مرور أسبوعين.

تم حساب النسب المئوية لكل مقوم من المقومات على أساس المجموع الكلي وتم مقارنة النتائج وبحساب معامل الارتباط بين التحليلين اتضح أنه (0,91) وهو يدل على درجة عالية من الثبات.

8 – تطبيق استمارة تحليل المحتوى:

سار التحليل في الخطوات الآتية:

أ. قراءة محتوى كل كتاب على حدة ووضع أرقام المقومات الواردة في استمارة تحليل المحتوى، والتي يدل كل رقم منها على تواجد هذا المقوم في هذا الكتاب أو ذاك.

ب. ترجمة الأرقام التي تدل على المقومات إلى علامة أمام كل مقوم وحساب توافر المقوم من عدمه.

ج. حسب قواعد العد يكون المقوم متوافراً إذا ورد مرة واحدة في درس من الدروس هذا الكتاب أو ذاك.

** **بطاقة ملاحظة التدريس:**

1. الهدف من إعداد البطاقة:

هدفت إلى قياس سلوك التدريس وحساب مدى ارتباطه بمقومات قيمة التسامح.

2 – مصادر بناء بطاقة البطاقة:

تم بناء بطاقة الملاحظة في ضوء قائمة مقومات قيمة التسامح، والدراسات السابقة المرتبطة في صورتها الأولية.

3 – مكونات البطاقة في صورتها الأولية:

تتكون بطاقة الملاحظة من شقين:

الشق الأول: تعليمات استخدام البطاقة، وقد وضحت التعليمات لمراعاة ودقة وسلامة الإجراءات، وتتمثل هذه التعليمات في:

- وضع علامة (√) أمام المقوم إذا تمت ممارسته أثناء ممارسة التدريس.
- وضع علامة (√) أمام المقوم إذا لم تتم ممارسته أثناء التدريس.

أما الشق الثاني: فإنه يتكون من عشر مقومات تعبر عن قيمة التسامح ، وقد وضع أمام كل مقوم ظهرا، الأول (يمارس) ويأخذ درجة، والثاني (لايمارس) ويأخذ صفراً.

4 – صدق بطاقة ملاحظة التدريس:

تم التأكد من صدق بطاقة ملاحظة التدريس في ضوء مقومات قيمة التسامح، وذلك عن طريق غرضها على عشرة محكمين من المتخصصين في رياض الأطفال بكلية التربية للطفولة المبكرة بجامعة القاهرة ، وطلبت منهم إبداء الرأي في:

- قابلية المقوم للقياس في ضوء قائمة توصيف المقومات التي سبق إعدادها.
- سلامة صياغة المقوم لغويًا وبحيث يعبر بدقة ووضوح على المستهدف منه.

وقد اتفق المحكمون العشر على أن توصيف المقومات قابلة للقياس وأنها صحيحة لغويا وتعبر بدقة عن المستهدف منها.

5 – ثبات البطاقة:

تم تطبيق البطاقة على خمسة وعشرين طفلاً في المستوى الثاني بروضة مدرسة السادات الابتدائية بمنطقة حدائق القبة في مدينة القاهرة، وذلك لدى ثلاث معلمات بحيث طبقت البطاقة في تسع حصص بواقع ثلاث حصص لكل معلمة، وتم حساب الارتباط بين الملاحظتين، وبتطبيق معادلة ألفاكرونباخ، وتم التوصل إلى أن معامل الارتباط بين الملاحظتين وصل إلى 0.90 وهو معامل ارتباط عالٍ.

وبذلك تصبح بطاقة ملاحظة سلوك التدريس في ضوء مقومات قيمة التسامح صالحة للتطبيق والاستخدام.

6 – تطبيق بطاقة الملاحظة:

تم السير في الخطوات الآتية في تطبيق بطاقة الملاحظة وهي:

الخطوة الأولى: اختيار عشرة معلمات في روضة أطفال مدرسة السادات الابتدائية.

الخطوة الثانية: تم عقد جلستين مع المعلمات وتبصيرهن بموضوع البحث، واستئذانهن في أن تتم ملاحظة تدريسهن في ثلاث حصص لكل منهم وتحديد جدول بههذه الحصص.

الخطوة الثالثة: تم ملاحظة المعلمات العشرة في ثلاثين حصة واستخدمت بطاقة الملاحظة وحيث تم الالتزام بقواعد الملاحظة وقواعد العد التي سبق ذكرها.

نتائج البحث - تفسيرها ومناقشتها

أولاً – نتائج تحليل كتب رياض الأطفال:

شملت عينة الكتب التي تم تحليلها أربعة كتب بواقع كتابين للمستوى الأول وكتابين للمستوى الثاني، وتمت عملية تحليل محتوى الكتب الأربع في ضوء استمارة تحليل المحتوى والتي تضمنت عشرة مقومات لقيمة التسامح والصيغ الإجرائية لها، وقد وصل عددها إلى ثلاثين صيغة إجرائية بواقع ثلاث صيغ لكل مقوم من مقومات قيمة التسامح ، والجدول الآتي يوضح ذلك:

جدول (4)
نتائج تطبيق استمارة تحليل المحتوى

م	مقومات التسامح	المستوى الأول		المستوى الثاني		المجموع	
		ت	%	ت	%	ت	%
1	حق الاختلاف	×	10	×	10	×	20
2	احترام المعتقدات			×	10	×	20
3	السماح بالاجتهاد						
4	نسبية الحقيقة						
5	حق الحقيقة						
6	قبول الآخر	×	10	×	10	×	20
7	عالمية المعرفة						
8	الانفتاح الثقافي						
9	الصفح عند المقدرة						
10	معرفة الآخر						

يتضح من الجدول السابق الآتي:

1. أن نسبة تحقق مقومات التسامح تتراوح بين 10% و 20% وهي نسبة تحقق بدرجة منخفضة، بحيث إنها لا تظهر إلا في كتاب واحد أو كتابين، فقد ظهر مقومان هما: حق الاختلاف، وقبول الآخر في المستويين الأول والثاني، على حين ظهر مقوم احترام المعتقدات في المستوى الثاني فقط.
2. أن الكتب الأربع في المستويين الأول والثاني لا تظهر فيها أية مقومات تدل على التسامح.

معنى ذلك أن ثلاثة مقومات فقط لقيمة التسامح هي التي ظهرت في كتب رياض الأطفال الأربع بنسبة 30% وهي حق الاختلاف، واحترام المعتقدات، وقبول الآخر، وقد تمثلت هذه المقومات في أنشطة الرسم والتلوين والحكايات والعبارات التي تدل عليها هي:

- يتحدث عن المختلف والمتشابه بينه وبين الآخرين.
- يدرك بأن تصرفاته تؤثر في تواصله مع الآخرين.

- يحدد هويته بالنسبة للآخرين.
- يدرك أن كل شخص هو مميز وفريد.
- يستمتع بالتفاعل واللعب مع الآخرين.
- يتفاعل مع من حوله يؤثر فيهم ويتأثر بهم.
- حكاية هيا نسعد صديقا.

ثانيا – نتائج تطبيق بطاقة ملاحظة التدريس:

تم تطبيق بطاقة ملاحظة سلوك تدريس عشر معلمات رياض الأطفال في ثلاث مدارس حكومية بمنطقة حدائق القبة بمدينة القاهرة بواقع ثلاث حصص لكل معلمة، والجدول الأتي يوضح ذلك:

جدول (5)

نتائج تطبيق بطاقة الملاحظة

م	مقومات التسامح	ت	%
1	حق الاختلاف	×	30
2	احترام المعتقدات	×	30
3	السماح بالاجتهاد	-	-
4	نسبية الحقيقة	-	-
5	حق الحقيقة	-	-
6	قبول الآخر	×	30
7	عالمية المعرفة	-	-
8	الانفتاح الثقافي	-	-
9	الصفح عند المقدرة	-	-
10	معرفة الآخر	-	-

يتضح من الجدول السابق الآتي:

1. أن تحقق ثلاثة مقومات للتسامح جاء منخفضا أي أن كل معلمة من المعلمات العشرة تناولت في تدريسها مقومات حق الاختلاف، واحترام المعتقدات، وقبول الآخر وذلك بنسبة 30% من عدد مقومات التسامح.
2. أن هناك سبعة مقومات للتسامح لم تلتفت إليها المعلمات في سلوك التدريس.

معنى ما سبق أن عشر المعلمات لا يدركن نسبة 30% مقومات التسامح، وأنهن اقتصرن على المقومات الثلاث التي وردت في كتب رياض الأطفال ، وقج ظهر سلوكهن في المناقشات والأنشطة الخاصة بالرسم والتلوين، وحكاية القصص للأطفال، وتحدد في العبارات الآتية:

- حكاية هيا نسعد صديقاً وحكاية أنا مختلف.
- التواصل مع من حوله من الأصدقاء يؤثر فيهم ويتأثر بهم.
- إدراك أنه يتواصل مع الآخرين وله رأيه ولهم رأيهم.
- التحدث عن المختلف والمتشابه بينه وبين الآخرين.
- ‘دراك أن كل شخص متميز وفريد.
- الاستمتاع باللعب والرسم والتلوين مع غيره.
- كل طفل وطفلة له هويته التي يحددها ويعرفها.\تحديد موقعه مع الغير ووطنه والعالم كله.

ثالثا – مناقشة النتائج وتفسيرها:

يمكن استنتاج التعميمات الآتية من عرض نتائج تحليل محتوى كتب رياض الأطفال ومن خلال ملاحظة سلوك تدريس معلمات الروضة:

برنامج رياض الأطفال في مصر المقدم للأطفال من سن 4-6 يركز بشكل واضح على التهيئة للقراءة والكتابة وتعرف الكلمات الشائعة، والاهتمام بتنمية الوعي البصري من خلال ملاحظة الأحجام المتفاوتة، وتنمية الوعي الصوتي، وتمييز مقاطع الكلمة، ودمج الأصوات، وتنمية عضلات الكتف والأصابع، والتدريب على إمساك القلم بالطريقة الصحيحة وكيفية التحكم فيه، والتناغم البصري اليدوي والتركيز على الاتجاهات العامة للكتابة، ثم تقديم الحروف ودمج الكلمات.

ولا يلتفت برنامج رياض الأطفال إلى مبادئ التسامح في مرحلة الطفولة المبكرة، مع أن ذلك الاهتمام أمر ضروري وأساسي في بناء شخصية متسامحة منذ الصغر، باعتبار أن التسامح ليس مجرد التزام أخلاقي، وإنما أيضاً ضرورة في تكوين الأطفال سياسياً وقانونياً، ولأنه فضيلة عليا وممارسته تجعل السلام الاجتماعي ممكنا، وكذلك تحققه بين الشعوب باستبدالها الصريح للحرب والعنف ، وبحيث يتحول إلى تسامح نشيط يمتلك حق العمل على تحييد الشعوب ووقايتها وحمايتها وتربيتها وخصوصاً عن طريق الروضة والأسرة ونشر ثقافة السلام.

إن التربية على أساس التسامح منذ مرحلة الطفولة تحقق للطفل ممارسة السلام الاجتماعي والمدني باعتبار أن التسامح مبدأ أساس للتعايش معا واحترام الآخر سواء كان صديقاً أو خصماً فإنه يشارك مثلنا تماما في الحياة العامة حيث تتقابل الآراء والمبادئ عن طريق المسافة المناسبة التي يهيئها العقد الاجتماعي أو الميثاق الوطني ويعدلها حسب مختلف المصالح المتعارضة بالقول والفعل.

إنه من الضروري والأساس أن ينشأ طفل الروضة على مدلول الوفاق الوطني أو التعاون الذي يربط التسامح بالسلام، ويتعلم الطفل الحدود التي تسمح ببروز أخلاق سياسية متسامحة. وطفل الروضة عليه أن يدرك منذ البداية أن التسامح ليس كلاما معسولاً تغلف به الاختلافات الواقعية للآراء والمعتقدات، وإنما ممارسة فعلية لهذه الاختلافات في إطار تعاقدي يزاول فيه المختلفون اختلافاتهم دون عنف أو فرض أو قهر.

إنه يتوجب منذ البداية وضع مبادئ ومقومات التسامح ضمن أهداف برامج رياض الأطفال في المستويين الأول والثاني من أجل غرس الوعي بثقافة التسامح وإدراك مفاهيمة ومبادئه وبالتالي وضع الحكايات والأنشطة الفنية والثقافية والعلمية في إطار التسامح وعلى الجانب الآخر لابد من تدريب معلمات الروضة على مقومات التسامح وإعداد أدلة المعلمات لتنمية هذه المقومات، وعقد ورش عمل للمعلمات لتوضيح كيفية ممارسة أنشطة تقوم على مبادئ التسامح حتى تستطيع المعلمات الموازنة بين أنشطة التهيئة اللغوية من ناحية وأنشطة ثقافة التسامح من ناحية أخرى.

إن بيئة رياض الأطفال بما تمتلكه من امكانات تستطيع أن توفر الألعاب الإلكترونية والمواد التعليمية التي تدمج مقومات التسامح في أنشطة التهيئة اللغوية، وبحيث يشعر الطفل بأهمية ممارسة مقومات التسامح في أثناء اليوم الدراسي، ومن خلال أنشطة الأركان، وامكانات الكمبيوتر والهاتف النقال.

رابعا – تصور مقترح لمحتوى وإستراتيجيات وأنشطة برنامج رياض الأطفال:

يهدف هذا التصور إلى تحقيق أهداف الروضة المتضمنة مقومات التسامح في البرنامج اليومي لطفل الروضة ، ويمكن الأخذ بالأهداف الآتية ومفرداتها السلوكية في برنامج رياض الأطفال:

الهدف الأول - حق الاختلاف :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- عقد الموازنات وتقبل الآراء والأفكار.
- وضع المادة العلمية على هيئة مشكلات.
- قبول أكثر من رأي في المسألة الواحدة.

الهدف الثاني - احترام المعتقدات :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- ليس هناك دين أفضل من دين.
- إجراء حوار بين ما اتفقت عليه الأديان.
- تبادل التهاني في الأعياد للمختلفين.

الهدف الثالث – السماح بالاجتهاد:

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- إتاحة الحوار حول موضوع الدرس.
- استخدام التدريبات التكوينية.
- إفساح المجال للتجريد حق حالات متعددة.

الهدف الرابع – نسبية المعرفة :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- تفسير المادة العلمية.
- بيان الرأي في الصورة.
- تعدد الآراء في المسألة الواحدة.

الهدف الخامس – حق المواطنة :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- المساواة في الحقوق والواجبات للجميع.
- المساواة بين الجنسين (ذكر – انثى).
- عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك به.

الهدف السادس – قبول الآخر :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- استخدام اللغة التي تحقق التقبل.
- التواصل الإيجابي مع الآخرين.
- الاستفادة من أفكار الغير

الهدف السابع – عالمية المعرفة :

ويتضمن هذا الأهداف الفرعية الآتية:

- العلم لا وطن له.
- تقدير العلم والعلماء.
- ولانفتاح على آراء الآخرين.

الهدف الثامن – الانفتاح الثقافي :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- إتاحة الفرص للتعلم الذاتي وجمع المعلومات.
- كشف العلاقات بين الأوطان.
- تقدير التنوع والاختلاف الثقافي.

الهدف التاسع – الصفح عند المقدرة :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- التساهل في التعامل مع الضعفاء.
- التجاوز عن أخطاء الغير.
- تقدير ظروف الآخرين.

الهدف العاشر – معرفة الآخر :

ويتضمن الأهداف الفرعية الآتية:

- معرفة معلومات عن أديان أخرى.
- احترام حقوق الآخرين.
- التواصل الجيد مع الآخرين.

خطة لإعلاء قيمة التسامح لدى أطفال الروضة:

من المسلم به أن نجاح عملية التعليم يتوقف عموما على قدرة المؤسسة التعليمية على التواصل مع المجتمع الذي تخدمه، ويمثل إنماء مشاركة الأسر في إدارة العملية التعليمية وتدعيم دور منظمات المجتمع المدني المختلفة في هذا الخصوص شرطا مهما لتطوير التعليم في مرحلة رياض الأطفال وطريقا لتحقيق أهدافها، وتلعب الروضة دورًا حيويًا كمؤسسة تربوية تخدم الأولاد والبنات الصغار، وهي جزء يتكامل مع المجتمع الذي تخدمه، ومن هنا فإن المشاركة المجتمعية هي الركيزة الأساسية لدعم وتحسين تربية الأطفال واستمرارية نموهم داخل هذه المؤسسة التربوية.

تشمل معايير المشاركة المجتمعية بالروضة ثلاثة مجالات رئيسة هي: (مشاركة الوالدين – الدعم التربوي لأسرة الطفل – التواصل مع المجتمع المحلي)، وفيما يلي يتم عرض مجموعة الأفكار والمقترحات والبدائل التي يمكن الاسترشاد بها لتفعيل هذه المعايير.

[1] مشاركة الوالدين لإعلاء قيمة التسامح:

❖ **إيجاد بدائل للاتصال بفاعلية مع الوالدين لدعم ثقافى التسامح يتطلب:**

- إجراء محادثات تليفونية مع الوالدين.
- تشكيل مجموعة من الوالدين لتكون قناة للاتصال بغيرهم.
- تبليغ أرقام تليفونات الروضة والمعلمة لأسرة الطفل مع تحديد الأوقات المناسبة للاتصال لتلقي أي استفسار.
- التحدث مع الوالدين عند توصيل أطفالهم للروضة أو عن طريق البريد الالكتروني وأي طرق ميسرة.
- إرسال خطابات ونشرات أو مجلات إعلامية للوالدين على عنوان المنزل.
- كتابة الملاحظات اليومية وتقارير دورية عن تقدم الطفل في السلوك المتسامح واطلاع الوالدين عليها.
- إرسال صور لسلوك التسامح لأطفال الأسرة وتلقي تعليقات الوالدين.
- تنظيم زيارات منزلية للوالدين كلما أمكن ذلك.
- إتاحة الفرص للوالدين لمقابلة المعلمات في غير المواعيد المحددة.

❖ **تنظيم الاجتماعات والمناقشات مع الوالدين لمناقشة أنشطة التسامح يتطلب:**

- تقوم الروضة بإعداد معلومات عن التسامح للوالدين ولجنة أولياء الأمور.
- وضع مواعيد للاجتماعات بما يتناسب وظروف الوالدين.
- توفير مكان ملائم لمقابلة الوالدين لمشاهدة ثقافة التسامح في أنشطة الأركان.
- تنظيم الاجتماعات بالتعاون مع لجنة أولياء الأمور لدعم أنشطة التسامح.
- مخاطبة الوالدين وتعريفهم بمقومات التسامح قبل الاجتماع بوقت كافٍ لتلقي المقترحات.
- يتوصل الاجتماع بمشاركة الوالدين لنتائج فعلية لأنشطة ممارسة سلوك التسامح يمكن تطبيقها.
- توفير رعاية للأطفال لممارسة أنشطة التسامح أثناء عقد الاجتماعات مع الوالدين.
- الإعلان عن برنامج الروضة لدعم ثقافة التسامح مكتوبا للوالدين وعرضه عليهم أثناء الاجتماع التمهيدي في بداية العام والاجتماعات الدورية، والتأكد من وصول نفس المعلومات لمن لا يستطيع القراءة والكتابة من الوالدين عن طريق التواصل الشفهي.
- مشاركة الوالدين في أداء الأنشطة واللعب المعبر عن التسامح مع أطفالهم في المنزل مثل متابعتهم في عمل حوار أو رسم.
- تشجيع ولي الأمر على تخصيص وقت للقراءة أو حكاية قصة عن التسامح مع طفله.
- عقد ندوات عن ثقافة التسامح لتوعية ولي الأمر على التواصل الجيد مع طفلة.

[2] الدعم التربوي لأسرة الطفل:

تتفاوت الأسر في مستواها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، الأمر الذي يتطلب أن تعمل الروضة كمؤسسة تربوية لدعم الأسر في قضايا التسامح وتعزيز التعلم وخلق مناخ إيجابي عن التسامح، مما يساعد على النهوض برعاية وتربية الطفل المتسامح، ويتضح دور الروضة من خلال القضايا الآتية:

- تنظيم حملات توعية للوالدين حول أساليب وطرق إعلاء التسامح.
- توفير معلومات للوالدين عن سلوك التسامح واحتياجات الأطفال، وأثرها على نشر ثقافة التسامح.
- إرسال مطبوعات (مطرية/رسالة/صورة ...) للوالدين حول التسامح.
- إرسال مطبوعات عن صور للطفل المتسامح.
- إعداد وتنفيذ لقاءات مع متخصصين للتوعية بسبل تحقيق قيمة التسامح.
- استثمار تخصصات الوالدين وأعضاء المجتمع المحلي (إعلامي/ تربوي/ ناشر كتب...) في توعية الوالدين في كيفية التعامل مع الأطفال بروخ التسامح.
- تنظيم ورشة عمل لإرشاد الوالدين حول إنتاج أنشطة تعبر عن التسامح.
- عقد ندوات علمية عن ثقاقة التسامح تساعد الوالدين على اكتشاف الأطفاتل المتسامحين.
- تبليغ الوالدين بالمشكلات التي تتطلب سلوكاً متسامحاً لأطفالهم بصورة مستمرة .
- عقد لقاءات مع الوالدين للتعريف بأهمية التعلم من خلال اللعب.
- عقد اجتماعات وندوات وورش عمل مع الوالدين لتوجيههم إلى كيفية التعامل بالتسامح مع الأطفال.
- تنظيم أمسيات لإرشاد الأسرة إلى أهمية تعويد الطفل على التسامح والشعور بالمسئولية ووعيه بذاته وعلاقته بالآخرين.
- عقد ورش عمل للأسرة للتوعية بمقومات التسامح وأساليب دعمها بين الآباء والأبناء.

- تقديم مقترحات للوالدين لتعزيز تعلم الطفل في المنزل.
- دعوة الوالدين لقضاء يوم مفتوح مع الأطفال بالروضة للممارسة الأنشطة المختلفة المعبرة عن التسامح.
- التواصل مع الوايدن وتبادل الرأي معهم في اكتشاف الأطفال غير المتسامحين.
- عرض أفلام مصورة عن آثار إساءة معاملة الطفل من إهمال وقسوة لمناقشتها في إطار ثقافة التسامح مع الوالدين.
- إرسال إرشادات ووسائل تربوي مكتوبة ومصورة حول كيفية التعامل مع الأطفال غير المتسامحين.
- تنظيم عروض فنية (مسرح عرائس – تمثيل ...) من خلال الأطفال لعرضص مقومات التسامح والسلوكيات المرغوبة.
- عقد ندوات اجتماعية وثقافية حول الآثار السلبية لعدم التسامح بين الأولاد والبنات.
- الاستعانة بالمتخصصين في عقد لقاءات لإرشاد الوالدين حول الأنشطة الإيجابية المتنوعة لتعديل السلوك غير المتسامح.
- تنظيم أمسية لعرض تجارب وخبرات عن طريق الفيديو أو نتائج الدراسات العلمية لتوضيح نتائج عدم تحقيق قيمة التسامح على شخصية الطفل.
- دعوة شخصيات ونماذج ناجحة من المجتمع خريجي الروضة للقاء بالأطفال والوالدين ومناقشة ثقافة التسامح.

[3] التواصل مع المجتمع المحلي:

انطلاقا من أن التربية تعد قضية لايهتم بها المتخصصون وحدهم، بل أصبحت قضية قومية يجب أن يشترك فيها جميع الأفراد والهيئات والمنظمات، ولذلك لزم على الروضة أن تتواصل مع المجتمع المحلي بإيجاد آليات تسمح للمجتمع بدعم الروضة وتسمح للروضة بدعم هذا المجتمع، ويتضح دور الروضة من خلال العرض التالي لثقافة التسامح:

الاتصال بمنظمات المجتمع المحلي:

- تشجيع لجنة أولياء الأمور بالروضة للتواصل مع المساجد والكنائس.
- مشاركة الوالدين في تحديد وسائل الإعلام المحلي والمساعدة في الاتصال بهم.
- إعداد قاعدة بيانات لمنظمات المجتمع المحلي التي يمكن تنشر ثقافة التسامح.
- إرسال مطبوعات لمنظمات المجتمع المحلي عن أنشطة الروضة في مقومات التسامح مدعومة بصورة فوتوغرافية أو أقراص مدمجة.
- تنظيم زيارات تبادلية للتواصل مع منظمات المجتمع المحلي لنشر سلوك التسامح.

إقامة علاقات مستمرة مع رجال الدين والإعلاميين:

- تحديد أنواع الخدمات والأنشطة التي تعبر عن التسامح المتبادلة بين الروضة والمجتمع المحلي وأوجه الدعم المطلوبة.
- التاكيد على ضرورة وجود ممثل للروضة في مجلس أمناء المدرسية يدعم ثقافة التسامح.
- عرض مشكلات الأطفال غير المتسامحين على أعضاء المجتمع المحلي وإشراكهم في حلها.
- الحرص على اظهار أنشطة الروضة حيال ثقافة التسامح ي اجتماعيات الجمعية العمومية للروضة.
- تنظيم لقاءات عن قيمة التسامح وكسب تأييد للروضات من خلال الهيئات والمؤسسات المجتمعية.

تحفيز مشاركة منظمات المجتمع المحلي:

- فتح باب التبرعات للاحتفال بنماذج الأطفال المتسامحين.
- تهسيل عملية تلقي الدعم للمعلمات المتسامحات في صوره المختلفة مثل التبرعات العينية والأدبية.
- المشاركة في الدعاية للهيئات والمؤسسات المجتمعية التي تدعم ثقافة التسامح.

نماذج للخدمات التي تقدمها الروضة للمجتمع المحلي:

- تقديم خدمات إرشادية في ثقافة التسامح لمجتمع المحلي (لقاءات للتوعية، ندوات تثقيفية، رسائل تربوية...).
- تنظيم أنشطة تخدم أفراد المجتمع المحلي في ثقافة التسامح (أنشطة يدوية – دورات كمبيوتر – مسابقات – العاب – أنشطة مكتبية...).
- مشاركة مجتمع الروضة في أنشطة اجتماعية تدعم السلوك المتسامح.

توصيات البحث:

على ضوء النتائج التي تم التوصل إليها، وتحقيقاً للجوانب الإيجابية وتلافيا للجوانب السلبية يمكن التوصل إلى التوصيات الآتية:

التوصية الأولى:

الاهتمام بمقومات قيمة التسامح عند تأليف كتب رياض الأطفال وإعداد الوسائط الإلكترونية والألعاب التعليمية يتم تضمين مقومات التسامح على شكل أنشطة وتدريبات وحكايات بحيث تتيح الفرص للأطفال للتفاعل معها واستيعابها وتمثلها.

التوصية الثانية:

تضمين مقومات قيمة التسامح في أدلة المعلمات وبحيث يتم شرحها وتفسيرها نظريا، واعطاء تطبيقات بها تنسج المعلمات على متوالها.

التوصية الثالثة:

بناء حقائب تعليمية، وعقد ورش نقاشية، وتصميم ألعاب من بيئة الروضة، وأمثلة من حياة الأطفال، وبحيث تقدم إستراتيجيات تدريسية قائمة على الحكايات ولألعاب تساعد على إدراك وتمثل مقومات التسامح لدى الأطفال.

التوصية الرابعة:

الاهتمام الواضح بأطفال الروضة الذين يفتقدون قيمة التسامح ويتعصبون ويمارسون التنمر مع أقرانهم في الروضة بحيث يتم غرس مقومات التسامح في أفكارهم وممارساتهم اليومية في الروضة.

مقترحات البحث:

هذه مجموعة من المقترحات التي تفتح الطريق أمام بحوث جديدة في ثقافة التسامح:

1. تقويم أنشطة وإستراتيجيات التعليم التي تمارسها معلمات الروضة في ضوء ثقافة التسامح.
2. تطوير مقررات المواد الدراسية التي تقدم لأطفال الروضة في ضوء ثقافة التسامح، وتقديم وحدات دراسية متكاملة تقوم على ثقافة التسامح.
3. بناء أدوات قياس في ضوء ثقافة التسامح (اختبارات/ بطاقات ملاحظة/ مقاييس نفسية) واستخدامها في إصدار الحكم على أطفال الروضة ومعلمات الروضة وبيئة التعلم في الروضة، وأنشطة الأركان.

قائمة المراجع

أولاً - المراجع العربية:

1. إيمانويل كانط (1989). نقد العقل، ترجمة: موسى وهبة ميمون ، بيروت، مركز الإنماء القومي.
2. برتراند رسل (1977). تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
3. بيتر نيكولسون (1992). التسامح كمثال أخلاقي، بيروت، دار الساقي.
4. جون لوك (1997). رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المشروع القومي للترجمة (28)، المجلس الأعلى للثقافة.
5. جونسون (أ) (1965). فلسفة وايتهد في الحضارة، ترجمة: عبدالرحمن ياغي، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية.
6. حسن شحاته (2008). الذات والآخر في الشرق والغرب، القاهرة، دار العالم العربي.
7. حسن شحاته (2010). المرجع في رياض الأطفال ، القاهرة، دار العالم العربي.
8. حسن شحاته ؛ وحازم راشد (2016). تجديد الخطاب الديني قضايا فقهيه ورؤى تربوية، القاهرة، دار العالم العربي.
9. حسن شحاته؛ وزينب النجار (2011). معجم المصطلحات التربوية والنفسية، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية.
10. دار نهضة مصر (2019). دليل المعلم اللغة العربي، القاهرة، مطابع نهضة مصر.
11. دار نهضة مصر (2024). اللغة العربية تواصل رياض الأطفال، القاهرة، المستوى الأول، الفصل الدراسي الأول.
12. دار نهضة مصر (2024). اللغة العربية تواصل رياض الأطفال، القاهرة، المستوى الأول، الفصل الدراسي الثاني.
13. دار نهضة مصر (2024). اللغة العربية تواصل رياض الأطفال، القاهرة، المستوى الثاني، الفصل الدراسي الأول.
14. دار نهضة مصر (2024). اللغة العربية تواصل رياض الأطفال، القاهرة، المستوى الثاني، الفصل الدراسي الثاني.
15. سمير الخليل (1992). التسامح بين شرق وغرب، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي.
16. عبد الرحمن بدوي (1996). الموسوعة الفلسفية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
17. عبدالكبير الخطيبي (1999). السياسة والتسامح، ترجمة: عزالدين الكتاني الأدريسي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
18. عصام عبدالله (2006). التسامح، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
19. فؤاد زكريا (1983). اسبينوزا ، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر.
20. محمد علال ناصر (1986). ابن رشد... العقل والتسامح، رسالة اليونسكو، العدد (304).
21. محمود حميدة محمود (2000). فلسفة التسامح: دراسة تاريخية معاصر، القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر.
22. مراد وهبة (1987). التسامح الثقافي، المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية.
23. ميلاد حنا (2002). قبول الآخر، القاهرة، المكتبة الإعلامية للنشر.

ثانيا – المراجع الأجنبية:

24. Birger A. Pearson & James E. Goehringm edit (1986). The Roots of Egyptian Christianity, Philadelphia.
25. Dodd C.H. (1961). The Parables of The Kingdom, London.
26. Gilkey (L.) (1973). Idea of God Since 1800, in The Dictionary of The History of Ideas, Vol. 3, New York.
27. Goodenough, Ward H. (1964). Cultural Anthropology and Linguistics, In Dell H. Hymes (Ed.), Language in Culture and Society: A Reader in Linguistic and Anthropology Harper, New York.
28. Humtington (S.) (1993). The Clash of Civilization, Forign Affairs, U.S.A., Summer.
29. McCarthy (T.), (1988). The Critical Theory of Jurgen Habermas Hutchinson, Longon.
30. Rawls (j.), (1971). The Theory of Justice, New York.
31. Tinder (G.), (1976). Tolerance, Toward a New Civitilty Amherst: Univ. of Massachisetts, Press

Shia communities in Uzbekistan: history, customs and traditions

Ibrohim Nig'matullayev,
International islamic academy of Uzbekistan
nigmatullayevibrohim52@gmail.com

The article gives information as to the history of the formation of shia communities in Uzbekistan into the region and what names they are called. Shiites in the region are also given information that they are also called marvi, khurosani, mashhadi, sabzavori, pyrsion, depending on the city or region in which they originate. The areas where shia communities came from and their distinctive features are also highlighted. In addition to this, at different times, the features of the formation of shia communities were researched. Information about Punjab, Khoja-Sahat, Lolazar, Khaimar, Mingtut, Sayit-mahalla, Bogishamol, slave garden, Nayman, Khojanazar, Bekmahalla, which are considered Iranian-inhabited neighborhoods in Samarkand, is covered. Furthermore, the customs, tradition and ceremony of shia communities in Uzbekistan, the "Ashuro" ceremony and the peculiarities in its celebration, and the regional characteristics of shia communities are studied. Together with this, the differences between the "Iranians" of Samarkand and Bukhara were briefly analyzed when performing the "Ashuro" ceremony.
Key words: shia communities, tradition of "Ashuro", nations, Iranians, muslim.

Muslims are considered to be composed of two groups: sunni and shias, who share the same approach to the main doctrinal issues, but with different points of view on certain Sharia and religious – political issues. Today, more than 90% of the world's Muslim population is made up of Sunni and Shiites make up the rest. In turn, these directions are divided into sects, which arise on the basis of different approaches to religious issues. In Uzbekistan, adherents of the Shiite direction live mainly in the regions of Samarkand, Bukhara and Jizzakh.

In recent years, special attention has been paid to the importance of religion in Uzbekistan, its values, and all conditions have been created for the official activities of various religious denominations. It is considered a period when the policy of multiethnic and confessionalism carried out in our country will have scientific foundations, further development of mutual friendship and harmony, ensuring equal rights for all citizens, regardless of which nationality, religion and faith they belong to, is considered the main issue. It follows that the study of the history and culture of shia communities living in Uzbekistan is considered significant.

Ties between the peoples of Iran and Central Asia, according to ancient cultural monuments, go back to the times before the fourth millennium. However, early accurate information about their penetration into the territory of present-day Uzbekistan dates back to the time of the Achaemenid dynasty, the invasion of Cyrus II, which occurred in 553 BC. Iranians settled here after the campaigns of Alexander The Great, during the reign of the Sassanid Empire, when extensive trade links developed along the Great Silk Road, with Sogdian and Iranian merchants dominating. Also, colonies of merchants and artisans arose in Samarkand, Bukhara and other cities in Central Asia between the two rivers.

All Iranians in Bukhara were of Persian origin. Most of them lived in Joibor, located in the southwestern part of the city. Most of the Iranians were settled in the neighborhoods of Chaqar, deep, Waqf (Wahm) and Taxti Chorbog. Sixty percent of the Tophana neighborhood in the northwest of the city was Persian. Iranians also lived in and around Volida Khan Shahid Street. The Iranians of Topkhana considered themselves to be from

the oldest Iranian shia communities of the city, but they did not attribute their origins to Iran. Iranians who lived in Bukhara in the mid-20th century described themselves as: "we are the population of Bukhara, our nation is Muslim, and our sect is shia". They also have a "Persian" inscribed on their passports to their place of nationality.

According to Abu Rayhan Beruniy in his "relics from the ancient peoples" ("Al-asar al-bakhiya an al-khurun al-khaliya"), the first day of the month of "Mukharram" is glorified, as this day is the beginning of the year and the beginning of the date. On the ninth day, (tenth) is called "tosuo", as "oshuro" is called. The hermits of the Shia sect pray on this day. The tenth day is called "oshuro". The advantage of this over other days is popular. The prophet it is narrated that he said, "O crowd, hurry to do good deeds on this day, for this is a glorious and blessed day. God blessed man on this day". Until the assassination of Khusayn ibn Ali ibn Abu Taliban fell on this day, Muslims were glorified. Evil deeds were done to Khusayn and his aides, which were not even narrated to the wicked in all nations: to cast thirst, to kill (chop) with a sword, to burn, to hang their heads, and to ride horses over the bodies. After that, this day is counted on the day of misfortune.

Abu Rayhon had a shia cult during his time in the Beruniy court, but in his work "Al-asar al-bakhiya an al-khurun al-khaliya"he referred to Shias as ignorant. The scholar favored apostasy in religion, and advocated for a relational view of all sects. "Relics from the ancient people" is a historical-ethnographic work that illuminates the history of the Knights and the famous knights and reflects the culture of the time, giving the opportunity to open up a whole period of pre-Islamic (in Khorezm). Beruniy's work also provides important historical-ethnographic accounts of the Peoples who lived in Khorezm, Movarounnahr and other regions of Central Asia.

Sadriddi Ayni's work "Tarikhi inqilobi fikri dar Bukhara" is an important invaluable resource on the social life of the emirate of Bukhara between the 19th and 20th centuries and is considered of particular importance in the study of the relations of various ethnoconfessional groups in the emirate of Bukhara, in which Sadriddi Ayni studied He argued that the group was made up of immigrants who believed in the Imamate sect of Shiism, who were voluntarily and forcibly displaced from Iran. Sadriddius had shown that the differences between the Aeneas' communities (factions) were not religious but political and economic in nature, and that the clashes were instigated by religious leaders fighting for power.

Russian researcher V.P.Litvinov's research work was devoted to the pressing problems of religious pilgrimage, in which the main centers of Religious Shrines of Muslims-Shiites of Central Asia were considered.

Turkish researcher L.Darvish's research covers Iran and their history, who lived in Uzbekistan. In his opinion, the history of Iran, who lived in Uzbekistan, dates back to the Middle Ages, and they brought to the region as captives and slaves. At that time, the Iranians took on important tasks in the Bukhara room. Most of them were mixed with the local population and adopted Sunnism. Iran, asos, Bukhara and Samarkand. Despite their small number, Iranians also live in other regions and cities of Uzbekistan. The Iranians of Uzbekistan differed from their Iranian compatriots in that they did not share many regional characteristics.

According to data given by Researcher Dervish, the term panjiy in the region was developed to understand the raw shia communities. It is known that "panj" means five meanings in Persian, and in shia mazhab "ahli Bayt" (Muhammad (p.b.u.h.), Ali, Fatima, Khasan and khusayn). The Iranians also call Bajan themselves panjiy. Iranians are present in small groups in many parts of Uzbekistan except Bukhara and Samarkand, and on a trip

to the territory of Uzbekistan where Amir Temur had a large role, he brought arts, artisans and artisans who rose above Samarkand.

Russian researchers Y.Averyanov and E.Based on seitov field studies, they studied the history of the penetration of Bukhara Iranians into the region, the neighborhoods of Bukhara Iranians (guzar), Sunni-shia relations, the “Ashuro” ceremony and specific approaches to its conduct, the special places where Iranians perform religious ceremonies – husayniyahs, oyamullo and his duties, considered the otino of Iranians, the holy places and shrines of Iranians.

Soviet ethnographer O.A.Sukhareva studied the Guzar (quarters) of Bukhara for a long time, describing only areas with Shia sectarian Iranian populations, mosques located in their Guzars, and husayniyakhas, shia temples used mainly to hold mourning events in “Ashuro” days.

From the work of O.A.Sukhareva and a number of other researchers, it can be seen that the history of the emergence and formation of the Iranian community in Bukhara is associated with the long process of forced (violent) and voluntary resettlement of various ethnic groups from the northern regions of Modern Iran, Afghanistan and partly Tajikistan.

The funeral was considered in detail in O.Lyushkevich’s research work, which, in his opinion, remained unchanged in its Basic Rules of law, not taking into account the fact that certain aspects of this ritual were simplified. The “chil taboruk” ceremony, mentioned by O.Lyushkevich, today consists of a continuous prayer to the deceased, expressing the number of prayers in which a knotted ribbon sewn into a white cloth with forty knots is read, which is attached to the neck of the deceased [6.p.770].

The research work of researcher A.Djumayev is based on field studies in and around Bukhara, compiled from 2004, in which, based on various written and other sources, the ritual of “Ashuro” and its peculiarities are studied. The religious life of the shia (Iranian) communities of Central Asia also included references to various traditions and rituals such as “Shahsey-vahsey”, “Ashuro”, “Shome gharibon”. According to his opinion, only a few of them are considered to exist today . A.Djumayev’s study focused on the religious imagery and customs associated with the “Ashuro” (rabbinic) ritual in the Iranian shia community in Uzbekistan and was brought about by a comparative analysis of medieval written sources, pre-revolutionary and contemporary ethnographic field studies. There are three main objects of the study, which are considered to be a reflection of the Shia ritual of “Ashuro” in the Sunni milieu of Central Asia, as well as its distinctive features in conducting the ritual of “Ashuro” in the city and districts of Bukhara. It is also noted that the ceremony differs depending on where the ceremonies are performed (e.g. in a husayniyahana or a house).

Russian researcher V.O.Leshenko has researched the practice of self-torture, which has become an integral part of shia culture, using the example of the “Ashuro” ceremony. Within the framework of the study, the essence of the ritual “Ashuro”, the history of its occurrence, the role of self-torture in it and the attitude of Sunnis to this practice were analyzed.

The next valuable resource was related to Lyushkevich’s research, which examined some aspects of Iranian life using the example of life cycle rituals. An important source for the study of Iranians in Bukhara was Lyushkevich’s research on the shia-Sunni confrontation of 1910, the events preceding it, and measures to prevent further escalation of conflict between Bukhara's two religious communities.

Shias living in Uzbekistan belong to the Isno-ashariya and Baha’i communities, and Shias in Samarkand are affiliated to the isno-ashariya community. An important place for the isno-ashariya communities is occupied by the Twelfth Imam Abu Qasim Muhammad

ibn Al-Hasan al-Mahdi. In the first quarter of the 20th century, there were places of worship in the villages inhabited by Iranians called "khusayniyakhana". In Soviet times, they almost forgot their sects and religions. They knew only about some Shia practices. For example, accounts of "Ashuro" survive. Iranians in Bukhara celebrate "Ashuro" day for 40 days, unlike Iranians in Bukhara, "Ashuro" day in Samarkand Iranians lasts for 10 days.

The Murad St. Monument in Samarkand was also built by Iranians and is now under the control and control of Iranians. In addition, there are three separate Samarkand Iranians cemeteries named Chortuq, Karakul and Pahol. In addition to Samarkand, Iranians also have cemeteries in Bukhara, Khiva and Andijan. The Eshon spelling mausoleum in Bukhara is considered one of the sacred places for Iranians. In addition to Samarkand and Bukhara, Iranians have holy steps in Khorezm, Jizzakh, Kashkadarya, Tashkent and Namangan regions. The ogoyi Mir Hasan cemetery previously belonged only to Iranians, but later it became a general cemetery. From the 19th century to the 30s of the 20th century, Iranians are known from their buried tombstones Gilanius, Mozandaronius, Nisavius, and other nicknames or surnames.

Samarkand is inhabited by Azerbaijani Turks from Iranian lands, and the local people call them "pyrsiyon". Currently, some of them have their ethnic nationalities written in their passports as Persian. Iranians also wrote Iranian citizenship in their passports, but they also wrote Uzbek in their passports in order to be able to get to good places in Uzbekistan, to bypass unwritten laws. It is noted that the Samarkand Iranians wrote on their passports that their nationality was Uzbek, and the Bukharan Iranians-Tajik.

The shia sect of Iranians who settled in Turkestan from Iran for various reasons played an important role in obtaining the Iranian name. In addition, according to the cities where they lived, they were also called by names such as marviy, Mashhadi. Most of the Iranians who came as slaves eventually held important positions in the Bukhara Khanate. Iranians living in Bukhara and Samarkand en masse did not forget about their identity, sects and religious beliefs, starting from the 19th century they resumed this and began to organize magnificent "Ashuro" rituals. These events in Bukhara provoked a public reaction, and in 1910 sectarian conflict erupted in the city. After this conflict, the city of Samarkand became a center where Iranians lived together.

Atheism and nationalist policies of the Soviet era had caused them to forget their confessions significantly. Therefore, by the end of the 20th century, the term ethnic identity of Iran had become a phrase that signified that their roots belonged to Iran rather than Shiism.

The exact figures for the number of Iranians living in Uzbekistan have never fully become the common name of a group that arose from those who came from territories that at different times were subject to the rule of the Iranian state voluntarily or as forced immigrants during the last 3-4 centuries. In some cases, the term "Iranian" was applied relatively recently, in 1924-1938, to those from Iran. In these cases, long-time residents were instead referred to as "Persians" or "maurians" (marvians).

Shiites, who live mainly in Bukhara and Samarkand, identify themselves as Iranians. These Iranians are considered Persians according to their linguistic characteristics, they are divided into two languages: Tajik and Turkish (Oğuz). Bukhara is inhabited by Persian-speaking Iranians, while Turkish-speaking Iranians live in Samarkand. Iranians living in Bukhara are known locally as Persian. In addition to these, Shias in the region are also called marvius, khurosanius, Mashhadi, sabzavorius, pyrsion, depending on the city or region in which they originate.

In Bukhara, Iranians officially call themselves Tajik or Uzbek. The Turkic-speaking Iranians in Samarkand, on the other hand, consider themselves to be Uzbeks. The process

of assimilation between the local population and Iranians has been going on for many centuries. This is the result of a long life together with them, close ties in the socio-economic and cultural spheres. A bright result of this was the Dargam canal in Samarkand, which remained in history under the name “Iranian Arig” (“Iranian canal”). It is flanked by Punjab, Khoja-Sahat, Lolazar, Khaymar, Mingtut, Sayit-mahalla, Bogishamol, slave garden, Nayman, Khojanazar, Bekmahalla, etc. The names of some of them are considered to be related to the channel. In the Punjab neighborhood (Persian - “five waters”), this ditch was named after this because it was divided into several branches, and the name of the neighborhood was also placed in the name of this ditch. There are also neighborhoods called yoghurt, Damariq. Gardens sprung up around these neighborhoods and windmills and watermills were built. Tashkent Oasis was inhabited by a large group of artisans, farmers and merchants, which is reflected in the names of the neighborhoods in Tashkent and the market in Yangiyul.

Iranians who settled in the territory of Uzbekistan were kept here as one of the Peoples. As well as being much closer to the indigenous peoples, the Iranians were able to maintain their religious and ethnic identity. Ethnic groups such as Iranians were able to adapt to local conditions and even exert their respective effects on those conditions.

In summary, establishing a dialogue between the different directions and sects emerging within the context of Islam among the events taking place in the world is instrumental in ensuring interethnic peace.

REFERENCES

1. Derviş, L. (2021). Özbekistan iranilerinin tarihine kisa bir bakiş. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, (51), 11-27.
2. Derviş, L. (2020). Turkestanskiye vedomosti gazetesi’nin türkistan tarihi kaynaği olarak önemi. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, (49), 359-379.
3. Тохтиев, Ш. Р. (2012). Краткая история самаркандских и бухарских «Ирани». Вестник Челябинского государственного университета, (33 (287)), 124-129.
4. Тохтиев, Ш. (2017). Происхождение среднеазиатских шиитов и их характеристика. Восточный факел, 3(3-4), 99-104.
5. Этнический атлас Узбекистана (2002). Институт "Открытое Общество" Фонд содействия Узбекистан, 2002, 452 страницы с иллюстрациями. Совместное издание «ООФС Узбекистан» и ЛИА <Р. Элинина».

Interreligious dialogue in the era of globalization (importance, conditions and perspectives)

Elnur Karim oghlu Mustafayev, Ph.D.

Head of the "Religion and Public Opinion" Department of the Institute of Oriental named after Z.M.Bunyadov of ANAS, Chairman of the Council of Young Scientists and Specialists of the Institute, elnur.mustafayev88@mail.ru

Summary

The article explores some topics about the essence of dialogue in general and discusses the crucial role of dialogue in resolving a number of conflicts in modern times. The author paid special attention to inter-religious dialogue and provided detailed information on the conditions necessary for the organization of such events. Interreligious dialogue is not only a means of communication, but also a mechanism that creates conditions for the establishment of relations between different schools of thought. Dialogue is essentially based on such sublime values as universality, universality, brotherhood, religious and cultural diversity, freedom of thought and belief, and pluralism. All these principles, which are important for the formation of this culture and, in this regard, the civilized environment, originate from international law based on humanistic values and progressive ideas of different religions. These principles embody the spirit and nature of international religions, as well as universal humanist ideas.

The article also examines many issues related to the goals and benefits of interreligious dialogue and provides a comparative analysis. In the article, the author outlined the results of a number of recent interfaith dialogues and highlighted his remarks in this regard. One of the main goals of inter-religious dialogue is to ensure the coexistence of different religions and to create a tolerant environment. The article explores the benefits of dialogue as interfaith and interfaith rapprochement, cooperation and the correction of misconceptions, the fight against radicalism and extremism, the development of moderate thinking, and more.

Keywords: *dialogue, interreligious dialogue, religion, sect, ideology*

Introduction

Religion and beliefs are as old as human history. People have worshiped supernatural forces and believed in various beliefs since the beginning of time. Archaeological excavations, ancient rock paintings and the study of primitive lifestyle beliefs prove this once again. According to historians, it is impossible to find societies without religion.

Religion is a necessary issue born from human nature. Throughout history, mankind has felt the need for religions, and has found spiritual solace and spiritual nourishment in them. From this point of view, the evolution of religions and beliefs according to the requirements of the times is directly proportional to the expansion of human thoughts. Religion is closely related to the inner world of a person and has a great influence in determining social relations. Looking at its essence, it is clear that religion brings happiness to people, promotes justice, as well as respect for the rights of others and moral values. However, there is a fact that under the veil of religion, cases of application of inhuman ideas or abuse of religious values are also observed. From this point of view, it is necessary

to be sensitive towards religions and it is necessary to conduct scientific research in this field.

There is no doubt that dialogue culture is basically a means of communication and getting to know each other. This culture is essentially based on sublime values such as universality, universality, brotherhood, religious-cultural diversity, freedom of thought and belief, and pluralism (Nakamura 1964, 189). All these principles, which are important for the formation of a culture of dialogue and a civilized environment in this regard, originate from international law based on humanistic values and progressive ideas of various religions. These principles inspire the spirit of international religions, as well as universal humanist ideas, and are appropriate to their nature.

There are different opinions about the definition and types of dialogue among researchers and public-politicians. Some researchers dialogue from different aspects; classified in religious, cultural and political directions. It can be concluded that, regardless of its type, dialogue is one of the methods of science and knowledge and is a progressive means of communication based on the ability to speak and converse. It is an interaction in which two or more parties each try to express their thoughts carefully, and each party listens politely to what the other party has to say, despite the difference in thoughts (Flecha 2000, 78). It can be noted that the history of humanity has benefited from dialogue on several levels. For example, dialogue has played a decisive role in the peaceful ending of a number of conflicts, and in the prevention of many religious and racial massacres. In general, dialogue is a rational tool for solving conflicts and is based on sound logic and thoughts. In particular, interreligious dialogue is one of the most important issues in solving many religious, ethnic and political problems in the 21st century, as well as in the fight against religious radicalism.

Important conditions for the realization of interreligious dialogue

In order to realize higher goals such as inter-religious unity, the unity of humanity, and accepting the existence of religious and cultural diversity, it is necessary to provide some important conditions. Acceptance of unity and diversity based on religion and universal brotherhood requires justice in social relations. In this context, the concept of equality should be taken into account, which is also required by the principle of justice. The dialogue process is closely related to the inner world, mental potential and cognitive power of a person. There should be no place for national, religious, sectarian and racial bigotry in the dialogue based on justice and equality. In addition, important elements such as mutual respect and acceptance of others must be taken into account for dialogue to take place. Accepting the existence of religions, sects and different ideologies is considered one of the most basic conditions of dialogue. The issue of tolerance and recognition of others during dialogue is one of the factors that create the basis for this process. As a logical consequence, mutual recognition culminates in mutual respect and forms the concept of coexistence (Leonard 2007, 51).

One of the most important conditions in interreligious dialogue is that the dialogue is not under the dictates of any religion or sect. Because the dialogue should not serve the interests of any religion or sect, but should take place in an equal environment. Thus, usually the members of each religion participating in the dialogue try to realize their goals and dictate their thoughts. From this point of view, each party should give up its obvious dominance over the dialogue and create conditions for cooperation with other religions for the independent functioning of the dialogue process. In this direction, first of all, common interests and goals should be determined and a higher commission or institution should be

created to regulate the mentioned features. Common interests and goals mean principles that all religions can benefit from.

The question of determining the main goals of the dialogue depends on the current situation of each religion and sect. It is possible to ensure democracy in interreligious dialogue thanks to the independence of the dialogue. This is directly dependent on the independence of the religions themselves and the relations of the members of the religion among themselves. In order to ensure the independence and democracy of the dialogue, they must revise their traditional ideas about religions, both themselves and their relations with other religions. This is a very difficult and at the same time demanding job. Thus, the religions that aspire to leadership should give up the position of aspiring to leadership both theoretically and practically in relation to other religions and sects during the dialogue, and the organizers of the dialogue should create a normal condition for all religions to equally benefit from the benefits of the dialogue. In other words, complete equality of religions is necessary in dialogue, and "master" and "servant" relations should not be allowed. Usually older religions consider themselves the source of younger religions and do not consider them independent and in many cases intend to make them dependent on themselves. For example, it is possible to mention Hinduism-Buddhism relations. Some Hindus considered Buddhism to be a modified new form of Hinduism, and this attitude led to some coolness between the two religions. However, Buddhism arose independently and rejected many of the fundamental beliefs of Hinduism. Of course, there are commonalities and differences between Hinduism and Buddhism (Masih 2000, 18). From this point of view, common points in faith and worship should be selected and presented for the sake of dialogue support, and should be considered as common religious principles that create a basis for dialogue. Different characteristics of religions should be considered as their freedom of belief and thought. These principles, which we have listed, should be applied to every interfaith dialogue organized by including all religions in terms of religious freedom and transparency.

One of the important conditions for interreligious dialogue is that each religion has the right to freely express its ideas and concepts. It is the natural right of every religion to make a joint effort to solve the problems that have arisen, as well as to exchange ideas to bring the proposed proposals to a common denominator. In this process, biased interventions that would hinder the progress of the work should not be allowed. Conversely, if the independence of dialogue is not taken care of, interreligious dialogue cannot contribute anything to the benefit of humanity. For the sake of the democracy of the dialogue, the parties participating in the dialogue should not be pressured, and the results of the dialogue cannot be subordinated to someone's religious interests. Because one of the main goals of the dialogue should be to exchange ideas, to ensure the achievement of common interests that will satisfy each side in solving the problems put on the agenda.

One of the main conditions for achieving positive results in interreligious dialogues is continuity. Dialogues in this direction should not be interrupted and should continue regularly. Continuity in political and economic dialogues may continue until political or economic problems are resolved. But in interreligious dialogues, the topics are broad and relevant for every era. In other words, religions have inexhaustible solutions to the modern problems of humanity.

One of the most necessary requirements is to pay attention to the spiritual and moral values of the dialogue and to create conditions for the formation of a sincere environment. At the same time, it is important that the parties participating in the dialogue are fully prepared scientifically and morally (Süleyman 1976, 19). Because the dialogue is based on the promotion of spirituality and religious values. Conducting dialogue around moral

values leads to the development of general religious consciousness, increases the religious experience of the interlocutors, as well as edits the way of looking at others and creates the basis for direct access to more accurate information about others.

Benefits and perspectives of interreligious dialogue

One of the main goals of interreligious dialogue is to ensure the coexistence of members of different religions and to create a tolerant environment. Because the dialogue is based on spirituality and the promotion of religious values. Conducting dialogue around moral values leads to the development of general religious consciousness, increases the religious experience of the interlocutors, as well as edits the way of looking at others and creates the basis for direct access to more accurate information about others. Religious pluralism is a phenomenon that has become a reality in the era of globalization, and human migrations caused by various reasons have led to the emergence of religious minorities both in the East and in the West. A religious reality of this kind has created the need for religious pluralism and coexistence. As one of the benefits of interreligious dialogue, it is possible to mention the formation of a culture of coexistence of members of different religious denominations.

Another benefit of interreligious dialogue is the weakening or complete elimination of extreme tendencies such as religious radicalism and extremism. There is no doubt that regular dialogues are of great importance in protecting against religious extremism and religious-national fanaticism. So, in a number of cases, the development of fanaticism tendencies is observed more often with cases of ignorance and self-absorption. Interreligious dialogue creates conditions for different religions and religious denominations to get to know each other and to enlighten the participants. This, in turn, sheds light on dark points, weakens radical thoughts and paves the way for moderation.

Among the benefits of dialogue is the identification of interreligious universal common points and the establishment of relations within this framework. People with common principles first lived together, and over time they separated into different tribes and races. Of course, the emergence of polarization between early human societies and the occurrence of large migrations later created the need to recognize each other among these communities. These three stages witnessed by human history; living in communities, diversity and familiarity are a natural process and are not mutually exclusive. Human commonality is hidden between the unity of people and their diversity, which is precisely this commonality that calls people to get to know each other and to human unity (Rifai 2013, 66).

One of the benefits that can be achieved during dialogues is the realities of universal cooperation and solidarity. As it is known, one of the manifestations of human cooperation is cooperation. It can be said that the principles of cooperation can be found in most religions, and such provisions have been confirmed in the holy books of those religions. It is impossible to form a human commonwealth without cooperation from which each party can benefit. In this regard, people's interests should be taken into account in universal solidarity and discrimination should not be allowed. Cooperation is a principle that calls for justice, brotherhood, sacrifice and love.

It is possible to add the principles of peaceful living and good neighborliness to this list. In theory, an individual cannot live in isolation from other people. As it is known, people live next to each other and neighborly relations are formed. The broad form of such a neighborhood is the neighborhood of states with each other, and as a result, international neighborhood rights are formed. Here we are talking about the neighborhood of all people,

regardless of their religion, color, or culture. Forming according to diversity is one of the important elements for the sustainability of life (Hasan 2008, 198).

The result

In conclusion, it can be noted that dialogue is of great importance for different religions and cultures and occupies a special place in the establishment of international relations in the modern world. If we look carefully at the provisions of a number of religions, it is possible to see that those religions are open to dialogue. Dialogue is a means of communication between members of different religions and creates great opportunities to get to know each other. In addition, dialogues are an accessible source for collecting scientific materials on various topics during scientific research. As a result of a series of dialogues that took place in the first half of the 21st century, social contact took place, and interests were ensured based on the principles of familiarity and coexistence, as well as equality and mutual respect.

The necessary conditions for dialogue to take place can be summarized as follows:

a) Independence of religions and cultures should be ensured during the dialogue;

b) Dialogue should not be subjected to the hegemony of this or that religion or culture

c) The dialogue should take place in democratic conditions and principles such as fair approach and equality should be expected in this direction

d) Conditions should be created for each party participating in the dialogue to freely express their thoughts and ideas, and political and religious pressure tools should not be allowed at this time.

e) Rules of etiquette during dialogue; moral rules such as kind words, gentle treatment, humility, consultation and consultation should be expected and continuity of dialogues should be ensured.

The benefits and perspectives of interreligious dialogue can be classified as follows:

a) Ensuring mutual acquaintance and communication between members of different religions and cultures

b) Creating a co-habitation environment of people in the conditions of religious and cultural pluralism

c) Fight against cases of religious radicalism and extremism, stay away from all forms of religious-cultural extremism and create conditions for religious moderation.

d) To ensure inter-religious and inter-sectarian rapprochement and to protect their religious-national identity

e) To put an end to conflicts on religious grounds and to ensure the restoration of peace between the opposite parties

f) Correcting misconceptions about religions and sects and taking necessary measures for this

g) Determining common values between religions and sects and forming coexistence models in this direction

Reference List

1. Nakamura, H. (1964). The Ways of Thinking of Eastern Peoples, University of Hawaii Press

2. Flecha R, (2000). Sharing Words. Theory and Practice of Dialogic Learning. Lanham, Rowman and Littlefield.

3. Leonard, S, Khalid, D, Reuven, F. (2007). Trialogue: Jews, Christians, and Muslims in Dialogue, New London, Twenty Third Publication

4. Y. Masih. (2000). in A Comparative Study of Religions, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers:

5. Suleyman, V. (1976). al-Hivar baynal-adyan, Cairo, Hey`atu published

6. Rifai, M.H. (2013). Malik Fahd School, Riyadh

7. Hasan, M.X. (2008), al-Hiwar manhajan wa saqafatan, Doha, Matba`atu Qatar

The 3rd International Symposium on
The Practice of Coexistence in Islamic Culture
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, May 28-30th, 2024
AICONICS Proceedings, Volume 3 (ISSN: 2715-0550)

Birlikte Yaşama Tecrübesini Sağlayıcı Norm Olarak İslam Hukukunda Komşuluk Hukuku

Adem Yenidoğan
Dr. Öğr. Üyesi
Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Türkiye,
adem.yenidogan@cbu.edu.tr

Öz: Sosyal bir varlık olan insanın toplum içinde başkalarıyla uyum içinde yaşayabilmesi için sosyal düzeni sağlayıcı ahlaki ve hukuki normlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda sevgi, saygı, hoşgörü, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma ve adalet gibi ahlaki normların yanı sıra komşuluk ilişkilerini düzenleyici hukuki normlar da birlikte yaşama bilincinin oluşmasına önemli katkıda bulunmaktadır. Arapça'da 'câr' kelimesiyle ifade edilen komşu kavramıyla birbirine yakın meskenlerde yaşayan kişiler, aralarında meslek, iş yeri, arazi vb. yönlerden yakınlık bulunanlar kastedilmektedir. Bu sebeple sosyal hayatta komşuluk ilişkileri ve bu ilişkileri düzenleyici normların önemi haiz olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim aileden sonra sosyal hayatın en önemli halkası olan komşulukla ilgili bütün din ve kültürlerde ahlaki ve hukuki düzenlemelere yer verildiği görülmektedir. Her ne kadar klasik fıkıh kitaplarında komşuluk hukukunu düzenleyici normları sistematik olarak ele alan özel bir bölüm yoksa da İslâm'da komşuluk ilişkilerini düzenleyici ahlaki ve hukuki birçok kural bulunmaktadır. Dolayısıyla birlikte yaşama tecrübesinin oluşumuna katkısı dikkate alındığında komşuluk ahlaki ve hukuki açıdan değerlendirilebilecek bir konuysa da bu bildiride yalnızca komşuluk ilişkilerini düzenleyici hukuk normları ele alınacaktır. Buna göre bu hususta yapılan önemli düzenlemelerin temeli olarak gayrimenkul üzerindeki mülkiyet hakkının kullanımı konusunda getirilen sınırlamalar gösterilebilir. Nitekim geçit, su alma/geçirme/akıtma ve kiriş koyma gibi irtifak haklarının neredeyse tamamı komşu akarlar arasında cereyan etmekte olup bunların her birinin komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama tecrübesinin oluşumuna katkı sağladığı söylenebilir. Benzer şekilde klasik kaynaklarda yer almamakla birlikte çağdaş eserlerde yer verilen hakku'l-civârın da benzer niteliği haiz bir düzenleme olduğu ileri sürülebilir. Mecelle'de binadan elde edilecek asli menfaatleri engelleyen şeyler olarak tanımlanan ve hakku'l-civârın mahiyetini belirleme açısından önemli bir kavram olan zarar-ı fahişin de toplumun bireyleri arasında birlikte yaşama bilincini sağlayıcı hukuki nitelikli düzenlemeler içerdiği görülmektedir. Bunların dışında gayri menkul satışında ortağa, irtifak hakkı sahibine ve bitişik komşuya satılan gayri menkulü aynı bedelle öncelikli satın alma hakkı veren şüf'a (ön alım) hakkının da birlikte yaşama bilincini sağlayıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Hülasa sınırlayıcı değil, örnek olarak verdiğimiz komşuluk hukukuyla ilgili bahse konu hukuki düzenlemelerin birlikte yaşama bilincinin oluşmasına önemli ölçüde katkı sağladığı düşünülebilir.
Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Birlikte yaşama tecrübesi, Komşuluk hukuku, İrtifak hakkı, Şüf'a (ön alım) hakkı, Zarar-ı fahiş

Giriş

Sosyal bir varlık olan insanın toplum içinde başkalarıyla uyum içinde yaşayabilmesi için sosyal düzeni sağlayıcı normlara ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslam hukukunda da birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı birçok norm bulunmakta olup fıkhın komşuluk hukukuyla ilgili düzenlemelerinin bu tecrübeyi sağlamaya yönelik hükümler içerdiği görülmektedir. Her ne kadar komşuluk ilişkisi hukuk

kurallarının yanı sıra ahlak ilkeleriyle de düzenlenebilmekteyse de subjektif değer taşıması sebebiyle ahlaki ilkelerin hukuk normları olmadan yeterli olamayacağı aşikârdır. Bu sebeple birlikte yaşama bilincinin oluşmasında komşular arasında sevgi, saygı, hoşgörü, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma ve adalet gibi ahlak normlarının önemi haiz olduğu görülse de asıl itibarıyla hukuk kurallarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Arapça karşılığı *"câr"* kelimesi olup sözlükte *"civarda olan kimse, bir kimseye zulmedilirken yetişip kurtaran mûcir veya kurtarılan mûcâr"* anlamlarına gelen komşu, bulunduğu mekân açısından insana yakınlığı bulunan kişi ya da kişileri ifade etmektedir.[40] Dolayısıyla komşu kavramıyla birbirine yakın meskenlerde yaşayan kişiler ile aralarında meslek, iş yeri, arazi gibi yönlerden yakınlık bulunan insanlar kastedilmektedir. Müslümanların birlik ve beraberlik ruhuyla dayanışma halinde yaşamalarını isteyen İslâm dini, her fırsatta komşuluk ilişkilerinin önemine vurgu yapmıştır. Nitekim Rasûlullah'ın (s.a.s.), *"Cebrail (a.s.) bana durmadan komşu haklarına riayeti tavsiye ediyordu, öyle ki en sonunda onu mirasçı kılacağını sandım."*[41] ifadesi komşuluk ilişkilerinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Komşulukla ilgili ayet ve hadisler incelendiğinde komşuluğun imani, ahlaki ve hukuki boyutuyla insanı ilgilendirdiği, birlikte yaşama tecrübesinin oluşumuna katkısı dikkate alındığında bunların her birinin önemli olduğu görülmekteyse de bu bildiride komşuluk ilişkileri yalnızca hukuk normları açısından ele alınacaktır. Komşulara ihsanda bulunmak, komşuların yardımlaşma ve dayanışma içinde yaşaması gibi ahlak normları birlikte yaşama bilincinin oluşumuna katkı sağlıyorsa da konu sadece hukuk kuralları bağlamında değerlendirilecektir. Ayrıca bir bildirinin sınırlarını aşacağından komşuluk çeşitleri, tarihi süreçte komşuluğun geçirdiği değişiklik, Kur'ân ve Sünnet'in komşulukla ilgili yaklaşımları gibi konulara da temas edilmeyecektir.

İslam Hukukunda Komşuluk Hukuku

Kişinin toplum içindeki ilişki sıralamasında ailesinden sonra genellikle komşuları gelmektedir. Nitekim bireyin her zaman yüz yüze baktığı, hüzün ve mutluluğunda akrabalarından önce yanında bulduğu kişiler komşularıdır. Bu sebeple insanın diğer insanlara hatta tüm mahlukata karşı sorumlulukları bulunmaktaysa da komşuluk ilişkisinin bireye yüklediği hak ve sorumlulukları diğerlerine göre daha önemlidir. Bu hak ve sorumlulukların bir kısmı komşuya ikramda bulunmak, iyilik etmek, komşuyu ziyaret etmek, rahatsız etmemek, komşunun mutluluk ve hüznünü paylaşmak gibi dini ve ahlaki içerikli olsa da bazıları irtifak haklarında olduğu gibi komşunun tasarruflarına katlanmak veya ona zarar verici tasarruflarda bulunmamak gibi hukuk normlarından meydana gelmektedir. Dini ve ahlaki normların birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı olduğu kabul edilmekle birlikte komşuluk hukuku bağlamında fıkıh literatüründe birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı hukuk normları, şirb, mürûr, mecra, mesil, inşaat (üst), kiriş koyma ve kar atma gibi irtifak hakları ile hakku'l-civâr ve şüf'a konularında yer almaktadır. Söz konusu normlar incelendiğinde İslam hukukunda komşuluk hukukuyla ilgili

---

40 Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳur᾿ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002), 211.

41 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü'fî el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Edeb", 28 (No. 5668, 5669); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Ṣaḥîḥu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "Birr, Sıla ve Âdâb", 140, 141 (No. 2624, 2625); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 4 (No. 3673, 3674); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 131 (No. 5151, 5152); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbaki ve İbrahim Adve Avd (Mısır: Şirketü Mektebe ve Mat-baatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Birr ve Sıla", 28 (No. 1942, 1943).

düzenlemelerin mülkiyetin sınırlandırılması doğrultusunda oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mülkiyet hakkı, kişinin kendi mülkünde hukuk düzeni içerisinde tasarrufta bulunma, mülkünü kullanma ve ondan faydalanma salahiyeti veren yasal bir hak olsa da gayrimenkul üzerindeki bu hakkın kullanılması diğer komşuları etkilemesi sebebiyle bu durum mülkiyet hakkının kullanımı konusunda sınırlama getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Mülkiyet hakkının kullanımıyla ilgili bu sınırlamalar ise komşular açısından katlanma ve kaçınma yükümlülüğü doğurmaktadır.[42] Hülasa İslam hukuk normlarının bütünüyle birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı olduğunu ileri sürmek mümkünse de burada özellikle komşulara birbirlerinin tasarruflarına katlanma ve komşuya zarar verici tasarruflardan kaçınma sorumluluğu yükleyen normlara değinilecektir. Bu bağlamda öncelikle irtifak hakları ele alınacaktır.

İrtifak Hakları

Komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı normların başında irtifak hakları gelmektedir. Çünkü komşu gayri menkul üzerinde meydana gelen irtifak hakları taraflar arasında komşuluk hukuku doğurmaktadır.[43] Eşya hukukundaki sınırlı aynî haklardan biri olan irtifak hakları, İslâm hukuk literatüründe baştan beri ele alınmasına rağmen fıkhın kendine özgü niteliği sebebiyle klasik fıkıh eserlerinde günümüz hukukunda olduğu gibi sistematik olarak incelenmemiş, ilgili konular arasına serpiştirilerek ele alınmış ve değişik kelimelerle ifade edilmiştir.[44] Sözlükte *"Bir şeye dayanmak ve ondan faydalanmak"* anlamlarına gelen irtifak kelimesi terim olarak *"Bir akar (gayri menkul) üzerinde başkasına ait bir diğer akar (gayri menkul) yararına kurulmuş olan ve hak sahibine sınırlı bir yararlanma sağlayan aynî haklardır."*[45] şeklinde tanımlanmaktadır. Taşınmaz maldan özel bir nedene dayanarak yararlanmaya imkân veren irtifak hakları, diğer gayri menkul malikini irtifak hakkına sahip kimse tarafından kullanılan tasarruflara razı olmaya veya kendisine ait mülkiyeti özgü bazı hakları kullanmaktan kaçınmaya zorunlu kılmaktadır. Gayri menkul üzerinde sabit olan irtifak haklarının taşınmazın sahibiyle herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla aynî bir hak olduğu için hadim gayrimenkul kimin zilyetliğine geçerse irtifak hakkı da ona karşı ileri sürülebilir. Bir başka ifadeyle irtifak hakları gayri menkule bağlı olduğundan hâkim akar başkasının mülkiyetine geçtiğinde bu haklar, yeni sahibine intikal etmektedir. Benzer şekilde sınırlı da olsa aynî hak olan irtifak hakları miras yoluyla varislere intikal etmektedir.[46]

Klasik fıkıhta özel irtifak türlerini karşılayan terimlerin yanı sıra genel anlamda irtifak haklarını ifade etmek için irtifak, irfak, hukuk ve merâfık şeklinde dört kavram kullanılmaktadır.[47] Fıkıhtaki irtifak anlayışını yansıtması açısından bu kavramlardan en uygun olanının özellikle Hanefîler tarafından çoğunlukla birlikte ve eş anlamlı olarak kullanılan hukuk ve merâfık kelimeleri olduğu belirtilmektedir. Fıkıhtaki irtifakların asıl itibarıyla mülkiyetin sınırlandırılmasından ibaret olduğu, modern hukukta olduğu gibi akdi irtifakların fıkıhta bulunmadığı ileri sürülmekteyse de Hanefîler haricindeki mezhep âlimleri, irtifakların asıl olarak akidle kurulan aynî nitelikli haklardan meydana geldiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla modern hukukta olduğu gibi İslâm hukukunda da akid

42 Hasan Hacak, "Mülkiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 31/545-546.
43 Ali Şafak, "Komşu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/158.
44 Hasan Hacak, "İrtifak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/460.
45 Hacak, "İrtifak", 22/460; Nuri Kahveci vd., İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler), (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021), 1/22.
46 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 3/118-119; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/21-22.
47 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3/118; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 2/299; Hacak, "İrtifak", 22/461.

yoluyla irtifak hakkı oluşturulabilir. Nitekim Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre iki ayrı gayri menkul sahibinin akid yoluyla bir gayri menkul üzerinde diğer malik lehine daha önce mevcut olmayan bir irtifak hakkı tesis etmeleri mümkündür. Örneklendirmek gerekirse onlara göre bir gayri menkul sahibinin diğer bir gayri menkul malikine geçit hakkını satması ya da kiraya vermesi yoluyla hakku'l-mürûr (geçit irtifakı) kurulması imkân dâhilindedir. Her ne kadar gayri menkul sahipleri arasındaki bu sözleşme satım, kira ve sulh akdi sigalarıyla yapılsa da nevi şahsına münhasır özellikleri sebebiyle bu işlem,*"irtifak sözleşmesi"* denilebilecek özel ve farklı bir akid tarzı kabul edilmiştir.[48] Hülasa mezheplerin irtifak haklarıyla ilgili genel tavrı incelendiğinde irtifak çeşitlerinin belirli sayı ile sınırlı tutulmadığı, tarafların kendi iradeleriyle yeni bazı irtifak tipleri kurmalarına imkân tanındığı görülmektedir. Bu sebeple komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı norm olarak irtifak çeşitlerini belirli bir sayıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Mamafih İslâm hukuku kaynaklarında hakku'ş-şirb (su alma hakkı), hakku'l-mürûr (yol-geçiş hakkı), hakku'l-mecra ve mesil (su akıtma hakkı), hakku'l-karar/hakku't-tealli (inşaat-üst hakkı), hakku vaz'i'l-ciz'/cüzû' (kiriş koyma hakkı), hakku ilkāi's-selc (kar atma hakkı), manzara (yapı yapmama), pencere açmama, sütre (engel) koyma ve çöp dökme hakkı gibi kavramlaşmış ve yaygın kullanıma kavuşmuş temel irtifak hakları görülmekte olup bunların birlikte yaşama bilincinin oluşumuna katkı sağladığı söylenebilir.

Hakku'ş-şirb (Su Alma Hakkı)

Günümüz hukukunda başkasının taşınmazında bulunan bir kaynağın sularını almak veya akıtmak yetkisi olarak tarif edilen kaynak hakkı,[49] fıkıh kitaplarında "hakku'ş-şirb" kavramıyla geçmektedir.[50] Şirb hakkının "hakku'ş-şirb" şeklindeki kullanımı Hanefî mezhebine özgü olup ilk olarak Kâsânî (ö. 587/1191) tarafından ileri sürülen bu kullanım[51] daha sonra yaygınlaşmıştır.[52] Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınarak hazırlanan Mecelle'de de bu şekilde kullanılan[53] kaynak hakkı, diğer mezheplerce şirb kavramıyla ifade edilmiştir.[54] Serahsî'nin (ö. 483/1090) şirb hakkını arazi ve arazi dışı kullanımları kapsayacak şekilde su alma hakkı olarak tanımlaması[55] dikkate alındığında hakku'ş-şirbin zirai mahsuller ve hayvanların sulanması için akarsudan yararlanmak üzere belirlenmiş bir hak olduğu ve bir gayri menkul lehine kurulu irtifak niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.[56]

Hakku'l-mürûr (Yol-Geçiş Hakkı)

Bir gayri menkul sahibinin başkasına ait arazi ya da yoldan geçme hakkını ifade eden hakku'l-mürûr, ana yolla bağlantısı bulunmayan gayri menkul sahibinin ana yola bağlantısı

---

48 Hacak, "İrtifak", 22/461, 463.

49 Mustafa Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 150.

50 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ah-med el-Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1327/1328), 6/188; Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāiḳ* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), 6/39; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 8/169; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Baḥrü'r-râiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāiḳ* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 8/242.

51 Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, 6/188-192.

52 Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ*, 6/39; Aynî, *el-Binâye*, 8/169; İbn Nüceym, *el-Baḥrü'r-râiḳ*, 8/242.

53 Mecelle, md. 143.

54 Hasan Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993, 55.

55 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-ma´rife, ts.), 23/161; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 151.

56 Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, 6/188; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/22.

olan bir diğer gayri menkul sahibiyle yaptığı hukuki işleme dayanmaktadır.[57] Fıkıh eserlerinde "hakku'l-mürûr" kelimesiyle yer alan geçit irtifakı bu şekilde kavramlaşmadan önce farklı terimlerle kullanılmışsa da Kâsânî ve Merginânî (ö. 593/1197) gibi Hanefî fakihler tarafından "hakku'l-mürûr" kavramıyla ifade edilmiştir.[58] Hanefîlerin yanı sıra Hanbelîlerin de bu irtifak hakkını ifade etmek için "hakku'l-mürûr" kavramını kullandıkları görülmektedir.[59] Bazen hakku't-tarîk[60] ifadesi kullanılmışsa da asıl olarak hakku'l-mürûr kavramıyla ifade edilen geçit hakkı Mecelle'de *"Aherin mülkünden geçme hakkıdır."*[61] şeklinde tanımlanmıştır. Malikî mezhebinde geçit hakkı için ağırlıklı olarak kullanılmış bir kavramdan bahsedilmemektedir.[62] Hakku'l-memerr"[63] ve "hakku'l-mürûr"[64] şeklinde kullanımları da bulunan Şafiî fakihler ise geçit irtifakını genellikle "hakku'l-istitrak"[65] şeklinde ifade etmişlerdir.

Hakku'l-Mecra ve Mesil (Su Akıtma Hakkı)

Temel irtifak haklarından biri olan su akıtma hakkı ilk dönemden itibaren fıkıh eserlerinde yer almışsa da mecra ve mesil olarak değil, "tesyîli'l-ma" (su akıtma) kavramıyla ifade edilmiştir.[66] Su akıtma irtifakının kavramlaştırılmasıyla ilgili süreç incelendiğinde ilk olarak Serahsî tarafından "hakku tesyîli'l-ma" (su akıtma hakkı) şeklinde kullanıldığı,[67] İbn Âbidin'in (ö. 1252/1836) bunu kısaltarak "hakku'l-mesil" olarak ifade ettiği,[68] bu kullanımın Mecelle'de de aynı şekilde yer aldığı görülmektedir.[69]

Klasik fıkıh kitaplarına bakıldığında mecra ve mesil irtifakının muhtevalarının kat'î olarak ayrılmadığı, bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bu eserlerde kaynak irtifakı sahibinin, suyu taşınmazına getirmesi amacıyla bir başkasının arazisinde kurulmuş irtifak hakkı ile atık suyu tahliye etmek amacıyla başka birinin taşınmazı üzerinde kurulmuş irtifak hakkı için mecra ve mesil kavramları birlikte kullanılmıştır. Son dönem eserlerine kadar bu iki kavram arasında herhangi bir ayırıma gidilmemiştir.[70] Çağdaş bazı İslâm hukukçuları ise mecra ve mesili iki ayrı irtifak olarak ele almışlardır. Onlara göre hakku'l-mecra (suyu geçirip getirme hakkı), hakku'ş-şirb ile elde edilen suyun akıtılarak nakledilmesidir. Muhtevası temiz ve kullanılmaya müsait sulardan ibaret olan bu irtifak çeşidi kaynak hakkı sahibinin suyu kaynağından kendi gayri

---

57 Mecelle, md. 1165, 1016, 1219, 1220, 1224, 1227; Hacak, "İrtifak", 22/462; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.
58 Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾṣ-ṣanâʾiʿ*, 5/164, 6/49, 258, 265, 7/29; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergīnânî, *el-Hidâye fî şerḥi bidâyeti'l-mübtedî,* thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/47, 109, 4/473; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 163.
59 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muġnî,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 12/96.
60 Mecelle md. 1016, 1151, 1165; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 163.
61 Mecelle, md. 142; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.
62 Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 58; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 163.
63 Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî, Fetḥu'l-ʿAzîz bi şerḥi'l-Vecîz (eş-Şerḥu'l-kebîr) (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/133, 138; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kāhirî, *Muġni'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-Minhâc*, thk. Alî Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/323, 3/438.
64 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 3/397, 398.
65 Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiʿî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/140; Şirbînî, *Muġni'l-muḥtâc*, 3/175; Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc*, 4/402.
66 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Aṣl*, thk. Muḥammed Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1433/2012), 3/277; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 158.
67 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 14/139, 170, 17/94-96, 23/174; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 158.
68 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn ed-Dımaşkī, *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḥtâr şerḥu Tenvîrü'l-ebṣâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1386/1966), 6/443; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 158.
69 Mecelle, md. 144, 235, 1151, 1165, 1168, 1224, 1231; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 159.
70 Râfiî, *Fetḥu'l-ʿAzîz*, 10/329; Mustafa Ünal, İslam Hukukunda İrtifak Hakları, 158.

menkulüne ulaştırmasını ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle hakku'l-mecra, hadim akar ya da başka bir yerde bulunan temiz suyun akıtılarak hâkim akara aktarılmasıdır.[71] Hakku'l-mesil ise hakku'l mecranın tam tersi olup hâkim akarda biriken kirli sular ile çatı veya arazi üzerinde birikmiş suların bir başka arazi üzerinden tahliye edilmesi amacıyla kurulan irtifak hakkıdır. Yani hakku'l-mesil bir ev veya arazinin atık sularını dışarıya akıtmak mahiyetinde olup kullanılmaya elverişli olmayan suları kapsamaktadır.[72] Görüldüğü gibi mecra irtifak hakkının kapsamına temiz ve kullanılmaya müsait sular girmekte iken mesil irtifakının kapsamını atık sular oluşturmaktadır.[73]

Mecra ve mesil irtifakı su akıtma maksadıyla kurulmasından ötürü su akıtma irtifakı başlığında incelenseler de günümüzde mecra irtifakının daha geniş bir muhtevayı ifade ettiği belirtilmektedir. Nitekim mecra irtifakı sadece su gibi sıvıların nakli amacıyla değil, enerji nakli ve dağıtımını sağlamak maksadıyla da ortaya çıkabilmektedir. Bu bakımdan doğalgaz borularının, elektrik ve telefon tellerinin, kablolarının ve direklerinin de birer mecra olarak kabul edilmesi gerekmekte olup mer'î hukukta bu husus açıkça belirtilmiştir.[74] Buradan hareketle su akıtma konulu irtifak hakkının tarih boyunca komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama bilincinin oluşumuna katkıda bulunduğu gibi muhteva değişikliğiyle birlikte günümüzde de aynı amaca yönelik işlev gördüğünü söylemek mümkündür.

Hakku'l-karar/Hakku't-Tealli (İnşaat-Üst Hakkı)

Temel irtifak haklarından bir diğeri olan üst hakkı, fıkıh eserlerinde hakku'l-karar kavramıyla yer almaktadır.[75] Hanefî hukukçular ise bu irtifak hakkını "hakku't-tealli" şeklinde isimlendirmişlerdir.[76] Mahiyeti itibarıyla inşaat (üst) hakkı, hak sahibine başkasına ait bir gayri menkul üstünde inşaat yapma, ağaç dikme ya da önceden mevcut bu tür şeyleri muhafaza etme yetkisi vermektedir.[77] İslâm hukukçuları tarafından ağaçlar da taşınmaza bağlı kabul edilmiş, uzun müddet varlığını koruyabilmesi sebebiyle duvar gibi görülerek üst hakkının konusu kapsamında değerlendirilmiştir.[78] Dolayısıyla karar hakkı, bina ve ağaçların üzerinde bulundukları taşınmazın mülkiyetinden ayrılıp bir başkasının mülkiyetinde olabilmesini mümkün kılmıştır. Aynı zamanda bu irtifak hakkı, üzerinde karar hakkı tesis edilmiş taşınmaz malikini, gayri menkulü üzerinde karar hakkı sahibi olan kişinin bina ve ağaçların mülkiyetine sahip olmasına katlanmakla yükümlü tutmuştur.[79] Görüldüğü gibi hakku'l-karar/hakku't-tealli sebebiyle arazi üzerinde kurulan yapının mülkiyeti ya da ağaçlar arazinin mülkiyetinden ayrılmaktadır. Söz konusu irtifak hakkının kat maliklerinin birbirlerine karşı yerine getirmeleri gereken ödevleri de ifade ettiği kabul

---

71 Râfiî, *Fetḥu'l-ʿAzîz*, 10/329; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 4/220-222; Hacak, "İrtifak", 22/462; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/22.

72 Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3/130-131; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/22.

73 Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010), 222; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıḳhül'İslâmî ve edilletühû*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/4674, 4676; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/127-131; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 156-157.

74 Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 161.

75 Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 58. Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 166.

76 Mergīnânî, *el-Hidâye* 3/47; Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkī, *en-Nihâye şerḥi'l-Hidâye (Şerḥu Bidâyeti'l-mübtedî)*, thk. Komisyon (Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-Şerîati ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye, Merkezü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1435-1438), 13/215, 216, 217; Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ*, 4/51, 52; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-ʿİnâye fî şerḥi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-fikr, 1389/1970), 6/428, 430; Aynî, *el-Binâye*, 8/170, 11/351, 440; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr* 6/217; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.

77 Hacak, "İrtifak", 22/462; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 166.

78 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 5/29-32; Nevevî, *Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn,* 5/215.

79 Hacak, *İrtifak Hakları*, 59; Hacak, "İrtifak", 22/462; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 166-167.

edildiğinden bu hak temel alınarak hiçbir kat sahibinin diğer kat maliklerinin zararına olan tasarruflarda bulunmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir.[80]

Hakku vaz'i'l-ciz'/cüzû' (Kiriş Koyma Hakkı)

Bir kişiye inşa ettiği yapının kirişlerinin uçlarını başka birine ait duvar, kolon vb. üzerine dayandırma yetkisi veren kiriş koyma irtifakı,[81] inşaat teknolojisindeki değişim sebebiyle önemini yitirse de İslâm toplumunun ilk döneminden devralınan geleneğin devamı olarak literatüre girmiştir.[82] Yapıların yan yana yapıldığı, üzerlerinin kirişlerle kapatıldığı dönemin şartları düşünüldüğünde bu irtifak hakkının önemli bir kolaylık sağladığı ve komşuluk hakkının umumi bir neticesi olduğu anlaşılmaktadır.[83] Prensip olarak fiili sünnete dayanan kiriş koyma irtifakıyla ilgili kavramlaşmaya Hanefî mezhebinde rastlanmakta olup[84] bu hak Hanefî fıkıh eserlerinde sıklıkla incelenmiş, irtifaklara ilişkin verilen birçok örnekte kiriş koyma hakkına değinilmiş, taşınmazların paylaştırılması ve komşuluk haklarına ilişkin kısımlarda bu haktan bahsedilmiştir.[85]

Hakku ilkāi's-selc (Kar Atma Hakkı)

Fıkıh kaynaklarında kavramlaşmış ve yaygın kullanıma kavuşmuş temel irtifak haklarından bir diğeri, bir yapının üzerinde birikmiş karları kürüyerek başkasının arazisine atma yetkisi veren kar atma hakkıdır.[86] Binanın çatısında biriken suların bir başkasının taşınmazından akıtılmasını ifade eden hakku'l-mesil irtifakına benzeyen bu irtifak hakkı, hak sahibine binasını muhtemel zararlardan korumak için bina üzerinde biriken karları komşu araziye atma yetkisi vermektedir.[87] Günlük hayatta kar atma irtifakıyla sıklıkla karşılaşılmaması sebebiyle bu irtifak türü diğerlerine göre kaynaklarda daha az yer almaktaysa da[88] hakku ilkāi's-selcin irtifak hakkı olduğu Kâsânî tarafından açıkça belirtilmiştir.[89]

Manzara (Yapı yapmama) Hakkı

Mâlikî fıkıh eserlerinde rastlanan bu irtifak hakkı, bir gayri menkulün manzarasının kapanmaması ve ışık ile havadan daha iyi istifade edebilmesi için bir diğer gayri menkulün belirli bir yerinde yapı yapılmamasını ya da yapılan binanın belirli bir yüksekliği aşmamasını gerektirmektedir.[90] Buna benzer düzenleme Mecelle'de komşuluk hukuku nedeniyle bir kimsenin ışığını tamamen kesmenin fahiş zarar olarak değerlendirilmesi şeklinde yer almış ve komşuya fahiş zarar veren durumlar yasaklanmıştır.[91] Her ne kadar buradaki yasağın irtifak hakkı olmayıp malikin mülkiyet hakkı üzerindeki tasarruf

---

80 Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.
81 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/20, 32; Mecelle, md. 1012; Hacak, "İrtifak", 22/462; Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 65; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.
82 Hacak, "İrtifak", 22/462; Nuri Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.
83 Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.
84 Nuri Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23.
85 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/20, 31, 32, 17/87-89, 91- 93, 23/177, 200; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/190; Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, 6/191, 257-258, 264, 7/29; Mergīnânî, *el-Hidâye* 3/172, 173; Nevevî, *Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn,* 4/212-218, 226; Remlî, *Nihâyetü'l-muḥtâc*, 4/405-406; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 177.
86 Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, 5/165; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî el-İskenderî, *Fetḥu'l-ḳadîr ale'l-Hidâye* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1389/1970), 7/42; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 5/189; Hacak, "İrtifak", 22/462; Kahveci vd., *İslam Hukuku*, 1/23; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 181. Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 69.
87 Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 69.
88 Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 184.
89 Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, 5/165; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 180.
90 Hacak, "İrtifak", 22/462.
91 Mecelle, md. 1192; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 184.

yetkisinin kısıtlanması olduğu[92] belirtilse de bu durumun komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama tecrübesinin oluşumuna katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Pencere Açmama Hakkı

Fıkıh kaynaklarında yer alan temel irtifak haklarından bir diğeri pencere açmama hakkı olup bu irtifak hakkı bir gayri menkul sahibinin yapacağı ya da mevcut inşaatında komşu evin belirli yerlerini görecek şekilde pencere açmasını önlemeyi amaçlamaktadır.[93] Bir başka ifadeyle pencere açmama irtifakı, hak sahibi gayri menkul malikine taşınmazının belirli yerleri görünecek şekilde bir başka gayri menkulde pencere açılmasını engelleme yetkisi vermektedir. Hanefî fıkıh eserlerinde açıkça ele alınan pencere açmama irtifakı, yararlanma biçimi açısından olumsuz irtifak türüdür.[94] Pencere açmama irtifakının yanı sıra mülkiyet kısıtlaması olarak komşuluk hukuku kapsamında bir taşınmazda genellikle kadınların kullandığı kısımlar görülecek şekilde pencere açılamayacağı, açılması durumunda bu pencerenin önüne tahta perde veya duvar ördürülerek komşu taşınmazın ilgili kısımlarını görmenin engelleneceği de belirtilmişse de[95] bunun pencere açmama irtifakı ile karıştırılmaması gerektiği, bahsedilen durumun irtifak hakkı değil, mülkiyet kısıtlaması olduğu söylenmiştir.[96]

Sütre (Engel) Koyma Hakkı

Sütre koyma irtifakı, bir gayri menkulün belirli yerlerinin komşu evden görülmesini engellemek amacıyla başka bir taşınmaz üzerine bu bölümlerin görülmesini engelleyecek nitelikte sütre koyulması yetkisi vermekte olup bu irtifak hakkından genellikle iki komşu taşınmaz üzerinde bulunan evlerin arasındaki duvara sütre koyulması şeklinde yararlanılmaktadır.[97] Sütre koyma irtifakına Hanefî fıkıh kaynaklarında değinilmişse de[98] asıl itibarıyla net bir irtifak türü olarak Hanbelî fıkıh kitaplarında rastlanılmaktadır.[99]

Çöp Dökme Hakkı

Şâfiî mezhebinde kabul gören çöp dökme irtifakı, taşınmaz sahibine bir başkasına ait taşınmaza çöplerini ve atıklarını dökebilme yetkisi veren bir haktır. Kar atma irtifakına benzer nitelikteki bu irtifak hakkının sözleşme yoluyla belirli bir süre veya süresiz şekilde kurulabileceği belirtilmiştir.[100]

Hakku'l-Civâr (Yan Komşuluk Hakkı)

Klasik kaynaklarda yer almayan hakku'l-civâr kavramı çağdaş yazarlara ait bir kullanımdır. İrtifak hakkı olarak ileri sürülse de[101] kaynaklar incelendiğinde hakku'l-civâr tabirinin asıl itibarıyla komşuluk ilişkileri sebebiyle kanun tarafından mülkiyet hakkına getirilen birtakım sınırlandırmaları ifade ettiği ve irtifaklar gibi aynî hak niteliğinde olmadığı görülmektedir. Hakku'l-civâr kavramını ileri süren muasır hukukçular bununla birbirine komşu iki gayri menkulden her birinin diğeri üzerinde sahiplerinin bu gayri

---

92 Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 70; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 184.
93 Hacak, "İrtifak", 22/462
94 Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 182.
95 Mecelle, md. 1202.
96 Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 70; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 183.
97 Hacak, "İrtifak", 22/462; Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 75; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 185.
98 Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾṣ-ṣanâʾiʿ*, 4/181; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 186.
99 Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-ḳınâʿ ʿani'l-İḳnâʿ* (Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 1421-1429/2000-2008), 8/313; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 186.
100 Şirbînî, *Muġni'l-muḥtâc*, 3/186; Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 75; Hacak, "İrtifak", 22/462; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 184.
101 Zuhaylî, *el-Fıḳhü'l İslâmî*, 6/4680; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/87-89, 132-133; Hacak, "İrtifak", 22/463; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 294.

menkulleri kullanımı esnasında birbirlerine zarar verecek taşkınlıklardan kaçınmasını kastetmektedir.[102] Yani hakku'l-civâr bir şahsın, mülkiyetindeki eşya üzerinde komşusuna fahiş zarar verecek tasarruflarının kısıtlanmasını ifade etmektedir. Bu kısıtlama doğrudan kanundan doğması sebebiyle bunun için herhangi bir hukuki işlem oluşturulmasına gerek bulunmamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir hukuki işlem tesis edilmemiş olsa da hiç kimsenin özel mülkiyetinde komşusuna zarar verecek tasarrufta bulunma hakkı yoktur.[103]

Komşuluk sebebiyle mülkiyet hakkının sınırlandırılması konusunda asıl itibarıyla İslam hukukçuları arasında iki farklı görüş bulunmaktadır. İlk dönem Hanefî hukukçular, Şâfiî (ö. 204/820) ve Davud ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) benimsediği görüşe göre komşuluk sebebiyle mülkiyet hakkının doğrudan kısıtlanması mümkün değildir. Bu görüşü benimseyen fakihler başkasının hakkı taalluk etmediği müddetçe herkesin kendi taşınmazı üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilme hakkı bulunduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla komşuların birbirlerinin taşınmazı üzerinde sırf komşuluktan doğan bir hakkı bulunmamaktadır. Onlara göre böyle bir durumda mülkiyet sahibinin tasarruflarından kaynaklanan bir zarar ortaya çıksa dahi taşınmaz maliki, oluşan zarardan sorumlu tutulamaz.[104] Komşuluk sebebiyle mülkiyet hakkının doğrudan kısıtlanamaması görüşünün temelinde mülk sahibinin tam mülkiyet hakkı bulunması ve başkasının o mülke bir hakkının taalluk etmemesi sebebiyle mülk sahibinin mülkiyeti üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilmesi fikri yatmaktadır. Buna göre mülk sahibi mülkiyet hakkı bulunan eşyadan dilediği gibi istifade edebilme, pencere ve kapı açabilme, bahçesinde kuyu kazabilme, binasının duvarını yıkabilme gibi fiilleri dilediği şekilde yapma hakkına sahip olup doğrudan bir zarar vermemişse bu tasarruflarından doğan zararlardan ötürü malik sorumlu değildir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenlere göre mülk sahibinin mülkiyeti üzerindeki tasarruflarında komşusuna doğrudan bir zarar vermesi haricinde ortaya çıkan zarardan sorumlu tutulması mümkün değildir.[105] Her ne kadar bu görüşü benimseyen âlimler mülk sahibinin mülkiyet hakkı bulunan eşya üzerinde komşusuna zarar verecek tasarrufta bulunmasının hukuken bir sorumluluğu bulunmadığını ileri sürseler de bu hususta diyaneten aksini düşünmektedirler.[106] Çünkü kişinin kendi mülkünde tasarrufta bulunması sebebiyle komşusuna bir zarar vermesi mahkeme önünde onu sorumlu kılmasa da komşuya iyilikte bulunmak, onun hakkını gözetmek gibi İslâm dininin ahlaki ilkeleri gereğince bu kişinin dini, ahlaki ve manevi açıdan sorumluluğu bulunmaktadır.[107]

Sonraki Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler ise gayri menkul sahiplerinin komşularına açıkça zarar verecek tasarruflarının kanun tarafından engellenmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre yan yana komşuların mülkiyet hakkına bazı sınırlamalar getirilmesi ve birbirlerine zarar verecek tasarrufta bulunmalarının engellenmesi adalet ilkesine daha uygundur.[108] Onlara göre mülk sahibinin mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması kıyas bakımından hukuka daha uygun olsa da maslahata dayalı istihsan

---

[102] Hacak, "İrtifak", 22/463.
[103] Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 70; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları,* 294.
[104] Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/21; Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾṣ-ṣanâʾiʿ*, 6/264-265, 7/28-29; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 5/447-448; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ bi'l-âs̱âr*, thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâu'l-Fikr, ts.), 7/84-86; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 7/180; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/133; Zuhaylî, *el-Fıḳhül'İslâmî*, 6/4681; Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*,71; Hacak, "İrtifak", 22/463; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 295.
[105] Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/21; Mecelle, md. 92; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 295-296.
[106] Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/88; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 296.
[107] Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 296.
[108] Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/21; Kâsânî, *Bedâʾiʿuʾṣ-ṣanâʾiʿ*, 6/264; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 5/447-448; Bilmen, *Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 7/174, 176; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/87-88, 133; Zuhaylî, *el-Fıḳhül'İslâmî*, 6/4682; Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*,72; Hacak, "İrtifak", 22/463; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 297;

açısından malikin tasarruflarının kısıtlanması daha makuldür.[109] Çünkü *"maslahata göre istihsan ilkesi"* ve *"Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur."*[110] hadisini birlikte değerlendiren fıkıh âlimleri komşudan zarar-ı fahişin kaldırılmasını mülkiyet hakkından doğan menfaatin elde edilmesinden daha değerli görmüşlerdir.[111] Dolayısıyla yan komşuluk ilişkisinde mülk sahibinin tasarruflarıyla komşusuna zarar vermesi durumunda bu zarardan sorumlu tutulması esastır.[112] Bu görüşün temelinde yer alan *"Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur."*[113] rivayeti aynı zamanda İslâm hukukunun genel ilkelerinden biri olarak kabul edilmiştir.[114] Sonraki Hanefîler tarafından da benimsenen taşınmaz sahiplerinin komşularına zarar verecek tasarruflarının kanun tarafından engellenmesi gerektiği görüşünün Mecelle'de de yer aldığı ve *"Muâmelât-ı Civâriye"* başlığı altında bununla ilgili düzenlemeler yapıldığı görülmektedir.[115]

Komşuluk sebebiyle mülkiyet hakkının sınırlandırılması konusunda İslam hukukçuları arasında iki farklı yaklaşım bulunmaktaysa da her iki görüş sahiplerinin yan yana komşulukta taşınmazlara irtifak hakları gibi aynî nitelikli herhangi bir hak ve yetki tanımadıkları, bu hususta fikir birliği içinde oldukları anlaşılmaktadır.[116] Komşuluk sebebiyle mülkiyet hakkının sınırlandırılması hususunda sonraki Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihler tarafından ileri sürülen görüşün daha iyi anlaşılabilmesi için fahiş zararın mahiyetinin belirlenmesi gerektiği ve kısaca ona değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Zarar-ı Fahiş

Komşuluk sebebiyle mülkiyet hakkının sınırlandırılabileceğini ileri süren İslam hukukçuları, bunu zararı fahiş kavramıyla temellendirmişler,[117] zarar-ı fahişi komşusunun yapısının yıkılmasına veya zayıflamasına yol açan, binanın yapılmasıyla amaçlanan yararlanmaya engel olan yahut komşunun devamlı surette rahatsız olmasına neden olan zarar olarak kabul etmişlerdir. Zaruri ihtiyaçlar kapsamında görülmeyen bir menfaatten istifadenin engellenmesi ise zarar-ı fahiş olarak değerlendirilmemiştir.[118] Mecelle'de hukuk-ı civâriye başlığında düzenlenen komşuluk hukukunun içeriğini oluşturan zarar-ı fahiş, Osmanlı uygulamasında sıklıkla karşılaşılan hukuki ilişkilerdendir. Bununla ilgili ilk olarak 1197. maddede *"Hiç kimse mülkünde tasarruftan men olunamaz, meğerki âhara*

---

109 Bilmen, *Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 7/175-176; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 297.

110 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaṭṭaʾ*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Akdiye", 31; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 5/55 (No. 2865); İbn Mâce, "Ahkâm", 17 (No. 2340, 2341); Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dâreḳuṭnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 4/51, (No. 3079), 5/407 (No. 4539); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/114, 115 (No. 11384, 11385), 6/258 (No. 11877, 11878), 10/225 (No. 20443, 20444).

111 Seval Kılıç, "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş", *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/12 (2022), 8.

112 Bilmen, *Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 7/174, 176; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 3/88, 133; Hacak, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 72; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 297.

113 Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭaʾ*, "Akdiye", 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/55 (No. 2865); İbn Mâce, "Ahkâm", 17 (No. 2340, 2341); Dârekutnî, *Sünen*, 4/51, (No. 3079), 5/407 (No. 4539); Beyhakī, *Sünen*, 6/114, 115 (No. 11384, 11385), 6/258 (No. 11877, 11878), 10/225 (No. 20443, 20444).

114 Mecelle, md. 19.

115 Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/2159; Mecelle, md. 1198-1212; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 297.

116 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 15/21; Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, 6/264; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 5/447-448; Hacak, "İrtifak", 22/463; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 297.

117 Kılıç, "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş", 7.

118 Mecelle, md. 1199; Bilmen, *Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 7/176; Zuhaylî, *el-Fıḳhül'İslâmî*, 6/4681; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 298,

zarar-ı fahişi ola, ol halde menolunabilir.” denilerek komşuluk hukuku bağlamında kişinin mülküyle ilgili tasarrufunun kısıtlanması zarar-ı fahiş kavramıyla temellendirilmiş,[119] Hanefî mezhebinin yaygınlaştığı ilk dönemlerde haksız fiil sonucu oluşan zararla sınırlı tutulan zarar-ı fahişin mahiyeti, zamanın, şartların ve örfün değişmesiyle yeniden belirlenmiştir. Bu minvalde komşunun mülkiyetinden tam olarak tasarruf etmesini engelleyen, katlanma yükümlülüğünü aşan, kadınlara ait ev içi özel mekânların (makarr-ı nisvân) dışarıdan görülmesini sağlayacak şekilde yapılaşmaya giden ve kamu menfaatini zarara uğratan fiiller, kişinin bu yönde kastı olmasa dahi zarar-ı fahiş olarak nitelendirilmiştir.[120] Dolayısıyla günümüz hukukunda çevreyi olumsuz yönde etkileyen ve taşkınlık ölçütü kabul edilen durumlar Mecelle'de "zarar-ı fahiş" kavramıyla ifade edilmiş ve 1200. maddesinde *"Zarar-ı fahiş bi eyyi veçhin kân def' ettirilir."* yani *"Zarar-ı fahiş her ne suretle olursa olsun giderilir."* şeklinde tarifi yapılarak zarar-ı fahişle ilgili şu örnekler verilmiştir:[121] Bir evin bitişiğinde demirci veya doğramacı dükkanı ya da değirmen yapılıp demirin dövülmesi ya da değirmenin dönmesiyle oluşan hareketten binaya zarar gelmesi, evin bitişiğine fırın yapılıp dumanının çokluğu veya yağhane yapılıp kokusunun dayanılmaz hale gelmesi sebebiyle o evde oturulamayacak kadar zarara maruz kalması gibi durumlar zarar-ı fahiş kabul edilmiş ve bu durumlardan meydana gelecek zararların ortadan kaldırılması gerektiği belirtilmiştir.[122] Söz konusu maddede zarar-ı fahiş değişik misallerle örneklendirilmiş olsa da bunlarla sınırlandırılmamış, hangi fiillerin zarar-ı fahiş sayılacağı hâkimin takdirine bırakılmıştır.[123] Zarar-ı fahişin mahiyeti bu şekilde açıklansa da komşularla ilgili uyuşmazlıkların çözümünde nelerin zarar-ı fahiş kabul edilmesi gerektiği hususunda asıl itibarıyla örfün temel bir kaynak olarak ele alındığını söylemek mümkündür.[124] Çünkü hangi eylemlerin zarar-ı fahiş sayılacağı hâkime bırakılmışsa da örf ve âdet kuralları neyin fahiş zarar olacağını belirlemede önemli bir unsur olarak kabul edilmiştir.[125]

Şüf'a

İrtifak hakları ve hakku'l-civârın yanı sıra gayri menkul satışında ortağa, irtifak hakkı sahibine veya bitişik komşuya satılan gayri menkulü aynı bedelle öncelikli satın alma hakkı veren şüf'a (ön alım) hakkının da komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama bilincini sağlayıcı nitelikte olduğu söylenebilir. Sözlükte *"ilâve etmek ve birleştirmek"* anlamlarına gelen şüf'a, fıkıh terimi olarak satım veya bu hükümdeki bir akitle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı müşteriye mal olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkını ifade etmektedir. Mülkiyet hakkı ve kullanımıyla ilgili sıkı bir irtibatı bulunan şüf'anın birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı ve bu ahenki koruyucu norm niteliği taşıdığı söylenebilir. Nitekim eski devirlerde şüf'a hakkının tanınmasına hâkim olan ana düşüncenin malların ailede, kabilede yahut şehirde muhafazasını sağlamaktan ibaret olmasının buna işaret ettiği kabul edilebilir. Günümüz hukuk sistemlerinde kanuni ve akdi şüf'a şeklinde çeşitleri bulunan şüf'a türlerinden İslâm hukukunda paydaş, ayrıca Hanefîler'e göre bitişik komşu (câr-i mülâsık) ve irtifak muhtevalı hakta ortaklar (halît) lehine kanuni şüf'a türü kabul edilmiş olup akdi şüf'a söz

---

119 Kılıç, "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş", 9.
120 Kılıç, "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş", 9, 30-31.
121 Sabri Türkmen, *Hadislerde Komşuluk*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996, 24; Kılıç, "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş", 14.
122 Bu ve diğer örnekler için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 3/2163 vd.
123 Kılıç, "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş", 14.
124 Adnan Koşum - Hasan Keskin, "İslam İmar Hukukunun Kaynakları Ve Bu Alanda Geçmişten Günümüze Yapılan Çalışmalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022), 272; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 298.
125 Kılıç, "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş", 14.

konusu değildir.[126] Görüldüğü gibi İslam hukukunda şüf'a hakkı sebeplerinden bir tanesi bitişik komşuluktur. Buna göre mülk sahibinin taşınmazını bir başkasına satması durumunda komşunun satım sözleşmesine konu taşınmazı, bitişik komşunun bu taşınmaza ortak olanlar ve taşınmazda irtifak hakkı olanlardan sonra başkalarına göre öncelikli satın alma hakkı bulunmaktadır.[127]

Değerlendirme ve Sonuç

Komşuluk hukuku bağlamında İslam toplumunda birlikte yaşama tecrübesinin oluşumuna etki eden İslam hukuk normlarını kısmen ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

İslam toplumunun birlik ve beraberlik içinde yaşamasını bekleyen ve bununla ilgili ilkeler belirleyen İslam dininin komşuluk ilişkileriyle ilgili ortaya koyduğu kurallar dikkate alındığında sevgi, saygı, hoşgörü, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma ve adalet gibi komşulukla ilgili dini ve ahlaki normların birlikte yaşama tecrübesini sağlayıcı nitelikli olduğu görülse de sadece bunlarla yetinilmemiştir. Vicdani bu ilkelerin yanı sıra irtifak hakları, hakku'l-civâr ve şüf'a gibi hukuk normlarıyla da komşuluk ilişkilerinin düzenlendiği ve bunların birlikte yaşama tecrübesinin oluşumuna katkı sağladığı görülmektedir. Durum bundan ibaret olmakla birlikte klasik fıkıh kitaplarında komşuluk hukukuyla ilgili hükümleri sistematik olarak ele alan özel bir bölümden bahsetmek mümkün değildir. Fıkıh eserlerinde dağınık halde bulunan bu normlar incelendiğinde İslam hukukunda komşuluk hukukuyla ilgili düzenlemelerin büyük oranda mülkiyetin sınırlandırılması doğrultusunda oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda ileri sürülen hukuk normlarının başında ise komşu gayri menkulden yararlanmayı konu edinen irtifak hakları gelmektedir. İrtifak hakları, hak sahibine bu hakları kullanma hakkı verirken diğer tarafa irtifak hakkı sahibi tarafından kullanılan haklara katlanma sorumluluğu yüklemektedir. İrtifak haklarının kaynaklardaki gelişimi dikkate alındığında İslâm hukukunun bu konudaki genel ilkelerine aykırı olmamak kaydıyla zamanın ihtiyaçlarına ve örfe paralel olarak yeni irtifak çeşitleri oluşturulmasının mümkün olduğu söylenebilir. Bu sebeple malın muhafazası, korunması gereken beş esastan biri olsa da toplumun birlik ve beraberlik içinde yaşamasını temin etmek ve birlikte yaşama bilincinin oluşumunu sağlamak amacıyla adalet ve hakkaniyeti yerine getirmek, kötü niyeti ve haksız zararı önlemek, fertlerin hak ve çıkarları arasında makul bir denge kurmak gibi gerekçelerle fıkıh kaynaklarında yer almayan irtifakların ileri sürülmesi mümkündür. Nitekim günümüzde enerji nakli ve dağıtımını temin etmek amacıyla doğalgaz borularının, elektrik ve telefon tellerinin, kablolarının ve direklerinin şahısların özel mülkiyetinden geçiyor olması buna işaret etmektedir. Komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama bilincinin oluşumunu sağlayan bir diğer normun hakku'l-civâr olduğu görülmektedir. Klasik fıkıh eserlerinde yer almasa da çağdaş İslâm hukukçularının birçoğu tarafından bu kavramla ifade edilen komşuluk hakkından bahsedilmektedir. Mülk sahibinin mülkiyeti altındaki gayri menkulü üzerindeki tasarruflarına bazı sınırlamalar getiren hakku'l-civâr, doğrudan kanundan kaynaklanmakla birlikte kapsamı net bir şekilde tespit edilmemiş, malikin mülkiyeti altındaki eşya üzerindeki tasarruflarının komşusuna fahiş zarar vermeyecek biçimde olması şartı ileri sürülmüştür. Fahiş zararın ne olduğuyla ilgili bazı misaller verilmişse de içeriğinin belirlenmesi hâkime havale edilerek asıl itibarıyla örfe bırakılmıştır. Bunların dışında gayri menkul satışında ortak ve irtifak hakkı sahibinin yanı sıra bitişik komşuya da satılan gayri

[126] İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2010), 39/248.

[127] Mecelle, md. 1008-1011; Dönmez, "Şüf'a", 39/249; Ali Can, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Komşuluğun Yeri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Mart 2013), 224, 225; İlyas Yıldırım, "Şüf'a-Önalım Hakkı: Mecelle ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 321; Ünal, *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*, 302.

menkulü aynı bedelle öncelikli satın alma hakkı veren şüf'a (ön alım) hakkının da komşuluk hukuku bağlamında birlikte yaşama bilincini sağlayıcı nitelikte olduğu görülmektedir. Hülasa sınırlayıcı değil, örnek olarak sunduğumuz bahse konu fıkıh normlarının İslam toplumunda bireylerin birlik ve beraberlik içinde yaşamalarını temin ettiğini ve birlikte yaşama tecrübesinin oluşumuna katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-ʿİnâye fî şerḥi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-fikr, 1389/1970.

Bedreddîn Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. 13 Cilt. thk. Eymen Salih Şaban. Bey-rut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukūk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cü'fî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el- Hanbelî. *Keşşâfü'l-ḳınâʿ ʿani'l-İḳnâʿ*. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâretü'l-Adl, 1421-1429/2000-2008.

Can, Ali. "Kur'ân ve Sünnet Işığında Komşuluğun Yeri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Mart 2013), 203-243.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dâreḳuṭnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şüf'a". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. Dı-maşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Hacak, Hasan. *İslam Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Hacak, Hasan. "İrtifak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/460-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hacak, Hasan. "Mülkiyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31/541-546. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr şerḥu Tenvîrü'l-ebṣâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1386/1966.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ bi'l-âs̱âr*. 12 Cilt. thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâu'l-Fikr, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. el-Baḥrü'r-râiḳ şerḥu Ken-zi'd-deḳāiḳ. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fetḥu'l-ḳadîr ale'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1389/1970.

İsfahânî. Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002.

Kahveci, Nuri vd. İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler). İstanbul: Hikmet Yayınları, 2021.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*.3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1327/1328.

Kılıç, Seval. "Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş". *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/12 (2022), 1-33.

Koşum, Adnan - Keskin, Hasan. "İslam İmar Hukukunun Kaynakları ve Bu Alanda Geçmişten Günümüze Yapılan Çalışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022), 271-298.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭaʾ*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Mergīnânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî. *el-Hidâye fî şerḥi bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullāh b. Ahmed b. Mu-hammed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muġnî*. 15 Cilt. thk. Abdullah b. Ab-dülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Ṣaḥîḥu Müslim*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991.

Râfiî, Ebü'l-Kāsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *Fetḥu'l-ʿAzîz bi şerḥi'l-Vecîz (eş-Şerḥu'l-kebîr)*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma´rife, ts.

Siğnâkī, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye şerḥi'l-Hidâye (Şerḥu Bidâyeti'l-mübtedî)*. 25 Cilt. thk. Komisyon. Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-Şerîati ve'd-dirâseti'l-İslâmiyye, Merkezü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1435-1438.

Şafak, Ali. "Komşu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/158-159. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Şeybânî. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aṣl*. 12 Cilt. thk. Muḥammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1433/2012.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühez̠z̠eb fî fıḳhi'l-İmâm eş-Şâfiʿî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kāhirî. *Muġni'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-Minhâc*. 6 Cilt. thk. Alî Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. 5 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbaki ve İbrahim Adve Avd. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Türkmen, Sabri. Hadislerde Komşuluk. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Ünal, Mustafa. *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Yıldırım, İlyas. "Şüf'a-Önalım Hakkı: Mecelle Ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (Nisan 2018), 317-336.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal li-dirâseti'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî. *Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ şerḥu Kenzi'd-deḳāiḳ*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıḳhül'İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesinin Yansıması Olarak Tabakât Eserlerinde Yer Verilen Hristiyan Biyografileri

Ömer Faruk AKPINAR*
* Lead Presenter
[1*] Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye, omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr

Öz

Barış dini olan İslam, hüküm sürdüğü coğrafyalarda yaşayan insanların din, dil, ırk, mezhep ve cinsiyet gibi farklılıklarına saygı göstermiş, farklı mensubiyetlere sahip kişilerin aynı toplum içinde belirlenen temel hukukî ve ahlâki ilkeler doğrultusunda yaşamalarına müsaade etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak farklı din ve kültürlere mensup insanlar İslam topraklarında güven içinde bir arada yaşamış; gerek idare ve askeriye gibi resmi makamlarda, gerekse ekonomi ve eğitim gibi sosyal alanlarda farklı din ve mezhep mensupları istihdam edilebilmiştir. Özellikle siyasî ve ticarî tecrübesi bulunan yahut ilim, fikir ve kalem erbabı olan gayr-i müslim vatandaşlar, toplum içinde saygın bir konumda hayatlarını sürdürmüş ve alanlarıyla ilgili kendilerinden istifade edilmiştir. Hatta İslam kültür geleneğinin önemli edebi türleri arasında yer alan tabakât kitaplarında az da olsa toplumda etkin rol oynayan, önde gelen bazı hristiyanlar için de bâblar açılmış, onların terceme-i hallerine ve İslam toplumundaki etkilerine yer verilmiştir. Bu çalışmada, en geniş tabakât eserlerinden biri olarak nitelendirilebilecek *el-Vâfî*'de yer alan hristiyan biyografileri incelenecek, eserde zikri geçen diğer hristiyanlar tespit edilerek birlikte yaşama kültürüne sundukları katkılar ortaya konulmaya çalışılacaktır.
Anahtar Kelimeler: Tabakat, Hristiyan, Nasrani, Zimmî, el-Vâfî bi'l-vefeyât

Biographies of Christians Included in Tabakāt Works As A Sign of The Experience of Living Together in Islamic Civilization

Islam, the religion of peace, has respected the differences of religion, language, race, sect and gender of the people living in the geographies it rules. So it allowed people with different affiliations to live in the same society in accordance with the basic legal and moral principles determined. As a natural result of this, people from different religions and cultures lived together safely in Islamic lands and could be employed both in official authorities such as administration and military, and in social fields such as economy and education. In particular, non-Muslim citizens who had political and commercial experience or who were connoisseurs of science, thought or writing continued their lives in a respectable position in Islamic society and all segments of the public were benefited from them in their fields. In fact, in the tabaqāt books, which are among the important literary genres of the Islamic cultural tradition, freestanding titles were opened for some prominent non-Muslims who played an active role in the society and their biographies and influences on the Islamic society were included. In this study, the biographies of christians in book *al-Vāfī,* which can be described as one of the largest literary works, will be examined and other christians mentioned in these works will be identified and their contributions to the culture of living together will be tried to be revealed.
Keywords: Tabakāt, Christian, Zimmi (Dhimmī), *al-Vāfī, Safedī.*

Giriş

Farklı din ve kültürlere mensup insanlar İslam topraklarında güven içinde Müslümanlarla bir arada yaşamış; gerek idare ve askeriye gibi resmi makamlarda, gerekse ekonomi ve eğitim gibi sosyal alanlarda farklı din ve mezhep mensupları istihdam edilebilmiştir. Özellikle siyasî ve ticarî tecrübesi bulunan yahut ilim, fikir ve kalem erbabı olan gayr-i müslim vatandaşlar, toplum içinde saygın bir konumda hayatlarını sürdürmüş ve alanlarıyla ilgili kendilerinden istifade edilmiştir. İslamî tabakât kitaplarında az da olsa toplumda etkin rol oynayan, önde gelen bazı hristiyan ve yahudiler için de bâblar açılmış, onların terceme-i hallerine ve İslam toplumundaki etkilerine yer verilmiştir. Bu çalışmada en kapsamlı tabakat eserlerinden sayılan Safedî'nin el-Vâfî bi'l-vefeyât adlı eserinde yer verilen hristiyan biyografiler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun için önce Safedî ve eseri hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından önce müstakil başlık halinde yer verdiği hristiyan biyografiler zikredilecek, sonrasında da kitabın diğer başlıklarında bahsi geçen hristiyanlar incelenecektir.

1. Safedî ve el-Vâfî bi'l-vefeyât Adlı Eseri

Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî (ö. 764/1363), Filistin topraklarında doğdu. Babası Bahrî Memlük emirlerinden idi. Erken yaşta Kur'ân'ı ezberledi, resim ve hat dersleri aldı. Zamanının önde gelen hocalarından Arap dili ve islami ilimlerin yanı sıra mantık ve aklî ilimler tahsil etti. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Takıyyüddin es-Sübkî, Birzâlî, Mizzî, İbn Kesîr, İbn Cemâa, İbn Abdülhâdî, İbnü'l-Ekfânî, Hatîb el-Kazvînî ve Zehebî, onun ilim aldığı bazı hocalarıdır. İskenderiye, Kahire, Halep ve Şam şehirleri arasında geçen ömründe Safedî, ilimle uğraşmasının yanında kâtiplik ve beytülmâl vekilliği gibi çeşitli devlet kademelerinde görev yaptı. Onun, Dımeşk Takaviyye Medresesi'nde verdiği derslere Zehebî, Birzâlî, Mizzî, İbn Kesîr, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî gibi hocaları da katılmış ve kendisini takdir etmişlerdir. 764'te (1363) Dımeşk'ta vefat eden Safedî, Sûfiyye Kabristanı'na defnedilmiştir.

Daha çok tarih, biyografi, Arap dili ve edebiyatı alanında çalışmalar yapan Safedî'nin birçok eseri ve pek çok şiiri bulunmaktadır. Onun tarih ve biyografi alanındaki en meşhur eseri 14.000 kadar biyografiye yer verdiği *el-Vâfî bi'l-vefeyât* adlı çalışmasıdır. Başta hocası Zehebî'nin eserleri olmak üzere 300'e yakın kaynaktan istifadeyle hazırlanan bu eserde din, devlet, ilim, sanat ve tasavvuf erbabının biyografileri Muhammed isimli olanlar öncelenmek suretiyle alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu eser üzerine İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470), el-*Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî* adıyla Memlük döneminin meşhur isimlerine yer veren hacimli bir zeyil yazmış, İbn Hacer ve İbnü'l-Molla İbrâhim b. Ahmed el-Haskefî ise eseri ihtisar etmişlerdir.

Safedî'nin kendi çağdaşı olan 2000 kadar isme yer verdiği *A'yânü'l-asr* adlı başka bir biyografi eseri de vardır. Ayrıca âmâ ve bir gözü görmeyen meşhurlarla Dımeşk'ta görev yapan emirleri topladığı müstakil biyografi kitapları bulunmaktadır. Onun, elli ciltten fazla olduğu kaydedilen *Târîh*'inin ise sadece bir cildi günümüze ulaşmıştır.[128]

2. el-Vâfî'de Yer Alan Hristiyan Biyografileri

Safedî, farklı asırlarda yaşamış ve genellikle idarî görevi ya da tıp alanında uzmanlığı bulunan bazı hristiyanların biyografilerine yer vermiştir. Yer verdiği isimler arasında bu

[128] Safedî'nin diğer eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "Safedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/447-450.

The 12th International Conference
The 5th ICONICS Adab-International Conference on Information and Cultural Sciences
THE 3RD INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE PRACTICE OF COEXISTENCE IN ISLAMIC CULTURE

kimselerin akrabaları olduğu gibi bazı hristiyan şairleri de bulunmaktadır. Bir kısmının vefat tarihi veya yaşadığı dönem hakkında bilgi vermediği için onun verdiği isimlerin alfabetik olarak sıralanması uygun olacaktır.

1. Abdullah b. Ebi'l-Yâsir el-Mekîn (h. 7.yy).

Hristiyan kâtip Amîd'in oğlu diye bilinir. Dedesi Tikritli olup Fâtımî halifesi Âmir bi-Emrillâh döneminde bir ticaret kervanı ile Mısır'a gelmiş, halifeye nadide parçalarından arz etmiş, ona yakınlık kesbetmiş ve Mısır'a yerleşmiştir. Ebu'l-Yâsir "el-Amîd" olarak tanınan babası Mısır ve Şam'da dîvânü'l-ceyş'te hizmet etmiş, h.672 yılında Dımeşk'te vefat etmiştir. Bir cildini İslam tarihine ayırdığı iki ciltlik tarih kitabının olduğu kaydedilmiştir.[129]

2. Adî b. Zeyd b. el-Hımâr el-Abâdî et-Temîmî.

Cahiliyye döneminin usta şâirlerindendir. Dört halife döneminde veya İslam'dan önce öldüğü söylenmiştir. Kisra ile yaşadığı bir hadise kaynaklarda nakledilmiştir.[130]

3. Alî b. Nasr, Ebu'l-Hasen İbnü't-Tabîb en-Nasrânî (ö. 377).

Pek çok eseri bulunan bir yazardır. Nedîm, onun bazı eserlerini kendisiyle müzakere ettiğini belirtir. *el-Berâ'a*, *Suhbetü's-sultân, Islâhu'l-ahlâk* bunlardandır. *Suhbetü's-sultân*'ın bir varaktan fazla olduğu kaydedilmiştir.[131]

4. A'şâ Sa'lebe, en-Nu'mân b. Muâviye b. Sa'lebe.

Emevî dönemi şairlerindendir. Şam'da ikamet ederdi. Velîd b. Abdülmelik kendisine ihsanda bulunurdu. Ömer b. Abdülazîz halife olunca bir grup şairle birlikte onun huzuruna girmiş, halife Ömer kendisine "Beytülmâlde şairlere ayrılmış bir hak yoktur, olsaydı bile sana olmazdı, çünkü sen bir hristiyansın" demiştir." Safedî, A'şâ'nın buna dair söylediği beyite de yer vermiştir.[132]

5. Buhtîşû' b. Cibrîl (ö. 256/870).

Me'mûn ve sonraki halifelere hizmet etmiş Hristiyan tabiptir. Süryânîce bir kelime olan buht "abd, kul" manasında "yeşû' ise Hz. İsa/Mesih manasında olup adı Mesih'in kulu anlamına gelmektedir.[133] Halifelerin hekimliğini üstlenen bir hekim ailesinde yetişen Buhtîşû', babası Cibrîl'in 828'de Medâin'de ölümü üzerine Me'mûn tarafından saray başhekimliğine getirilmiş ve halifenin Bizans seferleri sırasında yanında bulunmuştur.[134] Giyim kuşamı halife Mütevekkil'i andırırdı. Câlinos'un kitaplarının çoğunu onun için tercüme etmiştir. Mütevekkil, tabibi olarak çalışan Buhtîşû'yu daha sonra azletmiş, zindana atıp zincire vurmuştur. Nihayet 260 yılı civarında ölmüştür.[135]

---

[129] Safedî, *el-Vâfî*, 17/355-356. Kendisinin mi babasının mı hakkında bilgi verdiği net olarak anlaşılamayan bu tercemenin sahibini Makrizî Curcîs el-Mekîn (ö.672) olarak zikreder (Bkz. Makrizî, *el-Mukaffâ el-Kebîr*, 3/13). Kehhâle ise Abdullah b. İlyâs İbnü'l-Amîd (ö. 656/1258) diye bilinen bir tarihçiden bahseder (Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 6/26). İsminin Abdullah olması, bu şahsın sonradan müslüman olmuş olabileceğini göstermektedir.

[130] Safedî, *el-Vâfî*, 19/349-350.

[131] Safedî, *el-Vâfî*, 22/168.

[132] Safedî, *el-Vâfî*, 27/88-89.

[133] İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 186; Safedî, *el-Vâfî*, 10/55.

[134] Ali Haydar Bayat, "Buhtîşû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/379.

[135] Safedî, *el-Vâfî*, 10/54-55.

6. Buhtîşû' b. Corcis (ö. 185/801).

Harun er-Reşîd'in hizmetinde bulunan doktorların başı ve üstadıdır. 190'lı yıllarda Harun er-Reşîd'den sonra vefat etmiştir.[136]

7. Curcis b. Cibrîl (ö. 152/769).

Halife Mansûr'a hizmet eden Süryânî bir tabiptir. Mansûr mide rahatsızlığı sebebiyle (148/765 yılında) onu Cündişapur'dan getirtmiş ve saray hekimi yapmıştır. Daha sonra onu memleketine gönderip, oğlu Buhtîşû'yu getirtmiştir. Cocius 160 yıllarına doğru vefat etmiştir. Safedî, Corcius'un memleketine gönderiliş sebebi olarak, onun "sultan elimdedir, dilersem onu öldürür, dilersem iyi ederim" tehdidiyle Nusaybin'den birtakım aletler istemesini kaydetmiştir.[137]

8. Curcis b. Yuhannâ b. Süheyl b. İbrahim el-Hakîm, Ebu'l-Ferec el-Yebrûdî el-Ya'kûbî (h. 4.yy).

Dımeşk'ın kuzeyinde Humus yolu üzerinde bulunan Yebrûd'da doğdu. Ya'kûbî hristiyanlarındadı. Çiftçilikle uğraşır, ürününü satmak için Dımeşk'a gelirdi. Bir defasında karşılaştığı bir doktorun yönlendirmesiyle ailesini terk edip tıp öğrenmeye başladı. Ebu'l-Ferec İbnü't-Tabîb'den ilim almak için Bağdat'a giderek tıp, mantık ve hikmet ile meşgul olmuş, ardından Dımeşk'a dönüp orada yaşamıştır. Pek çok tıp kitabını kendi yazısıyla çoğaltmıştır. Mısır'da bulunan İbn Rıdvân ve diğer doktorlarla ile yazışmaları vardır. 400'lü yıllarda vefat etmiş ve Bâbu Tûmâ yakınındaki Ya'kûbîlerin kilisesine defnedilmiştir. Vefat ettiğinde çok miktarda mal bıraktığı nakledilir.[138]

9. Dâvud b. Ebi'l-Münâ, Ebû Süleymân.

Halifeler döneminde Mısır'da yaşayan hristiyan bir tabip idi. Aslen Kudüslüdür. Yıldız ilminde de bilgi sahibidir. Beş tane oğlu vardı. Kudüs kralı, Mısır diyarına geldiğinde onu halifeden talep etmiş ve evlatlarıyla birlikte Kudüs'e götürmüştür. Frank kralının esir alıp bir kuyuya hapsettiği fakih İsa hastalanınca onun kuyudan çıkmasını ve Mısır'a gitmesini sağlamıştı. Yıldızların hareketinden Selahaddin'in Kudüs'ü fethedeceğini görmüş, bu bilgiyi Fakih İsa'ya ulaştırmış, birlikte sultanın huzuruna çıkıp ona müjde vermişler ve hediyelerle taltif edilmişlerdi. Vakti gelince dedikleri vuku bulmuş, Fakih İsa fetih sırasında hakîmin evinin zarar görmesini engelleyerek ona hürmet etmişti. Sultan hakîm Ebû Süleyman'ı huzuruna çağırmış ve bir isteğinin olup olmadığını sormuş, o da evlatlarına sahip çıkmasını söylemiş.[139]

10. Fazl b. Mervân b. Mâserces, Ebu'l-Abbâs (ö.250).

Hrisityan asıllı olup Halife Mu'tasım'ın vezirliğini yapmıştır. Me'mûn vefat ettiğinde Mu'tasım için biatı o kabul etmiştir. Bilgin olmayıp halifelere hizmet etmiş, dîvânu'r-resâil ile ilgilenmiştir. El-Müşâhedât ve'l-ahbâr adlı bir eseri vardır.[140]

11. Gıyâs b. Gavs.

el-Ahtal diye bilinen şairdir.

---

[136] Safedî, *el-Vâfî*, 10/55. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Buhtîşû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/378.

[137] Safedî, *el-Vâfî*, 11/171. Bilgi için bkz. Hasan Doğruyol, "Buhtîşû'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/378.

[138] Safedî, *el-Vâfî*, 11/52, 171.

[139] Safedî, *el-Vâfî*, 13/319.

[140] Safedî, *el-Vâfî*, 24/48.

12. el-Habîs en-Nasrânî.

Bules veya Mikâîl olduğu söylenir.[141]

13. el-Hakîm el-Muvaffak, Ebû Şâkir (ö.613).

Tabip Ebû Süleyman Dâvud b. Ebi'l-Münâ'nın oğlu olup tıp ve ecza alanında kendisini yetiştirmiş, Mısır diyârında tanınan hristiyan bir doktordu. Kardeşi el-Mühezzeb'den ilim almıştır. Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'in hizmetinde bulunmuş ve onun sayesinde pek çok dünyalık elde etmişti. 613 yılında vefat etti.[142]

14. el-Hasîb (h. 2. yy).

Basra'da yaşayan maharetiyle ünlü hristiyan bir tabiptir. Basralı şâir el-Hakem b. Muhammed b. Kanber el-Mâzinî'nin hastalığını tedavi etmiş, o da kendisini öven bir şiir söylemiştir. H. 151 yılı başlarında Basra valisi Muhammed b. Ebu'l-Abbas es-Saffah için bir ilaç hazırlamış, ancak o iyice hastalanmış, Bağdat'a götürülmüş ve orada vefat etmiştir. Bunun üzerine Habîs suçlanmış ve zindana atılmıştır. Ölünceye kadar zindanda kalmıştır.[143]

15. Hibetullâh b. Sâid b. Hibetillâh b. İbrahim Emînü'd-devle, Ebu'l-Hasen İbnü't-Tilmîz et-Tabîb el-Bağdâdî (ö.560).

Meşhur tabip Ebu'l-Alâ Sâid'in oğlu, Ebu'l-Ferec Yahya b. Sâid b. Tilmîz'in kardeşidir. Döneminde Bağdat'ta tıp ilminin üstadı idi. Ölümüne kadar Adûdîyye hastanesinde çalışmıştır. Süryânca, Farsça ve Arapça dillerinde yazardı. Halîfe Müstazî-Biemrillâh'ın (ö. 575/1180) hizmetinde bulunmuştur. *el-Karâbâzîn* adlı kitabı meşhur kitabın yanı sıra *el-Mû'cez, İhtiyâru kitâbi'l-Hâvî, İhtisâru şerhi Câlinus li fusûli Bakrât, Şerhu Mesâili Huneyn, Künnâş* adlı eserleri vardır. Döneminin ünlü Yahudi tabibi Evhadü'z-zamân ile arasında rekabet vardır. Bu Yahudi tabip ömrünün sonlarında müslüman olmuştur. İbnü't-Tilmîz mütevâzi, bu Yahudi ise kibirliydi. Safedî bazı beyitlerine yer vermiştir.[144]

16. Hibetullâh, es-Sedîdü'l-mâiz el-Kıbtî (ö.681).

Emînüddîn Emînü'l-mülk es-Sâhib'in dayısıdır. Güvenilirliğiyle meşhur bir hristiyandı. Hesap işlerini iyi bilirdi. Sultan Kalavun'un yanında önemli bir yeri vardı. Vezir ona danışırdı. Dinine bağlı idi. Hristiyanlara bol ihsanda bulunurdu. Vefatından sonra oğlu el-Es'ad Curcis sultanın nezdindeki yerini almıştır.[145]

17. İbrahim b. Ebu's-Senâ Alemü'l-mülk.

Safedî, "İbn Kâtibi Kayser" diye bilinen ve hristiyan büyüklerinden olduğunu söylediği bu zatın bir beytine yer vermek ve kardeşi Tâcü'l-mülk İshak'ın da zamanının önde gelen hristiyanlarından olduğunu belirtmekle iktifa etmiştir.

18. İshak b. Yahya b. Süreyc, Ebu'l-Hüseyin (h. 4yy).

Dîvân ve harâc kayıtlarını tutmayı ve çalışanları teftişi iyi bildiğinden el-Kâtibu'n-nasrânî diye tanınmıştır. Yıldız ilmine de vâkıf idi. 300 yılı Şa'bân ayında doğmuştur. Nedîm, kendi zamanında onun hayatta olduğunu söylemiştir. Yâkût el-Hamevî, Nedîm'in bu kaydının 377 yılına ait olduğunu belirtir. Üç tane *el-Harâc* adlı eseri vardır. Bunlardan *el-Harâcü'l-kebîr* 1000 varak, *el-Harâcü's-sağîr* 100 varak hacmindedir. Diğeri ise

[141] Safedî, *el-Vâfî*, 11/234.
[142] Safedî, *el-Vâfî*, 16/50.
[143] Safedî, *el-Vâfî*, 13/199.
[144] Safedî, *el-Vâfî*, 27/165-167.
[145] Safedî, *el-Vâfî*, 27/194.

insanların ellerinde dolaşan 200 varaklık kitaptır. Ayrıca *Amelü'l-müâmerât bi'l-hadra, Tahvîlü sinî'l-mevâlîd* ve *Cümelü't-târîh* adlı eserleri vardır.[146]

19. er-Reşîd İbnü'l-Muvaffak Ya'kûb, Ebû Saîd el-Makdisî (ö. 644/1246).

Meşhur bilgin ve tabiptir. Takıyyuddîn Haz'al'den nahiv, İbn Ebî Üsaybia'nın (ö. 668/1269) amcası hakîm Reşidüddîn Alî b. Halîfe b. Ebî Üsaybia'dan tıp öğrendi. Kahire'de Eyyûbî hükümdarları el-Melikü'l-Kâmil (ö. 635/1238) ve oğlu el-Melikü's-Sâlih'in (ö. 647/1249) hizmetinde bulundu. Alanında oldukça iyi olduğu söylenen *Uyûnu't-tıb* adlı bir kitabı ile *el-Hâvî fi't-tıb* üzerine yazdığı ta'likası vardır.[147]

20. Sâbit b. Hârûn er-Rakkî (h. 5.yy).

Arap şairidir. Arap şiirinin meşhur simalarından Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) *Dîvân*'ını Fars asıllı şâir ve edebiyatçı Bâharzî'ye (ö. 467/1075) okumuştur. Bâharzî, onu şair ve ediplere dair eseri olan *Dümyetü'l-kasr*'da zikretmiştir. Mütenebbî katledilince onun için Dâliyye diye bilinen mersiyesini yazmış, şiirleriyle Büveyhî Sultanı Adudüddevle'yi Mütenebbî'nin katillerine karşı kışkırtmıştır.[148]

21. Saîd b. el-Bıtrîk (ö. 328/940).

Zamanının (İhşidîler döneminin) önde gelen Mısırlı hristiyan doktorlarındandır. Dinî konularda da yetkin bir kimsedir. H. 263 yılında doğdu. Halife Kâhir billâh'ın hilafetinin ilk yıllarında İskenderiye patriği oldu (h. 321). Bu görevi yedi buçuk yıl sürdürdü. H. 328 yılında vefat etti. *et-Tıbbu ilmün ve amel, Künnâş: Kitâbu'l-cedel beyne'l-muhâlif ve'n-nasrânî* ve *Nazmu'l-cevher* adlı eserleri vardır. Bu son eser, hristiyanların orucu, bayramları ve tarihleriyle alakalı kardeşi İsa b. el-Bıtrîk'e yazdığı mektuplardan oluşmaktadır. Torunlarından Yahya b. Saîd b. Yahya bu kitaba *Zeylü Kitâbi't-târîh* adıyla bir zeyl yazmıştır.[149]

22. Saîd b. Tûfîl (ö. 299).

Ahmed b. Tolûn'un hizmetinde bulunan, mesleğinde mahir, hristiyan bir tabiptir. Öyle ki onun hâssâ doktorları arasında olup yolculuklarında kendisine eşlik ederdi. İbn Tolûn'un huzuruna girdiğinde katırına bakan ve diğer birtakım işlerini gördürdüğü Hâşim adlı bir hizmetçisi vardı. Güzel görünümlü, zeki ve bilgili bir de oğlu vardı. İbn Tolûn, bir gün kendisine sefere çıktığında haremde kalacak bir doktora ihtiyacı olduğunu söyledi. O da oğlunu tavsiye etti. Ancak İbn Tolûn, genç ve yakışıklı olan oğlunun harem için uygun olmadığını belirterek başka birini bulmasını söyledi. O da hizmetçisi Hâşim'i güzelce giydirip harem hizmetine aldırdı. Zamanında yaygın olan ishal salgınıyla mücadele etti. h.299 yılında vefat etti.

23. Sâid b. Mahled, Ebu'l-Alâ el-Kâtib en-Nasrânî (ö. 276/889).

(Nestûrî ailesine mensup) olup aslen hristiyan idi.[150] Halîfe Muvaffak'ın katipliğini yaparken müslüman olmuş, daha sonra Halîfe Mu'temed'in vezirliğini yapmıştır. Müslüman olduktan sonra dini bütün bir hayat sürdüğü vurgulanmıştır.[151]

---

[146] Safedî, *el-Vâfî*, 8/278.

[147] Safedî, *el-Vâfî*, 14/84.

[148] Safedî, *el-Vâfî*, 6/214; 10/287-288.

[149] Safedî, *el-Vâfî*, 15/127. Saîd b. Bıtrîk hakkında bilgi için bkz. Casim Avcı, "Saîd b. Bıtrîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/551-552.

[150] Safedî, *el-Vâfî*, 9/59.

[151] Safedî, *el-Vâfî*, 16/136. Osman Çetin, "İbn Mahled, Sâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/166-167.

24. Sâid b. Yahyâ b. Hibetullah b. Tûmâ en-Nasrânî (ö. 600).

Bağdatlı bir tabiptir. Necmuddevle Doktor olarak Ebu'l-Yümn Necâh eş-Şerânî'nin hizmetinde bulunmuş, daha sonra ona vezirlik ve kâtiplik yapmıştır. Ardından Nâsır'ın hizmetine girmiş, ondan değer görmüş, onun hastalığı döneminde tedavi için yanına gelen doktorlara refakat etmiştir. Divanlar onun gözetiminde olurdu. Bir gün elindeki divanlardan birinde alacakları erzak kayıtlı olan bir grup çıkagelmiş, o da hak iddia ettiklerinin bir kısmını uygun görmediğini belirtmiş, bunun üzerine onlardan ikisi gece gizlice suikast düzenlemişler ve h.600 yılında katletmişlerdir. Nâsır, onun kumaş ve emlâk haricindeki tüm mallarını devlet hazinesine dahil etmiş, bunları ise çocuklarına bırakmıştır. Mal varlığı öyle çoğalmıştı ki el konulan mallarının 813 bin dinar olduğu, mirasının ise milyon dinara ulaştığı kaydedilmiştir. Kişilik olarak iyi bir insan olduğu, ilişkilerinin ve giyim kuşamının güzel olduğu, pek çok kişinin ihtiyacını gördüğü belirtilir.[152]

25. Sâid b. Hibetillâh el-Müemmel (h. 591).

Adı Mârî, künyesi Ebu'l-Hüseyin'dir. Faziletli, saygın bir doktordur. Dâru'l-Azîziyyeti'n-Nâsıriyyeti'l-İmâmiyye'de hizmet etmiş, bunun karşılığında pek çok mal elde etmiştir. Ebu'l-Hasen âli b. Abdirrahîm el-Assâr, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Haşşâb en-Nahvî ve Şerefu'l-küttâb gibi kimselerden edebiyat okumuştur. Mantık ve felsefe alanında birikim sahibidir. Kibirli ve saf olduğu, ayrıca zâlim olduğu belirtilmiştir. H. 591 yılında vefatına kadar Bağdat'ta hikmet ve tıbba dair eserleri yazıyla çoğalttığı ve idareye yakın durduğu belirtilmiştir.[153]

26. Sâid b. İsâ b. Mûsâ b. Semmânî et-Tenûhî el-Halebî (h. 5. yy).

İbnü's-Semmânî el-Halebî diye meşhur olmuştur. Safedî, onun şâir Sâid el-Kuşâimî[154] olduğunu belirtmiş ve Fâtımîler adına Halep'i idare eden Midrâsî hanedanının emîrlerinden Muizzü'd-devle Simâl b. Sâlih b. Mirdâs'ı Mısır ordusuna karşı h. 440 yılında kazandığı zafer sebebiyle övdüğü uzunca bir şiirine yer vermiştir.[155]

27. Selâme b. Ebi'l-Hayr, Ebu'l-Hasen ed-Dımeşkî (h. 6. yy).

Salahaddin Eyyûbî'nin kardeşi Tâcü'l-mülûk'ün (526/1132) hristiyan kâtibidir. Edebi yönü olan zeki biriydi. Safedî şiirlerinden bir parçasına yer vermiştir.[156]

28. Ya'kûb b. Saklâb, el-Muvaffak et-Tabîb (ö.625).

Kudüs'te doğdu. Tabii ilimleri, hendese, hesap ve yıldız ahkâmına vakıf filozof bir rahipten ilim almıştır. Sonra Dımeşk'a gelmiş ve el-Melikü'l-Muazzam'ın hizmetinde bulunmuş, onun takdirini kazanmıştır. Aynı tahtırevanda onunla birlikte yolculuk ederdi. Tıp konusunda fazla konuşmaz, Calinos'un görüşleriyle yetinirdi. Hocası İbn Huleyka kendisinden ilim almıştır. Muâzzam vefat edip de Nâsır halife olunca babasının zamanındaki konumunu devam ettirmiştir. es-Sedîd Ebû Mansûr'un babasıdır. 625 yılın paskalya bayramında vefat etti.[157]

---

152 Safedî, *el-Vâfî*, 16/139.

153 Safedî, *el-Vâfî*, 16/139-140.

154 Kuşâim, Habur'un yakınlarında Fırat nehri üzerinde bir kaledir. Bkz. Safedî, *el-Vâfî*, 16/137.

155 Safedî, *el-Vâfî*, 16/140-142. Bir dönem Fâtımî idaresini kabul etmiş olan Midrâsîler'in Mısır hükümeti ile arası bozulmuş, bir dönem Bizans'a tâbî olmuşlar ve Fâtımî ordusunu yenecek güce erişmişlerdir. Bkz. Erdoğan Merçil, "Midrâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/149-150.

156 Safedî, *el-Vâfî*, 15/203-204.

157 Safedî, *el-Vâfî*, 28/62-63.

29. İbnü'l-Kıf, Emînüddevle Ebu'l-Ferec Ya'kûb b. İshâk (ö. 685).

Kerek hristiyanlarındandır. h. 630 yılında Kerek'te dünyaya geldi. Babasının dostu olan İbn Ebî Usaybia'dan ders aldı. *Mesâilü Huneyn, el-Fusûl, Tekaddümetü'l-ma'rife* adlı eserleri onda ezberledi. Daha sonra babası onu Dımeşk'a götürdü. Orada Şemsüddîn el-Husrevşâhî gibi alimlerden ilim aldı. Müeyyed el-Arazî'ye Oklid'i okudu. Daha sonra Aclûn'da doktora olarak hizmet etti. Daha sonra Dımeşk'a döndü. Birçok eseri vardır.[158]

30. Ebû Gâlib İbn Safiyye.

Hristiyan bir tabiptir.[159]

31. Ebû Huleyka et-Tabîb, Ebu'l-Vahş b. Fâris Ebi'l-Hayr b. Ebî Süleyman Dâvud b. Ebi'l-Münâ el-Hakîm er-Raşîd.

h.591 yılında Caber'de doğmuş, h. 670 yılında vefat etmiştir. Caber'den Ruhâ'ya gelmiş ve eğitimini burada almıştır. Kulağında bulunan küçük halka sebebiyle Ebû Huleykât olarak tanınmıştır. Döneminin tıp ilminde öncü bir isimdi. Dımeşk'ta amcası Ebû Saîd'den ve Mühezzebü'd-dîn ed-Dahvâr'dan tıp ilmini almıştır. el-Melikü'l-Kâmil'e, ardından el-Melikü's-Sâlih'e ve Baybars zamanına kadar Türklere hizmette bulunmuştur. Tıp işlerinde nadir kullanılan yöntemler takip etmiş, zamanının felçli, balgam ve kulunç şikayeti olan hastalarını tedavi etmiştir. Edebiyatta da behresi olup, şiirleri vardır. *el-Muhtâr fî elfi ıkâr* adlı bir eseri vardır. Mühezzebü'd-dîn Muhammed'in ve Alemüddîn İbrahim'in babasıdır.[160]

Bunlardan başka hristiyan iken müslüman olduğu vurgulanan bazı isimlere de yer verilmiştir. Mühezzeb el-Hatîr b. Müsennâ b. Zekeriya İbn Ebî Kudâme b. Ebî Melîh Memmâtî, bunlardandır. Kendisi Mısır'da Fâtımî devrinin sonlarına doğru yaşamış bir ordu kâtibidir. İbn Memmâtî diye bilinen şâir Ebu'l-Mekârim Es'ad'ın babasıdır. Asyût hristiyanlarındandır. Sultan Selahaddin'in ya da amcası Esedüddîn'in huzurunda çocuklarıyla birlikte müslüman olmuştur. Şiirleri vardır. Kendisinden sonra ordu katipliğini oğlu Es'ad devam ettirmiştir.[161] Yine İmriülkays b. Adî el-Kelbî, halife Hz. Ömer'e gelerek kendisinin hristiyan olduğunu ve müslüman olmak istediğini söylemiş, Hz. Ömer ona İslam'ı anlatmış ve müslüman olmasını sağlamıştır. Daha sonra onu Şam bölgesinde müslüman olan Kudâa kabilesine emir tayin etmiştir. Olayı nakleden Avf b. Hârice, daha önce hiç namaz kılmamış birinin Müslümanlardan bir grup üzerine emir tayin edildiğini görmemiştim, demiştir.[162]

Ayrıca İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) müslüman olduğu halde hristiyan düşüncesine meyli olmakla itham edildiğine vurgu yapılmıştır. İbnü'n-Neccâr'dan naklen hicrî üçüncü asrın kelam bilginlerinden İbn Küllâb hakkında mu'tezilî âlim Abbâd b. Süleyman'ın ilâhî kelâmın zâttan ayrı olmadığını savunduğundan hristiyanlarla aynı inancı paylaştığına dair eleştirisini nakletmiş, Beğavî'den de Süryânî bilgin Feşyûn en-Nasrânî'nin kendisiyle sık sık görüştüğünü ve müslümanları hristiyanlaştırmaya destek olduğunu aktarmıştır.[163]

[158] Safedî, *el-Vâfî*, 28/85-86.
[159] Safedî, *el-Vâfî*, 16/191;
[160] Safedî, *el-Vâfî*, 27/253-254.
[161] Safedî, *el-Vâfî*, 9/15.
[162] Safedî, *el-Vâfî*, 9/218.
[163] Safedî, *el-Vâfî*, 17/265-266.

3. Müstakil Başlık Haricinde Bahsi Geçen Hristiyanlar

Biyografisi özel olarak zikredilen hristiyanlar dışında diğer biyografilerle bağlantılı birtakım hristiyanlardan da bahsedilmiştir. Bunların bir kısmı müslüman âlimlerin özellikle tıp bilgisinden istifade ettiği hristiyan hakîm ve tabiplerdir. Bazısı devletin çeşitli kademelerinde bulunmuş ve haklarında övgü veya yergi içeren şiirler söylenen kimselerdir. Bazısı da çeşitli sebeplerle idarecilerin meclislerinde bulunan veya biyografisine yer verilen kimseyle münasebeti, diyalogu olan kişilerdir. Bunların bir kısmı isimleriyle anılmışken, çoğu bir hristiyan şeklinde meçhul olarak zikredilmiştir.

Bu kimseleri zikredilme sebeplerine göre şu şekilde tasnif etmek mümkündür.

Hoca-talebe ilişkisi sebebiyle anılanlar

İslam filozoflarından Fârâbî'nin (ö.339/950) Harran'a giderek hristiyan filozofu Yuhannâ İbn Haylân'dan (ö. 920) bir müddet ders aldığı kaydedilmiştir.[164]

Hanbelî fakih ve kelamcı Fahruddîn Gulâm İbnü'l-Mennî (ö.610), hristiyan tabip İbn Markuş'tan mantık ve felsefe okumuştur. Zamanında bu ilimleri ondan iyi bilen kimsenin olmadığı belirtilmiştir.[165]

Devlet kademelerinde görev yaptığı için anılanlar

Safedî, müstakil biyografisini zikrettiği bazı devlet ricali yanında devlet kademesinde hizmette bulunan bazı hristiyanlara muhtelif biyografiler içinde temas etmiştir. Bunlar arasında Emevî, Abbâsî, Fâtımî, Eyyûbî ve Memlük idarelerinde sarayda veya vilayetlerde görev yapan Hristiyanlarla birlikte Moğol soyundan gelen bir hristiyan da yer almıştır. Söz konusu Hristiyanlardan bahsedilen yerler şöyledir:

Hîreli Nastûrî hristiyanlarından mimar Delîl b. Ya'kûb, Abbasî dönemi Türk komutanlarından Boğa es-Sağîr'in;[166] İbrahim b. Ali b. İsa b. Dâvud b. Saîd en-Nasrânî, halife Mutî' li-emrillâh'ın,[167] İbn Kibr en-Nasrânî'nin ise Memlük emîrlerinden Rüknüddîn Baybars el-Mansûrî ed-Devâdâr el-Hitâî'nin (ö. 725/1325) kâtibi olduğu kaydedilmiştir.[168]

Kutrabbulî'nin (ö. 292), Halîfe Mu'temed'in mühtedi veziri Sâid b. Mahled'in Sâmerrâ'da zulüm ve baskı uygulamaya başlayan kardeşi **Abdûn en-Nasrânî** hakkında bir şiirine yer verilmiştir.[169] Müslümanlığı sonradan benimseyen İbnü'l-Memmâtî'nin, adalet sahibi ve güzel görünümlü **hristiyan Fâtımî vezîr Ebû Saîd b. Ebi'l-Yümn en-Nehhâl**'i bir şiirinde övdüğünden bahsedilir.[170] Yine Erbil inşâ katibi Mecdüddîn en-Neşşâbî'nin (ö. 656), Erbil divanı müşârifi **Ya'kûb en-Nasrânî**'nin hapsedilmesi ve yerine **el-Muhtas en-Nasrânî**'nin atanmasını anlattığı beytine yer verilmiştir.[171]

Kâdı'l-kudât İmâduddîn Ebû Sâlih el-Cîlî el-Bağdâdî (ö.633), hak ettiği maaşın Fatımî halifesinin hristiyan kâtibi **el-Hakîm İbn Tûma**'ya teslim edildiği söylenince, rızkını bir kafirden almayacağını belirterek ona gitmemiş ve ancak İbn Tûma vefat edince hakkı onun terekesinden alınarak kendisine verilmişti.[172]

---

[164] Safedî, *el-Vâfî*, 1/102.
[165] Safedî, *el-Vâfî*, 9/94.
[166] Safedî, *el-Vâfî*, 10/45.
[167] Safedî, *el-Vâfî*, 24/24.
[168] Safedî, *el-Vâfî*, 10/219.
[169] Safedî, *el-Vâfî*, 17/73.
[170] Safedî, *el-Vâfî*, 9/15.
[171] Safedî, *el-Vâfî*, 9/23.
[172] Safedî, *el-Vâfî*, 27/47.

Memlük sultanı umera meclisini topladığında Emîr Alâuddîn Aydoğmuş'un (ö. 743/1342) hizmetinde bulunan uzun boylu güzel yüzlü bir hristiyan genç olan **en-Neşv**'u görmüş ve onu yanına alarak malî işlerle ilgili divanda kendisine görev vermişti. Hristiyan olduğu halde adalet ve iyilikle işini sürdüren Neşv müslüman olunca da ona Abdülvehhâb adını vermiş ve sultana ait arazi ve mallarla ilgilenmek üzere kurulan dîvânü'l-hâs'ın başına nâzıru'l-hâs olarak getirmiştir.[173]

Kâtib-i sırrın veya inşa katiplerinin yazısı ve imzası bulunmayan, aksine **Radî** diye bilinen hristiyan birinin yazısını taşıyan fermanla Memlük dönemi Şam bölgesi emirlerinden Fahrî ve Taştemur'un boyunlarının vurulduğu, bu sebeple halkın nefretinin kazanıldığı anlatılır.[174]

Cengizhan'ın soyundan gelen ve birkaç ay Irak, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'ya hükmeden daha sonra h. 736'da Ali Paşa tarafından öldürülen **Erbekevûn**'un hristiyan olduğu söylenmiştir.[175]

Bir idarecinin meclisine katılması sebebiyle anılanlar

Bazı biyografiler zikredilirken halife veya sair idarecilerin huzurunda bulunan bazı hristiyan kimselerden söz edilmişti. Söz gelimi Mâlikî fakih Tartûşî (ö.520), Mısırda vezirlik yapan el-Efdal'ın huzuruna girdiğinde yanında hristiyan bir adam gördüğünü anlatır.[176] Yine Fatımî vezir Bedruddin el-Cemâli'nin oğlu el-Fâdıl'ın meclisinde bulunan hristiyan bir kimseden bahsedilir.[177]

Ayrıca Memlük sultanı Kalavun döneminde gayr-i müslim tebaa ile ilgili çıkarılan önemli bir kararda sarayda bulunan bir hristiyan etkili olmuştur. Şöyle ki mağribli biri Çaşnigîr ve Salâr'ın huzurunda otururken sarayda hizmet gören hristiyan kâtiplerden biri beyaz bir sarık ile çıkagelir, mağribli şahıs onu müslüman zannederek ayağa kalkıp ona hürmet eder. Sonradan onun hristiyan olduğunu anlayınca sultanın huzuruna girer ve Müslümanlardan ayırt edilebilsinler diye zimmîlerin kıyafetlerinde değişiklik yapılasını teklif eder. h. 700 yılı Şa'ban ayında hristiyanların mavi, yahudilerin sarı, sâmirîlerin kırmızı giymesi kararlaştırılmıştır.[178]

Yargıya intikal eden olaylarda anılanlar

Gayr-i müslimlerle bir arada yaşanılan toplumda zaman zaman hristiyan kimselerle hukukî anlaşmazlıklar ortaya çıkmış, bunların bir kısmı yargıya intikal etmiştir. Bunun tespit edilen örnekleri şu şekildedir:

Emîr Âlu Mirâ el-Bedevî diye bilinen nüfûz sahibi saygın bir bedevî olan Assâf b. Ahmed b. Hacâ'nın (ö. 694) Hz. Peygamber'e söven bir hristiyanı koruduğuna dair bir hadiseye yer verir. Bu hristiyan şahıs, Hz. Peygamber hakkında ileri geri konuşunca Zeynüddîn el-Fârikî ve İbn Teymiyye'nin de aralarında bulunduğu bir grup tarafından Emir İzzüddîn Aybek el-Hamevî'ye şikayet edilmiş, emir de o şahsı huzuruna çağırmıştı.

---

[173] Safedî, *el-Vâfî*, 19/216-217. Neşv ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Müs'id Seyyid Muhammed Kütübî, *Nâzıru'l-hâssi's-sultânî en-Neşv ve senevâtühû es-seb'i'l-ıcâf h.732-740/m.1332-1339*; Semâh Abdülmün'ım es-Silâvî, "Şerefuddîn en-Neşv ve's-sultânü'n-nâsır Muhammed b. Kalâvûn: Teâlif sümme intikâm", 2012, 93-124.

[174] Safedî, *el-Vâfî*, 8/59.

[175] Safedî, *el-Vâfî*, 8/218.

[176] Safedî, *el-Vâfî*, 5/115.

[177] Safedî, *el-Vâfî*, 5/116.

[178] Safedî, *el-Vâfî*, 4/255.

Şikayetçiler huzurdan çıktıklarında Assâf ile karşılaşmışlar, onun yanındaki bir bedevi o hristiyanın, onlardan hayırlı olduğunu söyleyince halk onu taşlayıvermiş, Assâf ise kaçarak kurtulmuştu. Bu olay idare tarafından duyulunca olaya karışanlara ceza verilmiş, bunun üzerine bu hristiyan şahıs müslüman olmuş, hakkında mahkeme kurulmuş ve şikayetten vazgeçilmişti.[179]

Moğol emirlerinden Üstâdü'd-dâr Ergun Şâh olarak tanınan Emir Seyfeddin en-Nâsırî (ö. 750), Dımeşk'ta kaldığı üç aylık dönemde at pazarındayken kendisine attığı okla bir Müslümanı öldüren bir hristiyan getirilmiş, olayın ayrıntısını öğrendikten sonra katilin önce kollarını ve bacaklarını kestirmiş, sonra da başını yardırmış ve parçalarını mızraklar üstünde dolaştırtmıştır.[180]

Şâfi fakih Nureddin İbnü'ş-Şihâb el-İsnâî (ö. 707), verdiği bir fetvada müslüman olmuş bir adamın hristiyan oğlunun çocuklarını dedelerine tabi olarak değerlendirmiştir. Hatta bunun üzerine hristiyanların, ona tuzak kurup zehirleyerek öldürdükleri nakledilmiştir.[181]

Hristiyan bir kişi olan Şem'ale b. Âmir b. Amr, Emevî halifelerinden birinin huzuruna girmiş, kendisine müslüman olması teklif edilmiş, kabul etmeyince baldırından bir parça kesilerek ateşte kızartılmış ve kendisine yedirilmiştir. Olaydan uzun bir süre sonra vefat etmiştir. A'şâ'nın bu hadiseye dair beyitleri vardır.[182]

Mısır'ın Kavs ilinde hristiyanlar kilise açmak için ferman getirdiklerinde bir adam mescidde kalkıp halkı kiliseleri yıkmaya teşvik etmiş, bunun üzerine on üç tane kilise yağmalanmış, suç da eş-Şeyh İbn Nuh diye tanınan Abdülğaffâr b. Ahmed b. Adbilmecîd'e (ö. 708) atılmıştır. Daha sonra sultan Salâr'ın üstâdârı İzzeddin er-Reşîdî Kavs'a geldiğinde Neşv denilen bir hristiyan kendisine gelmiş ve olanlardan şikayetini dile getirmiş, bunun üzerine halk bu hristiyanı taşlamış, bunun suçu da şeyhe atılmıştır.[183]

Şair olduğu halde başka biyografiler içinde anılanlar

Doğrudan biyografisi verilmeyen bazı hristiyan şairlerin şiirleri, medh veya zemmettikleri kişilerin biyografilerinde zikredilmiştir. Örneğin Memlük döneminin ünlü hekimi İbnü'n-Nefîs (ö. 687/1288) vefat ettiğinde **Ebu'l-Feth b. Yuhannâ b. Salîb b. Mezecî b. Mevhib en-Nasrânî** iki beyit okumuştur.[184] **Ebû Nasr Bişr b. Hârûn en-Nasrânî**'nin vezir ve idarecileri çokça hicvettiği, eleştirdiği idarecilerden birinin de Büveyhî veziri Ebû Nasr Sâbûr (ö. 416/1025) olduğu kaydedilmiştir.[185] **Ebu'l-Abbas Yahyâ b. Saîd en-Nasrânî** el-Basrî'nin ise *el-Makâmâtü'l-mesîhiyye* diye bilinen makâmât türü eserin müellifi olduğu belirtilmiştir.[186]

Biyografilerle bağlantısı sebebiyle anılanlar

Yukarıdakilerin dışında bazı biyografilerin altında muhtelif Hristiyanlardan bahsedilmiş, ancak bunların çoğu hakkında başka bilgiye yer verilmemiştir. Bu yerler şöyledir:

---

[179] Safedî, *el-Vâfî*, 20/73.
[180] Safedî, *el-Vâfî*, 8/229.
[181] Safedî, *el-Vâfî*, 22/176.
[182] Safedî, *el-Vâfî*, 27/88.
[183] Safedî, *el-Vâfî*, 19/20.
[184] Safedî, *el-Vâfî*, 20/183.
[185] Safedî, *el-Vâfî*, 14/46.
[186] Safedî, *el-Vâfî*, 24/97.

Memlük sultanı Baybars'ın oğlu Hızır ve Selâmeş, **eş-Eşkerî en-Nasrânî**'nin yurduna sürgün edilmiştir.[187] el-Attâru'l-Mekkî diye bilinen Dâvud b. Abdurrahman'ın tabip babası Abdurrahman, Şamlı bir hristiyan olup, Mekke'ye yerleşmiş ve çocukları müslüman olmuştur.[188]

Safedî, **Ya'kûbî hristiyanlarından Ebu'l-Câmûs el-Bezzâz**'ın, (Halife Mütevekkil döneminde) hocasıyla birlikte kumaş satmak için gittikleri Hamdûne bintü'r-Reşîd'in kapısında güzelliğiyle meşhur şarkıcı Dükâk ile karşılaşmasına dair anlatımını aktarmıştır.[189] Yine Süryânî bilgin **Feşyûn en-Nasrânî**'nin kelam bilgini İbn Küllâb ile sık sık görüştüğünü ve müslümanları hristiyanlaştırmaya destek olduğu kaydedilmiştir.[190]

Safedî'nin arkadaşı fakih Alâuddîn Alî b. Ahmed el-Asfûnî, İdfû'dan Sevhâc'a giderken yolun bir kısmını hristiyan bir genç ile geçirmiş, o genç kendisine yol boyunca şiir okumuştur.[191]

Yine el-Miskâl diye bilinen şâir Abdülvehhâb b. Muhammed el-Ezdî'nin (ö. 500/1107'den sonra) İskenderiye'de hristiyan sarhoş bir gençle arkadaşlık yaptığı, onunla yaşadığı müddet zarfında pazarları ve bayram günlerinde birlikte kiliseye gittiği, hatta İncil ve hükümleri konusunda epeyce bilgi sahibi olduğu, o vefat ettiğinde de ardından okuduğu beyite yer vermiştir.[192] Yine hicrî altıncı yüzyılda İbnü's-Sakkâ diye bilinen hafız bir fakihin Bizanstan gelen Hristiyan bir elçiye eşlik etmek için halifeden izin istediği ve elçiyle birlikte Kostantiniyye'ye dönüp Hristiyan olduğu kaydedilmiştir.[193]

Hristiyan halka dair menkıbevi bir tarzda anlatılan bir hikaye de şöyledir: Bir şeyh, yolda giderken evinin cumbasından sokağı seyreden hristiyan bir kadını görmüş ve bir müddet onu temaşa etmiş, ardından çığlık atmıştı. Bunu duyan kadın evinden inip şehadet getirmişti. Bu işin hikmeti kendisine sorulduğunda şeyh, kadının güzelliğine baktığında "Beni içinde bulunduğum küfür halinden kurtar" dediğini işittiğini, bu sebeple ona uzunca baktığını ifade etmiştir. Olayı anlatan fakih Alauddîn el-Asfûnî, müslümanın hristiyan birine bu nazarla bakması gerektiğini belirtmiştir.[194]

el-Melikü'z-zâhir Baybars'ın ve el-Melikü's-saîd'in veziri olan Bahâuddîn İbn Hannâ, bir diyalogunda babasının hristiyan olduğunu belirtmiştir.[195] Katiplik yapan Ahmed b. Muhammed İbn Sevâbe'nin[196] ve İbnü'l-Memmâtî diye bilinen Mısır dîvânlarına bakan Es'ad b. el-Hatîr'in,[197] dedeleri nesiller boyu Emevî ve Abbâsî idarelerinde katiplik yapan meşhur katip Ebû Alî el-Hasen b. Vehb'in[198] dedelerinin hristiyan olduğu bilgisi de zikredilenler arasındadır. Endülüsün önde gelen şairlerinden Ebu'l-Mahşî'nin de atalarının

---

[187] Safedî, *el-Vâfî*, 13/210.
[188] Safedî, *el-Vâfî*, 13/296.
[189] Safedî, *el-Vâfî*, 14/15.
[190] Safedî, *el-Vâfî*, 17/265-266.
[191] Safedî, *el-Vâfî*, 20/125.
[192] Safedî, *el-Vâfî*, 19/220-221.
[193] Safedî, *el-Vâfî*, 29/48.
[194] Safedî, *el-Vâfî*, 20/125.
[195] Safedî, *el-Vâfî*, 3/198. Babası olarak zikrettiği kişi kendisine nispet edildiği dedelerinden Hannâ olmalıdır. Zira kaynaklarda babası Kâdî es-Sedîd Muhammed b. Selîm olarak geçmektedir. Bkz. Makrizî, *el-Mukaffâ el-kebîr*, 5/375.
[196] Safedî, *el-Vâfî*, 7/240.
[197] Safedî, *el-Vâfî*, 9/14. Asyût hristiyanlarındandır.
[198] Safedî, *el-Vâfî*, 12/185.

hristiyan olması yönünden hicvedildiği ve kendisinin de buna cevap verdiği nakledilmiştir.[199] Yine Mu'tezilî bilgin Nazzâm'ın bir hristiyan hakkında,[200] yine şâir Seyfuddîn el-Müşid Alî b. Ömer'in yakışıklı bir hristiyan hakkında söylediği bir şiire yer verilmiştir.[201]

Endülüste Hâlîfe Mehdî Billâh'ın, hakimiyeti ellerinde bulunduran Âmirî hanedanıyla mücadele etmesi anlatılırken hilafet hâcipliği yapan Şenşûl lakaplı Abdurrahman b. Ebî Âmir'in isyan ettiği, hristiyan bir rahibin ekmek ve tavuk ikram ederek onu sarhoş yaptığı, ardından Mehdî'nin ordusuyla gelerek onu alt ettiği kaydedilmiştir. Bu mücadelelerde tarafların hristiyan yöneticilerden savaşçı ve teçhizat desteği aldığı da anlatılmıştır.[202] Kudüslü hıristiyan bir doktordan daha bahsedilmiş, ancak kelime düşüklükleri bulunduğundan kim olduğu anlaşılamamıştır.[203]

İlk Abbasî halifesi Seffâh vefat edince yerine Ebû Ca'fer el-Mansûr halife oldu. Abbasî hareketinin öncü isimlerinden Ebû Müslim el-Horasânî'nin, Mansûr ile arası açıldı. Ebû Müslim, hacdan dönerken Hire'de yaşlı bir hristiyan kahin ona öldürüleceğini, ama Horasân'a giderse kurtulabileceğini söyler. O da dönmeye karar verir. Ancak yakalanır ve öldürülür.[204]

Hristiyan bir genç Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Mü'minin ferasetinden sakının" hadisini sormuş, o da "senin müslüman olma vaktin gelmiş" diye cevap vermiş, bunun üzerine genç müslüman olmuştur.[205] Yine Şeverveh diye bilinen vaiz Abdülmü'min b. Hibetillâh b. Muhammed, Nureddîn Zengi'nin son günlerinde Dımeşk'a gelmiş ve Nûreddin Zengi'nin de katıldığı ilk vaazında hristiyan bir çocuk müslüman olmuştur.[206]

Genel olarak Hristiyanlarla ilgili zikredilenler

Eserde, belli bir şahsı kastetmeksizin Hristiyanlardan genel olarak bahsedilen bazı yerler de bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

Hz. Peygamber'e aşırı düşmanlık eden Kureyş müşriklerinin sapkın görüşleri Hire hristiyanlarından öğrendiği kaydedilmiştir.[207] Hz. Peygamber dönemi şairlerinden Ebû Kays el-Ensârî, bir şiirinde Allah kendilerine hidayet vermeseydi yahudi ve hristiyan olacaklarını söylemiştir.[208]

Dımeşk ve Halep'te medrese yaptırmış olan zengin tâcir Zekiyyüddîn İbn Ravâha el-Hamevî (ö.622), medresesine hristiyan, yahudi ve haşeviyyeden Hanbelî birinin girmemesini vasiyet etmiştir.[209] Yine Abbasî emirlerinden İbnü'l-Mu'tez'in hristiyan kızlarından bahsettiği bir şiiri zikredilmiştir.[210] Endülüs'ün İşbiliye bölgesinde emirlik yapan Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin içki müptelası olduğu ve Ramazan ayında bile içmek

---

[199] Safedî, *el-Vâfî*, 16/323.
[200] Safedî, *el-Vâfî*, 5/15.
[201] Safedî, *el-Vâfî*, 21/238.
[202] Bkz. Safedî, *el-Vâfî*, 5/108-109.
[203] Safedî, *el-Vâfî*, 28/96.
[204] Safedî, *el-Vâfî*, 18/164.
[205] Safedî, *el-Vâfî*, 11/156.
[206] Safedî, *el-Vâfî*, 19/162.
[207] Safedî, *el-Vâfî*, 14/144.
[208] Safedî, *el-Vâfî*, 16/199.
[209] Safedî, *el-Vâfî*, 27/192.
[210] Safedî, *el-Vâfî*, 17/252.

istediği, gören olursa da hristiyan olduğunu söyleyeceğini anlattığı bir şiirine yer verilmiştir.[211]

Sonuç

Barış dini İslam, dinde zorlamayı yasaklamış ve kendi müntesiplerinin oluşturduğu toplumda diğer din mensuplarına yaşama, mülk edinme ve inanç hürriyeti hakkı tanımıştır. Bunun neticesinde gayr-i müslim vatandaşlar belli başlı haklarıyla İslam toplumlarında huzurla yaşamaya devam etmiştir. Genel içerikli İslami biyografi eserleri, yer verdikleri müslüman şahıslar yanında toplumda belli bir yönüyle ön plana çıkmış bazı gayr-i müslimlere de yer vermiştir. Bunlar arasında hristiyanlar da bulunmaktadır. Bu alandaki önemli kaynaklardan olan Safedî'nin el-Vâfî bi'l-vefeyât adlı eserinde de otuz bir tane hristiyana müstakil başlık altında yer verildiği görülmüştür. Bunlar genellikle hekim, kâtip ve arşiv görevlisi olarak hizmet eden kimselerdir ve bir kısmı halife ve sultanlara oldukça yakın konumda olmuştur. İçlerinde şair veya din görevlisi olanlar da vardır. Bunların yanında farklı biyografiler içinde bazı hristiyan kimselerden de söz edilmiştir. Müslüman hekimlerin ilimlerinden istifade ettiği bazı hristiyan hekimler, sultanların veya diğer idarecilerin meclislerinde bulunan bazı kimseler, yargıya intikal eden olaylara ismi karışanlar, şair olduğu halde müstakil başlık açılmayan kimseler ve diğer biyografi sahipleriyle bağlantısı olanlar bahsi geçen hristiyanlardandır.

Bununla birlikte şehir tarihlerinde özellikle bazı şehirlerde yoğun hristiyan nüfusun varlığından bahsedilmektedir. Müslüman tabakat kitaplarının muhtevaları düşünüldüğünde önemli hristiyan şahsiyetlerin bu tabakat kitaplarına yansımasının oldukça nisbi olduğu görülecektir. Hristiyan idareciler, komutanlar, kaptanlar, ticaret erbabı, din adamları, şâirler, ilim adamları gibi daha pek çok ismin İslam topraklarında yaşamış olduğu tahmin edilebilir. Safedî, bunlardan en çok ön plana çıkan bazı kimseleri vermekle yetinmiş olmalıdır. Başta Endülüs olmak üzere diğer tabakat müelliflerinin eserlerinin taranmasıyla daha pek çok hristiyan vatandaş tespit edilebilecektir.

Kaynaklar

Ali Haydar Bayat, "Buhtîşû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/379.

Hasan Doğruyol, "Buhtîşû'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/378.

İbn Ebî Usaybia, Muvaffakuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe el-Hazrecî. *Uyûnu'l-enbâ* fî tabakâti'l-etıbbâ. Thk. Nizâr Rızâ. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.

İsmail Durmuş. "Safedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008. 35/447-450.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimu musannifî'l-kütübi'l-arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Mahmut Kaya, "Buhtîşû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/378.

Makrizî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *el-Mukaffâ el-Kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006.

[211] Safedî, *el-Vâfî*, 17/156.

Mustafa Çuhadar, İsmail Yiğit. "İbn Tağriberdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 20/385-388.

Müs'id Seyyid Muhammed Kütübî, *Nâzıru'l-hâssi's-sultânî en-Neşv ve senevâtühû es-seb'i'l-ıcâf h.732-740/m.1332-1339*.

Safedî, Salahuddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnavût, Türkî Mustafâ. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Semâh Abdülmün'ım es-Silâvî, "Şerefuddîn en-Neşv ve's-sultânü'n-nâsır Muhammed b. Kalâvûn: Teâlif sümme intikâm", 2012, 93-124.

Birleştirici Bir Faktör Olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Kavramı

Prof. Dr. Harun Caglayan
University of Kirikkale, Turkiye, caglayanharun@gmail.com

Öz.

Müslüman medeniyeti, sadece Müslümalara değil, tüm insanlığa karşı sevgi, saygı ve hoşgörülü olmakla kendini tanımlayan bir kültürün ürünüdür. Onun bu iddasının doğruluk açısından sağlamasını yapmak için sahip olduğu kurum, kavram ve değerleri farklı açılardan değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda birleştirici bir unsur olarak Müslüman medeniyetinde önemli bir çoğunluğun inanç anlayışını yansıtan *ehl-i sünnet ve'l-cemeat* veya *ehl-i sünnet* kavramının ifade ettği anlam aralığının ne ifade ettiğinin bilinmesi oldukça önemlidir.

Genel olarak ehl-i sünnet kavramı, Müslüman inancına göre Allah ile insan arasındaki ilişkileri belirleyen ölçütler anlamına gelen din anlayışında, Hz. Peygamber'in dini tecrübesini esas alan ve ona göre yaşamayı tercih eden görüşleri tanımlayan ana bir kimliktir. Çoğu dinî inanç sisteminde olduğu gibi Müslüman din anlayışının merkezinde Hz. Peygamber bulunmaktadır. Onun din anlayışı hakkında bilgilere gelecek kuşaklar ancak rivayetler yoluyla ulaşabilirler. Kur'ân, hadis ve siyer kitapları başta olmak üzere nakli bilginin esasını teşkil eden birçok haber kaynağı bulunmaktadır. Bu haberleri dinin anlaşılmasında temel belirleyici esaslar olarak kabul edenlere, ehl-i sünnet taraftarı denir. Bu yönüyle ehl-i sünnet taraftarlığı sadece bir ekole bağlılığı değil, dini tecrübenin yaşanmasında rivayetleri asıl kabul eden bir yaklaşımı ifade eder. Kelamcılara göre haber; içinde doğru ve yanlış olma ihtimali olan bir sözü habercinin nakletmesidir. Buna göre doğruluk, haberin değil habercinin bir niteliği olduğundan râvîerin haberlerine, akıl tarafından doğrulukları onaylanıncaya değin itibar edilmez.

İslâm dininin anlaşılması ve yaşanmasında Hz. Muhammed kuşkusuz büyük bir öneme sahiptir. Onun ayetleri yorumlama biçimini örnek alarak değişen yaşam şartlarına göre birey ve toplum yaşamına sürekli yenilemek gerekir. Ancak bu şekilde ayetlerin anlamları her dönemde yeniden hayat bulup yaşanışabilir olabilir. Hz. Peygamber'in din anlayışı, rivayetlerin akıl yoluyla yorumlanması ve uygulanmasından ibarettir. Bu yöntemi Müslüman dünyasının çoğunluğu uygulamıştır. Akıl ve naklin dengeli bir şekilde kullanılmasını ifade eden *ehl-i sünnet ve'l-cemeat* kavramının nakli yönünü '*ehl-i sünnet',* akli yönünü ise '*cemeat'* kavramları oluşturur. Böylece peygamberden gelen ilahi mesaj, her toplumun kendi bilgi birikimi ve kültürel gelişimine göre şekillenen bir niteliğe bürünür. Nitekim Müslüman dünyasının büyük çoğunluğunda kabul edilen bir yaklaşım olarak nakil taraftarları, katı ve uzlaşamaz anlayışlar yerine daha esnek ve uyumlu bir toplum modeli öngörürler. Dini yaşamı zorlaştırmak için değil, kolaylaştırmak için bir etken olarak gören Müslüman dünyası, en azında teorik olarak ehl-i sünnet aracılığıyla bu uyumu yakalamıştır, denilebilir. Çünkü tüm aşırılıklarına rağmen çoğu fanatik dini grup, dışlanmadan kendilerine ehl-i sünnet içerisinde bir yer bulabilmiştir. Bu durum zamanla kabul edilebilir niteliklere sahip olmalarına neden olmuştur.

Son tahlilde mantık ve aklın yolu bir olduğundan her toplumun din anlayışı asgari şartlarda uzlaşacak ve birlik-beraberliğin kapıları açılacaktır. Bu kapıları açaçacak teolojik ekoller arasında tarihsel tecrübeden aldığı güçle ehl-i sünnetin olması gayet mümkündür. Tebliğde yöntem olarak sosyal bilim metotlarında tümevarım ilkesi uygulanacaktır. Ayrıca

tebliğ sonucunda konunun güncel değerine ilişkin mukayesli bir analiz yapılarak genel bir deneme girişiminde bulunulacaktır.
Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mezhep, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemeat, Akıl, Nakil.

The Concept of Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah as a Unifying Factor

Abstract

Muslim civilization is the product of a culture that defines itself with love, respect and tolerance not only towards Muslims but also towards all humanity. In order to verify the accuracy of its claim, it is necessary to evaluate its institutions, concepts and values from different perspectives. In this context, it is crucial to understand the meaning conveyed by the term "Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah" or simply "Ahl al-Sunnah" which reflects the belief system of a significant majority within Muslim civilization as a unifying element.

Generally, the concept of Ahl al-Sunnah represents a primary identity in the Muslim faith, describing a perspective based on the religious experience of the Prophet Muhammad and preferring to live according to it in the understanding of religion, which refers to the standards governing the relationship between God and humanity. At the center of Muslim religious understanding, as in most religious belief system, is the Prophet. As in most religious belief systems, the Prophet Muhammad is at the center of the Muslim understanding of religion. Knowledge about his understanding of religion is accessible to future generations only through narrations. There are numerous sources of transmitted knowledge, including the Quran, hadith collections and sirah of the Prophet. Those who accept these news as the basic determining principles in understanding the religion are called followers of Ahl al-Sunnah. In this respect, being an adherent of Ahl al-Sunnah represents not only loyalty to a particular school but an approach that considers narrations as fundamental in experiencing religious practice. According to theologians, narration is a statement conveyed by the narrator that may or may not be true. Therefore, truth is an attribute of the narrator, not the narration itself, and the nnarrations of narrators are only trusted when verified by reason.

Undoubtly, the Prophet Muhammad holds a great significance in understanding and living Islam. It is necessary to constantly renew individual and social life according to changing living conditions by taking his way of interpreting the verses as an example. Only in this way can the meanings of the verses continually be revitalized and made applicable. The Prophet's understanding of religion consists of the interpretation and application of reports through reason, a method practiced by the majority in the Muslim world. The concept of Ahl al-Sunnah wa'l - Jama'ah, which represents the balanced use of reason and narration, encompasses the transmitted aspect as "Ahl al-Sunnah" and the rational aspect as "Jama'ah". Thus, the divine message coming from the Prophet takes on a form shaped by each society's own knowledge and cultural development. In fact, as an approach accepted by the majority in the Muslim world, supporters of transmitted knowledge advocate for a more a more flexible and harmonious society model instead of rigid and uncompromising views. It can be said that the Muslim world, has achieved this harmony, at least theoretically, through Ahl al-Sunnah, which considers religion not as a factor to make life difficult but to facilitate it. Despite their extremism, many fanatic religious groups have found a place for themselves within Ahl al-Sunnah without being excluded. This has eventually led them to acquire more acceptable qualities.

In the final analysis, since reason and logic follow the same path, the religious understanding of each society will find a minimum level of agreement, and doors to unity

and solidarity will be opened. Among the theological schools that can open these doors, it is highly probable that Ahl al-Sunnah, with the strength derived from historical experience, will play a role. In this presentation, the inductive method commonly used in social sciences will be applied as a methodological approach. Additionally, a comparative analysis will be conducted to assess the contemporary relevance of the topic, aiming for a general interpretive attempt.
Key Words: Kalam, Sect, Ahl al-Sunnah wa'l-Jama'ah, Reason, Naqil.

GİRİŞ

Kavramlar, bir medeniyetin sahip olduğu tüm birikimlerin içinden süzülüp gelen kültür dokusunun dildeki ifade biçimleridir. Herhangi bir kavramın teşekkül ve gelişim sürecini bilmeksizin onun tam olarak ne anlam ifade ettiğini bilmek oldukça zordur. Ehl-i sünnet, dini anlama yöntemlerinden bir olmanın yanı sıra sosyo-politik ve sosyo-kültürel bir takım şartların etkin olduğu tarihsel süreçlerin bir ürünüdür.

Ehl-i Sünnet ekolü hakkında herhangi bir değerlendirmeye geçmeden önce mezhep kavramının Müslüman kültürü açısından ne anlam ifade ettiğinin bilinmesinde fayda vardır. Teolojik açıdan mezhep, kaynağında tanrı değil insan olan dinin anlaşılma biçimidir. İçine insan faktörünün girdiği tüm olay ve olgularda olduğu gibi mezhepler mutlak değil, göreceli ilkelere sahiptirler. Daha açık bir ifadeyle mezhepler, teşekkül ettikleri şartların bir ürünü olduklarından dolayı sadece ilgili dönemin din anlayışını yansıtırlar. Bu yönüyle onların tarihsel süreç içerisinde gelişerek bazen farklı anlayışları bünyelerine katmaları bazen yeni ilkelerle eski ilkeleri birleştirmeleri bazen de mevcut ilkelerinden bazılarını terk etmeleri doğaldır.[212] Doğal olmayan ise bu gerçeğe karşı gelerek tümiyle insan kaynaklı olan mezheplerin, teşekkül ettikleri dönemin şartlarına hapsolup değişmeden varlığını sürdürmeye çalışmasıdır.[213]

İnsanlığın geleceğinde dinlerin bir yeri olabilmesi, ancak onun bireysel ve toplumsal ihtiyaç ve beklentilere cevap verebilmesiyle mümkündür. Bu yönüyle dinlerin zaman ve zemine göre yorumlanma biçimleri olan mezhepler, tarih felsefesi açısından zorunlulu olduğu gibi din felsefesi açısından da bir tavsiye değil kaçınılmaz bir gerçektir. Şu halde asıl sorun, mezhep algılarının niçin zamanla değişmek zorunda olduğu değil, bazı dini çevrelerce neden değişmeden kalması gerektiğinde ısrar edilmesidir.

Müslüman kültüründe gerek oynadığı tarihsel rol, gerek ifade ettiği toplumsal anlam ve gerekse temsil ettiği dini değer açısından büyük öneme sahip '*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemeat*' kavramı, en genel anlamıyla din anlayışında akıl ve nakli birlikte kullanan bir Müslüman mezhebinin ismidir. İsim anlamıyla kavram, kısaca 'Sünnî' veya bu çalışmada da kullanıldığı gibi en meşhur şekliyle 'Ehl-i Sünnet' olarak da bilinir.[214] Sünnet isminin türemiş olduğu 's-n-n' fiili sözlükte; suyun akması gibi bir işin oluruna gitmesi, kanun koymak ve işin keskinleştirilmesi [215] anlamına gelirken; sünnet ise iyi veya kötü gidilen yol, metot, tarz ve davranış biçimi demektir. Bu bağlamda Allah'ın elçisine gönderdiği

* Harun Çağlayan, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Türkiye, caglayanharun@gmail.com.

[212] Ethem Ruhi Fığlalı, *İtikâdî İslâm Mezheplerine Giriş* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 13-15.

[213] Harun Çağlayan, "Müslüman Toplumlarda Mezhep Algısı ve Açmazları", içinde *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran, c. 1 (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayıncılık, 2016), 282.

[214] Mevlüt Özler, "'Ehlü's- Sünne ve'l-Cemâa' Oluşum Süreci, Tarihsel-Teolojik Bağlam ve Kimliği Sorunu", içinde *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya vd. (İstanbul: Enşar Neşriyat, 2016), 21.

[215] Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Muʿcemu meḳāyîsi'l-luġa* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 60; Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/478; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 24/2126.

emir ve nehiylere de sünnet denir.[216] Terim anlamı olarak sünnet ise Hz. Peygamber'in kendisine tebliğ edilen dini emir ve nehiylerini yorumlarken takip ettiği yol anlamına gelir. Müslümanlar için Kur'an vahyini yorumlamadaki en önemli örnek olan sünnet, yetki genişlemesine uğrayarak zamanla İslâm'ın Kur'an'dan sonraki ikinci temel tamamlayıcı kaynağı olarak kabul edilmiştir.[217]

Genel olarak kelamcılara göre Ehl-i Sünnet, itikadî konulardan olan kader, ruyetullah ve ilahi sıfatlar gibi müteşabih konularda naklin yanı sıra akla da değer veren kesimlerin dini anlayışını ifade eden bir kavramdır. Ehl-i Sünnet'e göre akıl sahipleri, maddi ve manevi her işte orta yolunu tercih ettiklerinden dolayı itikatte de aşırılıklardan uzak durmak gerekir. Buna göre Ehl-i Sünnet mensupları bir yandan Cehmiyye, Mutezile ve Kaderiyye gibi mezheplerin ilim, kudret, icad ve tekvin benzeri sıfatlar hakkındaki aşırı tavırlarından uzak dururken; diğer yandan müteşabihattan olan Hanbelî, Kerrâmî ve Mücessime gibi cisim, organ, yere inme ve arşa oturma gibi hususların ispat edilmesinde aşırı gitmezler.[218]

Görüleceği üzere Ehl-i Sünnet, Müslüman düşünce tarihinde ifrat ve tefrit bağlamında aşırı uçları temsil eden yaklaşımların ortasını bulmaya çalışan mutedil bir din anlayışıdır. Onun bu tarz bir niteliğe sahip olmasında sadece dini saiklerin değil aynı zamanda sosyal ve politik olay örgülerinin de etkin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet anlayışının gerek siyasal birliğin sağlanması gerek toplumsal beraberliğin sürdürülmesi ve gerekse mantıksal teolojnin kurgulanması için farklı değişkenleri dengelemeye çalıştığı söylenebilir.

1. AKIL ve NAKIL BAĞLAMINDA EHL-İ SÜNNET

Genel olarak Müslüman din anlayışının oluşum ve gelişim evreleri incelendiğinde onun diğer inançlardan farklı olarak sadece tarihin bir dönemine özgü naklî bilgileri değil, aynı zamanda genel geçer aklî bilgileri de bünyesinde barındırdığını veya en azından bu iddiaya sahip olduğunu söylenebiliriz. Müslümanarın tarihsel süreç içinde akıl-nakil birlikteliğini hangi oranda gerçekleştirdiğiyle ilgili tartışmalar bir yana kesin olan şu ki, çeşitli nedenlerle bazen zayıflayıp bazen farklı boyutlara taşınsa da Müslüman kültüründe her zaman akıl-nakil etkileşimi varlığını sürdürmüştür.[219]

1.1. Selef

Müslüman din anlayışında geleneksel yaklaşımı veya daha özel bir ifadeyle naklî önceleyen bir yapıya sahip olan 'Selef', Ehl-i Sünnet ekolünün başlangıç dönemini temsil eder. Bu dönemin karakteristik özelliği, sünnî düşüncenin hazırlayıcı ve teşekkül aşaması olmasıdır. Ehl-i Sünnet'in bu döneminde fıkıh ve akaitte ifrat ve tefrite arasında farklı yaklaşım biçimlerine ve bilginlere rastlamak mümkündür.

Naklî bilginin kaynağını oluşturan ilk Müslüman nesillerin hangileri olduğu konusunda farklı kabuller ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Ancak genel olarak bunların hangi kuşaklardan meydana geldiğiyle ilgili kabulün Hz. Peygamber'e isnad edilen haberlere dayandırıldığı görülmektedir. Bu bağlamda selefî düşünce taraftarlarına göre ilk Müslüman toplumlar; "İnsanların en hayırlısı, çağdaşlarım (ashâb), sonra onları takip

[216] Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt, 2001), 35/230, 231.

[217] Alî b. Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, *Kitābü't-Taʿrîfât*, ed. İbrâhim Ebyârî (Beyrût: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, t.y.), 161, 162.

[218] Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Uṣûlu'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 245.

[219] Harun Çağlayan, "Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları", içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 2019, 87.

edenler (tâbi'în), sonra da onları takip edenleridir (etbâ'ut-tâbi'în)'" [220] hadis-i şerifinde tarif edildiği gibi ilk üç kuşaktır. Selef bilginlerinin bu şekilde düşünmelerinde Kur'an ve sünnetin gelecek kuşaklara nakledilmesinde doğal olarak ilk üç neslin yeri doldurulamaz katkısının etkin olduğu görülmektedir. Hadis usulcülerinin tanımına göre muttasıl veya munkatı fark etmesizin Hz. Peygamber'e isnad edilen haberler 'merfû hadis', ashaba isnad edilenler 'mevkûf hadis' ve tâbiîne isnad edilen rivayetlerse 'maktu hadis' şeklinde adlandırılır. Ancak bahsi geçen ilk üç kuşağın naklettikleri haberler, kuşağına bağlı olarak farklı önem ve isimlerle anılsa da netice itibariyle bu haberlerin tamamı sünnet başlığı altında dinde delil kabul edilmiştir.[221]

Fıkıh usulcülerinin; "Ümmetim yanlış üzerinde ittifak etmez" [222] hadis-i şerifinde ifade edilen icmayı sonraki Müslüman nesillerin içtihadı olarak yorumlasalar da selefî bakış acısına göre buradaki icmadan kasıt, ilk üç neslin aklını kullanmasıyla yaptıkları içtihattır. İlk üç nesle ait icmanın derece açısında hangisinin daha yetkin olduğu tartışmalıdır. Örneğin Mâlik b. Enes (ö. 179/795) Medîne halkının icmasına çok önem verdiğinden dolayı onu dinde hüccet kabul eder ve bazen onun rivayete üstün tutardı.[223]

Selef arasında sayıları oldukça az olmakla birlikte akla, araç olmanın ötesinde, önem veren bilginlere rastlamak mümkündür. Bunlar arasında özel bir yeri olan Ebû Hanîfe Numân b. Sâbit (ö. 150/767), ashabın icmasını el üstünde tutarken [224] tabiîn âlimleri gibi de içtihat yapmaktan geri durmazdı.[225] O, naklin yanı sıra aklı kullanırken kıyas-ı ashab, örf ve istihsânı esas alırdı.[226] Benzer şekilde İmam Mâlik'in de nakli bilgiye ilaveten istihsân ve mesâlıh-ı mürsele gibi hususları gözeteren içtihat ettiği rivayet edilmektedir.[227] Yine selef bilginlerinden Hâris b. Esed el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre akıl, gözde görmeyi sağlayan nur gibi, kalpdeki anlamayı sağlayan nurdur. Akıl yeteneği sayesinde insan, ancak varlık hakkında bilgi sahibi olabilir. Aklın dil, fehm/beyan ve basiret/marifet şeklinde üç çeşiti vardır. İlahi bir lütuf olan akıl, kişinin kendini ilme vermesi durumunda basiret seviyesine ulaşır.[228]

Anlaşıldığı kadarıyla selefî düşünceye göre, istisnalar dışarıda tutulacak olursa, esas olan nakil olduğundan dolayı ilk üç neslin hem naklettikleri haberler hem de içtihat ettikleri olan icmalar, dinin aslıdır. Bu aslın üzerine dışarıdan yapılan her türlü ilave sapkınlık olduğu gibi, bu asıldan yapılacak olan her türlü noksanlık da dinden uzaklaşmak olacağından ilk üç kuşaktan sonraki nesillerin icması, içtihat kapsamı dışındadır.

1.2. Halef

Ehl-i Sünnet ekolünün sistematik olarak ilkelerinin belirlendiği aşamayı ifade eden 'Halef', tüm dini disiplinlerde olduğu gibi kelâm ilminin de tedvin kısmını tamamladığı bir dönemdir. Selef dönemindeki ilimlerin tasnifinde yaşanan belirsizlikler, dini ilimlerin

[220] Buhâri, "Fedâilu'l-ashâb", 1.
[221] Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 43, 119, 120.
[222] İbnî Mâce, "Fiten", 8.
[223] Muhammed Ebû Zehrâ, *Usûlu'l-Fıkh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958), 197-204.
[224] A.g.e.
[225] Muhammed Ebû Zehrâ, *eş-Şafiî, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 83.
[226] Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 118.
[227] Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik, Hayâtuhû ve Asrûhû - Arâuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Mektebetu'l-Encilû, 1946), 302, 322, 337.
[228] Hâris b. Esed Abdullah Muhâsibî, *Mâiyetu'l-Akl ve Hakîkatu Ma'nâhu ve Ihtılâfu'n-Nâs fih*, ed. Hüseyn el-Kuvvetlî (Beyrut: Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, 1398), 204, 205.

tesisiyle beraber hicri üçüncü asrın ikinci yarısında itibaren kaybolmaya başlamış ve Ehl-i Sünnet'in temel ilkeleri daha net bir şekilde ifade edilmeye başlamıştır.

Halef döneminde akıl, dini alanlarda da artık bağımsız bir delil ve bilgi kaynağı olarak kabul edilmeye başlamıştır. Akıl yürütmenin değerli görülerek dinin anlaşılmasında naklî bilginin yanında müstakil bir otorite olarak saygı görmeye başlaması halef dönemindeki en bariz değişikliktir. Akıl, naklin anlaşılmasında yardımcı olmanın ötesine geçen bir ayrıcalığı olduğundan fiziksel gerçekler (şâhid) hakkında doğrudan, metafiziksel gerçekler (gayb) hakkında ise dolaylı olarak hüküm verebilir.[229]

Halef dönemindeki bazı ekoller, aklın eski konumunu sürdürmesinin daha sağlıklı olacağını düşünmektedir. Örneğin Ehl-i Sünnet'in halef kolundaki iki ana kelâm ekolünden biri olan Eşariyye'ye göre akıl, selefin iddia ettiği gibi, dini konulardaki naklin anlaşılmasında ifa ettiği göreviyle yetinmeli ve sınırlarını aşmamalıdır; çünkü dini konularda aklın anlamaktan aciz olduğu veya ölümden sonraki yaşam gibi insan tecrübesinden uzak alanlar bulunmaktadır. Şu halde ayet ve hadis olmaksızın dinde herhangi bir şeyin helal veya vacip kılınması mümkün değildir. Nitekim dini teklif olmadığı durumlarda zaten yükümlülük de olmayacağından dini herhangi bir alanda sevap ve günahdan da bahsetmek mümkün olmayacaktır.[230] Bu yönüyle iyi (hüsün) ve kötü (kubuh) gibi nitelemeler, eşyanın kendisinden değil, onun hakkında verilen hükümle ilgili olduğundan aklın varlığa dair değerlendirmelerinin bir anlamı olmayacaktır.[231] Dolayısıyla dini hükümlerin bilinmesinde aklın sadece işlevsel bir rolü bulunmaktadır.[232]

Ehl-i Sünnet halefinin diğer ana kelâm ekolü olan Mâtürîdiyye'ye göre akıl, sadece nakli anlamada bir araç değil, aynı zamanda dini konularda hüküm koymaya ve dinin asıllarını bilmede nakil gibi ikinci bir bilgi kaynağıdır. Bu bağlamda akıl, Allah'ı tanımak ve tümel gerçekleri bilmek konusunda yetkinken; tikel konularda akıl hüküm vermede yetersiz kalabildiği görünmektedir. Örneğin yardım etmenin iyi bir şey olduğunu akıl bilir ancak hangi durumlarda yardım etmenin iyi olduğuyla ilgili kesin hüküm vermek konusunda yetersiz kalabilir. Yine o, her şeyin bir hikmetle yaratıldığını bilirken bu hikmetin ne olduğunu ifade etmekte noksanlık gösterebilir.[233] Tüm noksanlıklarına rağmen akıl, insana verilmiş en önemli nimettir. Şeytan, bu nimeti kıskandığından dolayı insanı akıldan uzaklaştırarak onu zelil duruma düşürmek için aklın itibarını sarmaya çalışır. Çünkü akıl sayesinde insan, hem varlık hakkında bilgi sahibi olup Allah'ı daha iyi tanıyacak hem de kendini gerçekleştirerek izzetli bir konuma yükselecektir.[234]

İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi için aklını kullanmaktan başka çaresi yoktur.[235] İnsanlar, farklı olgunluk seviyelerinde akıl sahibi olmalarına [236] rağmen insanların her konuda akla müracaat etmesini savunan Mâtürîdiyye'nin genel olarak halef içinde olmasına karşın aklın dinde delil olması konusunda özel olarak Mu'tezile ve Eşâriyye arasında bir noktada durduğu söylenebilir.[237]

---

[229] Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳâʾidi'n-Nesefiyye* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000), 30.

[230] Abdülkâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 203, 204.

[231] Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fî uṣûli'l-iʿtiḳâd* (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1950), 258.

[232] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 70.

[233] Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd* (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 17, 61, 179, 290.

[234] Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü Ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 7/324.

[235] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 17.

[236] Ebû Muhammed Nûreddîn b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn* (İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 1969), 32.

[237] Harun Çağlayan, "Kelamcılara Göre Maslahatın Tayininde Hüsün-Kubuh ve Akıl-Nakil İlişkileri", içinde *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*, ed. Yunus Kaplan vd., c. 2 (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), 127.

Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdiyye, dini konularda hüküm verirken nakle olduğu kadar akla da önem vermesi dolayısıyla gerçek anlamda halef niteliğini üzerinde taşıyan başat bir Ehl-i Sünnet ekolüdür. Çünkü diğer sünnî ekollerin gerçekte selef gibi düşündükleri görülmektedir.

2. UZLAŞI MERKEZİ OLARAK EHL-İ SÜNNET

Halifeler ve özellikle Emeviler döneminda yaşanan bazı politik sorunların teolojik sahaya taşınması ve kökeninde siyasal çatışmaların olduğu ayrılıkların dini bir problem olarak gelecek kuşaklara aktarılmasına neden olan tarihi olaylar, kuşkusuz itikadi mezheplerin teşekkülünde belirleyici bir rol oynamaktadır. Konunun doğru bir şekilde tespit edilmesi sağlıklı bir teolojik söyleme sahip olunması açısından önem arz etmektedir.

2.1. Mezhep Gerçeği

Müslüman dünyasında, Emeviler dönemiyle birlikte iyice belirginleşen toplumsal sınıflar arasındaki siyasal ve sosyal ayrımcılık, esasen Arap ve Mevâlî (Arap olmayan Müslüman) kesimler arasındaki sınıf mücadelesine dayanmasına karşın, tarihsel kayıtlara çoğu zaman itikadi alanda yaşanan inanç kırılmaları olarak geçmiştir. İnsan doğasının ve toplumsal yaşamın bir gereği olarak her alanda olduğu gibi dini alandaki farklı yorumlama biçimlerini ifade eden mezhep olgusu, özellikle toplum ileri gelenlerinin yanlış politikaları nedeniyle mezhepçilik olarak Müslüman dünyada kendini göstermiştir.

Emeviler döneminde açıkça bir devlet politikası olarak uygulanmaya başlanan kadercilik anlayışına ilk tepkiler, problemin sunuş biçimine parallel olarak teolijik olmuştur. Kadercilik sorunu diğer bir deyişle insan fiillerinin özgürlüğü meselesi, gayr-ı meşru olarak devlet yönetimini ele geçirdikleri kendileri dahil herkesçe kabul edilen Emevi hanedanının siyasal alanda yaşanan defacto durumu, Allah'ın iradesiyle ilişkilendirmeleri sonucu teolojik bir konu olarak tartışılmaya başlamıştır.[238]

Hukuka aykırı olmasına karşın Emevi yönetimi eğer iktidarı elde tutabiliyorsa bu durum, Allah'ın önceden belirlenmiş isteğinin bir sonucu olduğundan halkın buna karşı koyması yersiz ve yanlıştır. İslâm inacında böylesi bir kader anlayışın olmadığını söyleyerek yaşananların Allah'ın iradesi değil, Emevilerin siyasal bir aldatmacası olduğunu ilk kez dile getiren grup, sonrasan kendilerine "Kaderiyye" denilecek olarak kimselerdir. Daha sonra bu kesimlerin fikirlerini alıp konu ve kapsam olarak geliştiren dini oluşumlara genel olarak Mutezile denmeye başlamıştır. Mutezile, akılcılık temelinde insanların söz ve fiillerinde özgür oldukları fikrini Kaderiyye'den; büyük günah sahiplerinin dünyada fasık tövbe etmeden öldülerse ahirette kafir oldukları fikrini Hâriciyye'den [239] esinlenerek geliştirmiştir. Kendileri tepki olarak ortaya çıkan bu yeni akımlar, zamanla kendi rakiplerinin de karşı birer tepki sonucu teşekkülüne neden olmuşlardır. Örneğin insan özgürlüğünün gerçekte bir yanılsamadan ibaret olduğunu iddia eden Cehmiyye, her şeyin önceden belirlendiğini ve fiillerin gerçekte bir zorlama (cebr) sonucu meydana geldiğinden dolayı ancak mecazen insanlara nispet edilebileceğini söyler.[240]

Teolojik konularda olduğu gibi fıkhî meselelerde de Müslümanların sayısız olay karşısında hangi şekilde tavır almaları gerektiğiyle ilgili mütekaddimun döneminde bile çeşitli uygulamalar geliştirilmiştir. Örneğin İmam Mâlik'in Medine amelini ahad habere,

[238] Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 165.
[239] Abdülkâhir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 73, 118, 119.
[240] Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrıyye, 1950), 1/312.

icmasını ise sahih hadise üstün tutmasının nedeni, Medînelilerin sünnete aykırı davranmalarının mümkün olmayacağını düşündüğünden dolayı onların yaşantılarıyla uyuşmayan merfû hadislerin sıhhatlerinin şüpheli olabileceğinden dolayıdır.[241] Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), ashabın hepsini temsil etmediğinden dolayı Ehl-î Medîne'nin amelini, icmadan saymaz.[242] Ayrıca ona göre hocası İmam Mâlik'in yaptığı gibi haber-î vâhid veya tavâtüren gelen Hz. Peygamber'in bir sünneti varken Medîne halkının görüşünü dinde delil olarak kabul edilmesi yanlış olduğundan hakkında nebevî sünnet olan bir hususta başka bir yola gidilmesi doğru değildir.[243]

Görüleceği üzere Müslüman dünyasının geçmişinde karşılaştığı sayısız yeni durum karşısında aklı kullanarak farklı anlayış biçimlerine yöneldikleri gibi aynı şekilde gelecekte de karşılaşılması muhtemel sayısız mesele hakkında aklını kullanarak nakli yorumlaması kaçınılmazdır.

2.2. Mezheplerin Geleceği ve Ehl-i Sünnet

Toplumsal yaşamın zorunlu bir neticesi olan dinin yorumlanmasını ifade eden mezhep, inancın daha sürdürülebilir bir şekilde yaşanmasına olanak sunmaktadır. Dolayısıyla mezhepler, Müslüman düşüncesi tarihinde olduğu gibi günümüz Müslüman toplumları açısından da kültürel ve bilimsel zenginliğimizin bir kanıtıdır. Bu aynı zamanda genel olarak dinlerin ve insanlığın geleceği açısından da oldukça önemli fırsat alanları sunmaktadır.[244]

Tarihsel kronoloji açısından naklî bilgileri esas alan Ehl-i Sünnet'in selef kısmı, Müslüman düşüncesinin ilk dönemi temsil etse de bu dönemde aklın önemini kavrayarak dinin anlaşılmasında metot olarak akıl yürütmeyi kullanarak selef akaidini savunan Abdullah b. Saîd el-Küllâbî (ö. 240/854), Ebu Abbas el-Kalânîsî (ö. 4./10. asır başları) ve Muhâsibî gibi bilginler bulunmaktadır.[245] Ancak selef düşüncesinin genel yaklaşımına göre dinin merkezinde haber vardır. Onlara göre akıl, dinin anlaşılmasında müstakil bir delil veya kaynak değil, sadece naklî bilginin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında kullanılacak bir araç [246] olduğundan akıl yürütme (istidlal) sonucunda ulaşılan malumat, dini teklif açısından bağlayıcı değildir. Ehl-i Sünnet'in halef kanadına göre ise dinde nakil gibi akıl da bir delildir.[247]

İnsanlık tarihi boyunca zaman ve zeminin sürekli değiştiği düşünüldüğünde Müslüman düşüncesi için aklî yaklaşım biçiminin aslında bir gereklilik olduğu söylenebilir. Bu yönüyle halef düşüncesini, sadece bir dini yorumlama biçimi değil, aynı zamanda tarihin zorunlu kıldığı sosyo-kültürel bir gelişim olarak da görebiliriz. Nitekim sürekli bir değişim ve oluşum içinde olan insan yaşamını, tarihin belli bir döneminde ortaya konulmuş bir modele hapsetmek doğası gereği oldukça zordur.

Post-modern kültürde psikolojik desteğe olan ihtiyacın artması ve inancın yeniden keşfi sonucunda tüm dünyada geleneksel dinlerin hızla güç kazandığına tanık olmaktayız. Bu yönelişin sağlıklı bir şekilde gelişmesinin kontrolü için başta teologlar olmak üzere din insanlarına olduça önemli görevler düşmektedir. Nitekim olması gerektiği sınırların dışına taşan her eğilim gibi aşırı dini yönelimlerin, birey ve toplum yaşamında onarılması zor, ne

[241] Ebû Zehrâ, *eş-Şafiî*, 86, 87.
[242] A.g.e., 267.
[243] A.g.e., 30, 31.
[244] Çağlayan, "Mezhep Algısı", 288.
[245] Ebu'l-Feth Abdulkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal* (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 105, 106.
[246] Abdülkahir b. Muhammed Bağdâdî, *Kitâbü'l-milel ve'n-niḥal* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 55.
[247] İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 148.

denli büyük sorunlara neden olduğuna tarih şahitlik etmektedir. Esasen bu durum, dini değerleri önemseyen medeniyetler bağlamında sadece Müslüman dünyası için değil başta Hristiyan dünyası olmak üzere diğer dinî yaşam modellerini de ilgilendiren bir konudur. Günümüzde dünya üzerinde en fazla yayılan semavi dini inançlar arasında Sünnî İslâm ve Protestan Hristiyanlık inançlarının olduğu görülmektedir.[248] Kuşkusuz bu bir tesadüf değildir. Her iki dini anlayışın da akıl ve imana değer vermesi onların modernitenin getirdiği sorun ve sorularla sürdürülebilir bir ilişki biçiminin geliştirmesinde etkili olmaktadır. Bu yönüyle birey ve toplumların hem dini tecrübenin sağladığı huşuyu hem de modern hayat sayesinde daha belirginleşen akla uygun yaşama gereksinimi karşıladıkları için Sünnilik ve Protestanlığın dindar kesimlerin ihtiyaçlarına daha fazla cevap verdikleri düşünülebilir.

Müslüman, Hritiyan ve başka din anlayışları içinde akıl ve nakil birlikteliğini sağlayan mezheplerin gelecekte önem kazanacağı beklenemktedir. Dolayısıyla bu tarz yaklaşımların alanında uzman kişilerce karşılaştırmalı mukayese edilerek insanlığın ortak geleceğinde nasıl bir rol oynayacakları analiz edilmelidir. Ancak politik, sosyal, ekonomik ve dinsel nedenlerden dolayı bu değerlendirmenin hangi oranda sağlıklı olacağı şüphelidir.

SONUÇ

Genelde Müslüman düşüncesi açısından özelde ise teolojik açıdan dinin insan kaynaklı zamana göre anlaşılma biçimleri olan mezheplerin kaçınılmaz birer tarihsel gerçek olmaları ne kadar doğruysa, aynı şekilde onların siyasal ve sosyal amaçlar uğruna her dönemde değişmeden sürekli aynı şekilde varlıklarını devam ettirmelerini savunmak o kadar yanlıştır. Bu yönüyle dinlarin yorumlanması bağlamında sorunun mezhep değil, mezhepçilik olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Mezheplerin neşet etikleri sosyo-kültürel yapıdan bağımsız olarak anlamak mümkün olmadığından onların ekonomik, politik, sosyolojik ve teolojik olarak hangi tarihsel süreçlerin sonunda mevcut durumlarına ulaştıkları tespit etmek gerekir. Bu, insanlığın şimdiki ve gelecek yaşamında dinlerin yerini görmek açısından önem arz etmektedir. Çünkü birey ve toplumların ihtiyaç duydukları hiçbir şey, tarih sahnesine ansızın girmez ve çıkmaz; onun durumunu belirleyen ana etken, kendisine hangi oranda ihtiyaç duyulduğudur. Bu yönüyle ne kadar uzun veya kısa bir zaman varlığını sürdürdüğüne bakılmaksızın herhangi bir inanç, fikir ve kurumun insanlık için ihtiyaç olmaktan çıkması ile aşamalı olarak onun terk edilmeye başlamasının doğal bir süreç olduğu kabul edilmelidir. Bu bağlamda herhangi bir dini yorumun varlığını devam ettirebilmesi onun yeni şartlara ne oranda uyum sağladığıyla doğrudan orantılı bir durumdur.

Din ve dinlerin yorumları olan mezheplerin insanlığın geleceğinde bir yerinin olması için ortak akla uygun olacak bir tarzda kendilerini güncellemeleri gerekir. Bu güncellemede naklî ilkelerin aklî değerlendirmeler eşliğinde dengelenerek yeniden yorumlanması oldukça önemlidir. Müslüman kültürü açısından eğer mümkün olacaksa akıl ve nakil arasındaki bu etkileşimi gerçekleştirmeye en yakın ekolün, tarihte olduğu gibi günümüzde de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu söylenebilir.

[248] Ali Erbaş, *Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 102-4.

KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Çeviren Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şîa*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Muhammed. *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Bağdâdî, Abdülkahir b. Muhammed. *Kitâbü'l-milel ve'n-niḥal*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Muhammed. *Uṣûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitābü't-Taʿrîfāt*. Editör İbrâhim Ebyârî. Beyrût: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, t.y.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Yûsuf. *Kitâbü'l-irşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edilleti fî uṣûli'l-iʿtiḳâd*. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1950.

Çağlayan, Harun. "Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları". İçinde *Sistematik Kelam*, editör Mehmet Evkuran, 85-102, 2019.

———. "Kelamcılara Göre Maslahatın Tayininde Hüsün-Kubuh ve Akıl-Nakil İlişkileri". İçinde *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*, editör Yunus Kaplan vd., 2:119-37. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

———. "Müslüman Toplumlarda Mezhep Algısı ve Açmazları". İçinde *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, editör Mehmet Evkuran, 1:271-95. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayıncılık, 2016.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe, Hayâtuhû ve Asrûhû - Ârâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

———. *eş-Şafiî, Hayâtuhû ve Asrûhû - Ârâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.

———. *Mâlik, Hayâtuhû ve Asrûhû - Ârâuhû ve Fıkhuhû*. Kahire: Mektebetu'l-Encilû, 1946.

———. *Usûlu'l-Fıkh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958.

Erbaş, Ali. *Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrıyye, 1950.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İtikâdî İslâm Mezheplerine Giriş*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Muʿcemu meḳāyîsi'l-luġa*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-ʿArab*. Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevḥîd*. Ankara: İsam Yayınları, 2003.

———. *Teʾvîlâtü Ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Muhâsibî, Hâris b. Esed Abdullah. *Mâiyetu'l-Akl ve Hakîkatu Ma'nâhu ve Ihtılâfu'n-Nâs fih*. Editör Hüseyn el-Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Kindî-Dâru'l-Fikr, 1398.

Özler, Mevlüt. "'Ehlü's- Sünne ve'l-Cemâa' Oluşum Süreci, Tarihsel-Teolojik Bağlam ve Kimliği Sorunu". İçinde *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, editör Mahmut Kaya vd., 21-53. İstanbul: Enşar Neşriyat, 2016.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Uṣûlu'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn b. Mahmûd. *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn*. İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 1969.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Abdulkerîm. *el-Milel ve'n-niḥal*. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerḥu'l-ʿAḳâʾidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt, 2001.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-Belağa*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Phonological Change in Willem Iskander Literature: Si Boeloes-Boeloes Si Roemboek- Roemboek

Ida Royani[1]*
* Lead Presenter
[1*] UIN Syekh Ali Hasan Ahmad Addary Padangsidimpuan, Padangsidimpuan
idaroyani@uinsyahada.ac.id

The present study investigates a very phenomenal literature found in North Sumatera; Indonesia authored by Willem Iskander (1872). There are various phonological change occurrences which deal with its direct realization of pronunciation on the use of old Mandailing language. By using qualitative methods to analyze the literature materials in the book, this study reveals that phonological change appears in the form of assimilation, deletion, dissimilation, vowel modification (monophthongization), and insertion. The analysis also figures out that there occurs repetition on the use of the same words in the different pages and titles. The results were obtained after reading the entire book and analyzing the process of change. At the end, the researcher clarified that the occurrences of those changes were naturally realized by native speakers. Even though it was a type of written literature, the author still used oral utterances in his literacy work. Further recommendations are discussed at the end of the paper.

Keywords: phonological change; Willem Iskander; Si Boeloes- boeloes Si Roemboek-Roemboek.

INTRODUCTION

Willem Iskander is a phenomenal writer from the northern Sumatera Island, Indonesia. One of his sophisticated works is Si Boeloes- boeloes Si Roemboek- roemboek Sada boekoe Basaon, published in 1872 in Batavia by Landsdrukkerij. His way of expression and utterances used in the book was fully native, traditional, and pure originating from his land of motherhood. Viewing the book from its simplicity emerges this book interesting to read. Experience reading the book had elucidated the readers in various feelings and emotions since interpretation and exploration of affective side of the writing can build intimacy of the writer and readers.

Willem Iskander has successfully reached a communicative process while transferring ideas into written utterances. As (Siregar et al., 2018b) confirmed that by exploring the meaning of the language used by Willem Iskander in the book, the readers are able to synthesize the local culture, landscape demography, people and educational aspect. It is not only from cultural side, the book also figured the spirit of nationalism, education and moral religion as depicted by (Siti Norma Nasution, 2021). Further, (Siregar et al., 2018a) stated that Willem Iskander in the poetry and proses have implemented a clear description of the history of colonialism of Dutch in Indonesia especially in North Sumatera. It is admitted that the book Si Boeloes- boeloes Si Roemboek- roemboek as a hegemonic text (M. Harahap et al., 2019) and (Muharrina Harahap, 2019) which figured out the relationship between colonialized and colonializing, among indigenous and Dutch. So that, the literary work of Willem Iskander is substantive with its deep meaning and covering multi aspect of human culture and society by portraying full dimension of meaning with an elegant language use.

Concerning the native language used by Willem Iskander in his book, Mandailing Language, the present researcher can view a genuinely natural language use of expressions or utterances. It seemed that Willem Iskander transcribed as he uttered the language. So that, realization of the language becomes innate and natural in which various changes can occur to support a fluent language use.

Nonetheless, there has been uncaptured by any linguistics studies on the phonology dimension and most of papers explored on the (1) semantic; verbal deletion occurred in Mandailing language as stated by (Nursaima Harahap & Mulyadi, 2023), meaning relation in homonym used by Mandailing people as studied by (R. Harahap & Gapur, 2020), the form of question patterned by Mandailing people to ask question as explored by (Zahra & Mulyadi, 2019), and the typology of Mandailing language as (Tarihoran & Mulyadi, 2022) figured out as SVO or VOS pattern.

On the other hand, (2) sociolinguistics field of investigation, (R. U. Lubis & Tamara, 2020) revealed the change and shift of addressing term in Mandailing language. Meanwhile, historical aspect of discourses used which studied by (Siregar et al., 2018b), (Dardanila et al., 2020), (Zulkarnain et al., 2023), and (Sofiyatunnida & Hendrokumoro, 2021) had been revealed by analyzing culturally the language use of Willem Iskander.

Thus, the phonological aspect of the language specifically used by native and traditional Mandailing language presented in the literary works has not been studied apparently. Besides, recent language used by Mandailing language is developed more to be studied in the pragmatic (Sumarsih, 2020) by exploring the interference of Mandailing language on Indonesian language used by non-Mandailing people and the most common use of emotional verbs realized by Mandailing speakers (I. S. Lubis & Mulyadi, 2020). So that, it is necessary to analyze based on the phonological rule of realization of the Mnadailing Language which presented in the oldest written book derived from a person of Mandailing society and importantly by an identical native speaker of Mandailing language.

LITERATURE REVIEW

Phonology (Utami & Lintangsari, 2021) discusses phonetics in terms of transcribing the speech sounds. Realization of words are studied in this branch of linguistics. (Nurhayati, 2019) stated that phonetics provides objective ways of describing and analyzing the range of sounds humans use in their languages. More specifically, articulatory phonetics identifies precisely which speech organs and muscles are involved in producing the different sounds of the world's languages. How the speaker pronounces the words includes in the study of phonological rule where there happened natural speaking in speech. Further, phonological processes are rules used to simplify pronunciation of words in a language (Leung & Brice, 2012).

(Masthuroh et al., 2020) stated there are 4 categories of phonological processes: (1) assimilation, (2) syllable structure processes, (3) weakening and strengthening, and (4) neutralization. Not only preserving those phenomena, but phonological process also associated by the process of changing when replacing sound into another form because of the features of influenced sounds (Chandra Dewi -, 2016).

Phonological change

Phonological changes in pronouncing a word can occur in the form of phonetic changes sounds. (Diani & Azwandi, 2021). The changes can be varied in several forms and processes that can be analyzed systematically by the rule of process.

Assimilation

It is defined that *assimilation* as a significant difference in natural connected speech is the way that sounds belonging to one word can cause changes in sounds belonging to neighboring words. It is a particular word would be realized when the word is pronounced in isolation, in cases where we find a phoneme realized differently because of being near some other phoneme belonging to a neighboring word as stated by (Arsala et al., 2022).

Elision/ deletion/ zeroization

Realization of words which certainly deleted one phoneme is a technical language of saying that in certain circumstances a phoneme may be realized as zero or have zero realization or be deleted. It is rapid and casual speech naturally occurred by native speaker which influenced by
stress less syllable or a weak consonant.

Dissimilation and Metathesis

Dissimilation takes place when a sound is modified so that it differs from a neighboring sound in some property. It is the process of two similar sounds that become less similar. Meanwhile, *metathesis* takes place when the order of segments changes (Pandey, 2017).

Insertion

Insertion occurs when one or more segments are added to a morpheme or a word. Insertion at the beginning of words is called *prothesis* and in the middle of words is called e*penthesis*. More precisely, epenthesis of vowels is called *anaptyxis*, and epenthesis of consonants is called *excrescence*. Insertion at the end of words is called *paragoge*.

Vowel modification

(Akhyaruddin, Eddy Pahar Harahap, 2020) stated that some words are realized by forming a single monophthong to be diphthong vowels known as diphthongization. Besides, there also changes occur when two vowels become single sound known as monophthongization.

METHODOLOGY

The researchers used the qualitative method to analyze selected materials to explore the process of phonological change in the literature work of Willem Iskander: Si Boeloes boeloes Si Roemboek- roemboek. The researcher read and comprehended the written work, identified utterances that contain phonological change, classified the changes into their types, and then analyzed the process of its changes. The book contains various types of texts such as poems, short stories, spoofs, and anecdotes. The present study was focusing only on the poem because of its huge number of occurring in the book, noted 11 (eleven) poems. Also, the book is famous for its poems not for any other types of literary works.

FINDINGS AND DISCUSSION

Based on the results of data analysis, it was revealed that phonological change processes occurred in the book Si Boeloes boeloes si roemboek roemboek. The process

consisted of the following types. According to the data analysis, assimilation process found in Willem Iskander literary work is presented in the following.

Assimilation process occurs in various ways. For instance, the word 'di**gi**ndjang' is realized without realizing '**gi**' phonemes which follows /n/ sound. In some cases, Mandailing speakers also produce sound /r/ to be realized /ŋ/ when it is followed by /k/ as 'ma**r**kodari' becomes 'ma**ng**kodari'. It happens when native speakers are acquiring the pre-phoneme /h/ to be less stress and being stronger at the first syllable becoming /k/ as example 'ning **h**alai' becomes 'ning **k**alai'. For more interesting, / ŋ / at the end of the word which followed by /t/ sound will be assimilated to /n/ sound as found in the example 'ina**ng** ta' being 'ina**n**ta'. (Obied, 2015) argues that assimilation creating sounds become more like neighboring sounds.

When a sound such as stressless syllable or weak consonant, it is not pronounced and for ease production. This change also occurred in the book. Deletion in the beginning words known as aphaeresis have been found as seen in the above table. Initial phoneme /h/ mostly deleted and realized by / ϕ / which influences removal of present phoneme which resulted loss of /h/ sound. The rest of occurrences were not identified as the neighboring sounds. However, native speakers seem to be more precisely not realized to connect rapidly the sounds. It is not only those at the starting sound, but there is also found internal deletion known as syncope of the /h/ sound. Final deletion, apocope also occurs to change the production and varied in many ways, example 'ngada' becomes 'nga' deleted element was 'da'. Sound / ŋ/ becomes / ϕ/ without any certain circumstances as found in the word 'ina**ng**', 'ama**ng**', and 'sidoe**ng**'.

Phonological changes that replace feature values segment to make them less similar are also found in the book, known as dissimilation. The word, 'inanang' had been found to change the basic word 'inang'. Interchanging is also found in the word 'akkak' which initiated from 'kahak'. Another, there involves nasal sound / m/ in 'do**m**an' has changed the sound / ŋ/ in the word 'do**ng**an'.

Vowel modification classified as monophtongization which happened by two vowels have been realized by only single vowel. In the example word 's**ai**narat', diphthong /ai/ becomes /ɪ/ short vowel. Not only this diphthong, but it is also frequently happened to sound /u:/ long vowel followed by / ə / will be produced by allophone approximant /w/ sound to modify diphthong /uə / as seen in the example 'djoear' / dʒu: wə /. Another occurrence is the ending / ŋ/ sound before / uə / will place /w/ to produce rounded lip motion before it is realized such as /tɪŋ gu:wʌ**ŋ**/. So that, diphthong / uə/ had been monophthongized into /u:/ by adding /w/ sound to support its rounded vowel.

Instead of deleting elements, changes of phone can be inserted. In the beginning word, insertion can occur known as prothesis.

Baen + /am/ → / **ʌm**beən/

Inside a word, insertion also can occur, and it seen in the following example.

Tarida + /pa/ → /tə**pa**idʌ/

Paragoge, insertion at the end of the word also can be found in the realization of written work in the book as seen in the following.

Denggan + /an/ → /deŋgʌn**ən**/

Discussion

The phonological change found in the literary work of Willem Iskander Siboeloes-boeloes Siroemboek-roemboek have been revealed and analyzed according to the phonological rule of (Obied, 2015), namely assimilation, deletion, insertion, and

metathesis. Meanwhile, vowel modification in term of monophthongization had been dealt with (Akhyaruddin, Eddy Pahar Harahap, 2020). The number of phonological changes found in the book can be presented in the following table.

Table 1. Number of phonological changes in Willem Iskander book

Phonological change	found
Assimilation	15 words
Deletion: Aphaeresis Syncope Apocope	26 words in which 14 words 5 words 7 words
Dissimilation	7 words
Monophthongization	6 words
Insertion: Prothesis Epenthesis Paragoge	6 words in which 1 word 2 words 3 words

A proportion of the changes can be seen mostly in deletion in which aphaeresis occurred to the phoneme /h/ at the beginning and inside of the words. Commonly realized by native speakers of Mandailing language that /h/ was less stressed and categorized as weak sound in each place of the word, beginning, middle and ending sound. However, the ending sound of /h/ cannot be found realized in the work of Willem Iskander. Besides, there have been found other aphaeresis such as (**an** and **nan**) for words '**an**tong', '**nan**idokon' respectively.

On the other hand, there have been found fifteen words which changed based on assimilation process to the neighboring sounds such as /g/, / ŋ/, /k/, /n/, /m/, /r/ and /t/. Furthermore, dissimilation change can be found to phonemes /h/ → /k/ in the word 'kahak' becomes 'akkak', /g/ → /l/ in the word 'gindjang' becomes 'lindjang'. This occurs by connected speech uttered by speakers to support actual language use.

Other changes were inserted into the basic form of the words. There were found minimally to the written literature. The substituted phonemes were found in the initial words as (am), (ti), (na), inside the word such as (pa), (nga), and in the end of the word such as (an) and (ng). There have occurred because of speaker's linking phonemes, which frequently used by Mandailing speakers as nasal consonants and/or bilabial sounds.

CONCLUSION

Phonological changes found in the book of Willem Iskander Si Boeloes- boeloes Si Roemboek-roemboek are assimilation, dissimilation, deletion, insertion, and vowel modification to be monophthong. Those changes realize the actual connected speech while delivering utterances in the speaking activity. Meanwhile, those have been revealed in the written form of literary work which meant that interestingly author used those oral language intentionally to be recorded in the form of poem composition. So that, reading the book established interaction between readers to the author to be likely spoken and heard. Importantly, this book contemplates absolutely the idea of writing at the period of that time

were seemingly to communicate to the world outside. Therefore, learning about living ate that age can be described literally by reading the book as like Willem Iskander emerged in his book Si Boeloes boeloes Si Roemboek- roemboek.

REFERENCES

Akhyaruddin, Eddy Pahar Harahap, H. Y. (2020). *BAHAN AJAR Fonologi Bahasa Indonesia*. Komunitas Gemulun Indonesia.

Arsala, Y. Z., Hanafi, H., & Dako, R. T. (2022). English Phonological Process Applied in Instagram Feed Video. *Jambura Journal of English Teaching and Literature*, *3*(2), 57–65. https://doi.org/10.37905/jetl.v3i2.16822

Chandra Dewi -, N. (2016). *The Phonological Processes of Metathesis Words in Indonesian Slang Language Used by Jabotabek Teenagers*. https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/engliterature/article/view/13777/13331

Dardanila, ., Mulyadi, ., & Tantawi, I. (2020). *Lexicostatistics of Gayo Language with Mandailing Language*. *September*, 1199–1203. https://doi.org/10.5220/0010069511991203

Diani, I., & Azwandi, A. (2021). Phonological Change Processes of English and Indonesian. *JOALL (Journal of Applied Linguistics and Literature)*, *6*(1), 133–148. https://doi.org/10.33369/joall.v6i1.13642

Harahap, M., Faruk, F., & Salam, A. (2019). Si Bulus-Bulus Si Rumbuk-Rumbuk Sebagai Teks Yang Hegemonik. *Atavisme*, *22*(1), 88–100. https://doi.org/10.24257/atavisme.v22i1.549.88-100

Harahap, R., & Gapur, A. (2020). Homonym in Mandailing Language. *GENTA BAHTERA: Jurnal Ilmiah Kebahasaan Dan Kesastraan*, *6*(1), 47–59. https://doi.org/10.47269/gb.v6i1.97

Leung, C. B., & Brice, A. E. (2012). An Analysis of Phonological Processes Involved in Spoken English of Hong Kong Primary Pre-service Teachers. *Language Testing in Asia*, *2*(2), 42–60. https://doi.org/10.1186/2229-0443-2-2-42

Lubis, I. S., & Mulyadi, M. (2020). Emotional Verbs in Angkola-Mandailing Language: a Natural Semantic Metalanguage Approach. *Language Literacy: Journal of Linguistics, Literature, and Language Teaching*, *4*(1), 153–159. https://doi.org/10.30743/ll.v4i1.2218

Lubis, R. U., & Tamara, I. (2020). The Shift of Addressing Terms of Mandailingnese Society in Panyabungan. *Journal of English Education and Linguistics*, *1*(1), 1–10. https://doi.org/10.56874/jeel.v1i1.42

Masthuroh, S. A., Suryadi, M., & Subiyanto, A. (2020). Phonological Process of Prefix /in-/ in French. *RETORIKA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, *13*(2), 321–327. https://doi.org/10.26858/retorika.v13i2.13516

Muharrina Harahap, F. and A. S. (2019). International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding Hybridization in Mandailing Culture : An Overview of Willem Iskander ' s Text. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, *6*(5), 38–49.

Nurhayati, D. A. W. (2019). *Introduction to English Phonology*. Akedemia Pustaka.

Nursaima Harahap, & Mulyadi. (2023). Incorporation With Verbal Deletion In Mandailing Language. *RETORIKA: Jurnal Ilmu Bahasa*, *9*(1), 135–143. https://doi.org/10.55637/jr.9.1.6205.135-143

Obied, I. M. (2015). *Phonological Rules 1- What are Phonological Rules ? December*.

https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2516.7448

Pandey, P. (2017). *Types of Phonological Processes-I*. 1–14.

Siregar, K., Djono, & Agung, L. (2018a). Implementasi Nilai Pemikiran Willem Iskandar dalam Pembelajaran Sejarah. *Jurnal Education and Development*, *5*(1), 58–66.

Siregar, K., Djono, D., & Agung, L. (2018b). Analisis Kebudayaan dalam Karya Sastra Willem Iskandar "Si Bulus-Bulus Si Rumbuk-Rumbuk." *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, *3*(2), 99. https://doi.org/10.14710/jscl.v3i2.19714

Siti Norma Nasution. (2021). the Spirit of Nationalism, Education and Moral Religion As Nation Character Building Which Portrayed in Si Bulus-Bulus Si Rumbuk-Rumbuk Written By Willem Iskander. *Dialektika: Jurnal Bahasa, Sastra Dan Budaya*, *8*(1), 19–29. https://doi.org/10.33541/dia.v8i1.3109

Sofiyatunnida, & Hendrokumoro. (2021). Leksikostatistik Bahasa Mandailing dan Bahasa Melayu. *Nusa*, *16*(2), 165–180.

Sumarsih. (2020). Lexical Interference of Mandailing Language on Indonesian Language at Sitamiang Baru Padangsidimpuan. *Asian Social Science and Humanities Research Journal (ASHREJ)*, *2*(2), 63–69. https://doi.org/10.37698/ashrej.v2i2.44

Tarihoran, R. K., & Mulyadi, M. (2022). Gramatical Typology and Pivot System of Mandailing Language. *Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal)*, *5*(3), 18263–18269.

Utami, I. A., & Lintangsari, A. P. (2021). English Phonology for Language Learners: Exploring Learners' Preferences. *International Journal of Humanity Studies (IJHS)*, *4*(2), 247–255. https://doi.org/10.24071/ijhs.v4i2.3234

Zahra, S. T., & Mulyadi, M. (2019). Kalimat Tanya Dalam Bahasa Mandailing: Teori X-Bar. *RETORIKA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, *12*(2), 235. https://doi.org/10.26858/retorika.v12i2.9315

Zulkarnain, I., Asmara, S., & Sutatminingsih, R. (2023). Tutur: language and traditional communication in the Mandailing community, Indonesia. *Cogent Arts and Humanities*, *10*(1). https://doi.org/10.1080/23311983.2023.2211816

حروف النفي المتتابعة في القرآن (التحليل الدلالي)

Muhammad Naili[1]*, Ulfa Kurnia[2]
* Lead Presenter
[1*] Universitas Muslim Indonesia, Indonesia, and muhammad.naili1994@gmail.com
[2] Universitas Muslim Indonesia, Indonesia

تناقش هذه المقالة التحليل الدلالي لمعنى الحروف النافعية في القرآن. تلعب هذه الرسائل دورًا مهمًا في فهم بنية ومعنى الآيات القرآنية. يستخدم هذا البحث الأساليب اللغوية والتفسير القرآني لفهم الآثار المترتبة على استخدام أحرف نافعي في سياقات الآية المختلفة. تستخدم طريقة التحليل الدلالي لاستكشاف جوهر المعنى الوارد في استخدام هذه الحروف. تظهر النتائج أن استخدام حرف نافعي في التسلسل ينتج مجموعة متنوعة من المعاني في القرآن، والتي تشمل التأكيد والتفسير والإنكار والتناقض. تقدم النتائج رؤى عميقة للثراء اللغوي والدلالي في النص القرآني بالإضافة إلى آثاره في فهم النص المقدس للقراء المعاصرين. يمكن أن تكون هذه الدراسة بمثابة أساس لمزيد من البحث في مجال اللغويات القرآنية والعلوم التفسيرية.

كلمات مفتاحية: دلالات، حروف نافع، مصحف

المقدمة

القرآن هو الكتاب المقدس للمسلمين الذي لا يمثل مصدرًا للتعاليم الدينية فحسب، بل يغطي أيضًا جوانب مختلفة من حياة الإنسان . كدليل للحياة، يحتوي القرآن على العديد من الاستراتيجيات البلاغية واللغوية المستخدمة لتوصيل الرسائل المهمة .أحد الجوانب المثيرة للاهتمام للبحث هو استخدام الأحرف النافعية)الحروف السلبية (في القرآن وكيف تشكل معاني دلالية عميقة .دراسة حروف نافعي في القرآن لها أهمية كبيرة في دراسة اللغويات والتفسير القرآني .غالبًا ما تستخدم رسائل نافع، مثل »لا) «لا (و »ما) «ما(و »لن) «لان (و »لم) «لام(، في القرآن لنقل الإنكار أو النفي .يمكن أن يوفر الفهم السليم لاستخدام هذه الرسائل نظرة أعمق للرسائل المنقولة في القرآن (As-Suyuti, 2004).

الدلالات هي جزء من ثلاثة مستويات من التحليل اللغوي، والتي تشمل علم الأصوات، وعلم التشكل. (Djajasudarma, 1993). في دراسة علم المعنى، بالإضافة إلى مصطلح علم الدلالات في تاريخ علم اللغة، من المعروف أيضًا أن المصطلحات الأخرى مثل علم السيميائيات وعلم السيميائيات تشير إلى مجال الدراسة الذي يدرس معنى أو معنى علامة أو رمز. ومع ذلك، يستخدم مصطلح الدلالات بشكل أكثر شيوعًا في علم اللغة لأن نطاق الدلالات أكثر تحديدًا لأنه يتعلق فقط بمناقشة المعنى أو المعنى فيما يتعلق باللغة كوسيلة للتواصل اللفظي. (Chaer, 1990). كما ذكر أعلاه، لم تحظ دراسة الدلالات في البداية باهتمام كبير من اللغويين. ومع ذلك، لا ينبغي فهم هذا أنه لم يكن هناك أي نشاط على الإطلاق يتعلق بالدلالات في

تاريخ دراسة اللغة، على العكس من ذلك، منذ ذلك الحين وحتى الآن كان النحاة مهتمين بدراسة معنى الكلمات وغالبًا ما يكونون أكثر اهتمامًا بمعنى الكلمات من وظيفتها النحوية. يمكن رؤية مظهر هذا الاهتمام في عدد لا يحصى من القواميس التي تم إنتاجها بمرور الوقت، ليس فقط في العالم الغربي ولكن في جميع أنحاء العالم حيث توجد لغة قيد الدراسة. (Lyons, 1995).

أظهرت الدراسات حول الدلالات في القرآن أن استخدام حرف نافع لا يخدم فقط رفض أو نفي بيان ما ولكن أيضًا لتأكيد بعض المفاهيم المهمة للتعاليم الإسلامية .على سبيل المثال، استخدام »لا إله إلا الله« (لا إلهة الله (لا يؤكد التوحيد فحسب، بل يلغي أيضًا أي شكل من أشكال العبادة بخلاف الله (Rahman, 1980). تهدف هذه الدراسة إلى تحليل المعنى الدلالي للحرف مفيد في القرآن .باستخدام طريقة تحليل النص، تركز الدراسة على كيفية استخدام حرف النافي في سياقات مختلفة لنقل الرفض والحظر والتأكيد .ومن المتوقع أن يوفر هذا التحليل فهماً أعمق للاستراتيجيات اللغوية المستخدمة في القرآن وكيف تؤثر هذه الاستراتيجيات على فهم قرائه (Izutsu, 2002). يستخدم حرف النافعي بأشكال مختلفة لإبطال الأفعال أو المعتقدات أو الشروط .على سبيل المثال، تُستخدم كلمة »لن« لنفي عمل مستقبلي مع تركيز قوي، كما في الآية »لن تراني« بمعنى »لن تراني أبدًا« .(Haleem, 2004). يمكن أن يشير استخدام « »في سياقات مختلفة إلى إنكار حقيقة موجودة، كما هو الحال في الآية « »بمعنى »ليس لديهم معرفة بها«. (Esack, 2005).

بالإضافة إلى ذلك، غالبًا ما يتم استخدام حرف نافعي في شكل تكرار لتقوية النفي وخلق تأثير بلاغي قوي .على سبيل المثال، يهدف الاستخدام المتكرر لـ) « »لا (في بعض الآيات إلى التأكيد على حظر أو رفض قوي، كما هو الحال في الآية « »التي تعني »لا أحد يمسها إلا أولئك المطهرين« .(As-Suyuti, 2004). تظهر الدراسة أيضًا أن استخدام النافعي في القرآن ليس له وظيفة لغوية فحسب، بل له أيضًا وظيفة لاهوتية .من خلال التأكيد على المفاهيم المهمة من خلال النفي، فإن القرآن قادر على نقل رسائل أخلاقية وروحية قوية إلى قرائه .تساعد الرسائل النافعية على تعزيز المعتقدات وتوجيه سلوك القارئ وفقًا للتعاليم الإسلامية. (Rahman, 1980).

تستخدم هذه الدراسة نهجًا نوعيًا مع طريقة تحليل النص لاستكشاف المعنى الدلالي لحرف النافع في القرآن. تم اختيار هذه الطريقة لأنها تتوافق مع أهداف البحث التي تركز على فهم متعمق لاستخدام ووظيفة حرف النافي في السياقات اللغوية واللاهوتية. فيما يلي الخطوات المتخذة في هذا البحث: المصادر الأولية: البيانات الأولية مأخوذة من النصوص القرآنية، وخاصة الآيات التي تحتوي على أحرف نافع مثل «لا» (لا) و «ما» (ما) و «لن» (لان) و «لم» (لام). تم جمع هذه الآيات من مختلف السور لضمان التمثيل الشامل. المصادر الثانوية: تم استخدام التعليقات الكلاسيكية والحديثة مثل تفسير الجلالين، تفسير بن كثير، وغيرها من الأعمال العلمية لاكتساب فهم أعمق لسياق وتفسير الآيات ذات الصلة.

تحليل السياق: تم تحليل كل آية تحتوي على حرف نافي في سياقها لفهم معناها الدلالي ووظيفتها. ينطوي ذلك على فحص الآيات السابقة والمتابعة وكذلك الظروف التاريخية المرتبطة بكشف الآية. التحليل اللغوي: تم تحليل بنية الجملة واستخدام حرف النافي في الآيات المختارة. يتضمن ذلك تحديد أنماط استخدام التحليل الدلالي: ينصب التركيز الرئيسي على المعنى الذي تولده الحروف .النافي والتأثيرات البلاغية التي تنتجها النافية. ويبحث هذا التحليل في كيفية تأثير حروف النفي في الدلالة على المعنى المراد في الآية، وكيف تسهم في تأكيد المفاهيم الدلالية. وتُعرض نتائج البحث في شكل وصفي وتحليلي، مع إدراج اقتباسات مباشرة من آيات القرآن الكريم والتفاسير ذات الصلة. وقد تم تنظيم النتائج التي تم تحليلها بشكل منهجي لإظهار كيفية استخدام حرف النفي بشكل متسق وفعال من الناحية الفقهية والأخلاقية. وبهذه الطريقة،،، من المتوقع أن يسهم البحث إسهاماً كبيراً في بناء المعاني الدلالية العميقة في سياق التعاليم الإسلامية. وفي الختام، تبين هذه الدراسة أن حروف النفي في القرآن الكريم لها دور في نقل المعاني الدلالية العميقة. يوفر هذا التحليل الدلالي لحروف نافع رؤية أعمق للاستراتيجيات اللغوية في القرآن ميمبانتو ميماهامي بيزان بيزان يانغ دينغامايكان ليبيكان ليبيكان. وبالتالي، فإن هذه الدراسة تسهم في فهم أوسع للغة القرآن وبلاغته وتأثيره على القارئ. (Izutsu, 2002).

منهج البحث

وتوصلت نتيجة البحث إلى أن هناك حوالي ١٦ آية فيها حروف النفي في جملة واحدة. تبين من النتائج التي تم التوصل إليها أن هناك اختلافاً بين عدة أدوات نفي في تركيب الجملة الواحدة أو الموضوع الواحد (المحدد). فالنفي المغاير للإفصاح أو الحذف في بداية الجملة باستخدام الأداة (ما) أو (لن) ثم استخدام (لا) في الكلمة/ الجملة التالية المتصلة بها.

ويحتوي هذا النمط (المغيرة) على كل من المعاني الضمنية والصريحة.

1. سورة الشعراء : ٥٢

{وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ ...}

"Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) ruh (Al-Qur'an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur'an) dan apakah iman itu, ..." [QS. Asy-Syura: 52]

في التعبير مَا ٱلۡكِتَٰبُ م أداة نافيي المستخدمة، بينما في التعبير وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ تستخدم لا.

وفيما يلي الجوهر ؛ أصل التعبير هوما كنت تدري ولا كنت تدري الكتاب ولا الإيمان

The 12th International Conference
The 5th ICONICS Adab-International Conference on Information and Cultural Sciences
THE 3RD INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE PRACTICE OF COEXISTENCE IN ISLAMIC CULTURE

المعنى هو: لم تعرف قط جوهر ونص القرآن ولم تعرف جوهر الإيمان ومبادئه. هذا هو المعنى الأول من الجانب الأول. معنى آخر للجانب الأول هو أنك لم تعرف أبدًا عظمة القرآن ومكانته ولا عظمة الإيمان ومكانته. أما الجانب الثاني (من هذا النمط)، فهو يعني «لم تعرفه أبدًا» بمعنى أنك لم تعرفه منذ زمن سحيق ولن تعرفه أبدًا إلى الأبد «بدوننا» بمعنى أنه بدون إملاءنا وتعليمنا.

هذا هو معنى المغيرة في أداة نافيي، التي تستخدم ما ثم تستخدم لا. في تعبير ما الكتاب ولا الإيمان جمع الله واقع الحقيقة بين أنماط 2 (نافيي) في بنية جملة واحدة. «وهكذا» أي بهذا النمط كان إجراء إرسال الرسل وإعطائهم الكتب (المقدسة) قد حدث/حدث بوضوح، لقد كشفنا لك (أيضًا) القرآن بأمرنا (بنمط مماثل).

فيما يلي معنى التفسير وفقًا لزبدتوت تفسير من فتح قادر

(وهكذا كشفنا لكم الوحي (القرآن) بأمرنا) أي كشفنا لكم القرآن الذي هو أمر الله والروح لأنه يحمل إرشادات تحتوي على حياة من الموت بسبب الكفر.(Muhammad Sulaiman Al Asyqar, n.d.)

في السابق لم تكن تعرف ما يعنيه الكتاب (القرآن) عدم معرفة ما هو الكتاب، لأن النبي كان «أمًا» لا يستطيع القراءة والكتابة. (Muhammad Sulaiman Al Asyqar, n.d.)

وَلَا الْإِيمٰنُ (ولم يكن يعرف ما هو الإيمان)، أي قبل الوحي لرسول الله، لم يكن يعرف معنى الإيمان والشريعة بالتفصيل، لكن الله ذكر الإيمان فقط لأنه جوهر وأساس الشريعة. (Muhammad Sulaiman Al Asyqar, n.d.).

(لكننا جعلنا القرآن نورًا نهتدي به من سنهتدي به) أي جعلنا روح (القرآن) التي كشفنا لكم نورًا ودليلًا للتوحيد، بها نهتدي بمن سنهتدي من ظلام الجهل والضلال إلى التوجيه والمعرفة. (Muhammad Sulaiman Al Asyqar, n.d.).

2. سورة الطارق : ١-٩

{ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ • فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ }

"Pada hari itu segala rahasia ditampakkan. Maka manusia tidak lagi mempunyai kekuatan dan tidak pula (ada) penolong" [QS. Ath-Thariq: 9-10]

جوهر هذه العبارة هو

ما له من قوة وما له من ناصر

استخدام أداة نافي ما مما يعني أنه ليس لديه أي قوة على الإطلاق ولا مساعد.

ولا له من قوة ولا له من ناصر

استخدام لا يعني أنه لن يحصل عليه أبدًا إلى الأبد.

هذا هو معنى المغيرة في آلة نافيي، باستخدام ما ثم استخدام لا

3. سورة الجن: ٣

{ وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا }

Dan sesungguhnya Mahatinggi keagungan Tuhan kami, Dia tidak beristri dan tidak beranak." [QS. Al-Jinn: 3]

النمط الأصلي هو

ما اتخذ صاحبة وما اتخذ ولدا

أي أن الله ليس له زوجة ولا ابن منذ الأزل

ولا اتخذ صاحبة ولا اتخذ ولدا

ولن يحمل ويحمل الأطفال إلى الأبد.

4. سورة السبأ: ٣٧

وَمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمۡ عِندَنَا زُلۡفَىٰٓ إِلَّا مَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَزَآءُ ٱلضِّعۡفِ بِمَا عَمِلُواْ وَهُمۡ فِي ٱلۡغُرُفَٰتِ ءَامِنُون

"Dan bukanlah harta atau anak-anakmu yang mendekatkan kamu kepada Kami; melainkan orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan, mereka itulah yang memperoleh balasan yang berlipat ganda atas apa yang telah mereka kerjakan; dan mereka aman sentosa di tempat-tempat yang tinggi (dalam surga)" [QS. Saba': 37]

وَمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَما أَوۡلَٰدُكُم - وَلَا أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُم

"Yakni bahwa sejak awal harta dan anak-anakmu sama sekali bukanlah yang mendekatkanmu kepada Kami. Dan tidak akan pernah sampai kapanpun"

هذا يعني أن هذه الأشياء (الثروة والنسل) ليس لها قيمة في نظر الله (إلا في ظروف معينة)، - وهذه واحدة من سنة الله التي لا يمكن تغييرها وتغييرها – «باستثناء من يؤمن» بمعنى نفسه «، ويقوم بالأعمال الصالحة» بمعنى (تعليم) أطفاله (حسنًا)، «عندها سيكون لديه مكافأة مزدوجة على ما يفعله». هذا لأنه فعل الخير لنفسه ولأطفاله. حيث تتضاعف حسنات أولاده وتصل إليه. «وهم آمنون في الأماكن المرتفعة (في الجنة)»

5. سورة القمان: ٢٨

{ بَصِيرٌ سَمِيعٌ ٱللَّهَ إِنَّ وَٰحِدَةٍۚ كَنَفۡسٍ إِلَّا بَعۡثُكُمۡ وَلَا خَلۡقُكُمۡ مَّا }

"Menciptakan dan membangkitkan kamu (bagi Allah) hanyalah seperti (menciptakan dan membangkitkan) satu jiwa saja (mudah). Sesungguhnya Allah Maha Mendengar, Maha Melihat" [QS. Luqman: 28]

وأصل التعبير مَّا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ مع ما، ولا خَلْقُكمْ ولا بَعْثُكُمْ مع ما. والمعنى أنه لم يشق علينا خلقك من أول خلقك من غير مشقة البتة، سواء أكان خلقك في بطن أمك، أم كان خلقك في بطن أمك، أم كان إحياؤك من الأموات، أم كان نفخ الروح فيك. بمعنى أنه لم يشق علينا من أول (الخلق) على الرغم من مرور الزمن، ولن يكون هناك صعوبة أبداً إلى اليوم الآخر.

وَما خَلْقُكُمْ في الابتداء والبعث في الانتهاء إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ بمعنى أن خلقكم وبعثكم جميعاً كخلق نفس واحدة وبعثها. وَما خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ أي ليس خلقكم وبعثكم كخلق نفس واحدة في الابتداء والبعث، بل هو كخلق نفس واحدة في الابتداء والبعث، أي ليس خلقكم وبعثكم كخلق نفس واحدة في الابتداء والبعث..

6. سورة الأحقاب: ٩

{ ...إِلَيَّ يُوحَىٰ مَا إِلَّا أَتَّبِعُ إِنۡ بِكُمۡۖ وَلَا بِي يُفۡعَلُ مَا أَدۡرِي وَمَآ... }

"...aku tidak tahu apa yang akan diperbuat terhadapku dan terhadapmu. Aku hanyalah mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku..." [QS. Al-Ahqaf: 9]

هذا يعني أنني لا أعرف ما حدث في الماضي وماذا سيحدث (لي ولكم) في المستقبل. مع الاعتقاد بأن (الله) لم ولن يعاملني كما أستحق ولم ولن يعاملك كما تستحق نتيجة لأعمالك السيئة. وقد أقام الله لنفسه العدل المطلق إلى الأبد

7. سورة الغافر: ٥٨

{ ... ٱلۡمُسِيٓءُۚ وَلَا ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَعَمِلُواْ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ وَٱلۡبَصِيرُ ٱلۡأَعۡمَىٰ يَسۡتَوِي وَمَا }

"Dan tidak sama orang yang buta dengan orang yang melihat, dan tidak (sama) pula orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan dengan orang-orang yang berbuat kejahatan" [QS. Ghafir: 58]

والمادة ما يستوي الأعمى وما يستوي البصير بالأداة ما ويستوي الأعمى ولا يستوي الأعمى ولا يستوي البصير مع لا, وما يستوي ولا يستوي ولا يستوي الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وما يستوي ولا يستوي ولا يستوي المسيء. وَالْمَعْنَى: أَنَّ هَذَا الِاخْتِلَافَ فِي الدَّرَجَةِ وَالْمَكَانِ فِي الْمَاهِيَّةِ وَالطَّبِيعَةِ.

أُولئِكَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ وَاخْتِلافِ قُلُوبِهِمْ في الموضع والطبيعة. وهذا يشمل أصحاب القلوب المختلفة في الماهية والطبيعة. فَالصَّالِحُونَ وَالطَّالِحُونَ لَيْسُوا سَوَاءً فِي الْمَنْزِلَةِ وَالطَّبِيعَةِ بَيْنَهُمْ. فكلهم متفاوتون. (فذو القلب الحي محمود، وذو القلب الأعمى مذموم، والفرق بينهما واضح جداً. وَكَذَلِكَ أَصْحَابُ الْقُلُوبِ مُتَفَاوِتُونَ فِي الْمَنَازِلِ. فأما من كان أعمى القلب فهو أعمى القلب فهو مذموم. وَمَعْنَى الْآيَةِ: مَا سَوَّيْنَا بَيْنَهُمْ فِيمَا مَضَى وَلَنْ نُسَوِّيَهُمْ فِيمَا يُسْتَقْبَلُ. وَهَذِهِ فَائِدَةُ الْمُغِيرَةِ مَعَ أَدَاةِ النَّفْيِ. وأداة (ما) لنفي الشيء في الماضي و (لن) لنفي ما (سيقع) في المستقبل، وكذلك لنفي الشيء على العموم والجميع..

8. سورة الفاطر: ١٩-٢٢

{ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ • وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ • وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ • وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ...}

"Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat, dan tidak (pula) sama gelap gulita dengan cahaya, dan tidak (pula) sama yang teduh dengan yang panas, dan tidak (pula) sama orang yang hi-dup dengan orang yang mati..." [QS. Fathir:19-22]

والتعبير في الآية الكريمة يشبه التعبير بـ (ما حدث) الذي يعني أنه لم يحدث قط، ولا يحدث أي لن يحدث أي لن يحدث أبدًا. وكما تستعمل (ما) للاستفهام أو النفي عن طبيعة الشيء ونوعه، فإن أداة (لا) تستعمل (أيضًا) لنفي (بل هي لـ) إطار الشيء وبنيته عمومًا وعمومًا

9. سورة الهود: ٤٩

{ تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ... }

"Itulah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Muhammad); tidak pernah engkau mengetahuinya dan tidak (pula) kaummu sebelum ini..." [Surat Hud: 49]

المادةما كنت ولا كنت أنت تعلمها يعني أنك لم ولن تعرف. و وما كان ولا كان يعلمها قومك الوسائل و شعبك لم ولن يعرف هذا يعني أنه ليس لديك معرفة به ولا توجد طريقة لك لمعرفته في المستقبل. هذه هي فيضة المغيرة على آلة نافع

10. سورة البقرة: ١٢٠

{ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ ... }

"Dan orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepadamu (Muhammad) sebelum engkau mengikuti agama mereka..." [Surat Al-Baqarah: 120]

هذا يعني أنهم ليسوا ولن يكونوا سعداء أبدًا. سيكونون دائمًا حاقدين وحاقدين وينتظرون حتى تتبع دينهم. هكذا كانوا دائمًا ولن يتغيروا أبدًا. هذه هي فيضة المغيرة في آلة نافع. إنهم لم ولن يسعدوا بك أبدًا في نفس الوقت، سواء كانوا النشراني أنفسهم، أو اليهود أنفسهم. هذا ليس في وقت واحد وليس أحد الاثنين

11. سورة العمران: ١٠

{ٱلنَّارِ وَقُودُ هُمۡ وَأُوْلَٰٓئِكَ شَيۡـٔٗاۖ ٱللَّهِ مِّنَ أَوۡلَٰدُهُم وَلَآ أَمۡوَٰلُهُمۡ عَنۡهُمۡ تُغۡنِيَ لَن كَفَرُواْ ٱلَّذِينَ إِنَّ }

“ orang-orang yang kafir, bagi mereka tidak akan berguna sedikit pun harta benda dan anak-anak mereka terhadap (azab) Allah. Dan mereka itu (menjadi) bahan bakar api neraka” [Surat Ali 'Imran: 10]

المعنى هو أنه ليس مفيدًا، الآن وإلى الأبد. وبالمثل، فإن أحدهما (الثروة والأطفال) أو كلاهما عديم الفائدة بمعنى أنه منذ البداية، الآن وإلى الأبد، حتى لو بقي وأصبح فخرًا في قلوبهم. لا فائدة منها عندما يريد الله أن يعاقبهم في هذا العالم، وفي الآخرة سيكونون وقود النار.

..هذه هي فيضة المغيرة على آلة نافي مع لن لا

12. وَمِثْلُهُ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سورة الأنعام ٣٨

ثُمَّ شَيۡءٖۚ مِن ٱلۡكِتَٰبِ فِي فَرَّطۡنَا مَّا أَمۡثَالُكُمۚ أُمَمٌ إِلَّآ بِجَنَاحَيۡهِ يَطِيرُ طَٰٓئِرٖ وَلَا ٱلۡأَرۡضِ فِي دَآبَّةٖ مِن وَمَا { يُحۡشَرُونَ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ }

"Dan tidak ada seekor binatang pun yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat-umat (juga) seperti kamu..." [Surat Al-An'am: 38]

وهذا يعني أنه لا يوجد طائر، بغض النظر عن نوع الطائر

13. سورة الأنعام: ٥٩

كِتَٰبٖ فِي إِلَّا يَابِسٍ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا ٱلۡأَرۡضِ ظُلُمَٰتِ فِي حَبَّةٖ وَلَا يَعۡلَمُهَا إِلَّا وَرَقَةٍ مِن تَسۡقُطُ وَمَا ...} مُّبِينٖ {

"... Tidak ada sehelai daun pun yang gugur yang tidak diketahui-Nya. Tidak ada sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak pula sesuatu yang basah atau yang kering, yang tidak tertulis dalam Kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh)" [Surat Al-An'am: 59]

،أي: ما في ظلمات الأرض من حبة واحدة من أي نوع كانت، ولا رطب ولا يابس من أي نوع كان ولا رطب ولا يابس من أي نوع كان، إلا وقد كتب في اللوح المحفوظ

14. سورة الطور: ٢٩

{ فَذَكِّرۡ فَمَآ أَنتَ بِنِعۡمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٖ وَلَا مَجۡنُونٍ }

"Maka peringatkanlah, karena dengan nikmat Tuhanmu engkau (Muhammad) bukanlah seorang tukang tenung dan bukan pula orang gila" [Surat Ath-Thur: 29]

والمعنى أنه لا جنون بك

15. سورة الأنعام: ١٤٥

{... فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ }

"...Tetapi barangsiapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang" [Surat Al-An'am: 145]

هذا يعني أنه لم يكن يريدها في المقام الأول و (بعد ذلك) لم يبالغ فيها

16. سورة الفتحة: ٧

{... غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ }

"bukan (jalan) mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat" [QS. Al-Fatihah:7]

المعنى هو أن لا تجعلنا معهم (غاضبين) ولا نضل معهم

الخاتمة

بناءً على نتائج الاستكشاف والتحليل الدلالي للأحرف النافعية المتتالية في القرآن، تُظهر هذه الدراسة المعاني المتنوعة لكل حرف نافع على التوالي الموجودة في ١٦ آية في القرآن. الغرض من هذه الدراسة هو معرفة معنى وترتيب الآيات التي توجد فيها صفوف من الأحرف النافية التي لها معاني خارج القاعدة. إن توسيع المعنى في هذا الصف من الحروف النافية هو أمر سيوفر نظرة عميقة للثراء اللغوي والدلالي للنص القرآني وآثاره في فهم النص المقدس للقراء المعاصرين. يمكن أن تكون هذه الدراسة بمثابة أساس لمزيد من البحث في مجال اللغويات القرآنية وعلم التفسير، ولكل منهما اتساع نقاشه.

المراجع والمصادر

As-Suyuti, J. (2004). *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Dar al-Hadith.

Chaer, A. (1990). *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia,* (Cetakan Pertama). PT. Rineka Cipta.

Djajasudarma, T. F. (1993). *Semantik 1 Pengantar ke Arah Ilmu Makna* (Cet Kedua). Eresco.

Esack, F. (2005). *The Qur'an: A User's Guide*. Oneworld Publications.

Haleem, M. A. S. A. (2004). *The Qur'an: A New Translation*. Oxford University Press.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill University Press.

Lyons, J. (1995). *Pengantar Teori Linguistik* (Terjemahan I.Soetikno). Gramedia Pustaka Utama.

Muhammad Sulaiman Al Asyqar. (n.d.). *Tafsir Surat Asy-Syura Ayat 52*. Retrieved May 17, 2024, from https://tafsirweb.com/9142-surat-asy-syura-ayat-52.html

Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Bibliotheca Islamica.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA