




**İlahiyat Alanında Araştırma
Makaleleri**

2• İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri

Kitap Adı	: İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri
İmtiyaz Sahibi	: Gece Kitaplığı
Genel Yayın Yönetmeni	: Doç. Dr. Atilla ATİK
Kapak&İç Tasarım	: Didem Semra KORKUT
Sosyal Medya	: Arzu ÇUHACIOĞLU
Yayına Hazırlama	: Gece Akademi  Birimi
Yayıncı Sertifika No	: 15476
Matbaa Sertifika No	: 42539
Matbaa Adı	: GeceAkademi
ISBN	: 978-625-7958-42-4

Editörler

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Doç.Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission. Gece Akademi is a subsidiary of Gece Kitaplığı.

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir. Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. Gece Akademi, Gece Kitaplığı'nın yan kuruluşudur.

Birinci Basım/First Edition ©ARALIK 2019/Ankara/TURKEY ©copy-



Gece Publishing

ABD Adres/ USA Address: 387 Park Avenue South, 5th Floor, New York, 10016, USA

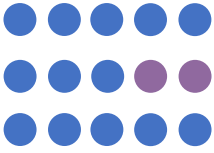
Telefon/Phone: +1 347 355 10 70

Gece Akademi

Türkiye Adres/Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR

Telefon/Phone: +90 312 384 80 40 - +90 555 888 24 26

web: www.gecekitapligi.com —
e-mail: geceakademi@gmail.com



İlahiyat Alanında Araştırma Makaleleri



İÇİNDEKİLER

HZ. PEYGAMBER'İN SAĞLIKLI YAŞAM KONUSUNDA UYGULAMALARI VE ÖNERİLERİ (KORUYUCU TIBBA YAKLAŞIMLARI)	7
Vesile ŞEMŞEK.....	7
HZ. PEYGAMBER'İN (sas) İNSANA VERDİĞİ DEĞER: HADİSLERDE MANEVİ BAKIM -Ebû Dâvûd'un <i>Sünen</i>'inde Geçen Hastalar İle İlgili Bazı Rivayetler Örneğinde-	25
Nurullah AGİTOĞLU.....	25
ANABAPTİST HİRİSTİYAN DİNİ HAREKETİ HUTTERİTLERİN ORTAYA ÇIKIŞI VE YAYILMASI.....	75
Hatice KELEŞ.....	75
KRALLAR, ŞEFLER VE BILGELER: AFRİKA TOPLULUKLARINDA ÖNEMLİ ŞAHSİYETLER	102
Hammet ARSLAN.....	102
SEHL B. ABDULLAH ET-TÜSTERİ'NİN TAB' / TABİAT ANLAYIŞI	131
Fatma GEDİK	131
الفیدیو ودورها في الإثبات الجنائي.....	151
Adnan ALGÜL, Hezha NAJIMALDIN.....	151
معاوية بن أبي سفيان وتصرفاته التي انتقدها الحسن البصري.....	173
Abdulhalim OFLAZ.....	173

**HZ. PEYGAMBER'İN
SAĞLIKLI
YAŞAM KONUSUNDA
UYGULAMALARI VE ÖNERİLERİ
(KORUYUCU TIBBA
YAKLAŞIMLARI)**

**BÖLÜM
1**

Vesile ŞEMŞEK¹

¹ ORCID: 0000-0002-9800-4557 Dr. Öğretim Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bölümü, vsemsek@gmail.com

GİRİŞ

İslam'ın doğuşu ile birlikte, dini ve sosyal yapı yanında, bilimsel yapı da yeni bir boyut kazanmıştır. İslamiyet insan hayatına büyük önem vermektedir. İnsan bedeninin korunmasını emretmekte ve sağlığı bozacak yiyecek ve eylemleri yasaklamaktadır. İslam'ın ilk döneminde Hz. Peygamberin ve sahabenin sağlığını korunması ve tedavi ile ilgili bu tutumu, daha sonraki dönemlerde tıbbı olan ilginin artmasında ve önemli Müslüman hekimlerin yetişmesinde önemli motivasyon kaynağı olmuştur.

İslam tıbbının kaynakları Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in sünneti, Arap tıp kültürü ve sonrasında, kuşkusuz Yunan tıbbıdır. Müslümanlar kendi gözlem ve deneyimlerinin üzerine teorik tıbbı öğrenmeye öncelikle Grek kaynaklarının Arapçaya tercümesi ile başlamışlar ve bu alanda önemli aşama kaydetmişlerdi. Bu tercüme faaliyetlerine Hint ve Fars kaynakları da katılmış ve bu tecrübeler sentezlenerek bir zenginlik ortaya çıkmıştır. Hipokrat, Galen ve Dioskorides gibi Grek hekimlerin eserleri, İbn Sina ve Ebu Bekir Razi gibi ilim adamlarına kaynaklık etmiştir. Böylece İslam Medeniyeti, tıp alanında keşfedilen yeni metot ve uygulamalarla, bu bilim dalını çok yükseklere taşıyacak kurum ve değerler oluşturmuştur. İbn Sina, Ebu Bekir Razi, Zehravi, İbnü'n-Nefis gibi ulemanın tıbbı dair eserleri, hem Doğu'da hem de Batı'da yüzyıllarca başvuru kaynağı olarak okutulmuştur. Bunlar kendi dönemlerinde çığır açıcı ve sonraki çağları aydınlatıcı eserlerdir. (Gencal, 2019: 1-2).

Nebevi Tıp ile ilgili ayet ve hadislere bakıldığında, yukarıda da ifade edildiği gibi bunların genel tababet konuları, koruyucu hekimlik ve tedavi şekilleri ile ilgili

olduğunu görmekteyiz. O dönemin tıp anlayışı ile karşılaştırıldığında Hz. Peygamber ile birlikte yeni bir tıp anlayışının doğduğu da söylenebilir.

Hz. Peygamberin, "İlim ve hikmet müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa alması üzerine bir haktır." buyurması üzerine, Müslümanlar, tarih süresi boyunca faydalı olan her bilgiyi almayı kendilerine Sünnetin bir gereği olarak düşünerek görev edinmişlerdir. "Tıbbi Nebevi" denince öncelikli olarak akla ilk gelen Hz. Peygamberin hadisleridir. Bu bağlamda, nebevi her söz veya davranış, aynı zamanda, Müslümanların sünnet algısını da yenilemektedir. Dolayısıyla, her konuda, Hz. Peygamber'e ait kavli ve fiili uygulamaların tamamı, sünnetin bir yansıması ve Nebevi kültürün bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. "Tıbb-ı Nebevi" çok geniş bir konu olduğundan bu çalışmanın kapsamı sınırlı tutularak Hz. Peygamberin tıp ilmine katkıları ve konu ile ilgili bazı öneri ve uygulamaları ele alınarak hazırlandı.

1. Hz. Peygamber'in Tıp İlmine Sağladığı Katkılar

Dünya ve ahreti mutluluğuna ulaşmak için gönderilen din, kalplerin ıslahı ile ilgili hükümler içerdiği gibi, bedenlerin sıhhati ile ilgili de esasları kapsamaktadır. Dolayısıyla, İslam, sıhhatin korunması ve hastalıkların giderilmesinin genel prensiplerini belirlemiştir. Nitekim, Kuran'da konu ile ilgili, çok sayıda ayet geçmektedir. Dolayısıyla, Tıbbi Nebevi denilince, akla gelen sadece hadisler değil, aynı zamanda Kuran tarafından da desteklenen bir ilim dalı anlaşılır. Tıp ve sağlık konusunda İslam dünyasında ortaya çıkan bu hassasiyeti hangi ayet ve hadislerin sağladığı merak edilebilir. Öncelikle, genel sağlık konuları ile ilgili Kuran ayetlerini gözden geçirelim.

2. Ayet ve Hadisler Işığında Sağlık Konusu

2.1 Ayetler

- 2.1.1. “Biz Kuran’ı müminlere şifa ve rahmet olarak indiririz”.(İsra, 17/82).
- 2.1.2. “Hayız halinde iken kadınlara yaklaşılmaması”. (Bakara,2/222).
- 2.1.3. “Çocukların iki yıl emzirilmesi”. (Bakara, 2/233; Kasas, 28/12).

“Rabbin bal arısına şöyle vahiy etti: ‘Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine göz göz ev (kovan) edin. Sonra da her türlü meyveden ye de Rabbin’in sana yayılman için belirlediği yolları tut!’ Onların karınlarından renkleri çeşit çeşit bir şerbet çıkar ki onda insanlara şifa vardır. Elbette düşünen kimseler için bunda alacak ibret vardır.” (Nahl, 16/68-69).

2.2. Hadisler

- 2.2.1. “Kim bilgisi olmadığı halde hekimlik yapmaya kalkışırsa sebep olacağı zararı öder.” (Ebu Davud, Diyet 23; Nesai, Kasame 41; İbni Mace, Tıbb 16)
- 2.2.2. Sad bin Ebu Vakkas hastalanmış, Hz. Peygamber (sav) ziyaretine gitmiş. Sad’ı evinde hasta yatar görünce “Haris bin Kelde’yi çağırın, o iyi bir hekimdir, sizi tedavi etsin.” buyurmuşlar.(Ebu Davud, Tıb, 12).
- 2.2.3. “Bir yerde veba olduğunu işitirseniz oraya girmeyiniz. Bulduğunuz yerde veba vukua gelirse oradan ayrılmayınız.” (Buhari, Tıb, 30, Müslim, Selam 92, 93, 94, 98, 100).
- 2.2.4. “Cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaçınız.” (Buhari, Merda, 19. Hanbel, Müsned, 2: 443)

- 2.2.5. “Size ne oluyor ki dişleriniz sararmış olduğu halde yanına geliyorsunuz. Misvak kullanınız.” (Hanbel, Müsned 1: 214)
- 2.2.6. “Seyahate çıkınız, sıhhat bulursunuz.” (Taberani, 7)
- 2.2.7. İhtiyarlıkta gebe kalınamayacağı (Zariyat, 51: 29)
- 2.2.8. “İnsanoğlu midесinden daha zararlı bir kap doldurmamıştır. İnsanoğluna belini doğrultacak birkaç lokma kâfidir. Mutlaka yemesi gerekirse midесinin üçte birini yemeye, üçte birini içmeye, üçte birini de nefes alıp vermeye (havaya) bırakmalıdır.” (Tirmizi, Kitabu’z-Zühd, Hadis No: 2380).

2.3. Koruyucu Tedavi İle İlgili Önerileri

- 2.3.1. “İsmid (sürme taşı) çekin. O gözü açar ve kirpikleri besler.” (Tirmizi Libas 23. Hanbel, Müsned 3: 476)
- 2.3.2. “Gözü ağrıyan birisine Hz. Peygamber, “Sabur ile tedavi et” buyurdu.” (Müslim, Hac: 89-90).
- 2.3.3. Çörek otu ölümden başka her derde devadır. (Buhari, Tıb: 7).
- 2.3.4. Şifa üç şeydedir: Bal şerbeti içmek, hacamat vurmak, dağlamak. (Dağlama daha sonra men edilmiştir.) (Buhari, Tıp 3. Hanbel, Müsned 1: 246)
- 2.3.5. Hz. Peygamber, baş ağrısından şikâyet eden bir kimseye kan aldırmasını tavsiye etti.” (Müslim, Selam : 71)

3. Tıp Alanına Getirdiği Yenilikler

Hz. Peygamber, genel tıp alanına getirdiği yenilikler, sadece kendi yaşadığı döneme değil, günümüze bile ışık

tutacak nitelikte olup, insanlık için zihin ve ufuk açıcı mana taşımaktadır.

Öncelikle, şunu belirtelim, Hz. Peygamber, hurafe ve batıl inançlar kabilinden tedavi şekillerini açıkça reddeder. Bunların yerine modern tıbbın tasvip ettiği birtakım ilkeler getirmiştir. “Hz. Peygamber, “Allah, her hastalığın bir ilacını indirmiştir, yani her hastalığa bir ilaç var etmiştir. Öyleyse tedavi olun. Ancak haram olan şeyle tedavi olmayın.” (Ebu Davud, Tıb, 11: 3874)

3. Sahabenin Sağlık Konusundaki Uygulamaları

Hz. Peygamber ile aynı dönemde yaşayan sahabe nesli, O’nu her konuda örnek almıştır. Her konuda sünneti ön planda tutan sahabe, tıp ile ilgili hadisleri de harfiyen uygulamıştır. Konu ile ilgili hadislerden örnekler verelim.

- 3.1. Suriye’ye gelen Hz. Ömer, burada veba salgını olduğunu öğrenince geri dönmek istedi. Geri dönme kararı aldığı için Hz. Ebu Ubeyde Hz. Ömer’e itiraz etti ve “Allah’ın takdirinden mi kaçırıyorsunuz?” diye sordu. Bu soruya Hz. Ömer “Evet, ben Allah’ın bir takdirinden yine Allah’ın takdirine kaçıyorum.” dedi. Zira, Allah Resulü şöyle buyurdu: “Bir yerde veba hastalığını ışitirseniz oraya gitmeyiniz. Bir yerde de veba hastalığı çıkar da siz orada bulunursanız vebadan kaçarak oradan çıkmayınız.” Bu uygulamanın modern tıp tabiri ile “karantina” olarak değerlendirilebilir.
- 3.2. Ebu Said Hudri’den rivayete göre, Hz. Peygamber’e bir kişi geldi “Ey Allah’ın Resulü, kardeşimin karnı ağrıyor (ishal olmuş)” dedi. Allah Resulü, “Bal (şerbeti) içir.” buyurdu. Sonra bu adam ikinci bir defa gelerek kardeşinin hastalığının geçmediğini söyledi. O, yine “Bal şerbeti

içir.” diye buyurdu. Sonra adam üçüncü bir defa daha gelince, yine “Bal şerbeti içiriniz.” cevabını alınca, bu adam bir daha geldi. “Bal şerbeti içirdim, fakat ishali ve ağrısı geçmedi, bilakis arttı.” dedi. Bunun üzerine Allah Resulü, “Allah sözünde doğrudur. Fakat kardeşinin karnı yalancıdır. Haydi, yine bal şerbeti içir.” buyurdu. O adam, dördüncü defa içirdi de hastalıktan kurtuldu. (Sünen-i Tirmizî, Cild 3, Hadis No: 2164)

4. “Nebevi Tıp” İle Modern Uygulamalar Arasında Ortak Alanlar

Sağlık ile ilgili ayet ve hadisler, modern tıp bulguları ile genel anlamda örtüşmekle birlikte, dönemin yanlış tababet anlayış ve yaklaşımlarını da ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Zira diğer toplumlarda olduğu gibi Araplar da tababet konusunda birçok hurafe ve batıl inanışa sahiptiler. Konuya ilişkin örneklendirmeler:

- 4.1. Beraberlerinde bir tavşan kemiği taşıdıkları takdirde hastalıklardan korunacaklarına inanırlardı.
- 4.2. Yılan sokmuş bir kimseyi yılanın zehrini vücutta yayılmasın diye uyutmazlar, üstüne başına ziller takarlardı.
- 4.3. Korkmuş bir kadının yüreğinin soğuduğuna inanarak sıcak su içirirlerdi.
- 4.4. Çocukların çürük dişlerini güneşe doğru attıkları takdirde yeni dişlerin muntazam çıkacağına inanırlardı.
- 4.5. Şaşılığ, değirmen taşına baktırarak tedavi ederlerdi.
- 4.6. Vebadan korunmak için merkep gibi anırırlardı.
- 4.7. Hastaları kâhinlere götürür, sihir yapar, tapınaklara kurban keser, böylece hastaların içine girmiş şeytanların çıkacağına inanırlardı.

İslam öncesi dönemde tababet alanında görülen bu hurafe ve batıl inanışlara Hz. Peygamber savaş açarak her hangi bir hastalık durumunda hekim aranmasını talep etmiş, sadece hekime gidilmesi ve tedavi olunmasını tavsiye ederek tıp ilminin yeniden şekillendirilmesine ve gelişmesine ön ayak olmuştur.

5. Tıbb-ı Nebevi Alanında Yapılan Çalışmalar

Hz. Peygamber'in konuya ilişkin, tababet hakkındaki hadislerine büyük ihtimam gösterilerek Kütüb-i Sitte olarak bilinen 6 hadis kitabında Tıbb-ı Nebevi için ayrı baplar açılmış, Buhari "Kitabu't-tıb" ve "Kitabu'l-merda" başlığı altında iki bölüm, Ebu Davud "Kitabu't-tıb" diye bir bölüm ayırmış, aynı şekilde Tirmizi, İbni Mace, Müslim, Nesei, Ahmet bin Hanbel ve İmam Malik de eserlerinde tıpla ilgili hadislere yer vermiştir. Daha sonra bir bilim alanı olarak tıp doğmuş ve "Tıbb-ı Nebevi" adını taşıyan eserler yazılmaya başlanmıştır. Hatta "Tıbb-ı Nebevi" kitabı yazma geleneği oluşmuştur diyebiliriz. İlk "Tıbb-ı Nebevi" eseri (h.120) yılında yaşamış olan Abdulmelik b. Habib tarafından yazılmıştır. Bunu, daha sonra yazılan İbni Nuaym'ın "Tıbb-ı Nebevi" adlı eseri takip etmiştir. Bunların dışında aynı adı Arapça Tıbb-ı Nebevi kitabının olduğundan bahseder. Bundan başka Farsça, Urduca ve Türkçe "Tıbb-ı Nebevi" konusunda eserler mevcuttur. Sadece İstanbul kütüphanelerinde yirminin üstünde Türkçe "Tıbb-ı Nebevi" kitabı var. Osmanlı döneminde 1896 yılında son Tıbb-ı Nebevi Dr. Hüseyin Remzi Bey tarafından, yazılmış, Cumhuriyet döneminde ise bu konuda Mahmut Denizkuşları tarafından Bursa İslam Enstitüsü'nde bir doktora tezi yapılmıştır. Bütün bu çalışmalar, sonunda İslam dünyasında tıp alanında devrim niteliği taşıyan bu gelişmeler, örneklendirelim.

- 5.1. Avrupa’da tıp okullarında 1000 yıl boyunca okutulan İbni Sina’nın “Kanun fi’t-Tıp” adlı kitabı ortaya çıkmış. Bu eser, orta çağda bütün dünyaya ışık tutan İslam tıbbı için zemin hazırlamıştır.
- 5.2. İlk hastane de İslam dünyasında inşa edilmiştir.
- 5.3. İlk tıp eğitimi İslam dünyasında verilmiştir.
- 5.4. İlk ciddi ameliyat İslam dünyasında el-Zahravi tarafından yapılmıştır.
- 5.5. İlk cerrahi aletler el-Zahravi’ye yani Müslümanlara ait. Hatta el-Zahravi bu nedenle “cerrahinin babası” sayılmıştır.
- 5.6. İlk aşı İslam dünyasında geliştirilmiştir.
- 5.7. İlk anatomi bilgisi Müslümanlar tarafından verilmiştir.
- 5.8. Daha önemlisi hayvan bağırsağından ilk ilaç kapsülünü Müslümanlar yapmıştır.

“Nebevi Tıp” alanında yapılan önemli ve belki de modern tıptan üstün özelliği, kimyasal maddelerin karışımı ile elde edilen ilaçlara, basit ve tabiatda bulunan doğal ürünlerin tercih edilmesidir. Bu nedenle Nebevi Tıbbın şifalı bitkilere, doğal yiyeceklere, sebze ve meyvelere dayalı tıbbi destekleyici ve hatta tamamlayıcı bir özellik taşıdığı söylenebilir. Bu yüzden kimyasal maddelerden oluşan ilaçları Amerika ve Avrupa’da satamayan, yavaş yavaş bu ülkeleri terk etmeye başlayan, bu yüzden de Türkiye’yi “ilaç cenneti” olarak gören firmaların baskısından kurtulmamız gerekmektedir. Genel bağlamda Alternatif tıp olarak da algılanan “Tıbb-ı Nebevi” ifadesinin yanlış değerlendirilmemesi için veya bu kavramın sağlık alanında alternatif olarak kullanılması sonucunda hastalıklara şifa, derdlere deva arayanların çare olarak görülme ile birlikte, şunu da belirterek altını çizelim: Tıbb-ı Nebevî’nin alternatif tıp olarak değil de destekleyici ve tamamlayıcı tıp olarak değerlendirilmesi

daha doğru olacaktır. Zira, tıp alanını, bir bütünlük arz etmesi sebebiyle, günümüz modern tıbbı ile birlikte nebevi tıbbı bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse Nebevi Tıp alternatif değil, daha çok tamamlayıcı ve destekleyici nitelik taşıdığını vurgulamak gerekmektedir. Diğer bir taraftan da “Alternatif tıp” denince, Batı ülkelerinde ilk olarak Çin tıbbının (Chinese Medicine) anıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda, bununla ilgili, Batı üniversitelerinde bölümler, enstitüler ve araştırma merkezleri kurulmuştur. Doğuda ise henüz resmi ve kurumsal anlamda” Tıbb-ı Nebevi” ile ilgili bir hareketlilik görünmemekle birlikte, bu gibi tedavilere eski usul, ilkel sistem ile devam edildiği de bilinmektedir.

Tıbb-ı Nebevi denince, İbni Haldun’da görüldüğü gibi “umuru’d-dünya” kavramını kullanarak bu birikimin Hz. Peygamberden ziyade, Araplara ait olduğunu söylenilmektedir. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber, hurma ağaçlarının aşılınmamasını istemiş ve o yıl hurma ağaçları meyve vermemişti, ertesi yıl “Dünya işlerinizi (umuru’d-dünya) siz daha iyi bilirsiniz...” diyerek önceki görüşünde ısrar etmemiştir. Bu hadisi kullanarak “Tıbb-ı Nebevi”nin de umuru’d-dünya sayılması gerektiğini savunanlar veya “Tıbb-ı Nebevi”nin sadece “koruyucu hekimlik” alanıyla ilgili birtakım tavsiyeleri içerdiğini söyleyerek genel tıp ve tedavi şekilleri ile ilgili içeriği önemsenmemektedir. Ancak İslam dininin hedefi, misyonu ve amacı dünya ve ahret saadetini birlikte sağlamaktır. Kuran ayetleri, toplumun ihtiyaçlarına binaen, dini ve dünyevi konular içeren geniş kapsama tabi tutulmuştur. Nitekim, Kuran’da hastalık ve şifadan bahsedilen çok sayıda ayetlerin var olması, “Kütüb-i Sitte” veya “Kütüb-i Tis’a” olarak bilinen hadis kitaplarında Tıbb-ı Nebevi için ayrı bölümlerin yer alması nedeniyle,, İslam ulemasının konuya geniş yer vermiştir. Konuya ilişkin, İbni Kayyim el-Cevziyye’nin kaleme aldığı iki ciltlik eseri başta olmak üzere “Tıbb-ı Nebevi” , İbni Sina’nın Kanun fi’l-Tıp adlı eserlerin günümüzde Avrupa

okullarında okutulduğu bilinmektedir. İslam tarihinde, ilk hastaneyi kuran, ilk tıp fakültesini eğitim kurumlarına katan, ilk ciddi ameliyatı yapan, ilk cerrahi aletlerini icat eden, ilk aşıyı geliştiren, hayvan bağırsağı ile ilk ilacı bulan Müslümanlar, aynı zamanda ilim ve kültür sahasında gelişmelere öncülük etmişlerdir. Bütün bununla birlikte, günümüzde, tıbbi nebevi konusunda yazılan eserlerin çevirilerinin yeterince yapılmaması bu alanda eksiklikler ortaya koymaktadır. Çin tıbbi alanında yapılanlar mukayese bile edilemezken Tıbb-ı Nebevi alanında çalışmalar yapan bir kuruma ihtiyaç duyulmaktadır.

7. Koruyucu Tıp konusunda Uygulamaları

“Tıbb-ı Nebevî koruyucu tıptan ibarettir.” şeklinde birtakım yaklaşımlar olduğu bilinmektedir. Bu görüşe göre Tıbb-ı Nebevi’de sağlığın korunması için tedbir alınması yani koruyucu hekimlik, beslenme ile ilgili bilgi ve tavsiyelerden ibarettir. Eğer bunların uygulanmasına rağmen hastalık olur veya ilerlerse o zaman uygulamalı tıbbın devreye girmesi gerektiği mesajı verilmiştir. Ancak koruyucu hekimlik son derece merkezi bir önem arz etmesine rağmen Tıbb-ı Nebevi geleneğinde genel tababet bilgileri ile birlikte tedavi şekillerinden de söz edilmektedir. Bu nedenle, söz konusu Nebevi tıp, olduğunda sadece koruyucu hekimlikten bahsetmek indirgemeci bir yaklaşım sergiler. Hz. Peygamberin Koruyucu Tıba Yaklaşımını değerlendirirken, bulaşıcı hastalığı olan kimseye yaklaşmamayı emrettiği gibi, bulaşıcı hastalığa tutulan kimsenin de bulunduğu yerden ayrılmasını istemiş ve bulaşıcı hastalığa neden olan zararlı hayvanlarla

mücadele edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Konu ile ilgili, örneklendirmeler:

- 5.9. Cüz zam: Hz. Peygamber döneminde yaygın olan cüz zam, bulaşması güç bir hastalık olmasına rağmen, Hz. Peygamber, cüzamlıdan kaçmayı ve cüzamlı kimsenin de sağlıklı insanların arasına girmemesi gerektiğini emretmiş ve şöyle buyurmuştur: “Cüzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçın.” (Buhari, et-Tıb, Bab: 19. Hanbel, II : 443)
- 5.10. Kendisini ziyarete gelen Sakif heyetinde cüzamlı bir kimse olduğunu öğrenen Hz. Peygamber ona haber göndererek şöyle buyurmuştur: “Biz seninle antlaştık, artık sen geri dönebilirsin.” (Müslim, es-Selam, hadis: 126. İbn Mace, et-Tıb, Bab: 44)
- 5.11. Veba: Hz. Peygamber döneminin amansız hastalıklarından birisi de vebaydı. Vebadan korunma konusunda Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Bir yerde vebanın bulunduğunu duyarsanız oraya gitmeyiniz. Bulduğunuz yerde veba hastalığı varsa oradan da ayrılmayınız.” (Buhari, et-Tıb, B.168; Müslim, es-Selam, Bab: 130.) Böylece, Hz. Peygamber (sav), o dönemde hiç duyulmamış karantina yöntemini uygulamaya başlamış ve koruyucu hekimlik konusunda çağları aşan bir hamle yapmıştır.
- 5.12. “Yeryüzünde yaşayan zararlı beş çeşit hayvanı öldürene hiçbir günah yoktur. Onlar şunlardır:

Akrep, karga, çaylak, fare ve kuduz köpek.” (Buhari, bed’ul-halk, Bab, 42.)

Hz. Peygamber, bir taraftan hastalık bulaştıktan sonra ne gibi tedbirler alınacağını açıklarken, diğer taraftan da hastalığı yayan ve zararlı oldukları bilinen hayvanlarla mücadele edilmesini emrettiği görülmektedir.

8. Sonuç ve Değerlendirme

Son olarak şunu söyleyebiliriz Hz. Peygamber, Müslümanlar için sadece dini konularda değil, dünyevi konularda da örnek teşkil etmektedir. Müslümanların döneminin sağlık ile ilgili yanlış bilgilerden arındırarak, hurafe ve batıl inanışlardan soyutlayarak modern tıbbın temellerinin atıldığı bir düzleme taşımıştır. Hz. Peygamber, bizzat kendisi de hekimlere tedavi olmuş, hatta hekim dönemin hekimlerinin tedavi şekilleri ve hazırladıkları ilaçları kendisi kullandığı gibi, aynı şekilde etrafındaki insanlara da önermiştir. Hz. Peygamber ile aynı dönemi paylaşan sahabe de dini konularda olduğu gibi, tıbbi konularda da onu örnek alarak önerilerine dikkat etmiş ve harfiyen uygulamışlardır. Nitekim, Hz. Peygamberin, dini ve dünyevi uygulamaları, her alanda olduğu gibi, tıp alanında da önem arz eder. Böylece, Hz. Peygamber, nebevi önerileri ile toplumun sağlığı konusundaki gelişimlerine katkı sağladığı gibi, günümüz sünnet algısına da bir nevi ışık tutmaktadır.

KAYNAKLAR

1. Akyüz, Vecdi, (2000). Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet-te İslam, İstanbul.
2. Ahmet bin Hanbel, Ebu Abdullah Ahmet bin Muhammed, (1995). Müsned, (nşr. Şuayb el Arvauti ve dğr.) Beyrut.
3. Ahmed b. Hanbel, Musned, V. 13. Beyrut.
4. Ahmed b. Hanbel, Müsned, III. 235.
5. Ahmet bin Hanbel, Ebu Abdullah bin Muhammed, (1988). Mesailü'l İmam Ahmed bin Hanbel, Beyrut.
6. Afgani, S. (1960). Esvaku'l Arap, Dımeşk.
7. Ateş, S. (1989). Yüce Kuran Tefsiri, İstanbul.
8. Ali el Müennis, (1992). Tıbbu'n nebevi fi ilacı mardacihazü'l bedmi ve'l keled, Beyrut.
9. Abdülmelik b. Habib el-Endelusi, (1993). Tıbbu'n Nebevi, NŞ. Muhammed el-Bar, Beyrut.
10. Alptekin, C. (1993). Artuklular, DİA, III, 415-418, İstanbul. Ankara.
11. Buhari, Ebu Abdullah bin İsmail, (2015). Camiu's Sahih, Müesseretü'l Risale, Beyrut.
12. Çelebi, A. (1976). İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi, Ali Yardım Çev. Damla Yayınevi, İstanbul.
13. Çelebi, A. (1997). İslam Öncesi Mekke, Hasan Fehmi Ulus, Çev. İstanbul.
14. Demirhan, A. (1982). Kısa Tıp Tarihi, Bursa Üniversitesi Yayınları, Bursa.
15. Durant, W. (1978). İslam Medeniyeti, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

16. Ebu Davut, Süleyman bin Eş'as, (1992). Es-Sünen, İstanbul.
17. Erul, B. (2003). Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım, Diyanet İlmi Dergi, Ankara.
18. Enbari, M. K. (1960). Kitabu'l Ezdad, Kuveyt.
19. Gazali, Ebu Hamid, Hüccet'ül İslam Muhammed bin Muhammed, (1992). İhya'u Ulumi'd din, Bedir yayınları, İstanbul.
20. Gulliaume, A. (1954). Garpte İslam Tetkikleri, İslam Tetkikleri Enstitüsü, ed. Togan Zeki, C.I. Cüz: 1-3, İstanbul.
21. Güler, Z. (2004). Hicret Sırasında Hz. Peygamber'in Üslubundan Etkilenerek Müslüman Olan Büreyde b. Huzayb Hadisesi, ve Günümüze Yansımaları, İstem Sayı, 4. Konya.
22. Karagöz İsmail, (2005).Aile ve Gençlik, Ankara.
23. Kettani, Ekinci, A. (2006). Ortaçağda Urfa, Gazi Kitapevi, Ankara.
24. Nazım, M. (1993). Tıbbu'n Nebevi ve İlmü'l Hadis, Beyrut.
25. Necati, O. (1993). Hadisu'l nebevi fi ilmu'n nefis, 2. Bs. Kahire.
26. Muhiddin Talu el Alabi,(19+92). Tıbbu'l İslami el akli en nefsi el cizmi, Beyrut.
27. Okiç, T. (1959). Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul.
28. İbn Kayyum El-Cevziyye, (1985). Tıbbu'n Nebevi, Abdülvehhab Öztürk Çev. Kahraman Yayınları, İstanbul.

29. İbn İshak, (1981).Siretü'l Nebeviye, Beyrut.
30. İbn Kesir, (2005). el- Bidaye ve'n Nihaye, Beyrut.
31. İbni Sina, (995). el Kanun fi-tıbb, Esin Kahya Çev.(Birinci kitap), Ankara.
32. Sarıçam, İ. (2005). Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara.
33. Suyuti, (1962). Tıbbı nabbi or Medicine of Prophet, (İngilizce), Bruges.
34. Gencal, Z. (2019), İslam Tıp Tarihi, Çizgi kitapevi, Ankara.
35. Tirmizi, Kıyame 1, no: 2418, IV. 612.
36. Tirmizi, Birr 75, no: 2022, IV. 372.
37. Velihanlı, N. (1990). Azerbaycan Tarihi, Bakü.
38. Zeydan, C. (1976). İslam Medeniyeti Tarihi, Z. Meğamiz, Çev. III, Üçdal Neşriyatı, İstanbul.

**HZ. PEYGAMBER'İN (SAS)
İNSANA VERDİĞİ DEĞER:
HADİSLERDE MANEVİ BA-
KIM**

**-EBÛ DÂVÛD'UN SÛ-
NEN'İNDE GEÇEN HAS-
TALAR İLE İLGİLİ BAZI
RİVAYETLER ÖRNEĞİN-
DE-**

**BÖLÜM
2**

Nurullah AĞITOĞLU*

* Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, nurullahagitoglu@gmail.com 0000-0002-4507-5300

GİRİŞ

İnsanların maddi gereksinimleri kadar, bazı manevi ihtiyaçlarının olduğu artık kabul edilen bir gerçektir.¹ Dinin ruh ve beden sağlığına olumlu tesirlerinin bilimsel olarak kanıtlanmasıyla dini yaşantı, inanç ve maneviyata olumsuz yaklaşımlar psikoloji bilimi içerisinde geride kalmıştır. Bir zamanlar en kötü ihtimalle patolojik en iyi ihtimalle de önemsiz görülen maneviyat ve dini inançlar modern çağda terapi süreçlerine dahil edilmeye başlanmıştır.² Bu da dinin insan için vazgeçilmezliğini teyit eden bir husustur.

Kişilerin bedenlerinin yanında ruh sağlıklarının da muhafaza edilmesi, onların tam bir huzur içinde olması bakımından önem arz etmektedir. Bu nedenle tarih boyunca hastalar sadece maddi ilaçlar ile değil, manevi destek denebilecek telkin, dua, okuma gibi soyut; su, müzik gibi somut yöntemlerle de tedavi görmüşlerdir.⁴ Maddi ihtiyaçlar ve tedaviler kadar manevi ihtiyaç ve tedavinin de gerekliliğinde şüphe yoktur.

¹ Zuhal Ağılıkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 17.

² Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 543; Ayrıca bkz. Zeki Karataş, *Evde bakım hizmeti sunan aile bireyi bakıcıların moral ve manevi değerlerinin başaçaıkmadaki etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2011, 242.

³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, (İstanbul: Gerekli Kitap, 2011); a. mlf., *Hadislerde Rukye –Şifa Hadisleri-*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010); a. mlf., *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi*, (İstanbul: Gerekli Kitap, 2011).

⁴ Garip Aydın, *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek*. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 17; Recep Yaparel, “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemler Arasındaki İlişkiler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, sayı: 8, s. 275-299, 292.

İnsan manevi zaaflarını gidermek için, Yaratan'a daima muhtaçtır. Allah için yapılan ibadetler, dualar ve hayırlı faaliyetler manevi irtibatı daimi kılan araçlardır. Fitrî insan modeli tamamıyla manevi bir temele dayanmaktadır.⁵

Maneviyat, vahiy kaynaklarından esinlenme sonucunda inancı güçlendiren her türlü düşünce, yaklaşım ve faaliyetlerdir.⁶ Soyut esaslara dayanan manevi bakım, diyalogun, iletişimin ve etkileşimin ortaya çıkmasını sağlayan bir süreçtir.⁷ Bilhassa başkalarının yardımına veya bakımına devamlı olarak muhtaç duruma gelmiş yaşlı, hasta ve özürülülerin hayat mücadelesi, diğer sosyal gruplara nazaran her dönemde zor olmuştur. Tarihin bazı dönemlerinde ve özellikle bazı katı ve ırkçı ideolojilerin pençesi altında idare edilen ülkelerde zihinsel ve ruhsal özürülülere ve hastalara yaşama hakkı bile çok görülmüştür.⁸

Kişinin manevi kaynaklarını harekete geçirmesine yardımcı olan ihtiyaçların başında, hayatın anlamı ve amacına yönelik cevapların bulunması, sevgi ve ait olma ihtiyacı, ibadet etme isteği, hastalığın hikmetini anlama ihtiyacı, ölüm sonrası sorulara tatmin edici bir şekilde cevap verilmesi ve ahiret inancı ile kaygıların giderilmesi ihtiyacı vardır.⁹

⁵ Ali Seyyar, "İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler", *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, (İstanbul: Rağbet Yay., 2008), 24.

⁶ Ali Seyyar, *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2010), 31.

⁷ Ali Seyyar, *Engelli ve Yaşlı Hizmetlerinde Sosyal Bakım*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2013), 36.

⁸ Seyyar, *Engelli ve Yaşlı Hizmetlerinde Sosyal Bakım*, 53.

⁹ Seyyar, "İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler", 46.

Manevi, maneviyatla veya inançla ilgili olup, maddi olmayan, manaya, ruha ve gönüle ait olan her şey olarak da ifade edilir. Maneviyat içermeyen, manevi ihtiyaçları dikkate almayan sosyal hizmet uygulamaları, çoğu zaman yetersiz kalacaktır.¹⁰ Maneviyat, geniş anlamda din (İslam) ve dinî (metafizik) öğretiler şeklinde tanımlanabilir. İnsanın sahip olduğu tüm duygu, düşünce ve manevi hasletlerin ve duyguların bütünüdür. Bir insanın maneviyatının güçlü olması demek, Yaratan'a, kadere, ahirete ve gayba imanı güçlü olan kimse demektir. Bu yönüyle maneviyat, insanlık için sağlam bir rehber ve insan ruhunun gıdasıdır.¹¹ Sosyal hizmetler, aslında manevidir. İnsanların zihnen düşünceleri, kalben duygulanmaları, vicdanen rahatsız olmaları, içten sevmeleri, kendilerini yalnız hissetmeleri gibi tüm içsel olgular hep manevidir. Sosyal hizmetlerin ana hedeflerinden birisi olan kişinin mutluluğu bile manevi ihtiyaçların karşılanması ile mümkündür. Bu yönüyle manevi sosyal hizmetler, insanı sosyal hayatta huzur içinde yaşamasını sağlamak isteyen bir hizmet türüdür.¹²

Musibetler, ilahî bir ikaz, bir iltifat, bir hediye veya kişinin geçmiş günahlarına kefaret olduğundan dolayı bakıma muhtaç kişi, bu manevi avantajları düşünüp, halinden memnun olmalı ve Rabbine şükretmelidir.¹³

Maneviyatı yüksek olan insanlar örneğin nihilistlere göre daha inançlı aktif enerjik güçlü azimli kararlı iddialı

¹⁰ Seyyar, "İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler", 13.

¹¹ Seyyar, "İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler", 13-14.

¹² Ali Seyyar, *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, (İstanbul: Rağbet Yay., 2008), 9 (Giriş).

¹³ Ali Seyyar, "Bakıma Muhtaç Kişilere Dönük Manevî Bakım Uygulamaları", *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, (İstanbul: Rağbet Yay., 2008), 173; Seyyar, *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevî Bakım*, 356.

ve sabırlı olur. Karşısına çıkan her engeli aşmak için mücadele eden, engellerle birlikte yaşamayı kabul eden maneviyat odaklı insanlar hem kendileriyle hem de toplumla barışık olabileceklerdir.¹⁴ Karmaşık ve modern toplumların günlük hayatında özellikle ahlaki değerlerden ve ideallerden mahrum kalarak yaşayan insanların, özellikle gençlerin neden ve hangi gaye için böyle bir toplumda yaşadığını kendi kendine sormaya başlamalarıyla ortaya çıkan psikososyal yabancılaşma sendromu ancak mana odaklı sosyal hizmet uygulamaları ile ortadan kaldırılabılır.¹⁵

Bakıma muhtaçlığın kişinin manevi dünyasındaki müspet tesiri ve bu alandaki istidatların inkişafına vesile olabileceği ve özürhümlerinin de bu yolla manevi huzura erişebilecekleri düşüncesi önemlidir.¹⁶ İnsanın hayattan zevk almasını engelleyen ve mutluluğunu azaltan önemli maddi etkenlerden biri de bakıma muhtaçlıktır. Bazen değişik derecelerde bu tür sıkıntılara maruz kalan özürhümler, intiharı bile akıllarından geçirebilmektedirler. Bu yüzden manevi bakım hizmetlerine ihtiyaç vardır.¹⁷

Gelişmiş ülkelerde manevi yaklaşımlar ve açılımlar, bütüncül sosyal hizmet uygulamalarının vazgeçilmez bir parçasıdır. Hızlı bir değişim sürecinde olan memleketimizde ortaya çıkan toplumsal sorunları giderme anlamında çok yönlü sosyal hizmet türlerine ihtiyaç vardır. Maneviyat merkezli sosyal hizmetler, sosyal ve

¹⁴ Seyyar, "İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler", 15-16 (Açıklama dipnotu).

¹⁵ Seyyar, "İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler", 16-17.

¹⁶ Seyyar, "Bakıma Muhtaç Kişilere Dönük Manevî Bakım Uygulamaları", 173-174.

¹⁷ Seyyar, "Bakıma Muhtaç Kişilere Dönük Manevî Bakım Uygulamaları", 143.

çevresel şartlardan kaynaklanan dinî ihtiyaçları dikkate aldığı gibi, dinî içerik taşımayan konuları da içermektedir.¹⁸

Hastalara yönelik dinî rehberlik hizmetleri, sadece İslam'da değil Hristiyan geleneklerinde de var olan uygulamalardır. Hasta ve hastalık kavramları insanlığın ortak sorunları olduğundan dolayı dinlerin oluşturduğu ve etkilediği her kültürde dinî bir yaklaşımın gelişmesine neden olmuştur. Tüm dinlerde ortak olan hedefler vardır. Bu esaslar İslam'da da yer almıştır. Bu beş ortak esastan - dinin, aklın, neslin, malın ve canın korunması- birisi de aklın korunmasıdır. Aklın korunması demek bir yönüyle sağlığın korunması demektir. Nitekim tüm dinlerde sağlıklı bir hayatın önemi vurgulanmış, hastaların sağlığına kavuşması ve ruhen desteklenmesi ön plana çıkartılmıştır.¹⁹

İnsanın biyolojik yapısı kadar ruhî ve manevî yapısının önemini ortaya koyan, insana insan olması hasebiyle değer veren her türlü hizmet önemli ve öncelikli olacaktır. Zira burada söz konusu olan, yaratılmışların en şerefli olanı olarak tavsif edilen insandır. İslam'ın ve onun mübelliği olan Hz. Muhammed'in (sas) insana, insan sağlığına ve onuruna verdiği değer izahtan varestedir. Bu çalışmada Resûlullah'ın (sas) insan sağlığına verdiği kıymet

¹⁸ Seyyar, *Manevi Sosyal Hizmetler*, 7 (Giriş). Manevi sosyal hizmetler İngiliz literatüründe "Spiritual social work"; "Pastoral work" veya "Cure of souls" olarak ifade edilmektedir. Alman dilinde ise "Seelsorgerische Dienste", "Seelsorge" veya "Seelsorgerische Sozialarbeit" kavramları kullanılmaktadır. (Seyyar, *Manevi Sosyal Hizmetler*, 7 (Giriş, Açıklama dipnotu).

¹⁹ Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, 2012, s. 172-186, 172.

çerçevesinde, onun manevi bakım bağlamında hastalara yaklaşımı ele alınacaktır. Bu yaklaşımı ortaya koyan bazı örnek rivayetler incelenecek, şerhler ve ilmî kaynaklar ışığında değerlendirmeler yapılacaktır. Ancak öncesinde ‘Manevi bakım’ ve ‘İslam’ın insana verdiği değer’ konularına yer vermek faydalı olacaktır.

1. MANEVİ BAKIM VE ÖNEMİ

1.1. Manevi Bakım Nedir?

Manevi ihtiyaçlar, insanın sadece bedenden ibaret olmadığı, hem beden hem ruhtan müteşekkil bir varlık olduğu hususunun göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Bu nokta, insanın manevi yönünün ihmal edilemeyecek nitelikte olduğunu gösterir. Manevi ihtiyaçlar, kişinin bireysel yaşamını ilgilendirdiği gibi sosyal yönünü de yakından alakadar etmektedir.

Sağlık hizmetlerinde ve sosyal hizmetlerde bütüncül bakım, insanın fiziksel, psikolojik ve manevi ihtiyaçlarının giderilmesini ihtiva eder. Manevi ihtiyaçları gidermeye hizmet eden faaliyetler manevi bakım olarak nitelendirilir.²⁰

Manevi bakım, insan deneyimlerinde anlam ve deneyimin geniş boyutunu kapsayan bir alandır. Manevi bakım uygulamalarıyla kurumsal ve bireysel dinî ihtiyaçların ötesinde duygusal stres, büyük kayıp, üzüntü, kederlenme, ciddi hastalık ve ölüm korkusu gibi kaygı

²⁰ Ali Seyyar, “Dünya Ve Türkiye Uygulamaları Açısından Manevi Bakım”, http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_bakim/makale_07.asp
Erişim: 02.11.2019.

verici oluşumlar giderilmek istenmektedir.²¹ Bu yönüyle manevi bakım sadece dinî değil, kişinin psikososyal tarafını da yakından ilgilendiren bir süreçtir.

Esasında manevi bakım, daha çok insanın inancıyla ilişkili alanla ilgilendirir. Yani manevi bakım, bir din ve inanç desteğidir, denebilir. Bireylerin sıkıntılı, üzüntülü, korkulu, yalnızlık ve ümitsizlik hallerinde, ani değişimlerle gelen hastalık, ameliyat, sakatlık, yaşlılık vb. gibi durumlarında yanlarında olmak; onlara din ve inanç açısından destek olabilmek, sorunlarına danışmanlık etmek; ibadetlerini yerine getirebilmelerine rehberlik etmek, hayatlarına yeni bir anlam verebilmede eşlik edebilmektir.²²

Manevi bakımın resmi, profesyonel ve uzman bir şekilde yapılabilmesi de önemlidir. Hastane ve bakım kurumlarında bu işi uzman bir şekilde yapan kişiye Manevi Bakım Görevlisi denir.²³ Ancak tabii olarak bu durum, sadece resmi kurumları ilgilendiren bir faaliyet değildir. Yerine göre aile içinde, arkadaş ortamlarında ve akrabalık ilişkilerinde de yerine getirilmesi gerekebilecek bir iş olarak karşımıza çıkar. Manevi bakım aslında insanî ve İslâmî bir görev olarak herkese lazım olabilecek bir faaliyettir.

Manevi bakım yardımdır. Bu yardıma bazen nazik bir kelime, cesaretlendirici bir bakış, sahici bir tokalaşma da

²¹ Seyyar, “Dünya Ve Türkiye Uygulamaları Açısından Manevi Bakım”, http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_bakim/makale_07.asp Erişim: 02.11.2019.

²² Arslan Karagül, “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, *Dini Araştırmalar*, 2012, cilt: XIV, sayı: 40, s. 5-27, 7.

²³ Karagül, “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, 7.

dâhildir. Bunlar göz önünde bulundurulurken manevi bakım ilişki halinde olmak şeklinde tanımlanabilir. Bazılarına göre de manevi bakım, yaşam yardımıdır. İnsanları bu yanlış ilişkilerden kurtarmak, ilişkilerini düzeltmeleri için yardım etmek manevi bakımdır. Dönem dönem farklı açılardan bakılsa, farklı özellikleri vurgulansa da, manevi danışmanlıkta özne de nesne de insandır.²⁴ Unutulmaması gereken önemli şey uzun süreli bakım ihtiyacı her yaş için geçerli olabilmektedir. Bireysel bakım ve destek ihtiyaçlarının belirlenmesi ve ihtiyaçlara uygun çözüm önerilerinin geliştirilmesi, bakım modelleri ile günlük yaşam aktivitelerini desteklenmesi hayati öneme sahiptir.²⁵

Manevi bakım, belirli bir durum veya mekânda bulunan insanlara içinden geçmekte oldukları süreçlerde eşlik edilmesidir. Manevi bakım sadece krizlerde değil, insanın mutlu dönemlerine de eşlik etmeyi içine alır. Eşlik etmek ise burada bir yol arkadaşlığı anlamındadır. Manevi bakımın en ayırt edici özelliği, dini iletişimin belirli bir şekli olarak görülmesidir.²⁶

Manevi koruma faaliyetleri, koruyucu manevi sosyal hizmet uygulamalarının yanında manevi rehabilitasyonlara yönelik manevi telkin ve teselli yöntemlerinin tümüdür. Manevi koruma faaliyetleri, kişilerin iç dünyalarında gerçek manevi değerlerin ortaya çıkarılması, bu değerlere esas teşkil eden duyguların ko-

²⁴ Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 29, 33.

²⁵ Heyet, *Bakım Hizmetleri Kalite Standartları*, Ed. Uzm. Fzt. Hatice Reyhan Özgöbek, (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014), 14.

²⁶ Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 25-26.

runması ve geliştirilmesi yolunda yapılan rehberlik hizmetleridir.²⁷

Aslında zahirî boyutuyla bakıma muhtaçlık, gerek bakıma muhtaç kişilerin, gerekse bakıcı aile ferlerinin psiko-sosyal yapılarını olumsuz yönde etkileyecek kadar ciddî bir sorundur.²⁸ Bakıma muhtaçların olduğu ortamlarda, manevi bakımın insanî yönü ve uhrevî mükâfâtı asla akıldan çıkarılmamalıdır. Bu durum, meselenin güçlü bir inanç ile yakından ilgili olduğuna işaret etmektedir.

Aile içerisinde veya çevresindeki insanlara özellikle de bakıma muhtaç kişilere maddi ve manevi yardımlarda bulunmak, onlara iyilikte bulunmak, hadislerin teşvik ettiği ve yapılmasını tavsiye ettiği önemli hususlardır.²⁹ Bakıma muhtaç kişilere ve aile fertlerine hitap eden, onların manevi yüklerini hafifletmeyi ve huzurlarını sağlamayı hedefleyen, milli ve manevi değerlere bağlı manevi bakım modellerinin geliştirilmesi zaruridir.³⁰

1.2. Manevi Bakımın Önemi

İnsanlar, insan olarak kıymet görmek istedikleri gibi inançlarına saygı gösterilmesine de ihtiyaç duyarlar. Her insan, özellikle hastalık ve sakatlık gibi anlarında önemli sorulara cevap ararlar ve mesela “neden ben” diye sorarlar. Hayat, evren, ahiret, kader ve musibetler hakkında akla gelebilecek sorulara cevap vermek ve in-

²⁷ Seyyar, Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım, 51.

²⁸ <http://www.manevibakim.com/tanitim.asp> Erişim: 30.10.2019.

²⁹ Saffet Sancaklı, “Hadislerde “Yaşlılık Olgusunun” Değerlendirilişi”, Manevi Sosyal Hizmetler, Ed. Ali Seyyar, (İstanbul: Rağbet Yay., 2008), 395-396.

³⁰ Seyyar, Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım, 355.

sanları manen rahatlatmak, manevî bakım uygulamalarının temel gayesidir.³¹

Manevi bakım inançla ilgili olduğu için, kişilerin inançları istikametinde onlara ilgi, destek, yardım ve rehberliği içermektedir. Bu bağlamda, kişilerin fayda ve önemine inanarak yerine getirdikleri ibadet vb. ritüellerin, dua ve sembollerin manevi bakımda önemli bir yerinin olduğunu unutmamak gerekir. Bu ritüellerin en belirginleri, örneğin Hıristiyanlıkta doğan çocuğun vaftiz edilmesi, ölmekte olan insanın başının yağlanmasıdır. Hristiyanlıkta olduğu gibi hemen her din ve akımda benzer ibadetler ve ritüeller söz konusudur. Bunları yapmak, insanın manevi gelişimine bir şekilde etki etmekte ve anlam kazandırmaktadır. Nitekim İslam'da isim verme esnasında çocuğun kulağına okunan ezanın ve kametin ruhi ve psikolojik etkisinin hayat boyu devam ettiğine inanılır. Ölürken getirilen şehadet vs. ile bu tamamlanır. Ezan ve şehadet arasındaki ibadetlerin Müslümanın manevi hayatının gelişmesindeki anlam ve etkisi inkâr edilemez. Bir Müslümanın yiyeceği ve içeceği tıbbi tedavi şekline kadar her şey manevi yaşamını etkiler. Bu konularda teselli, moral ve alaka ister.³²

İslam toplumlarında hasta ve sakat durumunda olanlara şefkat ve merhametle yaklaşmış, batı toplumlarında olduğu gibi kesinlikle dışlanmamış, kendilerine gereken yardım gösterilmiştir. Zira inan-

³¹ Ali Seyyar, "Dünya Ve Türkiye Uygulamaları Açısından Manevi Bakım", http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_bakim/makale_07.asp
Erişim: 02.11.2019.

³² Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", 14.

an kişi, yaşadığı dünyanın bir imtihan yeri olduğunun herkesin başına her an olumsuz şeyler gelebileceğinin bilincindedir.³³

Manevi sosyal hizmetlerin temel hedefi, sosyal hizmetlere ihtiyaç duyan kişinin sadece dünyada değil, ahirette de mutlu olmasını sağlamaktır.³⁴ Manevi bakımın asıl gayesi, sadece dezavantajlı sosyal grupların değil bütün insanların manevî risklerden uzak durarak, günahlardan sakınarak manevî huzura kavuşmalarını sağlamaktır. Manevi huzur, Allah'ı anmanın, onun emirlerini yerine getirmenin ve akli mekanizmaları kullanarak tefekkür etmenin sonucunda insanın kalbinde meydana gelen bir rahatlaktır.³⁵

“Allah bize yeter, o ne güzel vekildir.”³⁶ sözünü kalben söyleyenler, tevekkül içinde vekâletlerini Allah'a teslim ettikleri için, bakıma muhtaçlığın yol açtığı halleri, ilahi rahmetin celbine bir vesile olacaktır. Bakıma muhtaç kişiler bu nedenden dolayı bakıcı personel, yakınları ve toplum için bir bereket kaynağıdır. Öyle bir rahmet ve bereket vesilesi ki, bakıma muhtaç kişileri sayesinde sağlıklı olanlar da birçok psiko-sosyal riskten kendilerini muhafaza etmiş olacaktır.³⁷

Bakıma muhtaç kişilerin sayesinde eve bereket geldiğine, evin veya kişilerin de değişik musibetlere karşı

³³ Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti”, *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, (İstanbul: Rağbet Yay., 2008), 183.

³⁴ Seyyar, “İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler”, 17.

³⁵ Seyyar, “İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler”, 21.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/173.

³⁷ Seyyar, *Sosyal Bakım*, 315.

koruma altına alındıklarına dair³⁸ Hz. Peygamber'in (sas) şu hadisi dikkat çekmektedir: “ Bir genç, yaşlı birisine hürmet ederse yaşlandığında Allah da ona saygı gösterecek insanları yaratır.”³⁹

Manevi bakımın gayesi, ruhu aydınlatmaktır. Sosyal manevi hizmetlerin en büyük enstrümanları arasında kişilerin ruhlarına, kalplerine, vicdanlarına, iradelerine ve akıllarına hitap eden manevi telkin yöntemleri gelir.⁴⁰ Bu yöntemlerin etkili bir biçimde başta hastaneler olmak üzere birçok yaşam alanında uygulanması önemlidir.⁴¹ Manevi ve psikolojik yaklaşımların, hastalıklarda iyileşmelere vesile olduğu malumdur. Zira böyle bir yöntemin içeriğinde şu esaslar yer alır: “Allah kaldıramayacağımız yükü yüklemes” şeklinde kaynağını Kur’ân’dan alan esas; “Her derdin dermanı vardır” anlamında kaynağını hadislerden alan esas ve “Hak şerleri hayreyle, zannetme ki gayreyle, Arif onu seyreyler, Mevla görelim neyle, neylese güzel eyler” gibi güzel vecizeleri kaynak alan esas.⁴²

Bilindiği gibi, insanın hayatta zevk almasını engelleyen ve mutluluğunu azaltan önemli maddi et-

³⁸ Seyyar, *Sosyal Bakım*, 315-316 Açıklama dipnotu.

³⁹ Tirmizi, Muhammed b. İsa. Sünen. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. 4 cilt., (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, ts.), “Birr”, 75.

⁴⁰ Seyyar, “İslâmî Değerler Açısından Manevi Sosyal Hizmetler”, 24.

⁴¹ Serpil Başar, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, 2008, cilt: I, s. 620-646, 646; Ayrıca bkz. Nihal Esendir, *Sağlık çalışanlarının maneviyat ve manevi bakım algısı, İstanbul örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2016, 68.

⁴² Öznur Özdoğan, “Hastalıklara Manevi - Psikolojik Yaklaşım”, *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 12-16 Ekim 2009 Ankara*, 2009, cilt: II, s. 366-372, 367.

kenlerden biri de bakıma muhtaçlıktır. Bakıma muhtaç kişilere ve aile fertlerine hitap eden, onların manevi yüklerini hafifletmeyi ve huzurlarını sağlamayı hedefleyen, manevi bakım önem arz etmektedir.⁴³

2. İSLAM'IN İNSANA VERDİĞİ DEĞER

Tarih boyunca insanların şeref ve haysiyetini yok sayan pek çok olumsuz örnek bulunmuştur. Ancak insanın onurunun garantörü, insanlara üstün bir değer veren ilahi dinlerdir. Zira Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinde insanoğlunun atası ve ilk insan olarak Hz. Âdem kabul edilmiş ve ondan çoğalan nesle Âdemoğlu ismi verilmiştir. İnsanoğlunun prototipi kabul edilen Hz. Âdem, maddi ve manevi bakımdan mükemmel bir şekilde yaratılan şerefli ve onurlu bir varlıktır.⁴⁴ Onun bu mükemmelliği, şerefi ve onuru kendisinden sonra gelen bütün insanlığı kapsamaktadır.⁴⁵

İlâhî dinlere göre insanın bir amaç için yaratıldığı ve bu amaca bağlı kaldığı sürece Allah katında değer kazanacağı kabul edilmektedir. Dolayısıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, insana bir takım temel haklar vermiş ve bu hakları temel kaynaklarında birtakım emir, yasak ve uygulamalarla koruma altına almıştır. Bu durum

⁴³ Seyyar, Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım, 355.

⁴⁴ Bkz. el-Bakara, 2/30; el-En'âm, 6/165; en-Neml, 27/62. Hz. Âdem ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nurullah Agitoğlu, Peygamberimizin (sas) Dilinden Hz. Âdem (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2015)

⁴⁵ Şevket Özcan, *Dinlerin insana verdiği değer (Yahudilik, hıristiyanlık ve islam örneği)*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013, 199.

ilâhî dinlerin insana verdiği kıymetin açık bir göstergesidir.⁴⁶

İnsan hayatının ayrılmaz bir parçası olan din, insanın hayatına anlam kazandırmasına vesile olmuştur. İlâhî dinler, insana bir takım haklar vererek hak ve hürriyetlerin garantörü rolünü üstlenmiştir. İnsanın, canını, aklını, malını, namusunu ve dinini korumaya yönelik olan bu garantörlüğün kapsamı, derecesi, etkinliği veya olumlu veya olumsuz yorumlanışı elbette farklıdır. Ancak farklılıkların varlığına rağmen bu garantörlük rolü, her ne kadar göreceli olsa da söz konusu bütün dinlerin insana verdiği değer açık bir göstergesidir.⁴⁷

Yüce Allah'ın gönderdiği son kutsal kitap Kur'an, yaratılmışlar arasında insana, ayrı bir değer vermiş ve inançlı-inançsız her insana bazı temel haklar tanımıştır. Her insana tanınan bu haklar doğuşundan, hatta ana karında oluşumunu sürdüren cenin halinden itibaren başlamaktadır. Bu haklar, yaşama hakkı, inanç ve ibadet hakkı, mal-mülk ve meslek edinme hakkı, evlenip çoğalma hakkı vb. gibi haklardır. Bunlar bütün insanlara verilmiş temel insan haklarıdır.⁴⁸

İnsana verilen değer Resûlullah'ta (sas) öyle tezahür etmiştir ki, onun şefkat ve merhameti, savaş esnasında

⁴⁶ Özcan, *Dinlerin insana verdiği değer*, 199.

⁴⁷ Özcan, "İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2016, Cilt : 19, Sayı : 48, ss. 203-224, 221.

⁴⁸ Mevlüt Güngör, "Kur'an'ın İnsana İnsan Olarak verdiği Değer -İstanbul Tecrübesi -" *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşamasi: İstanbul Tecrübesi*, 2010, s. 175-186, 175; Elşad Mahmudov, "Kuran-ı Kerim ve Sünne Işığında İslam Harb Hukukunun İnsana Verdiği Değer (Terrorizm İftirası Üzerine)", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 2008, sayı: 9, s. 31-48, 41.

düşman tarafında bulunup, zararı olmayan yaşlıların öldürülmesini dahi yasaklamıştır.⁴⁹ Böylece savaşta toplumun zayıf kesimlerini oluşturan çocuk, kadın ve yaşlılara zarar verilmemesini özellikle vurgulamıştır.⁵⁰ Hz. Peygamber'in bakıma muhtaç kişiler ile olan ilişkileri insanî ve ahlaki boyutlarda gerçekleşmiştir. Onlara değer verdiğinin en güzel göstergesi onlara üst düzeyde kamu görevleri vermiş olmasıdır.⁵¹ Onun için önemli olan ehliyet, liyakat ve ahlak gibi niteliklerdir.⁵²

İnsan, İslam'ın kendisine değer verdiği, ancak diğer taraftan belli sınırlar içerisinde yaşamak durumunda olan bir varlıktır. Doğru tevekkül anlayışına sahip olmak insanın zorluk ve sıkıntılar karşısında daha azimli ve güçlü kalmasını sağlayacaktır.⁵³ İnsanların başlarına gelen bela ve musibetlere karşı ümitsiz ve karamsar olması hoş görülmemiş, her türlü yol, yöntem ve metodun kullanılması helal/haram sınırları içerisinde tavsiye edilmiş hatta zaman zaman emredilmiştir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim aslı itibarıyla necis ve haram olan domuz etinin

⁴⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Cihad", 145-146; Muslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdulkâfi. 5 cilt. (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), "Cihad", 137-140; Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Nurullah Agitoğlu, "Yanlış Yorumlamalarla Yanlış Bir İslam Algısına Yol Açabilecek Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetler Üzerine", *İslam ve Yorum*, 2017, cilt: II, s. 637-649.

⁵⁰ Sancaklı, "Hadislerde "Yaşlılık Olgusunun" Değerlendirilişi", 395.

⁵¹ Bkz. Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7 cilt, (thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri), (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye. Trs.), "Akdiye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (by: 1970), 4: 264; Abdullah Aydınlı, "İbn Ümmü Mektûm", *DİA*, 20: 434.

⁵² Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti", 216.

⁵³ Mehmet İlhan, "Kelam Açısından Hastalık ve Tedavi Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, cilt: XV, sayı: 3, s. 51-66, 64-65.

bile canın korunması noktasında yenmesine müsaade etmiştir. Hz. Peygamber'in hastalıklara ve hastalara bakışı da hep bu minval üzere olmuştur.⁵⁴

İslami gelenekte insanın Allah'ın halifesi olması anlayışı da bir bakıma herkesi manevi bakımla mükellef kılar, denilebilir. Bu nedenledir ki geleneğimizde halka hizmet, Hakka hizmettir anlayışı ile insana yapılan her türlü yardım, hayır ve hasanat Allah'a yapılmış –yani onun rızası istikametinde- sayılır. Yine yaratılanı sev, Yaratandan ötürü, sözü de İslam'da insana verilen değeri ifade eder ve manevi bakım ve danışmanlığa önemli bir çıkış noktası sunar.⁵⁵

3. EBÛ DÂVÛD'UN SÛNEN'İNDE GEÇEN HASTALAR İLGİLİ BAZI RİVAYETLER ÖR- NEĞİNDE MANEVİ BAKIM KONUSU

Müslüman bir toplumda yaşadığımızı göre, dinimizin hastalara bakışı ve bu konuda bize yüklediği vazifeler, gündemimizde olması gereken konular olmalıdır.

Bu bölümde, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen* adlı eserinde yer alan hastalarla ilgili bazı rivayetler örneğinde manevi bakım konusu değerlendirilecek ve Hz. Peygamber'in (sas) insana verdiği kıymete vurgu yapılacaktır.

Kütüb-i Sitte eserleri içinde hastalar ile ilgili rivayetlere yoğun bir şekilde yer veren bir musannıf da

⁵⁴ İlyas Uçar, "Hz. Peygamber Zamanında Medine'de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 2017, cilt: IV, sayı: 8, s. 196-218, 214.

⁵⁵ Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 31.

Ebû Dâvûd olmuştur.⁵⁶ Onun özellikle Kitâbu'l-cenâiz'de bu tür rivayetleri kaydettiği görülmektedir. Ancak Kitabu's-savm gibi farklı bölümlerde de ilgili bazı rivayetleri bulmak mümkündür. Biz de söz konusu rivayetleri genel olarak Kitâbu'l-cenâiz'den seçmeyi uygun gördük. Rivayetleri kaydettikten sonra, gerekli bazı değerlendirmelerle konuyu izah etmeye gayret göstereceğiz.

3.1. Ebû Dâvûd ve *Sünen* Adlı Eseri

Konumuzla ilgili rivayetlere geçmeden önce bu bölümde esas aldığımız kaynak eser olan *Sünen* ve musannıfı Ebû Dâvûd hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

Tam adı Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889) olan musannıf, Kütüb-i Sitte'den *Sünen'in* sahibi önemli bir hadis âlimidir. Hicri 202 veya 203'te Sicistan'da doğduğu⁵⁷ kaydedilmiştir.⁵⁸

⁵⁶ Örneğin Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'indeki hastalar ile ilgili rivayetler hakkında yapılmış kayda değer bazı çalışmalar için bkz. Serpil Başar, "Hastaya Yönelik Manevi Bakım Açısından Buhârî'nin Kitabu'l-Merda Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Tıbb-i Nebevî Kongresi*, 24-25 Haziran 2014 Ankara Bildiriler = International Congress on Prophetic Medicine, 24-25 June 2014 Ankara Proceedings, 2016, s. 290-297; a. mlf., "Kur'an ve Buhari'nin Kitabu'l-Merda Rivayetleri Çerçevesinde Hastalara Manevi Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, 2014, cilt: XXV, sayı: 3, s. 137-146. Ayrıca genel olarak hadislerde manevi bakım ile ilgili bir çalışma için bkz. Aydın, Garip. *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek*. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

⁵⁷ Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillâh, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXIII, Thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 13: 203; Durak Puzmaz, "Ebû Dâvûd ve Sünen'i", *Diyânet İlmî Dergi*, 1986, cilt: XXII, sayı: 1, ss. 21-37, 21; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, (Ankara: TDV Yay., 2012), 28.

⁵⁸ İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Târihu Medineti Dimaşk*, I-LXXX, (Thk. Amr b. Garamê el-Umrevî), (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1995), 22: 191; M.

Eğitim hayatına Sicistan'da başlayan Ebû Dâvûd'un, hadis eğitimi amacıyla on sekiz yaşında seyahate çıkarak önce Bağdat'a, daha sonra Basra'ya gittiği ve orada uzun süre kaldığı⁵⁹ belirtilmiştir.

Hocaları arasında şu isimler bulunmaktadır: Müslim b. İbrâhim el-Ezdî, Tebûzekî, İshak b. Râhûye, Kuteybe b. Saîd, Ali b. Medînî, Saîd b. Mansûr ve Yahyâ b. Maîn Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî, Ka'nebî, Süleyman b. Harb, Hasan b. Rebî el-Becelî, Ebû Tevbe el-Halebî.⁶⁰ Ebû Dâvûd'dan pek çok muhaddis istifade etmiştir: Oğlu Abdullâh, Tirmizî, İbn Ebi'd-Dünyâ, bir rivayete göre Nesâî, Abdân el-Ahvâzî, Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî, Ebû Bişred-Dûlâbî, Ebû Bekir el-Hallâl ve Ebû Avâne el-İsferâyînî.⁶¹ Basralı talebelerinden Muhammed b. Ahmed el-Lü'lûî ile Ebû Bekir İbn Dâse kendisinden *Sünen*'i rivayet edenlerin en meşhurlarıdır. Ebû Dâvûd 16 Şevval 275'te (21 Şubat 889) Basra'da vefat etmiştir.⁶² *Sünen*'i tasnif ettikten sonra ulema arasında şöhreti artan Ebû

Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, 10: 119; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 29.

⁵⁹ Bkz. Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 31, 50. Dipnot; Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer*, 13: 212, 213.

⁶⁰ Zehebî, *Siyer*, 13: 204-205.; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 38. İbn Hacer el-Askalânî onun 300 kadar hocası olduğunu söyler. Hocaları içinde en çok hadis toplayıp ezberleyen muhaddisin Yahyâ b. Maîn, hadislerin fikhını en iyi anlayanın Ahmed b. Hanbel, hadislerdeki gizli kusurları (illet) en iyi bilen Ali b. Medînî olduğunu ifade etmiştir. (Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 119-120.)

⁶¹ Zehebî, *Siyer*, XIII, 205-206; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 39.

⁶² İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 22: 201; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1986), 11: 55; Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 120.

Dâvûd, hadis ilmindeki otoritesi⁶³ yanında fıkıh bilgisiyle de dikkati çekmiştir.⁶⁴

Meşhur hadis eseri *Sünen*'in yanı sıra *el-Merâsil*, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, *İcâbâtühû alâ suâlâtı Ebî Ubeyd Muhammed b. Alî b. Osmân el-Âcurrî*, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenihî*, *Kitâbü'z-Zühd*, *Tesmiyetü ihve ellezîne ruviye anhumü'l-hadis Kitâbü'l-Bas ve'n-nüşûr*, *Kitâbü'l-Kader*, *Suâlatu Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî Cerhi'r-ruvât ve ta'dilihim*, *Nâsihu'l-Kurân ve mensühuh*, *Delâilü'n-nübüvve*, *et-Teferrüd fî's-sünen*, *Fezâilü'l-ensâr*, *Müsnedü Mâlik*, *ed-Duâ*, *İbtidâü'l-vahy*, *Ahbârü'l-havâric*, *Ma'rifetu'l-evkât*, *Kitabu Ashabi's-Şa'bî*, *Hadisu Hirakl*, *el-Melâhim*, *Kitabu's-Sünne*, *Mâ teferrede bihî ehli'l-emsâr*, *el-Âdâbü's-şeriyye*⁶⁵ adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmektedir.

Ebu Davûd'un *Sünen*'i, Kütüb-i Sitte içinde önemli bir yere sahiptir. Sünen türünün ilk sırasında ismi geçen Ebu Davûd'un *Sünen* adlı eserinin kendi alanında tescilli bir otorite olduğu belirtilmiştir.⁶⁶ Ebu Dâvûd'un rivayetlerin metinlerine çok önem verdiği, farklı tarikleri zikrettiği, lafız farklılıklarını ve ziyadeleri kaydettiği belirtilmiştir. Hadisin fıkıhına gösterdiği ilginin isnadına olan ilgisinden fazla olduğu da vurgulanmıştır.⁶⁷ Ebû

⁶³ Zehebî, *Siyer*, 13: 203-204.

⁶⁴ Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 120.

⁶⁵ Bkz. Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", 121; Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen*'i, 43-48.

⁶⁶ Dinçoğlu, *Ebû Dâvud'un Sünen*'i, 13, 15.

⁶⁷ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I-II, Tahk. Nureddin İtr, (Mülteka Ehli'l-Hadis), 1: 51; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 209; İbrahim Bayraktar, *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar*, (Erzurum: Ekev Yayınları, 2001), 102.

Dâvûd'un bazen hadisleri ihtisar ettiği,⁶⁸ ayrıca *Sünen*'inde fikhu'l-hadisi amaç edindiği de ifade edilmiştir.⁶⁹ Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ile ilgili hicri IV. asırdan bu tarafa şerh, haşiye, ihtisar vb. gibi birçok çalışma yapılmıştır.⁷⁰

Eserinde zayıf hadisler varsa bu hadislerin zayıflığını açıklamıştır. Gizli bir illeti bulunanlara işarette bulunmuştur. Hadislerin başına herhangi bir âlimin o hadisten çıkardığı hükmü veya görüşü varsa başlık olarak koymuştur. İşte bundan dolayı Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler onun kitabının bir müçtehit için yeterli olduğunu belirtmişlerdir.⁷¹

3.2. *Sünen*'de Manevi Bakım Bağlamında Hastalar İle İlgili Bazı Rivayetler ve Değerlendirilmesi

Kütüb-i Sitte eserlerinin ilki olan Buhârî'nin (ö. 256/870) el-Câmiu's-Sahîh'inde hastalar ile ilgili "Kitâbu'l-Mardâ ve't-Tıb" ismiyle müstakil bir bölüm açılmıştır. Buhârî bu bölümde çok sayıda hadis rivayet etmiştir. Kütüb-i Sitte eserlerinde Buhârî dışında hastalar ile ilgili müstakil başlık açan olmamıştır. Müslim'in (ö. 261/875) el-Câmiu's-Sahîh'inde bu konuda az sayıda

⁶⁸ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfî Sünenih, Tahk. Muhammed es-Sabbâğ, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, Trs.), s. 24.

⁶⁹ Dinçoğlu, Ebû Dâvud'un *Sünen*'i, 86.

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Dinçoğlu, Ebû Dâvud'un *Sünen*'i, 114 vd. Ayrıca *Sünen*'le ilgili yapılan akademik çalışmalar hakkında bkz. Dinçoğlu, Ebû Dâvud'un *Sünen*'i, 124 vd.

⁷¹ Şâh Velîyullah Dehlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, 2 cilt, Çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Yeni Şafak Yay., 2003), 1: 447.

rivayet geçmektedir. Kütüb-i Sitte eserlerinde Buhârî dışında bu konuya en çok yer veren müellif Ebû Dâvûd olmuştur. Tirmizî de (ö. 279/892) Sünen’inde bununla ilgili az sayıda hadis rivayet etmiştir. Ebû Dâvûd’tan sonra en çok hadis rivayet eden musannıf İbn Mâce (ö. 273/887) olmuştur. Nesâî’nin (ö. 303/915) Sünen’inde de hastalar ile ilgili rivayet sayısı çok değildir.⁷²

Konumuzla ilgili rivayetleri dört başlık altında inceleyecek ve değerlendirmelerimizi o başlıklar altında yapacağız. Değerlendirme yaparken isnad ve metin tenkidine girmeyecek, rivayetleri şerhler ve ilmî çalışmalar ışığında irdelemeye gayret göstereceğiz.

3.2.1. Hastalığın Günahlara Kefaret Olması

1) ‘Âmir er-Râmi’den şöyle dediği nakledildi: Ben yurdumuzda idim. Bizim için bayrak ve sancakların dikilmiş olduğunu gördüm ve ‘Bu nedir?’ dedim. ‘Bu Hz. Peygamber’in (sas) sancağıdır’ dediler. Bunun üzerine Resûlullah’ın (sas) yanına vardım. Bir ağacın altında kendisi için serilmiş bir elbisenin üzerinde oturuyordu. Ashabı etrafına toplanmıştı. Ben de onların arasına oturdum. Resûlullah (sas) hastalıklardan bahsederek şöyle diyordu: “Bir mümine hastalık isabet eder de Allah müminini o hastalıktan kurtarırsa hastalık, müminin

⁷² Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-sahih*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987; Muslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu’s-Sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, ts. ; Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine’s-Sünen*. 8 cilt. Haleb: Mektebetu’l-matbuati’l-İslâmiye, 1986; Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir. 4 cilt., Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, ts.; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, (bi Şerhi’l-İmam Hasan ElHanefî el-Maruf bi’s-Sindi), (I-IV), Beyrut: Dâru’l-Marife, 1997.

günahlarına kefarete, ileride başına gelecek işler hakkında da ona nasihat olur. Bir münafık hastalanır da sonra iyileşirse, tıpkı sahiplerinin bağlayıp sonra salıverdiği bir deve gibi olur. Kendisini niçin bağladıklarını da, niçin saldıklarını da bilmez.” buyurdu. Bunun üzerine orada bulunanlardan bir adam, ‘Ey Allah’ın Resûlü, Bu hastalıklar nedir? Vallahi ben hiç hastalanmadım’ dedi. Hz. Peygamber de (sas) ‘Sen yanımızdan kalk. Çünkü sen bizden değilsin’ dedi. Biz Hz. Peygamber’in (sas) yanında iken oraya üzerinde elbise olan bir adam çıkıp geldi. Elinde bir şey daha vardı ve elbise o şeyin üzerine sarılıydı. O kişi, ‘Ey Allah’ın Resûlü, ben seni görünce sana doğru yöneldim. Gelirken ağaçları sık olan bir yere uğradım. Orada birtakım kuş yavrusu sesleri duydum. O kuşları elbisemin içine koydum. Bunun üzerine anneleri gelip başımın üstünde dolaşmaya başladı. Ben de onun için elbisemi yavruların üzerinden kaldırdım. Bunun üzerine anneleri yavruların üzerine kondu. Ben de hepsini elbisemin içine sardım. İşte şu yanımdakiler onlardır’ dedi. Hz. Peygamber (sas) ‘Onları bırak’ buyurunca adam da onları bırakıverdi. Anneleri ise onlardan ayrılmadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) ashâba, ‘Yavruların annesinin yavrularına olan şefkatine hayret ediyor musunuz?’ diye sordu. Onlar da, ‘Evet ya Resûlallah’ diye cevap verdiler. Hz. Peygamber de, ‘Beni hak din ile gönderen Zat’a yemin olsun ki Allah, kullarına, yavrularına karşı şefkatini gördüğünüz şu yavruların annesinden daha merhametlidir. Onları geri götür ve anneleri ile birlikte iken yakaladığın yere bırak.’ O kişi de onları geri götürdü.⁷³

⁷³ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 1.

2) İbrahim b. Mehdi es-Selemî'nin sahâbî olan dedesinden şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber’i (sas) şöyle derken işittim: ‘Bir kul kendisi için (cennette) hazırlanmış olan makama ameliyle erişemeyecekse, Allah onun bedenine, malına veya çoluk çocuğuna bir bela verir.’ (Yani bu belaya sabretmesi sebebiyle o makama erişirilir.) Ebû Dâvûd dedi ki: (Râvî İbn Nüfeyl rivayetine devamla şunları) ilave etti: “Sonra Allah, kulu bu musibete sabretmeye muvaffak kılar.” (Metnin bu kısmından sonra hadisin her iki râvîsi birleşerek şu cümleyi rivayet ettiler: ‘Nihayet Allah o kulu kendi katından hazırlamış olduğu makama ulaştırır.’⁷⁴

3) Ebû Mûsa ‘Ben Peygamber’i (sas) defalarca şöyle buyururken işittim’ demiştir: “Bir kul sâlih amel işlemeye devam ederken, hastalık veya yolculuk kendisini sâlih amelden alıkoyarsa sıhhatli ve mukîm iken işlemiş olduğu sâlih amelin aynısı kendisine yazılır.”⁷⁵

4) Ümmü'l-Alâ’ demiştir ki: “Resûlullah (sas) beni hasta iken ziyaret etti ve ‘Ey Ümmül-Alâ’ sana müjde olsun. Çünkü ateşin altın ve gümüşün paslarını giderdiği gibi bir Müslümanın hastalığı da onun günahlarını siler.’ buyurdu.”⁷⁶

5) Hz. Âişe’den (ra) şöyle dediği nakledildi: “Ben Hz. Peygamber’e ‘Ey Allah’ın Resûlü, ben Kur’ân’da en şiddetli olan âyeti biliyorum” dedim. ‘O hangi ayettir ey Âişe? diye sorunca, Yüce Allah’ın ‘kötülük yapan cezasını çeker’ sözüdür, diye cevap verdim. Bunun üzerine, ‘Ey Âişe, bir mümine musibet veya bir diken

⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 1.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 2.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 3.

isabet eder o kul da buna sabrederse, bu musibete sabretmesi onun amellerinin en kötüsüne karşılık olur da hesaba çekilmez. Kıyamet günü günahlarından hesaba çekilen kimse ise azap görür' buyurdu. Hz. Âişe de, Allah (Kur'ân'da) 'o kolay bir hesaba çekilecek' buyurmuyor mu? diye sordu. Hz. Peygamber de (sas) "O (kulun günahlardan hesaba çekilmesi değil, amellerin Allah'a) arz edilmesidir. Ey Âişe, inceden hesaba çekilen kimse azaba uğratılır" buyurdu.⁷⁷

6) Üsame b. Zeyd'den rivayet edildi: "Hz. Peygamber (sas) Abdullah b. Übeyy'i (ölüm hastalığı sırasında) ziyarete gitti. Yanına girince onda ölüm alametleri gördü. 'Ben seni Yahudileri sevmekten nehyetmişim' buyurdu. O da, 'sus, Esad b. Zürrare onlara buğzetti de ne oldu?' dedi. Abdullah b. Übeyy ölünce oğlu Hz. Peygamber'e (sas) gelip, 'Ey Allah'ın Resûlü, Abdullah b. Übeyy öldü. Gömleğini bana ver, onu o gömlekle kefenleyeyim?' dedi. Resûlullah da (sas) gömleğini çıkarıp ona verdi."⁷⁸

Değerlendirme:

İnsan için hastalık, günahlardan temizlenme, bir imtihan, şükrü eda edilmeyen bir sıhhatin kefareti kabul edilmelidir. Nitekim eskiler hastalısız bir ömür geçirmekten korkarlar, sıhhatli geçen günler için nefislerini didikler ve bunu gaflet sayarlardı.⁷⁹ İslam dini insanı ruh ve beden sağlığını korumakla mükellef tutmuştur.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 3.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 4.

⁷⁹ Asaf Ataseven, "Bir Hadisin Düşündürdükleri: Hastalık - Şifa - İhtiyarlık - Ölüm" -, *İslâm Medeniyeti*, 1967, cilt: I, sayı: 3, s. 39-41, 39.

Bunun asli ifadesi fitrat-ı selimeyi bozmamaktadır.⁸⁰ Gerçekten Hz. Peygamber'in (sas) tıbbı dair tavsiye ve reçeteleri oldukça büyük bir yekun tutar.⁸¹

Hz. Peygamber, ashâbına bela, musibet ve hastalıklara karşı isyan etmeden, sabrederek, şikâyetle bulunmadan hareket etmelerini tavsiye etmiştir. Böyle hareket etmenin işlenen günahlara kefarete olacağı, ahirette mükâfata erdireceği hadislerde vurgulanan hususlardır. Yüce Allah'ın mümin kullarına karşı çok merhametli olduğu, hastalık ve musibet vermesinin de kulu bu dünyadaki günahlarından temizlemek amacına matuf olduğu ve bunun neticesinin de cennet olacağı belirtilmiştir.⁸²

Olgun müminler, bu hassasiyete sahip oldukları için bela ve musibetlere karşı rıza gösterirler. Hatta bu durumu tövbe ve istiğfara vesile olarak değerlendirirler. Bu sayede varsa günahları bağışlanmış ve cennetteki makamları yükselmiş olur. Aslında onlar böyle yaparak takvaya erişmiş olurlar.⁸³

Gaflet içinde hareket eden müminler ise, böyle bir hassasiyete sahip olmadıklarından musibetleri kullara şikâyet ederler. Böylece sevaptan da mahrum kalırlar. Bu durum özellikle hastalıklarda kendini gösterir. Hâlbuki

⁸⁰ Asaf Ataseven, "İslâm'a Göre Ruh Beden Sağlığı", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (I)*, 2005, s. 273-280, 273.

⁸¹ Asaf Ataseven, "Tıbb-ı Nebevi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1989, cilt: XXV, sayı: 4, Özel Sayı, s. 93-100, 93.

⁸² Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezû'l-mechûd fi halli Süneni Ebi Dâvûd*, 14 cilt, Thk. Takiyyuddin en-Nedvî, (Hind: Merkezi Şeyh Ebû'l-Hasan en-Nedvî, 2006), 10: 341.

⁸³ Azîmâbâdi, Şemsülhakk, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd ve maahu haşiyetü İbni'l-Kayyim*, 14 cilt, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415), 8: 243.

hasta iyileştiğinde bu hastalığın kendisi için bir uyarı olduğunu anlar, hatalarından pişman olur, bir daha yapmazsa, bu ona kefarettir.⁸⁴

Yukarıda zikredilen musibetlerle affedilen günahların küçük günahlar olduğu kaydedilmiştir. Ancak burada büyük günahların kastedilmiş olması da mümkündür.⁸⁵

Kısaca özetlemek gerekirse, müminin başına gelen bela, musibet ve hastalıklar onun günahlarına kefarettir. Bu tür imtihanlara sabır göstermesi, hatta şükretmesi, kulun hem dünyasını hem ahiretini kazanmasına vesile olacaktır. Bela, musibet ve hastalıklara karşı dayanma gücü elde etmesi, mümin kişinin maneviyatına olumlu etkide bulunacaktır. Özellikle hastalar tarafından böyle bir tutumun gösterilmesi yolunda, yakınları gerekli davranışları sergilemelidirler. Bu tür davranışların, manevi bakım faaliyeti olarak fayda sağlayacağı unutulmamalıdır.

3.2.2. Müslüman Olmayan Hastaları Ziyaret Etmek

1) Enes'ten rivayet edildiğine göre Yahudilerden bir çocuk hastalanmış, Hz. Peygamber de (sas) ziyaret için gidip yanına oturmuş, ona 'Müslüman ol' diye telkinde bulunmuştu. Bunun üzerine çocuk babasına bakmış, babası da ona 'Ebü'l-Kâsım'a itaat et' deyince o da Müslüman olmuştu. Hz. Peygamber de (sas) 'Benim vasıtlarla onu ateşten kurtaran Allah'a hamdolsun' diye şükretmiş ve oradan kalkmıştı.⁸⁶

⁸⁴ Azimâbâdi, *Avnu'l-Ma'bûd*, 8: 244.

⁸⁵ Şehârenfüri, *Bezlü'l-mechûd*, 10: 343.

⁸⁶ Ebü Dâvûd, "Cenâiz", 5.

Değerlendirme:

Bu hadis şerh edilirken şöyle bir yorumda bulunulmuştur: Hastalanmaları durumunda, Müslüman olmayan kişiler de ziyaret edilebilir. Hatta bu durum, o kişilere Müslüman olmaları için telkinde bulunmaya vesile olabilir.⁸⁷

Hz. Peygamber (sas), hadiste geçen Yahudi çocuğun İslam'a girmekle ateşten kurtulmuş olduğunu buyurmuştur. Zira Ehl-i Kitap, İslâm dinine girmekle mükelleftirler. Ayrıca çocuklara İslam'ı anlatıp onların Müslüman olması için telkin ve tavsiyede bulunmanın da caiz olduğu anlaşılmaktadır. Müslüman olmayanları çalıştırmak ve hasta olduklarında ziyaret etmek, caiz olduğu gibi, aynı zamanda İslam'a ısındırmak ve davet etmek için iyi bir fırsat olarak görülebilir.⁸⁸

Yukarıdaki rivayetten, Müslüman olsun gayr-ı Müslim olsun, her hastanın ziyaret edilebileceği anlaşılmaktadır. Hasta olan kişiye her şeyden önce insan olarak değer vermek, onu ziyaret edip teselli etmek, ona moral aşılamak gibi hususlar manevi bakımın faydalı sonuçlarını ortaya çıkaracaktır.

Hz. Peygamber bazen Yahudi ve Hristiyanları ziyaret ettiği için sahâbiler de bu geleneği devam ettirmişlerdir.⁸⁹ Hz. Peygamber, tebliğ vazifesini en güzel şekilde gerçekleştirmek için hasta ziyaretlerini fırsat olarak değerlendirmiştir. Zira sağlıklı insan bazen kendini her

⁸⁷ Azimabâdî, *Avnu 'l-Ma'bud*, VIII, 359.

⁸⁸ Aynî, Bedrüddin, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Thk. Ebü'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısırî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 6: 14; Azimâbâdî, *Avnu 'l-Ma'bûd*, 8: 249; Şehârenfüri, *Bezlü 'l-mechûd*, 10: 353.

⁸⁹ İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 18 cilt, Thk. Şuayb el-Arnaut, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 9: 242. Ayrıca bkz. Buhârî, "Merdâ", 11.

şeyden müstağni sayabilir. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı, malının, mülkünün, gücünün ebedi olduğu yanılığısına düşebilir. Hastalık durumunda acziyetinin farkına varabilir. Bu dönemde bilinçaltında yatan binlerce soru bilinç üstüne çıkar. Bu noktada kişinin aradığı sorulara cevap vermek, ona maddî gıdalarla birlikte manevi gıdalar sunmak, onu rahatlatacak ve teselli edecektir.⁹⁰

3.2.3. Hastaları Ziyaret Etmenin Şekilleri ve Faziletleri

1) Câbir'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber (sas), hastalandığım zaman katıra veya ata binmeden beni ziyaret ederdi”.⁹¹

2) Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in (sas) şöyle buyurduğunu haber verdi: “Kim güzelce abdest alır, sevabını Allah'tan umarak hasta olan bir mümin kardeşini ziyaret ederse, cehennemden yetmiş harîf mesafe kadar uzaklaştırılır.” (Harîf'in yıl olduğu ifade edilmiştir).⁹²

3) Ali b. Ebî Tâlib dedi ki: “Geceleyin bir hastayı ziyaret eden kimseyle birlikte yetmiş bin melek yola çıkar. Sabaha kadar o ziyaretçi için Allah'tan af dilerler. Ayrıca onun için cennette hazırlanmış meyveler vardır.”⁹³

4) Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Sa'd b. Muâz Hendek Savaşı günü kolundaki can damarına atılan bir okla yaralanmıştı. Bunun üzerine

⁹⁰ Aydın, Hastalara Manevi Destek, 54.

⁹¹ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 6.

⁹² Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 7.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 7.

Hız. Peygamber (sas) daha sık ziyaret edebilmek için mescitte onun için bir çadır kurdurdu.”⁹⁴

5) Zeyd b. Erkam’dan şöyle rivayet edildi: “Gözlerimde bulunan bir ağrıdan dolayı Hz. Peygamber (sas) beni ziyaret etti.”⁹⁵

Değerlendirme:

Hastalanan insanları ziyaret etmek önemli bir davranıştır. Zira bu davranış, onların iyileşmeleri için moralinin iyi hale gelmesini sağlar. Hadiste geçen hastaları abdestli bir şekilde ziyaret etmek de yapılan işin önemi ve kıymetini gösterir. Bu durum, aynı zamanda hasta ziyaretini psikolojik olarak da hazır ve uygun bir şekilde yerine getirmenin ehemmiyetine işaret eder. Zaten böyle hazırlıklı bir ziyaret şeklini müstehab olarak görmek de mümkündür.

Azimâbâdî, ilgili rivayeti şerh ederken, hastaları abdestli olarak ziyaret etmenin Hz. Peygamber’in (sas) bir sünneti olduğunu söylemektedir.⁹⁶

Yukarıda hadiste geçen mükâfatların, hastayı sadece Allah rızası için ziyaret edenler için olduğu söylenmiştir. Bu husus, hasta ziyaretlerini ihmal etmemenin gerekliliği kadar samimi ve içten yapılmasını da nazara vermektedir. Hastayı zenginliğinden veya şahsî nüfuzundan dolayı ya da gösteriş için ziyaret edenlerin böyle mükâfatlardan nasiplerinin olmayacağı belirtilmiştir. Ayrıca hasta ziyaretinde belki de bilemey-

⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 8.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 9.

⁹⁶ Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bud*, 8: 361.

eceğimiz başka hikmetlerin de bulunabileceği ifade edilmiştir.⁹⁷

Hastayı defalarca ziyaret etmenin cevazı da rivayetlerden çıkarılabilir. Özellikle hasta bunu arzu ediyorsa, ziyareti tekrarlamak daha bir önem kazanır. Nitekim Hz. Peygamber'in (sas) Sa'd için mescidde özel bir çadır hazırlatmasının amacı da onu sık sık ziyaret etmektir. Ayrıca yukarıdaki rivayetlerde, hasta ziyareti için uygun yerler hazırlatma, tahsis etme ve ziyareti kolaylaştırmanın caiz olduğuna delil bulunduğu söylenebilir.⁹⁸

Hasta ziyareti bir ibadet olarak algılanmalı ve sadece dünyadaki pratik sonuçları için değil aynı zamanda âhiret hayatı için önemli sonuçlarının olacağı unutulmamalıdır.⁹⁹ Hasta ziyaretinin, manevi bakım noktasında, hastaya sağlayacağı moral iyileşmesine katkı sunacaktır. Bu faaliyet çift yönlü bir özellik taşır. Hem ziyareti yapan, hem de ziyaret edilen hasta için manevi destek olarak görülmelidir.

Hz. Peygamber'in cennete girdirecek amellerin arasında miskinleri doyurmayı, cenazeye katılmayı, ardından hasta ziyaretini sayması¹⁰⁰ dinimizde zorda kalmış olanlara maddi manevi destek vermenin önemini çok açık göstermektedir.¹⁰¹

⁹⁷ Aynî, Şerhu Süneni Ebî Dâvûd, 6: 17.

⁹⁸ Azîmâbâdî, Avnu'l-Ma'bûd, 8: 252.

⁹⁹ Ali Çolak, "Hasta Ziyareti ile İlgili Hadisler Bağlamında Bir İnceleme", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2011, cilt: XV, sayı: 48, s. 161-176, 174.

¹⁰⁰ Müslim, "Zekât", 28; "Fedailü's-Sahabe", 1.

¹⁰¹ Aydın, Hastalara Manevi Destek, 44.

Hız. Peygamber konunun önemine binaen olsa gerek “Hastaları ziyaret edin”¹⁰² sözünü emir kipiyle buyurmuştur. Buhârî, hasta ziyaretinin vücûbiyeti başlığı ile bir bölüm açmıştır.¹⁰³ Ancak buradaki emrin mendubluğa delalet ettiği söylenmiştir. Farz-ı kifaye diyenler de vardır.¹⁰⁴ İbn Hacer bazı durumlarda hasta ziyaretinin vâcip olabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁵ Hız. Peygamber’in yedi şeyi emrettiği, yedi şeyi yasakladığı hadisinde de yedi emirden biri hasta ziyaretidir.¹⁰⁶

Müslümanın Müslüman üzerindeki hakları ile ilgili rivayetler sayı bakımından farklı nakledilmektedir. Bu haklar bazen altı, bazen beş olabilmektedir. Ancak bunlar içinde değişmeyen tek madde hasta ziyaretidir.¹⁰⁷

Hadislerde bir kimseyi Allah için sevmenin ve ziyaret etmenin karşılığı Allah’ın sevgisini kazanmaktır. Hatta imanın tadını alacak üç sınıftan biri Allah için birbirini seven kimselerdir.¹⁰⁸ Hasta ziyaretinin ziyaretçiye kazandıracığı maddi ve manevi katkılar vardır. Hız. Peygamber, “hastaları ziyaret edin, cenazelere katılın” dedikten sonra bunun sebebi olarak, bunların ahireti hatırlatacağını zikretmiştir.¹⁰⁹

¹⁰² Buhârî, “Cihad” 168; “Nikah”, 71; “Merdâ”, 4.

¹⁰³ Buhârî, “Merdâ”, 4.

¹⁰⁴ İbn Battâl, Ebü'l-Hasan, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10 cilt, Thk. Ebü Temim Yasir b. İbrahim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 5: 211.

¹⁰⁵ İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 13 cilt, Thk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379), 9: 519.

¹⁰⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 2; “Mezâlim”, 6; “Nikâh”, 71; “Libâs”, 35.

¹⁰⁷ Buhârî, “Cenâiz”, 2; Müslim, “Selâm”, 3; Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 45.

¹⁰⁸ Bkz. Buhârî, “İman”, 8, 12; “İkrah”, 1; Müslim, “İman”, 17; “Birr”, 12; Tirmizi, “İman”, 10; İbn Mace, “Fiten” 23.

¹⁰⁹ Buhârî, Ebü Abdillâh, *el-Edebü'l-Müfred*, Thk. Muhammed Fuad Abdulkâki, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1989), 183.

Hasta ziyaretinde dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi ziyaretlerin profesyonel bir şekilde yapılmasıdır. Hastaya moral vermeyen, hastanın yanında ne konuşacağını, nasıl hareket edeceğini bilmeyen ve ziyaret usûllerine dikkat etmeyen bir kişi, ziyaretinde hastaya faydadan çok zarar getirir.¹¹⁰

Ziyaretlerin düzenli olması ve hastanın psikolojik ve fizyolojik takibinin yapılması da dikkat edilmesi gereken hususlardan birisidir. Hasta ziyaretleri “ziyaret” kelimesinden ayrı olarak hadislerde “‘iyâdetü’l-marid” tabiri ile kullanılmıştır. Bu tabirin birçok manaları olmakla birlikte bir gün durup bir gün ziyaret etmek, bir işi yaptıktan sonra en az bir kere daha yapmak, bitirdiği bir işe tekrar dönmek ve adet edinmek anlamlarına gelmektedir. Bu ifadenin İslam öncesi döneme ait kullanımına rastlanmamıştır. Ancak hadislerde hasta ziyareti söz konusu olduğunda Hz. Peygamber (sas) daima bu ifadeyi tercih etmiştir.¹¹¹

Hasta ziyaretlerinde dikkat edilmesi gereken bir nokta da hastanın yanında sükûneti korumaktır. Onu rahatsız edecek söz ve davranışlardan kaçınmaktır. Bazı rivayetlerde hasta ziyaretinin en faziletlisinin kısa olanı olduğu nakledilmiştir.¹¹²

Manevi bakım alanında bakıma muhtaç kişi sık sık ziyaret edilmeli, hal-hatır sorulmalı, kendisine söz, fiil ve beden dili ile sevgi gösterilmeli, bakıma muhtaç kişinin eli tutulmalı, sabır ve şefkatle sorunları ve şikâyetleri

¹¹⁰ Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 50.

¹¹¹ Çolak, “Hasta Ziyareti İle İlgili Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”, 51.

¹¹² Abdurrezzak, *Musannef*, 3: 594; Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, 6: 543; Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 52.

dinlenmeli, bakıma muhtaç kişinin durumunu kabullenmesi ve hatta benimsemesi için, içinde bulunduğu durumun Allah nezdinde manevi yönden çok avantajlı olduğu kendisine söylenmelidir.¹¹³

Bakıma muhtaçlara merhamet ve tevazu kanadı gerilmeli, hastalıkların ve diğer rahatsızlıkların aslında Allah'tan geldiği, geçmiş günahlara kefarete ve ileride işleyeceği hatalar için manevi ikaz olduğu, çekilen çilelerin mükâfatı da öbür dünyada yine Allah tarafından verileceği vurgulanmalıdır. Bakıma muhtaç kişinin yalnız kalmaması ve mümkün mertebeye kültürel açıdan faydalı ve manevi hayatını zenginleştirici meşgaleler (Kur'ân okuma, Kur'ân dinlemesini sağlama, dua, ibadet, zikir vb.) içinde olması sağlanmalıdır.¹¹⁴ Bakıma muhtaç kişinin gelecek endişesinden ve değişik vesveselerden kurtulması için, kendisine kadere iman etmesi yönünden telkinlerde bulunulmalıdır.¹¹⁵

Kişilerin ümitsizliğe kapılmaması için onlara bir teselli eli, şefkat kuağı açılması İslam dininde çok önemlidir. Hz. Peygamber, bir hadisinde “Kim bir mümine bir nefes aldırarak (onu sıkıntısından kurtaracak) olursa, Allah kıyamet günü ona bir nefes aldırır.” (onu sıkıntıdan kurtarır) buyurmuştur.¹¹⁶ Hadisteki nefes aldırma, sıkıntısını giderme manasına gelmektedir.¹¹⁷ Bu hadiste gizli bir sır olduğu, bu hadisle amel eden kişinin

¹¹³ Seyyar, *Sosyal Bakım*, 314-315.

¹¹⁴ Seyyar, *Sosyal Bakım*, 316.

¹¹⁵ Seyyar, *Sosyal Bakım*, 317-318.

¹¹⁶ Müslim, “Zikir, Dua, Tevbe”, 11; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 68.

¹¹⁷ İbnü'l-Esîr, Mecdüddin, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, 5 cilt, Thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1979), 5: 94; Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 32-33.

imanla ölmesine işaret olduğu söylenmiştir. Bu büyük bir müjdedir. Bundan dolayı bir mümini rahatlatmak sıkıntıdan kurtarmak en faziletli işlerden sayılmıştır.¹¹⁸

Manevi destek anlamında Hz. Peygamber'in hastalara yaklaşımını 24 başlık altında açıklamaya çalışan Aydın'ın sıraladığı maddeleri şöyle özetleyebiliriz: Hastaları güzel sözlerle teselli etmesi ve onlara moral vermesi, onları dinlemesi ve psikolojik olarak rahatlatması, hastaları rahatlatacak bilgiye yani "yakın" e yönlendirmesi, iman gücünü kullanmaya yönlendirmesi, onlara daha büyük belaları hatırlatması, psikolojik durumlarına göre yaklaşması, onların bela ve musibetlere karşı bakış açılarını değiştirmesi, onların kalplerini şükran hisleri ile doldurması, onların dini sorularına cevap verilmesi, sabır ve takvaya yönlendirilmeleri, ibadetlere yönlendirilmeleri, Kur'ân okumaya yönlendirilmeleri, tövbe ve istiğfara yönlendirilmeleri, tedbir almaya ve sebeplere sarılmaya yönlendirilmeleri, kader inancı bakımından desteklenmeleri, dua edilmesi ve duaya yönlendirilmeleri, tevekküle teşvik edilmeleri, yerine göre şakalaşma, imkân dâhilinde isteklerinin yerine getirilmesi.¹¹⁹

3.2.4. Hasta İçin Dua Etmek

1) Aişe bt. Sa'ddan rivayet edildiğine göre babası şöyle demiştir: "Mekke'de hastalanmışım. Hz. Peygamber (sas) beni ziyarete geldi ve elini alnıma koydu. Sonra göğsümü ve karnımı sıvazlayıp: 'Ey Al-

¹¹⁸ Nevevî, Ebû Zekerriyya, *Şerhu Metni Erbaîni'n-Nebeviyye fî Ehâdîsi's-Sahîhati'n-Nebeviyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1984), 97; Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 33.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 57-213.

lah'ım Sa'da şifa ver ve onun hicretini tamamla' diye dua etti.”¹²⁰

2) İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim eceli gelmeyen bir hastayı ziyaret eder de onun yanında iken yedi defa ‘Yüce Allah ve arşın yüce Rabbinden sana şifa vermesini dilerim.’ diye dua ederse Allah o hastayı kesinlikle bu hastalıktan kurtarır.”¹²¹

3) Abdullah b. Amr'dan Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Bir adam bir hastayı ziyarete gittiğinde ‘Ey Allah'ım, bu kuluna şifa ver. Senin için düşmanla savaşır ve cenaze namazı kılmaya gider.’ diye dua etsin.”¹²²

Değerlendirme:

Hasta ziyareti cemiyette karşılıklı sevgi ve saygının doğup gelişmesine ve hastanın bir an için bile olsa acısını unutup rahatlamasına sebep olur. Hasta ziyareti emrinin hükmü âlimler arasında ihtilaflıdır. Ancak, eğer ziyaretin terki ve onun ihtiyaçlarını temin etmenin ihmali, hastanın helakine sebep olacaksa, o zaman onu ziyaret farz-ı ayn olur. Bazıları farzı kifaye demiştir. Mendub diyen de vardır. Cumhur da bu görüştedir.¹²³

Hastaları ziyaret etmek ve ziyaret esnasında onlara şifa bulmaları için dua etmek meşrudur. Allah ve Rasûlü'nün öğrettiği dualar şifa gibi olduğu için Kur'an ve hadislerde geçen duaların okunması daha iyi görül-

¹²⁰ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 11.

¹²¹ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 12.

¹²² Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 12.

¹²³ Azimâbâdi, *Avnu'l-Ma'bûd*, 8: 257.

müştür. Hastaya dua etmek müstehab olarak görülmüştür. Hatta hastanın alınına eli koymak, dokunarak dua etmek de güzel görülmüştür. Dua ederken Allah'ım falan kişiye şifa ver şeklinde ismen dua etmek tavsiye edilen davranışlardandır.¹²⁴

İnsanlar, genelde inanç düzeyleri doğrultusunda, hastalıklarının Allah tarafından verilen bir imtihan olduğunu kabul etmekte ve hasta olduklarında ilk önce Allah'a dua ederek şifa aramakta sonra tıbbi tedaviye yönelmektedirler. Ancak, bireylerin hastalık durumlarında duaya yönelme sıklıkları diğer zamanlara göre artış göstermektedir. Bu durum, insanın fiziksel ve ruhsal açıdan sıkıntıda olduğu zamanlarda daha çok Allah'a yöneleceğine dair yaklaşımlarla paralellik arz etmektedir.¹²⁵

İslam inancına göre dua bir ibadettir. En makbul olanı bütün sebepleri devre dışı bırakarak samimi bir kalp ile Allah'a yapılındır. Hasta, şifanın sadece Allah'tan geleceğini, diğer tedbirlerin sadece bir vesile olduğunu yakinen hissettiği ve çaresizliğini apaçık fark ettiği için daha temiz bir gönül ile ona sığınır. Bu sebeple hastanın duası önemlidir.¹²⁶

Manevi destek bağlamında dua etme sayesinde hasta ruhsal bunalımdan sıyrılıp çıkabilecek, içinde bulunduğu sıkıntıları daha rahat atlatacaktır. Manevi destekle hastanın ruhsal dengesi sağlanmalı içinde bulunduğu durum

¹²⁴ Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 6: 23.

¹²⁵ Halil Apaydın, - Süleyman Özer, Ali Rıza Aydın, "Hastalık Sürecinde Bireylerin Dini Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Amasya İlahiyat Dergisi = Amasya Theology Journal]*, 2014, sayı: 3, s. 5-51, 47-48.

¹²⁶ Çolak, "Hasta Ziyareti ile İlgili Hadisler Bağlamında Bir İnceleme", 174.

onun maddi ve manevi gelişimi için bir fırsat olarak görülmelidir.¹²⁷ Dua etmek, Kurân okumak, nazar ve büyülerden sakınmak için çareler aramak hem rivayetlerde hem de toplumda var olan bir olgudur. Bu nedenle bunları dışlamak yerine doğru kanalize edilmeli ve halkı istismarcıların tuzağından korumalıdır. Ayrıca hastalara manevi destek verilirken doğru rehberlik yapılmalı, onların batıl ve hurafelere düşmelerine engel olunmalıdır.¹²⁸

SONUÇ

Dinin, bir insanın iyi olma haline katkıda bulunduğu na dair farkındalık artmaktadır. Dinin, stresli yaşam olaylarıyla başa çıkmaya nasıl yardımcı olduğunu açıklamaya çalışan araştırmacılar, sık sık ibadet eden bireylerin, nadir olarak ibadete katılanlardan daha az depresif olduklarını göstermiştir.

Hangi kültürün insanı olursa olsun kişi sevdiklerini kaybettiğinde üzülecek, evlendiğinde sevinecek, hastalandığında endişelere kapılacak ve sağlığın büyük bir nimet olduğunu fark edecektir. İnsan manevi zaaflarını gidermek için, Yaratan'a daima muhtaçtır. Allah için yapılan ibadetler, dualar ve hayırlı faaliyetler manevi irtibatı daimi kılan araçlardır.

Musibetler, ilahî bir ikaz, bir iltifat, bir hediye veya kişinin geçmiş günahlarına kefarete olduğundan dolayı bakıma muhtaç kişi, bu manevi avantajları düşünüp, halinden memnun olmalı ve Rabbine şükretmelidir. Esasında manevi bakım, bir din ve inanç desteğidir. Ma-

¹²⁷ Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 412.

¹²⁸ Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 411.

nevi bakım, sadece resmi kurumları ilgilendiren bir faaliyet değildir. Yerine göre aile içinde, arkadaş ortamlarında ve akrabalık ilişkilerinde de yerine getirilmesi gerekebilecek bir iş olarak karşımıza çıkar. Manevi bakım aslında insanî ve İslâmî bir görev olarak herkese lazım olabilecek bir faaliyettir. Manevi bakım inançla ilgili olduğu için, kişilerin inançları istikametinde onlara ilgi, destek, yardım ve rehberliği içermektedir.

İslam'a göre insan değerli bir varlıktır ve bu değerini fiziki yapısından almayıp manevi yapısından almaktadır. İslam toplumlarında hasta ve sakat durumunda olanlara şefkat ve merhametle yaklaşmış, batı toplumlarında olduğu gibi kesinlikle dışlanmış, kendilerine gereken yardım gösterilmiştir. Manevi sosyal hizmetlerin temel hedefi, sosyal hizmetlere ihtiyaç duyan kişinin sadece dünyada değil, ahirette de mutlu olmasını sağlamaktır.

Manevi bakımın ayırt edici bir başka özelliği de ritüelleri kullanmasıdır. Manevi bakımın en büyük enstrümanları arasında kişilerin ruhlarına, kalplerine, vicdanlarına, iradelerine ve akıllarına hitap eden manevi telkin yöntemleri gelir.

Hz. Peygamber'in insana verdiği kıymet, onlara gösterdiği şefkat ve merhamet bilinmektedir. Bu çerçevede, onun hastalara yaklaşımını ele aldık. Böylece manevi bakımın sünnette yeri ve önemini tespit edip değerlendirmeye çalıştık. Ebû Dâvûd'un *Sünen* adlı eserinde yer alan hastalarla ilgili bazı rivayetler örneğinde konuyu ele aldık ve Hz. Peygamber'in insana verdiği kıymete vurgu yaptık. Zira Ebû Dâvûd, *Kütüb-i Sitte* musannıfları içinde hastalar ile ilgili rivayetlere yoğun bir şekilde yer veren bir hadisçidir. Onun daha çok Kitâbu'l-

cenâiz'de bu tür rivayetleri kaydettiği görülmüştür. Ancak Kitabu's-savm gibi farklı bölümlerde de ilgili bazı rivayetleri bulmak mümkündür. Biz de söz konusu rivayetleri genel olarak Kitâbu'l-cenâiz'den seçmeyi uygun gördük.

Müminin başına gelen bela, musibet ve hastalıkların onun günahlarına kefaret olacağı, bu tür imtihanlara sabır göstermesinin, hatta şükretmesinin, kulun hem dünyasını hem ahiretini kazanmasına vesile olacağını ilgili rivayetlerden çıkarmak mümkündür. Bela, musibet ve hastalıklara karşı dayanma gücü elde etmesi, mümin kişinin maneviyatına olumlu etkide bulunacaktır. Özellikle hastalar tarafından böyle bir tutumun gösterilmesi yolunda, yakınları gerekli davranışları sergilemelidirler. Bu tür davranışların, manevi bakım faaliyeti olarak fayda sağlayacağı unutulmamalıdır.

Hastalanmaları durumunda, Müslüman olmayan kişilerin de ziyaret edilebileceği, bu durumun, o kişilere Müslüman olmaları için telkinde bulunmaya vesile olacağı da mezkûr rivayetlerden çıkarılabilecek uygulamalardır. Öte yandan hasta ziyareti bir ibadet olarak algılanmalı ve sadece dünyadaki pratik sonuçları için değil aynı zamanda âhiret hayatı için önemli sonuçlarının olacağı unutulmamalıdır. Manevi bakım alanında bakıma muhtaç kişi sık sık ziyaret edilmeli, hal-hatır sorulmalı, kendisine söz, fiil ve beden dili ile sevgi gösterilmeli, bakıma muhtaç kişinin eli tutulmalı, sabır ve şefkatle sorunları ve şikâyetleri dinlenmeli, bakıma muhtaç kişinin durumunu kabullenmesi ve hatta benimsemesi için, içinde bulunduğu durumun Allah nezdinde manevi yönden çok avantajlı olduğu kendisine söylenmelidir. Bakıma muhtaçlara rahatsızlıkların aslında Allah'tan

geldiği, geçmiş günahlara kefarete ve ileride işleyeceği hatalar için manevi ikaz olduğu vurgulanmalı, kendisine kadere iman etmesi yönünden telkinlerde bulunulmalıdır.

Hastaları ziyaret etmek ve ziyaret esnasında onlara şifa bulmaları için dua etmek meşrudur. İnsanlar, genelde inanç düzeyleri doğrultusunda, hastalıklarının Allah tarafından verilen bir imtihan olduğunu kabul etmekte ve hasta olduklarında ilk önce Allah'a dua ederek şifa aramakta sonra tıbbi tedaviye yönelmektedirler. Ancak, bireylerin hastalık durumlarında duaya yönelme sıklıkları diğer zamanlara göre artış göstermektedir. Bu durum, insanın fiziksel ve ruhsal açıdan sıkıntıda olduğu zamanlarda daha çok Allah'a yöneleceğine dair yaklaşımlarla paralellik arz etmektedir.

Kısaca, Hz. Peygamber (sas) insana değer vermiş, biyolojik ihtiyaçlar kadar manevi gereksinimler noktasında da bize rehberlik etmiştir. Manevi ihtiyaçların giderilmesi hususunda manevi bakım faaliyeti önem arz eder. Bakıma muhtaçlar içerisinde yer alan hastalar, özel olarak ilgilenilmesi gereken bir kesimdir. Hastalar ile ilgili ele aldığımız hadislerde gördük ki, Resûlullah (sas) hastalığın dünya imtihanı çerçevesinde Allah'tan geldiği ve hastalığa sabredilmesi gerektiği, bu şekilde davranıldığı takdirde onun günahlara kefarete olacağını haber vermiştir. Hz. Peygamber, insana insan olduğu için kıymet verdiği için, Müslüman olmayan hastaların da ziyaret edilebileceğini, hasta ziyaretlerinin hastaların maneviyatı üzerindeki olumlu etkisinin olacağını ve özellikle hastalık durumunda dua etmenin önemini beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah. *Peygamberimizin (sas) Dilinden Hz. Âdem*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2015.
- Agitoğlu, Nurullah. “Yanlış Yorumlamalarla Yanlış Bir İslam Algısına Yol Açabilecek Şiddet İçerikli Bazı Rivâyetler Üzerine”. *İslam ve Yorum*, 2017, cilt: 2, 637-649.
- Altaş, Nurullah. “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri”. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, 2012, 172-186.
- Apaydın, Halil, Süleyman Özer, Ali Rıza Aydın. “Hastalık Sürecinde Bireylerin Dinî Eğilimlerine Psikolojik Bir Yaklaşım”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Amasya İlahiyat Dergisi = Amasya Theology Journal]*, 2014, sayı: 3, 5-51.
- Ataseven, Asaf. “Bir Hadisin Düşündürdükleri: Hastalık - Şifa - İhtiyarlık – Ölüm”. *İslâm Medeniyeti*, 1967, cilt: I, sayı: 3, 39-41.
- Ataseven, Asaf. “İslâm’a Göre Ruh Beden Sağlığı”. *İslâm’da Aile ve Çocuk Terbiyesi (I)*, 2005, 273-280.
- Ataseven, Asaf. “Tıbb-ı Nebevi”. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 1989, cilt: XXV, sayı: 4, Özel Sayı, 93-100.
- Atmaca, Veli. *Hadislerde Rukye –Şifa Hadisleri-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Atmaca, Veli. *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi*. İstanbul: Gerekli Kitap, 2011.
- Atmaca, Veli. *Tarih Boyunca İnanç ve Tip*. İstanbul: Gerekli Kitap, 2011.
- Aydın, Garip. *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aydınlı, Abdullah. “İbn Ümmü Mektûm”, *DİA*, 20: 434.

Aynî, Bedrüddin. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Thk. Ebü'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısırî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Azîmâbâdî, Şemsülhakk. *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd ve maahu haşiyetü İbni'l-Kayyim*, 14 cilt, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.

Başar, Serpil. “Hastaya Yönelik Manevi Bakım Açısından Buhârî'nin Kitabu'l-Merda Rivayetlerinin Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Tıbb-i Nebevî Kongresi*, 24-25 Haziran 2014 Ankara Bildiriler = International Congress on Prophetic Medicine, 24-25 June 2014 Ankara Proceedings, 2016, 290-297.

Başar, Serpil. “Kur'an ve Buhari'nin Kitabu'l-Merda Rivayetleri Çerçevesinde Hastalara Manevi Yaklaşım”. *İslâmî Araştırmalar*, 2014, cilt: 25, sayı: 3, 137-146.

Başar, Serpil. “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, 2008, cilt: I, s. 620-646.

Bayraktar, İbrahim. *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar*, Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Edebü'l-Müfred*. Thk. Muhammed Fuad Abdulkâki, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1989.

Çolak, Ali. “Hasta Ziyareti ile İlgili Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2011, cilt: 15, sayı: 48, 161-176.

Dehlevî, Şâh Veliyullah. *Huccetullahi'l-Baliğa*. 2 cilt, Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Yeni Şafak Yay., 2003.

- Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*. Ankara: TDV Yay., 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 cilt, (thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri), Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye. Trs.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfî Sünenih*. Thk. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, Trs.
- Esendir, Nihal. *Sağlık çalışanlarının maneviyat ve manevi bakım algısı. İstanbul örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2016.
- Güngör, Mevlüt. "Kur'an'ın İnsana İnsan Olarak verdiği Değer -İstanbul Tecrübesi -." *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşaması: İstanbul Tecrübesi*, 2010, 175-186.
- Heyet. *Bakım Hizmetleri Kalite Standartları*. Ed. Uzm. Fzt. Hatice Reyhan Özgöbek, Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2014.
- <http://www.manevibakim.com/tanitim.asp> Erişim: 30.10.2019.
- http://evdehastabakimi.netevde_manevi_terapist.html.04.05.2014
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *Târihu Medineti Dimaşk*. 53cilt, Thk. Amr b. Garame el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt, Thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt, Thk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Beyrut: Dâru'l-marife, 1379.
- İbn Hibbân el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. 18 cilt, Thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 cilt, Beyrut: Daru'l-fikr, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, (bi Şerhi'l-İmam Hasan ElHanefî el-Maruf bi's-Sindi), (I-IV), Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- İbn Receb. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. 2 cilt, Thk. Nureddin İtr, Mülteka Ehli'l-Hadis.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. by: 1970.
- İbnü'l-Esîr, el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis*. 5 cilt, Thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İlhan, Mehmet. “Kelim Açısından Hastalık ve Tedavi Süreci”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, cilt: XV, sayı: 3, 51-66.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”. *DİA*, 10: 119.
- Karagül, Arslan. “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”. *Dinî Araştırmalar*, 2012, cilt: 14, sayı: 40, 5-27.
- Karataş, Zeki. *Evde bakım hizmeti sunan aile bireyi bakıcıların moral ve manevi değerlerinin başa çıkamadaki etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2011.
- Mahmudov, Elşad. “Kuran-ı Kerim ve Sünne Işığında İslam Harb Hukukunun İnsana Verdiği Değer (Terörizm İftirası Üzerine)”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 2008, sayı: 9, 31-48.
- Murphy, Patricia E. - Joseph W. Ciarrocchi, Ralph L. Piedmont, Sharon Cheston - Mark Peyrot - George Fitchett. “Klinik Depresyon Hastalarında Dini İnanç ve Uygulamaların Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi”, çeviri

- ren: Özlem Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: 48, sayı: 2, 161-170.
- Muslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. 8 cilt. Halel: Mektebetu'l-matbuati'l-İslamiye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya. *Şerhu Metni Erbaîni'n-Nebeviyye fi Ehâdîsi's-Sahîhati'n-Nebeviyye*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1984.
- Özcan, Şevket. “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2016, Cilt : 19, Sayı : 48, 203-224.
- Özcan, Şevket. *Dinlerin insana verdiği değer (Yahudilik, hıristiyanlık ve islam örneği)*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özdoğan, Öznur. “Hastalıklara Manevi - Psikolojik Yaklaşım”. *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri 12-16 Ekim 2009 Ankara*, 2009, cilt: 2, 366-372.
- Pusmaz, Durak. “Ebû Dâvûd ve Sünen’i”. *Diyanet İlmî Dergi*, 1986, cilt: 22, sayı: 1, 21-37.
- Sancaklı, Saffet. “Hadislerde “Yaşlılık Olgusunun” Değerlendirilişi”. *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, İstanbul: Rağbet Yay., 2008.
- Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamber’in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tespiti”. *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, İstanbul: Rağbet Yay., 2008.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebî Dâvûd*. 14 cilt, Thk. Takiyuddin en-Nedvî, Hind: Merkezi Şeyh Ebû'l-Hasan en-Nedvî, 2006.

- Seyyar, Ali. “Bakıma Muhtaç Kişilere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları”. *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, İstanbul: Rağbet Yay., 2008.
- Seyyar, Ali. “Dünya Ve Türkiye Uygulamaları Açısından Manevi Bakım”. http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_bakim/makale_07.asp Erişim: 02.11.2019.
- Seyyar, Ali. “İslâmî Değerler Açısından Manevî Sosyal Hizmetler”. *Manevî Sosyal Hizmetler*, Ed. Ali Seyyar, İstanbul: Rağbet Yay., 2008.
- Seyyar, Ali. *Engelli ve Yaşlı Hizmetlerinde Sosyal Bakım*. İstanbul: Rağbet Yay., 2013.
- Seyyar, Ali. *Manevi Sosyal Hizmetler*. Ed. Ali Seyyar, İstanbul: Rağbet Yay., 2008.
- Seyyar, Ali. *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım*. İstanbul: Rağbet Yay., 2010.
- Seyyar, Ali. “Manevi Sosyal Hizmetlerin İslami Çerçevesi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, 2012, 140-170.
- Şahin, Zuhâl Ağılkaya. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 4 cilt., Beyrut: Dâru İhyai’t-türâsi’l-Arabî, ts.
- Uçar, İlyas. “Hz. Peygamber Zamanında Medîne’de Ortaya Çıkan Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 2017, cilt: 4, sayı: 8, 196-218.
- Yaparel, Recep. “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedenel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”. *Dokuz Eylül*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, sayı: 8, 275-299.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillah. *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*. 23 cilt, Thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.

**ANABAPTİST HİRİSTİYAN
DİNİ HAREKETİ
HUTTERİTLERİN
ORTAYA ÇIKIŞI VE
YAYILMASI**

**BÖLÜM
3**

Hatice KELEŞ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Bayburt/ Türkiye
hatikeles@gmail.com hkeles@bayburt.edu.tr, Orcid: 0000 0002 6984 0732

GİRİŞ

Anabaptistler, 16. yüzyıl reform hareketinin etkisiyle Katolikleri eleştiren bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Batı Avrupa'nın büyük bir kısmını kapsayan çeşitli bölgelerinde sosyal, ekonomik ve politik şartlar altında meydana gelen Anabaptistler, dini kökenli bir kilise reform hareketidir.² Anabaptistlerin ortaya çıktığı ilk yer İsviçre olarak kabul edilir.³ Almanya'nın merkezinde ortaya çıkan Anabaptizm ise Saksonyanın dini topografyası ve siyasi özellikleriyle ortaya çıkan kendine özgü karakteristik yapısı bulunan bir harekettir. Anabaptistler, Avrupa'nın farklı yerlerinde, çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bunlar Mennonitler, Hutteritler ve İsviçre Anabaptistleri'dir. Bu gruplar temelde Anabaptist olmalarına rağmen bazı konularda farklı görüşlere sahiptirler.⁴ Hutteritler ve Mennonitler, reformun radikal kanadı olarak tanımlanmıştır. Dikkati çeken şey bu grupların tek bir lidere bağlı olmamasıdır.⁵ Ancak 1520 yılında Avusturya'nın Tirolean bölgesinde, Katoliklere karşı olmalarıyla ortak bir anlayış içerisinde birleşmişlerdir.⁶ Bununla birlikte Protestanların

² Cornelius J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*, (Scottsdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1993), 33; Rod Janzen, Max Stanton, *The Hutterites in North America*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2010) 23.

³ Duane Ruth Heffelbower *The Anabaptists are Back: Making Peace in a Dangerous World*, Herald Press, 1991, 58.

⁴ Kat Hill, *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany, Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*, (UK: Oxford University Press, 2015), 7,19; John Andrew Hostetler, Gertrude Enders Huntington, "Communal Socialization Patterns in Hutterite Society", *Ethnology* 7/4 1968, 331-355, 332.

⁵ Russel Tarr, Keith Randell, *Luther and the German Reformation 1517-55*, 3. Baskı, (UK: Hodder Education, 2008) 110, 118.

⁶ Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, 33; Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 23.

görüşlerini de kabul etmemişlerdir. Anabaptistlerin en önemli ortak noktası, Roma Katolik Kilisesi ve Protestan kiliselerinin, Hıristiyan dünyasının temel konumunda olmalarına şiddetle karşı çıkmaları ve onlarla aynı inanç ve pratikleri kabul etmemeleridir. Bütün Hıristiyan yetki alanlarında bebek vaftizi, topluma kabul edilmek için yapılması gereken yasal bir zorunluluk olarak uygulanmıştır. Fakat devrimci Anabaptistler, bebek vaftizinin geçerliliğini tanımamış, devlet ve kilisenin yasasına karşı çıkmıştır.⁷ Özellikle bebek vaftizinin geçerliliğini kabul etmemeleriyle Anabaptist olarak isimlendirilmişlerdir. “Ana” kelimesi tekrar anlamına gelir ve “baptize” yani vaftiz kelimesiyle birleştirilerek “Anabaptist” ismini oluşturmuştur. Anabaptist ismi, yunanca “tekrar vaftiz edenler”, “yetişkin vaftizi” ve “inanınların vaftizi” anlamlarında kullanılmıştır. İlk yetişkin vaftizi, 21 Ocak 1525 tarihinde Zürih’te uygulanmıştır.⁸

Anabaptistler inananların vaftizini kurarak, kendi çocuklarını istedikleri zaman vaftiz etmişlerdir. Çoğu Anabaptist, sakramentleri yediden ikiye düşürmüştür. Bu sakramentler vaftiz ve İsa’nın son akşam yemeğidir. Papanın, başpiskoposların, rahiplerin ve diğer Roma Katolik liderlerin eklesiyastik ve hiyerarşik otoritesini reddetmişlerdir. Martin Luther’in sadece Kutsal Kitabı geçerli sayan görüşünü takip ederek, hayatın temel kaynağı olarak Kutsal Kitabı kabul etmişlerdir. Ancak Luther’den farklı olarak İsa’nın öğretilerini, kilise ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini savunmuş,

⁷ Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, 19-20.

⁸ Roman J. Miller, *Bioethics and the Beginning of Life: An Anabaptist Perspective*, (Scottsdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press 1990), 9.

barışseverliği ve sıkı kilise disiplinlerini ilke edinmişlerdir.⁹

16. yüzyılda Anabaptistlerin görüşleri sebebiyle kendi kiliselerini kurmalarına izin verilmemiştir. Ancak yerel halkın desteğini alan Anabaptistler, kanun dışı yollarla birkaç yerde kilise kurmuştur. Fakat İsviçre, Almanya, Avusturya ve o zamanlar the Low Countries olarak bilinen, bugünkü Belçika ve Hollanda, binlerce Anabaptistin idam edildiği yerler olmuştur. (Anabaptistlere göre ise şehit edilmişlerdir.) Bu sebeple birçok Anabaptist, devlet kilisesine dönüş yapmıştır.¹⁰ Anabaptizm, bölgesel ve ideolojik olarak farklı görüşlere sahip olan bir harekettir. Ancak bütün Anabaptistler, Hıristiyanların, Hıristiyan yaşamlarına kendilerini adamalarına ve bunu yaşayış tarzlarında dışa dönük olarak göstermeleri gerektiğine inanırlar. Hutteritler ise malların ortak paylaşımı şeklindeki yaşam tarzını da benimsemiştir. Onlara göre bu yaşam tarzı, Tanrı'ya bağlılıklarının ifadesi ve Tanrı ile sadece kişisel bir şekilde karşılaşılmayacağına göstergesi olarak kabul edilmiştir.¹¹

⁹ Dyck, An Introduction to Mennonite History, 20.

¹⁰ Rod Janzen, *Max Stanton, The Hutterites in North America*, (Baltimore, Maryland, The John Hopkins University Press: 2010), 24.

¹¹ Hans Jürgen Goertz, *The Anabaptists*, trans: Trevor Johnson 2. Baskı, (London, 2008), 6-23.

HUTTERİTLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Hutteritlerin asıl kökeni, 16. yüzyılda Protestan Reformunun etkisiyle ortaya çıkan Anabaptist harekete dayanır. Anabaptistler, çeşitli teolojik görüşleri ileri süren dini bir harekettir. Çeşitli şekillerde denmesinin sebebi, bütün Anabaptistlerin aynı inanç ve uygulamaları kabul etmemelerinden kaynaklanmıştır. Hutteritlerin diğer Anabaptistlerden ayrılan en önemli noktası, “community of goods” yani ortak mülk anlayışı uygulamasını ve toplumsal yaşam tarzını kabul etmeleridir.¹²

Anabaptist grupların birçoğu, teolojik açıdan farklı görüşlere sahip olduğu için ortak bir anlayış içerisinde olamamıştır. Ancak bütün gruplar, Katolik ve Protestanlar tarafından yapılan Kutsal Kitap yorumlarına itibar etmemiş, Kutsal Kitabı kendileri okuyarak anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. 1525 ve 1526 yıllarında Hapsburg İmparatorluğu’nda İsviçreli Anabaptist lider George Blaurock, Kutsal Kitap’ı kendi yorumuna göre Hristiyanların ortak bir şekilde yaşamasını öne süren kişi olmuştur. 1528 yılında Austerlitz ve Moravya’da Anabaptist liderler Jacob Wiedemann ve Philip Jager, iki yüz kişiden oluşan Hutterit gruba, ilk defa ortak yaşam tarzı uygulamasını başlatmıştır.¹³ Bu sebeple Hutteritlerin tam kuruluş yılı 1528 olarak kabul edilmiştir. Böylece Hutteritler, 16. yüzyılda kökenleri Moravya’ya dayanan ve malların

¹² Duane C. S. Stoltzfus, *Pacifists in Chains; The Persecution of Hutterites during the Great War*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press 2013), 15-18.

¹³ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 26-27.

ortak paylaşımı uygulamasını gerçekleştiren bir Anabaptist hareket olarak tanımlanmıştır.¹⁴

Hutteritler, cemaat Hıristiyanlığın Yeni Ahit'te geçen gerçek bir yorumu dayandığını ifade etmiştir. Elçilerin İşleri kitabında özellikle cemaat olarak yaşanması sayesinde, toplumsal gelişimin mümkün olacağından bahsederler. Bu şekilde, Kutsal Ruh'un Pentakost'da görünmesi hadisesine yakınlaşılacağına inanmışlardır. Bu sebeplerle ilk Hutteritler, Tanrının bütün Hıristiyanların, kişisel mülkiyet sahibi olmadan, cemaat şeklinde yaşamasını istediğine inanır. Tanrı'nın bu isteğini temel alan ilk Hutteritler, ortak yaşam tarzını benimsemiştir.¹⁵ Bunlara ek olarak, dünyevi herhangi bir resmi işte çalışılmasını, yemin edilmesini, dünyevi amaçla kilise kurulmasını, savaş için vergi ödenmesini ve kiliseye vergi verilmesini reddetmişlerdir. Yaşam tarzlarında da dünyevi kaygı, menfaat ve ilişkilerden uzak durmuşlardır.¹⁶

Hutteritler, bu inançları sebebiyle takibat altına alınmış, çocukları ailelerinden uzaklaştırılmış, tecavüz, soygun, yağmalama, dayak olaylarına maruz kalmışlardır. Bu yüzden Hutteritler, dağlarda ve Avusturya ormanlarında saklanarak yaşamışlardır.¹⁷ Hutteritler, dini işkenceden kaçarken ve gruplar halinde göç ederken sahip oldukları bütün her şeyi ortak bir

¹⁴ James Juhnke, Vision, Doktrine, War: Mennonite Identity and Organization in Amerika, 1890-1930 Mennonite Experience in America, 3. Baskı, (Scottsdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press 1989), 52.

¹⁵ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, s.24.

¹⁶ Karl Andreas Peter, The Dynamics of Hutterite Society, (Edmonton, Alberta, Kanda: The University of Alberta Press 1987), 27.

¹⁷ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 27.

şekilde kullanmayı öğrendiklerini ifade ederler. Zulüm gördükleri zamanda, her bir kişi paltosunu yere sermiş ve sahip olduğu bütün mal varlığını paylaşmak için paltosunun üzerine yığarak ortak yaşam tarzına başlamışlardır. Buna “community of goods” demişlerdir. Daha sonra bu malları idare etmek için yöneticiler seçmişlerdir. Bu şekilde oluşan ilk grup, Moravya’nın Austerlitz şehrinde olan Bruderhof (Kardeşler) grubu olmuştur. Bu grup, Austerlitz’deki yaşamlarına cemaat yaşamı olarak devam etmiştir.¹⁸ Daha sonra Tirol şehrinde Jacob Hutter, bu gruba katılmış ve grubun tartışılmaz lideri konumuna getirilmiş ve bundan sonra grubun karizmatik lideri olarak kabul edilmiştir.¹⁹ 1530 yılının ortalarında bazı meclis üyeleri, güney Almanya ve Avusturya göçmenlerine katılmıştır. Köylü İsyanı²⁰ taraftarı olan Jacob Hutter’in, bazı işaret ve kehanetlerle Tanrı ile karşılaştığı belirtilmiştir. Hutter, Tanrı ile karşılaşmasından sonra Moravya’da en önde gelen Anabaptist lider olarak kabul görmüştür. Vaazlarında, Tanrı’nın bütün Hıristiyanların ortak bir şekilde yaşamalarını istediğini ifade etmiştir. Hutter, Tanrının bu isteğini öne sürerek, ortak yaşam tarzını benimsemeyen diğer iki Anabaptist grubu aforoz etmiştir.²¹ Çünkü Hutteritler, ortak yaşam tarzının, her şeyin ihtiyaca göre eşit derecede toplumla paylaşıldığı bir sistem ve prensip

¹⁸ John Andrew Hostetler, *Hutterite Life*, (Scottsdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press 1983), 13.

¹⁹ Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 27.

²⁰ Köylü Savaşı olarak da bilinir. Bu savaşta, reform yanlısı olan bazı liderle köylülerin birleşerek devlete karşı isyan etmesidir. 1524-1526 yılları arasında gerçekleşen bu savaşta köylüler ağır bir şekilde yenilgiye uğratılmıştır. Bkz. Douglas Miller, *Armies of the German Peasants’ War 1524-26*, (Great Britain, Osprey Publishing: 2003).

²¹ Hostetler, *Hutterite Life*, s. 13; Peter, *The Dynamics of Hutterite Society*, 27.

olduğuna inanmışlardır. Yani bu inanç ve uygulama, toplumun kendi arasında işbirliği içerisinde, eşitliğin, kardeşliğin, adaletin, rekabetten kurtulmanın ve sömürengin olmamasının benimsendiği temel ilkelere.²²

Jacob Hutter, memleketine döndüğü zaman, burada işkence gören ve takibat altına alınan takipçilerini kurtarmak için onların Moravya'ya kaçmalarına yardım etmiştir. Hutter, takipçilerinin ortak yaşam tarzına geçmeleri gerektiğini düşünmüş ve ölmeden önce siyasi ve sosyal açıdan grup üyelerinin, eşit bir yaşam tarzı uygulamasını hemen başlatması gerektiğini ileri sürmüştür.²³ Ancak Hutter'in ömrü buna yetmemiştir. Hutter, otoriteler tarafından yakalanmış ve işkence görmüştür. İşkence sırasında önce buzlu suya konulmuş sonra hemen sıcak odaya alınmış ve sopayla dövülmüştür. Daha sonra açık olan yaralarına brendi dökülmüş ve 25 Şubat 1536 tarihinde Avusturya Innsbruck'ta kazıkta yakılarak idam edilmiştir. Bundan sonra en geniş komünal Anabaptist grup, Hutter'in ismini alarak yoluna devam etmiştir.²⁴

Hutterit topluluğunun, yaptıkları göçler, siyasi amaç gütmemeleri ve zenginliklerini de dönem dönem iyi bir şekilde idare etmeleri sayesinde, dört yüz yıldan fazla hayatta kalmayı başarmıştır. Grubun mucizevi bir şekilde hayatta kalmasının en önemli nedenlerinden diğer bir tanesi, güçlü otoriteye sahip devletlerden uzakta bir hayat

²² Shirin Schludermann, Eduard Schludermann, "Social Role Perception of Children in Hutterite Communal Society", *The Journal of Psychology*, 72:2, 1969, 183.

²³ James M. Stayer, "Swiss- South German Anabaptism 1526-1540", A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521-1700, Vol.6, Edit. John D. Roth-James Stayer, (Leiden Boston 2007), 112.

²⁴ Rod Janzen, Max Stanton, *The Hutterites in North America*, 28.

tarzı benimsemeleridir. Topluluk, devlet sınırlarında yaşamayı tercih ettiğinden, otoriteler de onları, endüstri çiftçileri olarak kabul etmeyi tercih etmiş, onların barışseverlik politikalarına ve özerkçi yaşam tarzlarına hoşgörü göstermiştir. Ancak Hutteritlerin dini özgürlük arayışları, onların bugün Çek Cumhuriyeti sınırları içerisinde yer alan Moravya'dan ayrılmasına sebep olmuştur. Buradan Slovakya, Macaristan, Romanya, Rusya, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'ya göç etmişlerdir.²⁵

Hutteritlerin Avrupa'da Hayatta Kalma Çabaları

Jacob Hutter'den başka diğer önemli ve ilklerden olan Hutterit lider Peter Riedemann'dır. Peter Riedemann'ın asıl mesleği ayakkabıcılıktır. Riedemann, 1530 ve 1540'lı yıllarda Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde misyonerlik çalışmaları yapmıştır. 1540 yılının başlarında da Hesse'de hapse girmiştir. Riedemann, hapisteyken *His Account of our Religion, Doctrine, and Faith, which* isimli iki yüz sayfalık Hutterit inanç itirafını yazmıştır. Aynı zamanda *Die Lieder der Hutterischen Brüder* adlı kırk altı ilahiyi bestelemiştir. Bu ilahiler, Hutterit ilahi koleksiyonunun en geniş parçasını oluşturmuştur.²⁶

1542 yılında Peter Riedemann ve Leonard Lanzenstiel kıdemliler olarak seçilmiştir. İlk Hutteritlerin bütün Anabaptist hareketlerin içerisinde misyonerlik çalışmaları bakımından en aktif ve başarılı olan topluluk oldukları iddia edilmiştir. Çünkü misyoner evanjelistler, İsviçre, Danimarka, İtalya, İsveç, Rhineland, Prusya, Bavarya

²⁵ Hostetler, Hutterite Life, 13.

²⁶ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 28.

dahil olmak üzere Avrupa'nın çeşitli bölgelerine gönderilmiştir. Hutterit inanç itirafını baz alarak Hutterit olanlar, Tanrı göçmenlerinin yeri olarak kabul edilen Moravya ve Slovakya'ya gönderilmiştir. 1586'da İsviçre'den birkaç yüz kişi buradaki topluluğa katılmıştır. Bu katılanlar arasında kocalarını bırakarak sonsuz yaşam için hayatlarını riske atan bayanlar da vardır. Ancak Hutteritler, Moravya ve Slovakya köylüleri arasında kendi inançlarını yaymayı başaramamıştır. Buna rağmen Katolik olan bu köylüler, Hutteritlere karşı hoşgörülü davranmıştır. Moravya ve Slovakya'daki Hutteritler, kendilerini eski İsrail'deki Yahudi topluluğuyla karşılaştırmıştır. Buna göre kendilerini, yeni vaat edilmiş kutsal topraklarda yaşamaya seçilmiş etnik grup olarak görmüşler, Eski Ahit'te geçen Tanrı'nın insanların Hıristiyan versiyonları olduklarını iddia etmişlerdir. Doğu Avrupa'nın da ortak yaşam tarzı uygulamasının gerçekleştirildiği bir Hıristiyan sığınağı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu sebeple bu bölge, Tanrı'nın Krallığı'nın ön şekli olarak görülmüş ve Mesih'in döndüğü zaman burada mükemmel bir Krallık göreceğine inanmışlardır.²⁷

1560'lı ve 1570'li yıllarda Hutteritler, erkek, kadın ve çocuklarından oluşan, her biri ortalama beş yüz kişilik en az yetmiş farklı topluluğa ayrılmış ve bu topluluklar ortak yaşam tarzını benimsemiştir. Bu yıllarda Hutteritlerin nüfusu 40.000'e ulaşmış ve onlar altın yıllarını yaşamışlardır. Hutteritlerin politik ve kültürel merkezleri Moravya (Neumühl) olup, burada Hutterit kademliler

²⁷ Adam Darlage, "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century", *Church History*, 2010, 79, pp 753- 782 doi: 10.1017/S0009640710001010. <http://journals.cambridge.org/CHH>, 760-765.

(Vorsteher) bulunmuş ve konferanslar düzenlemişlerdir. Buradaki nüfus da bin kişidir. Birlikte yaşamının getirdiği kurallar, Moravya'da yazılmış ve bu kurallara *Ordnungen* adı verilmiştir.²⁸

Hutteritler, *Altın Yıllar* denilen zamanlarında, koloni topluluğunun ihtiyacını karşılayabilecek derecede sosyal dağılımlar yapmıştır.²⁹ Bu koloni topluluğunun, kentsel yaşam tarzını benimseyen profesyonellerden oluştuğu belirtilmiştir. Bunlar cerrahlar, öğretmenler, eski din adamları, her türlü zanaatkar ve yüzlerce çiftçidir. Hutteritler, çatal- bıçak yapımı, ayakkabıcılık, dokumacılık, değirmencilik, terzilik, metal işçiliği, ip yapımı, ciltçilik ve ilaç damıtma gibi birçok zanaat alanında faaliyet göstermiştir. Bunlara ek olarak bakırcılar, vagon yapımcıları, saatçiler, demirciler ve tabakhaneciler de vardır. Bununla birlikte iş hayatlarında sistemli bir çıraklık eğitimini uygulamışlardır. Hutteritlerin büyük ölçüde olan bu endüstrilerinin sanayi devriminden önce kurulmuştur.³⁰

Endüstri alanında kalitenin sağlanması için her zanaat alanında standart ve düzenli gelişmelerin takip edilmiştir. Bununla birlikte bütün alanlarda, manevi ve dünyevi bir öğretim gerçekleştirilmiştir. “Ekip Kuralları” olarak adlandırılan kalite kontrol, kiliseye katılımın önemi üzerine öğütler ve şartlardır. Bununla birlikte *Ordnungen*, sosyal etkileşimde uyulması gereken kuralları da içermiştir. Örneğin ahırlarda, caddelerde yani her yerde uygun olan sessizliğin olmasıdır ve buralarda şaka

²⁸ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 28.

²⁹ Peter Riedemann, John J. Friesen, *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*, (Waterloo, Ontario, Scottsdale, Pensilvanya: Herald Press 1999), 42.

³⁰ Hostetler, *Hutterite Life*, 8.

yapmak ve aptalca davranışlar sergilemek yasaklanmıştır.³¹ Bu yüzden Hutteritler, daha küçük yaşlardan itibaren Alman öğretmenler aracılığıyla sosyal ahlak kurallarının ne olduğunu, bunlara uyulması gerektiğini ve itaatkar olmanın önemini öğrenmişlerdir. Çocukların ilk öğrendikleri şey de “Hutteritler itaatkardır” cümlesi olup, bu cümle onlara söylettirilmiştir. Ayrıca Avrupa’daki ilk anaokulunu kurmuşlar ve okulöncesi olarak isimlendirmişlerdir.³²

Hutteritlerin tek bir topluluk olarak kırk bin kişiye ulaştıkları zamanda³³ Otuz Yıl Savaşları’nın başlaması, Hutteritler için yıkıcı bir dönem olmuştur. Hutteritlerin cennetvari diye nitelendirdikleri yaşamları yok olmuş ve Hutteritler takibat altına alınmıştır. Çünkü bu dönemde Hutteritler, askeri ve siyasi güçler arasında kalmıştır. Protestan ve Katolik orduları, Hutteritlerin mallarını yağmalamış, evlerini yakmış, kadınlarına tecavüz etmiş, erkeklerini öldürmüş ve Hutteritlerin bu bölgeden kaçmalarına neden olmuştur. Bu sebeple birçok Hutterit, 1622’ye kadar giriş ve çıkışlarını geçitlerle sağladıkları, yer altı mağara evlerinde yaşamak zorunda kalmıştır. Geride kalan Anabaptistler de Katolikler tarafından Moravya’dan sürülmüştür. Slovakya’da sadece bin tane Hutterit kalmıştır. Bundan sonra Sabatisch Bruderhof denilen Hutteritler, Slovakya’da yeni merkez kurmuşlardır. 1630-1662 yılları arasında Hutteritlerin yeni lideri, Andreas Ehrenpreis olmuştur. Güçlü bir lider olan Ehrenpreis, yüzlerce vaazın yazılmasını ve tek

³¹ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 29.

³² Hostetler, Hutterite Life, 26.

³³ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 19, 40; Hostetler, Hutterite Life, 14.

koleksiyon haline getirilmesini sağlamıştır. Bu vaazlar, günümüz Hutterit topluluğunda önemli bir yere sahiptir. Hatta Modern Hutteritler, kendilerini Jacob Hutter veya Peter Reidemann'ın çocukları yerine, daha çok Ehrenpreis'in çocukları olarak görürler.³⁴

1662 yılında Ehrenpreis'in ölümünden sonra Katolik Kilisesi, Hapsburg İmparatorluğu boyunca, Anabaptistler üzerindeki takibat ve zulümlerini arttırmıştır.³⁵ 1700 yılından sonra Slovak toplumu üzerinde tekrar Katolikleştirme politikası uygulanmıştır.³⁶ Kardeşler diye adlandırılan Hutteritler, devlet kilisesine dönmeleri konusunda, dini ve sivil otoriteler tarafından şiddetli bir şekilde baskı altına alınmıştır. Hutteritlerin devlet kilisesine dönüş yapmaları için onlara, ilk önce eğitilmiş teologlar tarafından ikna yöntemi kullanılmıştır. İkna çabalarının yetersiz kaldığının görülmesi üzerine işkence, hapis ve idam yoluyla topluluğa zulüm yapılmıştır. Bununla da kalınmamış, 18. yüzyılda Kardeşlerin değerli saydıkları kitaplarına el konulmuş ve çocukları da yetimhanelere götürülmüştür. Katolikliğe geri dönmelerini sağlamak için yetenekli birçok erkek manastırlarda tutulmuştur. Bu erkekler, Katolikliğe dönüş yapmasalar bile ölene kadar manastırlarda tutuklu kalmıştır. Grubun zorla Katolik ayinine katılmaları sağlanmıştır. Bu konuda devlet ilahiyatçıları, bir cellat ile anlaşmış ve Katolikliğe dönüş yapmayanların cezası

³⁴ Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, 78.

³⁵ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 31- 32.

³⁶ M. Petrejickova Sotak, E. D. Sivakova, "Historical Sketch of Slovak Haban (Hutterite) Population Based on Autosomal STR Analysis", *Human Biology*, 83:5, 599-609. (Detroit, Mişigon: Wayne University Press 2011), 48201- 1309, 600.

idam olarak belirlenmiştir. Katolik Kilisesi'nin anti-heretik programını, çok başarılı bir şekilde sürdürmüştür. Sonuç olarak Hutteritler, buradaki ortak yaşam tarzlarını, 1690'dan 1757'ye kadar tamamen bırakmış ve 15.000 olan üye sayısı 49 kişiye kadar düşmüştür. Ancak beklenmedik bir şekilde göçmenler, Hutterit vaazlarındaki etkili komüniteryan mesajı dinleyerek Hutterit olmuştur. Bununla birlikte Geleneksel Hutteritler ortak yaşam tarzını ve Anabaptist Hıristiyanlığı terk etmiştir. Ancak 1756 yılında 56 Lutheranın, Güney Avusturya'dan sürgün edilmesi ve bu kişilerin Kardeşlere katılımı, grubu desteklemiştir.³⁷ 1760 yılında orijinal Hutterit gruptan on dokuz kişiyle, Transilvanya Kreuz'da ortak yaşam tekrar kurulmuştur. Bu sırada Avusturya İmparatorluğu'nda Anabaptizm yasaklanmıştır. Bu sebeple özgürlüklerini kazanmak isteyen Hutteritler, 1767'de Wallachia'ya ve Rusya'ya ilerlemiştir. Ortak yaşam tarzını benimsemeyen birkaç yüz Hutterit, Slovakya'da kalmış (daha sonra bu gruba Habaner denilmiştir)³⁸ ve bazıları da Transilvanya'da kalarak Roma Katolik Kilisesi'ne katılmıştır.

1770 yılında, Kont Peter Alexandrovihc Rumiantsev, Hutteritleri kâr kazanmak amacıyla kendi arazisinde yaşamaları ve çalışmaları için davet etmiştir. Rumiantsev'in onları askerlik hizmetinden muaf tutması,

³⁷ Hostetler, Hutterite Life, 12-14.

³⁸ Habaner denilen grup, 19. yüzyılda Katolikliğe geri dönen Hutterit topluluğudur. Günümüzde Batı Slovakya'da yaşamakta olup, farklı etnik kimliğe sahip grup olarak görülmektedirler. Bkz. M. Petrejckova Sotak, E. D. Sivakova, Historical Sketch of Slovak Haban (Hutterite) Population Based on Autosomal STR Analysis, 599.

kendi okullarını kurmalarına izin vermesi ve manevi hakları konusunda da özerklik sağlayacağını söylemesi üzerine Hutteritler, bu daveti kabul etmiştir. Böylece Hutteritler, Ukrayna'nın merkez kuzeyinde bulunan Wischenka'da resmi bir şekilde ortak yaşam tarzlarını tekrar kurmuştur. Ancak 1802'de Rumiasntsev'in ölümüyle birlikte, onun mirasçıları tarafından Hutteritlere tanınan ekonomik, siyasi ve dini haklar azaltılmıştır. Bu sebeple Hutteritler, Rus Hükümeti'ne, Raditschewa'ya sekiz mil uzaklıktaki arazide yerleşim alanı kurmaları için başvuruda bulunmuştur. İçlerindeki anlaşmazlıklar, ekonomik sorunlar ve yaşadıkları yerde büyük bir yangının çıkmasıyla birlikte Hutteritler, ikinci kez 1819 yılında malların ortak paylaşımı şeklindeki yaşam tarzlarından vazgeçmiştir. 1819'da çıkan yangınla, binaların çoğu yıkılmıştır. Bu sebeple, meyve bahçeleri hariç, odunlar, birkaç bina, araziler ve kişisel mal varlıkları, bütün Hutteritler arasında eşit olarak bölünmüştür.³⁹

Avrupalı Hutteritlerin tarihinde ilk kez ortak yaşam tarzından vazgeçtiği zaman 16. yüzyıldaki Otuz Yıl Savaşları'nın sosyal ve ekonomik etkisiyle, dini takibat altında olmalarıydı, yani sebep dış etkenlerden kaynaklanmaktaydı. Ancak 1819'daki ortak yaşam tarzından vazgeçme sebebi, iç çekişmelerin artmasıdır. Askeri veya dışarıdan gelen bir tehdit değildir. Hutteritler arasındaki kişisel anlaşmazlıklar, ekonomik problemler, teolojik anlaşmazlıklar Hutteritlerin ortak yaşamını bozan etkenler olmuştur. Hutterit aileler, topluluğun sadakatinin yerine kendi ailelerinin sadakatini yerleştirmiş, böylece

³⁹ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 32-33.

yavaş yavaş ortak yaşamdan vazgeçilmiştir. Aileler, dini pozisyonlarından öte kendi değerlerini ön plana alınca, insanlar malları satmaya başlamış, kazanılan paralar topluluğun hazinesine verilmemiş, kendi ceplerinde kalmıştır.⁴⁰

1842’de bazı Hutteritler, Karadeniz bölgesinin güneyine göç etmiştir. Bu bölgede binlerce Alman Mennonit, 18. yüzyılın sonlarına doğru buraya göç etmiş ve burada zengin bir hayat kurmuştur. Mennonitler ile Rus hükümeti arasında tarımsal bir topluluk olmalarından dolayı bir anlaşma yapılmıştır. Mennonit resmi yetkilisi Johann Cornies de bu anlaşmanın yetkilisi olup etkili ve güç sahibi birisidir. Rus hükümeti de Hutteritlere finansal yardım ve yerleşim yeri sağlaması için Cornies’i görevlendirmiştir. Cornies, Hutteritler Mennonitlere katılmasını istemiştir. Cornies, Hutteritlere on beş bin ruble avans vermiştir. Hutteritler için finansal ve sosyal yardım yapmış, bununla birlikte onların sosyal ilişkilerine de karışmıştır. Hatta oradaki Hutteritlerin evlilik adetlerinin değişmesinden sorumlu kişi olarak Cornies gösterilir. Hutteritlerin inancına göre evlilik kararı, topluluk tarafından verilir. Çünkü evlilik kararının, evlenecek kişilere bırakılması kibrin göstergesi olarak görülmüştür. Bu inanç Cornies tarafından mantıklı bulunmamıştır. Yaşlı dul bir adamla evlenmesine karar verilen bir genç kızın, Cornies’den yardım istemesi üzerine, Cornies genç kızı hizmetçisi olarak işe almıştır. Bundan sonra Cornies, Hutterit kızlarının rızaları alınmak şartıyla evliliğin gerçekleşebileceğini ilan etmiştir. Cornies, Hutterit köylerine Mennonit öğretmenler de

⁴⁰ Dyck, An Introduction to Mennonite History, 78.

göndermiş ve eğitimde onları desteklemiştir. Bu şekilde onların eğitimine de karışmıştır.⁴¹

Hutteritlerin 1819 yılında ortak yaşam tarzından vazgeçişlerinde Mennonitlerin yaşam tarzı da etkili olmuştur. Ancak bu durum 1859 yılına kadar sürmüştür.⁴² 1859 yılında, Michael Waldner ve Jacob Hofer, güney Ukrayna’da ortak yaşam tarzını benimseyen bir koloni kurmuştur. Hutteritler Ukrayna’nın güneyinde ilk defa çok geniş bir tarımsal topluluk kurmuştur. Daha önce Raditschewa’da yaptıkları gibi endüstri alanında da atılımlar yapmış, büyük ilerleme kaydetmişlerdir. Ayrıca endüstri alanında Hutterit olmayanlarla ticari ilişkiler kurmuşlar ve ekonomik sistemlerini kapitalist yöntemle geliştirmişlerdir. Hatta birkaç şirket büyük oranda büyüme göstermiş ve Hutterit olmayan Ukraynalı köylülere iş sağlamıştır. Daha sonra 1860 yılında Hutteritlerin yarısı, Molotschna ve Chortitza Mennonit kolonilerinin yanında ortak yaşam tarzını uygulamayan beş köy de inşa etmiştir.⁴³ Böylece buradaki Hutteritler, Mennonitlerin yaşam tarzını örnek alarak, kendi kişisel mallarına sahip olmaya karar vermiştir. Bu şekilde Hutteritler arasında bölünmeler meydana gelmiştir.⁴⁴

1860 ila 1870 yılları arasında Hutteritler, iki gruba daha ayrılmıştır. Bunlardan biri Darius Walter’in liderliğinde ortak yaşam tarzını uygulayan gruptur. Diğeri de 1864 yılında, öğretmen Jacob Wipf liderliğinde Johannesruh köyünde küçük bir topluluktur. Hutteritlerin

⁴¹ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 33.

⁴² Duane, Pacifists in Chains, 17.

⁴³ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 34.

⁴⁴ Duane, Pacifists in Chains, 17.

üçte ikisi de yeni topluluklara katılmayı reddetmiştir. Ortak yaşam tarzında, malların ortak kullanımını savunan grup ise çok azdır.⁴⁵

Mennonitlerin Rusya'da dini ve sosyal açıdan rahat bir şekilde yaşadıklarını ve zenginleştiklerini duyan bazı Hutteritler, Rusya'ya göç etmeye karar vermiştir. Mennonitler gibi Hutteritler de sivil ve dini özgürlüklerinin keyfini çıkarmak istemiştir. Böylece, Rusya'da kendi inançlarını rahatça yaşayabildikleri bir hayat kurmuşlardır. Bununla birlikte, Hutteritlerin zeki ve çalışkan insanlar olması, onların Rusya'ya kabulünü kolaylaştırmıştır. Böylece Rusya'nın zeki, çalışkan, endüstri alanında yetenekli insanların ülkeye yararlı olacağını planladığı belirtilmiştir. Ancak 1870 yılında Çar II. Alexander, okullarda sadece Rusça konuşulmasına ve ülkede evrensel askeri eğitimin başlamasına karar vermiştir.⁴⁶ Hutteritlerin politik, eğitim ve dini haklarının ellerinden alınmasına dair karar çıkarmıştır. Bu karar, Rusya'da yaşayan bütün Alman toplulukları için de geçerli olmuştur. Bu kanun, 1880 yılına kadar geçerliliğini korumuştur. Hutteritler, bu karara itiraz etmiş ve askeri herhangi bir hizmette bulunmama sebeplerini dini inanışlarına bağlamışlardır. Bu itirazlardan dolayı Hutteritlerden, Mennonitler gibi lojistik destek, tıbbi yardım gibi konularda orduya destek vermeleri istenmiştir. Ancak Hutteritler, dini inançlarından taviz vermeyi kabul etmemişler ve St. Petersburg'a, 1870 yılı öncesinde sahip oldukları ayrıcalıkların iade edilmesi için iki delege göndermiştir. Ancak bu girişim başarısız olmuştur. Sonunda da oradaki

⁴⁵ Dyck, An Introduction to Mennonite History, 244.

⁴⁶ Duane, Pacifists in Chains, 18,44.

Mennonitler gibi Rusya'yı terk edip, batıya doğru hareket etmeye karar vermişlerdir.⁴⁷

Hutteritlerin Amerika'ya Göçü

Hutteritler üzerinde uygulanmaya çalışılan Ruslaştırma politikası, onları tekrar göç etmek için yeni yer arayışına sürüklemiştir. 870'de göç etmek için yeni bir yer arayışına giren Hutteritler, Birleşik Devletler ve Kanada'da çalışan on Mennonit temsilcisiyle iş birliği yapmıştır. Hutteritlerden Paul Tschetter ve Lohrentz Tschetter, gönüllü olarak Kuzey Amerika'ya gözlem yapmaya gitmiştir. Orada kaldıkları müddetçe, insanların dans, müzik, sigara kullanımı ve avcılık gibi dünyevi işlerle meşgul olmalarından memnun kalmamışlardır. Hatta 1871'de Büyük Şikago Yangınının sebebinin teolojik olduğunu ifade eden Hutterit ilahisi yazmışlar ve Tanrının ahlaksız ve dünyevi yaşam tarzlarından dolayı onlara ceza olarak bu yangını verdiğini ileri sürmüşlerdir. Paul ve Lohrentz Tschetter Dakota, Nebraska, Manitoba, Red River vadisi bölgelerine gitmiş ve oralarda materyal, hava ve toprak analizi yapmışlardır.⁴⁸

Mennonit delegesi ve Paul- Lohrentz Tschetter, Başkan Ulysses S. Grant ile görüşmüştür. Bu görüşmede Paul ve Lohrentz Tschetter, Hutteritlerin askerlik hizmetinden muaf tutulmalarına, halktan ayrı bir yere yerleşim yeri kurmalarına, kendi topluluklarının yönetiminin kendi ellerinde olmasına, kanuni konularda yemin etmemelerine, jüri hizmetinde bulunmamalarına, Almanca'yı kullanmalarına ve kendi okullarını inşa

⁴⁷ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 36.

⁴⁸ Duane, *Pacifists in Chains*, 44-45.

etmelerinin izin verilmesine, Birleşik Devletlerini istedikleri zaman terk edebileceklerine dair isteklerde bulunmuştur. Bununla birlikte federal sigorta da istemilerdir.⁴⁹

Başkan Grant, bundan sonra elli yıl içinde başka bir savaşın olmayacağını bu yüzden askerlik hizmeti ile ilgili ayrıcalık verilmesinin gerekmediğini ve kanun konularında da diğer vatandaşlardan istenen görevlerin Hutteritlerden de isteneceğini bildirmiştir. Hutteritler, bu cevaptan memnun kalmamıştır ancak yine de bu cevap onları korkutmamıştır. Ukrayna'ya dönen Paul ve Lohrentz Tschetter, Hutteritlerle toplantı yapmış ve sunduğu raporla Birleşik Devletlere gitmenin uygun olacağını söylemiştir. Kanada ise Hutteritler için askeri hizmetten muaf tutulma, geniş ölçekli yerleşim yeri ve satın alma fırsatları konusunda ayrıcalık tanınacağını bildirmesine rağmen, Paul ve Lohrentz Tschetter, Manitoba'nın havasını ve yerlilerini beğenmediği için Kanada'yı uygun görmemiştir.⁵⁰ İl göçler Kuzey Amerika'ya yapılmıştır.⁵¹ Göç ettikleri yerler güney Dakota, Minnesota, Montana, Manitoba, Alberta, Vaşington ve Saskatchewan bölgeleridir.⁵²

Hutteritler, bir Hıristiyan'ın acı ve çileli bir hayat yaşaması gerektiğine inanarak ve sürekli göç halinde yaşayacaklarını düşünerek bütün mal varlıklarını

⁴⁹ Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, 242; Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 38.

⁵⁰ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 16,17.

⁵¹ Edward D. Boldt, "The Death of Hutterite Culture: An Alternative Interpretation", *Phylon*, 41/4 (Clark Atlanta University 4th Qtr 1980) 390-395, 390.

⁵² Arthur P. Mange, "Growth and Inbreeding of a Human Isolate", *Human Biology*, 36/2 1964 104-133, 105.

satmıştır. Bu sebeple Amerika'da kendilerine fazla ayrıcalık verilmeyeceğini bilmelerine karşın, orada fazla kalmayacaklarını ve tekrar göç edeceklerini düşündükleri için yola çıkmakta sakınca görmemişlerdir. Doğu Avrupa'yı terk eden Hutteritler, Amerika'nın Dakota bölgesinin engebeli ovalarında yeni koloniler kurmuştur. 1870-1880 yıllarında Amerika'nın James Nehri etrafına, yarım düzine koloni yerleşmiştir. Göç esnasında Amerikan Mennonit yayıncısı John F. Funk, Mennonit Yardım Organizasyonu ve Dakota Bölgesel Göç Komisyonu, Hutteritlerin, Dakota bölgesine yerleşmiş olan Kırım'dan gelen Mennonit göçmenlerin yanına yerleşmesine yardımcı olmuştur. Hutteritlerin çoğu, Missouri'ye doğru giden James Nehri'nin yakınındaki Yankton'un kuzey topraklarına yerleştirilmiştir. Ancak Hutteritlerin birçoğu, kendilerinin büyük bir popülasyon olan Mennonitlerin yanına yerleştirilmesinden hoşnut olmamıştır. Mennonitlerin kendilerini, kültürel ve eğitim yönünden Hutteritlerden daha üstün gördüğü ileri sürülmüştür. Çünkü daha önceden birçok genç Hutterit, Ukrayna'da zengin Mennonitlerin emri altında işçi olarak çalışmıştır. Hatta Mennonitlerin, görevlerini tam yerine getirmeyen Hutteritleri hapse attığı belirtilmiştir.⁵³

1874'den 1879'a kadar 1.265 civarı Hutterit, Birleşik Devletler'e göç etmiştir. Bu sayının yarısı aileler şeklinde, geniş çayırlardan oluşan çiftliklere yerleşmiştir. Bu çiftliklerde koloni sistemi uygulanmamıştır. Çiftliklerde yaşayanlara Hutterit denilmiştir ancak, onlar devlet tarafından Mennonitlere bağlı olarak görülmüştür. Daha sonra bugünkü Güney Dakota'ya üç ayrı koloni

⁵³ Janzen, Stanton, *The Hutterites in North America*, 16,17,39,40.

yerleşkesi kurulmuştur.⁵⁴ Bu üç koloniden sadece bir tanesi malların ortak kullanımı tarzını benimsemiştir. Diğer iki koloni, ortak yaşam tarzını uygulamamış, Mennonitlerin yaşam tarzını benimsemiş ve aileler kendilerine ait mal varlığı edinmiştir.⁵⁵

Hutteritler, inançları gereği askerlik yapmayı doğru bulmazlar. I. Dünya Savaşı sırasında askerlikle bağlantısı olan şeyleri yapmak istememeleri ve onların Almanca konuşmaları “düşman dili konuşuyorlar” şeklinde hedef gösterilmelerine sebep olmuştur. İngilizceyi bilmelerine rağmen Almanca konuşmakta ısrar etmeleri tepkilere yol açmıştır. Bu yüzden Amerikan hükümeti ve vatandaşları, onlara baskı yapmıştır. Sonuç olarak 1918 ve 1936 yılları arasında bir koloni hariç diğer bütün koloniler geçici bir süreliğine Kanada’ya göç etmiştir.⁵⁶ 1944’den 1972’ye kadar Alberta vilayetinde Hutteritlerin arazi sahibi olmaları ve arazi genişletmeleri kanunen kısıtlanmıştır. Ancak bu kısıtlamalar, geçmişte Avrupa’da yaşanan baskı ve zulümlerle kıyaslandığında, önemsenecek bir sorun olarak görülmemiştir. Sonunda birçok Hutterit, güney

⁵⁴ Hostetler, Hutterite Life, 14.

⁵⁵ Duane, Pacifists in Chains, 45.

⁵⁶ Duane, Pacifists in Chains, 3,10-11; Hostetler, Hutterite Life, 17.

Dakota'ya dönmüştür. Kanada da Alberta vilayetinin aldığı kararı kabul etmemiştir.⁵⁷

Hutteritler, Birleşik Devletlere ilk göçlerinden sonraki birkaç yılda, çok zorlu hayat koşulları içerisinde yaşamışlardır. Ancak Hutteritler burada zenginleşmiş, huzurlu ve zengin bir yaşama kavuşmuş ve farklı birçok koloni daha kurmuşlardır.⁵⁸

SONUÇ

Hutteritler 16. yüzyıldaki reform hareketinden etkilenerek ortaya çıkan Anabaptist bir harekettir. Avrupa'da zulüm ve işkence gören Hutteritlerin rahat bir yaşama kavuştıkları ilk yer Rusya'dır. Ancak Rusya, başlarda Hutteritlerin inançlarına göre yaşamasına izin vermesine rağmen onların kedi Alman ırklarını koruduklarını ve Rusya'yı bir vatandan ziyade rahat yaşamak için kullandıkları bölge olarak görmesiyle Ruslaştırma politikası uygulamıştır. Bu uygulamayı kabul etmeyen Hutteritler Amerika'ya göç etmiştir. Bugün Hutteritler 50.000 olan nüfuslarıyla Amerika'da barış içerisinde yaşamaktadır. Hutteritler 450 yıldan fazla bir süredir ayakta kalan komünal bir harekettir. Hutteritler uzun süre ayakta kalmalarını komünal yaşam tarzlarına bağlamaktadır. Ancak Hutteritlerin bu kadar uzun bir zaman ayakta kalmaları, siyasi bir çıkar gözetmemelerine bağlanabilir. Öyle bir durum söz konusu olsa idi Amerika'da barınamazlardı. Bu zaman zarfında dini inançlarından vazgeçmemişlerdir. Kendilerinden olmayan bütün topluluklardan izole bir şekilde yaşamışlardır. Teknolojik gelişmeleri de takip etmişler ve kendilerinden olmayanlarla ticari ilişkilerde bulunmuşlar

⁵⁷ Janzen, Stanton, The Hutterites in North America, 17.

⁵⁸ Sotak, Sivakova, Historical Sketch of Slocak Haban (Hutterite) Population, 600.

ancak sosyal bir bağlantı içerisinde olmamışlardır. Bu sebeple onların komünal yaşam tarzları dikkat çekici bir unsur olmuştur.

KAYNAKÇA

1. Boldt, Edward D. (1980). "The Death of Hutterite Culture: An Alternative Interpretation". *Phylo* 41/4 Clark Atlanta University. 390-395.
2. Darlage, Adam. (2010). "Double Honor: Elite Hutterite Women in the Sixteenth Century". *Church History*, 79/4, 753-782. doi: 10. 1017/S0009640710001010. <http://journals.cambridge.org/CHH>
3. Duane, Ruth Heffelbower. (1991). *The Anabaptists are Back: Making Peace in a Dangerous World*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press.
4. Duane C. S. Stoltzfus. (2013). *Pacifists in Chains The Persecution of Hutterites during the Great War*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
5. Dyck, Cornelius J. (1993). *An Introduction to Mennonite History: A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press.
6. Goertz, Hans Jürgen. (2008). *The Anabaptists*. trans: Trevor 2. Baskı, London: Johnson.
7. Hill, Kat. (2015). *Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany, Anabaptism and Lutheranism. 1525-1585*, UK: Oxford University Press.
8. Hostetler, John Andrew. (1983). *Hutterite Life*. Scottdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontario: Herald Press.
9. Hostetler, John Andrew- Huntington, Gertrude Enders. (1968). "Communal Socialization Patterns in Hutterite Society". *Ethnology*, 7/4, 331- 355.
10. Janzen, Rod; Stanton, Max. (2010). *The Hutterites in North America*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.

11. Juhnke, James. (1989). *Vision, Doktrine, War: Mennonite Identity and Organization in Amerika. 1890-1930 Mennonite Experience in America*. Scottsdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontaryo: Herald Press.
12. Mange, Arthur P. (1964). "Growth and Inbreeding of a Human Isolate". *Human Biology*. 36(2), 104-133.
13. Miller, Douglas. (2003). *Armies of the German Peasents' War 1524-26*. Great Britain. Osprey Publishing.
14. Miller, Roman J. (1990). *Bioethics and the Beginning of Life: An Anabaptist Perspective*. Scottsdale, Pensilvanya, Waterloo, Ontaryo: Herald Press.
15. Peter, Karl Andreas. (1987). *The Dynamics of Hutterite Society*. Edmonton, Alberta, Kanada: The University of Alberta Press.
16. Riedemann, Peter; Friesen, John J. Peter. (1999). *Riedemann's Hutterite Confession of Faith*. Waterloo, Ontaryo, Scottsdale, Pensilvanya: Herald Press.
17. Schludermann, Shirin; Schludermann, Eduard. (1969). "Social Role Perception of Children in Hutterite Communal Society". *The Journal of Psychology* 72(2), 183-188.
18. Sotak, M. Petrejčikova, E. Sivakova, D. (2011). "Historical Sketch of Slovak Haban (Hutterite) Population Based on Autosomal STR Analysis". *Human Biology* 83(5), 599-609. 48201-1309. DOI: <http://dx.doi.org/10.3378/027.083.0502>.
19. Stayer, James M. (2007). "Swiss- South German Anabaptism 1526-1540". *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521-1700*. Vol.6, Edit. John D. Roth- James Stayer. Leiden Boston.
20. Tarr, Russel- Randell, Keith. (2008). *Luther and the German Reformation 1517-55*. 3. Baskı UK: Hodder Education.

**KRALLAR, ŞEFLER VE
BİLGELER: AFRİKA
TOPLULUKLARINDA
ÖNEMLİ
ŞAHSİYETLER**

ÖLÜM
4

Hammet ARSLAN¹

¹ Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi hammetarслан@mu.edu.tr

GİRİŞ

Afrika, sahip olduğu kara parçası ve barındırdığı nüfus açısından dünyanın ikinci büyük kıtasıdır. Elliden fazla bağımsız ülkenin bulunduğu kıtada 1.2 milyardan fazla insan yaşamaktadır. Kıtada birbirinden oldukça farklı etnik grup bulunduğu için kıtada farklı kültürler varlığını sürdürmekte ve binden fazla dil konuşulmaktadır. Bütün bu çeşitlilik ve farklılıklar kıta hakkında genel değerlendirmeler yapılmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte kıtanın genel bir portresini ortaya koyabilmek amacıyla kıtada yaşayan toplulukların tarihleri, kültürleri, gelenekleri, yaşam tarzları hakkında çalışmalar yapılmıştır. Günümüzde ise daha spesifik konularda yapılan araştırmalar kıtada yaşayan topluluklar hakkında bilgi birikiminin artmasına katkı sağlamıştır.

Toplum sözcüğü sözlükte “Aynı toprak parçası üzerinde bir arada yaşayan ve temel çıkarlarını sağlamak için iş birliği yapan insanların tümü, cemiyet.”² biçiminde tanımlanır. Topluluk sözcüğünün ise, “Nitelikleri bakımından bir bütün oluşturan kimselerin hepsi, toplum, camia, cemiyet. Aynı yerde bulunan insan kalabalığı.”³ şeklinde tanımlandığı dikkati çeker. Bu tanımlar Afrika kıtasının bir kara bütünü olması açısından dikkate alındığında bölgede yaşayan insanlar toplum veya topluluk olarak nitelendirilebilir. Kıta farklı kültürel yapılanmaları ihtiva etmesinden ötürü kıtada benzer niteliklere sahip olan, benzer idealleri paylaşan ve benzer uygulamaları benimseyen farklı toplulukların varlığından söz edilebilir. Zira aynı ülke toprakları içerisinde dahi

² *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2005, s. 1993.

³ *Türkçe Sözlük*, s. 1993.

olsa farklı gelenekleri benimsemeleri ve sürdürmelerinden ötürü farklı toplulukların varlığına rastlanmaktadır.

Afrika'daki toplulukların yapısına bir göz atıldığında toplumda öne çıkan şahsiyetlerin varlığı dikkati çeker. Bu bazen bir kral, bazen bir şef, bazen de değişik nitelikleri açısından seçkin bir bilge kişi olabilir. Böylesi nitelikli insanların toplumda öncü role sahip olduğu ve sözlerinin dinlendiği görülür. Bu manada Afrika'daki topluluklar arasında krallar, kabile şefleri, din adamları, medyumlar, kâhinler, sihirbazlar, hekimler ve aktarlara ifa ettikleri görevleri ve toplumdaki konumları nedeniyle büyük saygı gösterilir.⁴ Biz de burada öncü kişilerin Afrika toplumsal hayatındaki rollerini ve bireylerin yaşamındaki yerlerini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

I- Krallar ve Kraliçeler

i- Kral

Kralın yeryüzünde ilahi gücün temsilcisi olduğuna dair inanç yeryüzündeki ilk dini yapılanmalarda dahi bulunmaktadır. A. M. Hocart'a göre, yeryüzünde kraldan bir temsilcisi olmayan herhangi bir tanrının varlığından söz edilemez.⁵ MÖ 3000'lerde eski Mezopotamya şehir krallarının tanrının katından düştüğüne inanılırdı. İnsanlar krallar, tanrı tarafından gönderilmiş kurtarıcılar olarak

⁴ Modern etki ve değişimlere rağmen geleneksel kültür Afrika toplumun zihnindeki yerini korumaktadır. Bu konuda bkz., Aylward Shorter, "African Traditional Religion: Its Relevance In The Contemporary World", *CrossCurrents*, Vol. 28, No. 4 (Winter 1978-9), ss. 421-431. Bu makalede yer alan alt başlıklar için ayrıca bkz., Hammet Arslan, *Bir Din Araştırmacısı Olarak Geoffrey Parrinder: Hayatı, Bilimsel Kişiliği ve Dinler Tarihine Katkıları*, DEÜ, SBE, [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi], İzmir, 2004.

⁵ Arthur Maurice Hocart, *Kingship*, Oxford University Press, 1927; Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors*, Oxford University Press, 1936.

görürlerdi. Antik Mısır kültüründe kral, tanrının oğlu veya enkarnasyonu kabul edilirdi.⁶

Afrika kıtasının birçok bölgesinde krallara saygı duyulmaktadır. Onlara en üst düzeyde hürmet gösterilmekte ve kusursuzca hizmet edilmektedir. Bu saygı, hürmet ve hizmet, Afrika inancı ile antik dünya arasındaki en net bağlantılardan biri olarak yorumlanır.⁷ Buna bağlı olarak, C. G. Seligman gibi bazı araştırmacılar antik Mısır ile Afrika'nın diğer bölgeleri arasındaki krallık yapılanması ve bunlarla ilişkili ritüellerde büyük benzerlikler olduğunu iddia etmiştir.⁸

Afrika toplulukları arasında kralın önemine ve gücüne dair farklı yaklaşımlar gözlemlenebilir. Hatta krallarla ilgili olarak yüce bir mitten⁹ esinlenen anlatılar yaygın bir şekilde bilinmektedir. Mesela Güney Afrika'da yaşayan ve Bantu etnik grubuna mensup olan Swazi/Swati¹⁰ halkı arasında kral, “*halkın çocuğu*”, kralın annesi de “*halkın annesi*” olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Anne milli ve kutsal kabul edilen nesnelere koruyucusudur. Anne ve oğlu toplumun refahı ve mutluluğunu sağlayan bir ikiz olarak kabul edilir. Onların aralarında

⁶ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, Sheldon Press, London, 1974, s. 66. Antik Mısır kültürü için ayrıca şu eserlere bakınız: Toby Wilkinson, *The Rise and Fall of Ancient Egypt*, Bloomsbury, London, 2010; Ronald J. Leprohon, *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013.

⁷ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 67

⁸ C. G. Seligman, *Races of Africa*, Thorthorn Butterworth, London, 1930.

⁹ Afrika halkları arasında yaygın mitolojik anlatılar için bkz., K. Arnott, *African Myths and Legends*, Oxford University Press, London, 1965

¹⁰ Swazi halkında dini uygulamalar için bkz., Peter Kasenene, *Religion in Swaziland*, South Africa, ABC-CLIO, 1992.

¹¹ Burada, kralın eşinden ziyade annesine daha fazla değer verildiği görülmektedir.

vuku bulacak bir anlaşmazlığın, kıtlık, kuraklık, yoksulluk ve sefalete yani kısaca milli bir felakete yol açacağına inanılır.¹²

Uganda'da krallık sistemine çok büyük önem atfedilir ve bütün ülke kralın mülkiyeti kabul edilmektedir.¹³ Kralın, ritüelleri icra eden ve hukuki işlemleri denetleyerek adaletli bir işleyiş oluşmasını sağlayan yardımcıları vardır. Ayrıca kral ülkedeki birçok sorunun çözümünde başvurulan son merciidir. Bu yüzden kralı yaşamak dünyanın sonu veya bir felaket olarak telakki edilir. E. L. R. Meyerowitz, Orta Gana'da yaşayan Ashanti¹⁴ halkının kralını 'kutsal şehrin kutsal idarecisi' biçiminde tanımlamaktadır.¹⁵ Ana kraliçe ve halk tarafından seçilen kral, Tanrının dünyevi temsilcisi veya güneşin oğlu olarak kabul edilir. Kralın güneşin kuvvetli enerjisiyle dolu olan ruhu, devleti kutsal kılan bir güçtür ve bu güç aynı zamanda insanlar için yaşam kaynağıdır. Kral kendisini güneşin oğlu olarak tanımlayarak, kendisinin dünyanın merkezi olduğunu ve her şeyin kendisinin etrafında döndüğünü düşünür.¹⁶

Afrika'daki bütün topluluklarda kralın tahta çıkışı esnasında mutlaka bir seremoni gerçekleştirilir. Ancak seremonilerdeki uygulamalar ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye hatta topluluktan topluluğa değişebilir. Mesela

¹² G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 69

¹³ Krallığın modern Uganda siyasetindeki rolü için bkz., Cathrine Johannessen, "Kingship in Uganda: The Role of the Buganda Kingdom in Ugandan Politics", *CMI Working Papers*, 2006:8, ss. 1-14.

¹⁴ Ashanti halkı için bkz., R. S. Rattray, *Ashanti*, Clarendon Press, Oxford, 1923.

¹⁵ Eva L. R. Meyerowitz, *At the Court of An African King*, Faber and Faber, London, 1962.

¹⁶ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 69-70

Swazi kraliyet ailesinde doğan her bebek için özenle hazırlanmış büyük bir kraliyet seremonisi yapılır. Swazi halkı arasında *incwala*¹⁷ olarak isimlendirilen ve kralın baş aktör olduğu geleneksel ve milli bir seremoni veya ritüel düzenlenir. *İncwala* ayinleri, mümkün olduğunca, Aralık gündönümünden sonra güneşin kuzeye doğru hareketlenmesiyle ve ayın büyümeye başlamasıyla aynı vakte denk gelir. Geleneksel uygulamaların hakim olduğu iki gün süren törenlere küçük *incwala*, kralın topluluğu birleştirici rolünün olduğu ve dört gün süren törene ise büyük *incwala* ritüeli denilir. İki tören birbirine benzetmekle birlikte ilki kısa ve sadedir, ikincisinde ise kral başrolde-dir.¹⁸ Parrinder'e göre bu ritüel, 'turfanda ürün seremonisi' olarak isimlendirilse de temelde, krallığı güçlendirme ritüelidir.¹⁹ Ritüel, kralın, beraberindekilerin ve destekçilerinin toplumdaki baskın rolüne dikkat çekmesi açısından önemlidir.

Afrika topluluklarında kralların ölüm töreni ve yenisinin tahta çıkışıyla ilgili olarak ayrıntılı uygulamalar göze çarpar. Bu uygulamalar kralların kutsallığını ve yüceliğini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Mesela Afrika kıtasının doğu kesiminde yer alan Uganda'da merhum kralın baş danışmanı, yeni kral adayına tahta çıkarken uygulaması gereken bütün hususları

¹⁷ Swazi topluluğunca gerçekleştirilen *incwala* ritüeli hakkında ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: H. Kuper, "A Ritual of Kingship among the Swazi", 1944, *Africa*, XIV, s. 230-256; H. Kuper, *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, Oxford University Press, London, 1947; M. Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester University Press, 1954; M. Gluckman, *Order and Rebellion in Africa*, Cohen & West, London, 1963; B. A. Marwick, *The Swazi*, Cambridge University Press, 1940.

¹⁸ T. O. Beidelman, "Swazi Royal Ritual", *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 36, No. 4 (Oct. 1966), s. 373-405.

¹⁹ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 72-73

ayrıntılı biçimde anlatır. Kralın tahta oturmasından sonra, yine danışman, yeni kralın başlarında olduğu, ona saygı duymaları, hürmet göstermeleri, onun sözlerine riayet etmeleri ve onun için savaşmaları konusunda halkı da tembihler.²⁰

Afrika’da yaşayan birçok halk gibi Swazi halkı da insanların doğal bir şekilde öldüğüne inanmaz. Bu inanış sadece krallar için değil aynı zamanda sıradan halk için de geçerlidir. Swazi kralı güçlü ve sağlıklı olmalı, ölümle ilintili her şeyden uzak olmalıdır. Kralın üzgün ve sağlıksız olması halkı da güçsüz ve sağlıksız kılar. Kralın selefinin evinde oturması asla uygun değildir. Bu yüzden yeni kral için yeni bir ev inşa edilir. Yeni kral, eski kralın cesedine dokunmaz ve birkaç gün yas tutar. Kralın ölümü sadece ana kraliçe ve birkaç yakın görevli tarafından bilinir ve yerine halefi geçinceye kadar halktan gizlenir. Bu süre içerisinde, kralı merak eden ve görmek isteyen halka, kralın önemli işlerle meşgul olduğu söylenir. Kralın cesedi geceleyin ilk evlendiği eve götürülür ve kral adayına haber verilinceye kadar ceset orada bekletilir. Aynı zamanda ölünün ruhunu mutlu etmek, kötülükleri def etmek için sığırlar kesilir. Kesilen hayvanların özellikle siyah renkli olmasına dikkat edilir. Kralın cesedi siyah bir öküz derisine sarılır. Zifiri karanlık bir gecede kabile liderleri, ülkenin değişik yerlerinden gelen temsilciler ve insanlarla kralın cesedi kraliyet mağarasına taşınır. Ceset canlı bir siyah keçi ve kralın

²⁰ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 73-74.

kullanacağı şahsi eşyalarla birlikte gömülür.²¹ Bu olayı müteakiben yaklaşık üç yıl yas tutulur.²²

Ashanti halkı, krallarının öldüğünü kabullenmek istemez ve onun başka bir yere gittiğine inanırlar. Bu inançla ilişkili olarak asla ‘kral öldü’ şeklinde bir cümle kurmazlar. Hatta bunu ima edecek söylemlerden dahi uzak dururlar.²³ Dolayısıyla kralın öldüğünü ifade etmek için karmaşık bir takım sözler veya deyimler kullanılır. Bunlara en yaygın örnek olarak, “şimdi gecedir, ev yıkıldı, kudretli ağacın kökü söküldü, dağ çöktü, gök kubbeye gitti, semaya yükseldi” gibi ifadeler sayılabilir.²⁴

Ölümsüzlük arzusu ve toplumun liderinin ölümle ilişkilendirilmesindeki olumsuzluklar kralın canlı fiziki biçimini aslına uygun şekilde muhafaza etmek için muhtelif mumyalama tekniklerinin geliştirilmesine yol açmıştır.²⁵ Kral yaşadığı süre içerisinde yarı-tanrı veya tanrının topluluk içerisindeki temsilcisi olarak kabul edilir ve öldükten sonra da tanrı derecesine yükselerek kabile ve kraliyet ataları arasındaki hiyerarşik sıralamada yerini alır. Ölümünden sonra da onun krallığını sürdürdüğü var sayılır. Bundan dolayı, görünmez âlemde onun güç ve kudretini arttırmak için insanlar kurban olarak sunulur. Beşeri kurbanlar aracılığıyla bu dünyada yaşayan aile bireylerinin ve kabile liderlerinin mesajları görünmez âlemdeki krala ulaştırılmış olur. Böylelikle bu

²¹ H. Kuper, *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, Oxford University Press, London, 1947; T. O. Beidelman, “Swazi Royal Ritual”, s. 373-405.

²² G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 75

²³ Bu durum, Afrika’nın büyük bir bölümünde yaygın bir gelenek olarak yaşatılmaktadır.

²⁴ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 76

²⁵ Mumyalama tekniklerinin Mısır’dan ilham alınıp alınmadığı konusunda tartışmalar vardır.

dünyadan ayrılmış kralın, çocukları, aile bireyleri, maiyetindekiler ve halkı üzerindeki yardım ve lütfü teminat altına alınmış olur.²⁶

ii- Kraliçe

Afrika topluluklarında kralın sahip olduğu önem, bir bakıma etrafındakilerin de önemli addedilmesinin yolunu açmıştır. Ancak bazı topluluklarda kral ve kraliçe bir çift kabul edilmesinden ötürü kraliçe, toplumda kraldan ötürü değil bizzat çiftin bir tarafını oluşturmasından ötürü önemli kabul edilir. Aynı zamanda kraliçe, kralın işlerini başarılı bir şekilde sürdürmesinin teminatı kabul edilir.²⁷

Kraliçelerin sahip oldukları konumlarını sürdürmeleri büyük ölçüde yaşam süreleriyle ilişkilidir. Onlar kralın eşi olduktan ölünceye kadar unvanlarını ve topluluk içerisindeki önemli rollerini sürdürürler. Bazı kraliçelerin bu yüzden yıllar boyunca iktidarda kaldıkları görülür. Bunlar arasında en önemli örneği Afrika'nın güney kısmında yaşayan Lobedu/Lovedu²⁸ kraliçeleri oluşturur. Onlar uzun ömürlü olmaları nedeniyle, başa geçen kraliçe sayısı çok sınırlı sayıda olmuştur.²⁹ Kraliçe gündelik rahatsızlıklardan ve salgın hastalıklardan uzak olmalıdır.

²⁶ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 76-77.

²⁷ Afrika'da son yıllarda kadınlar dikkat çeken görevler üstlenmişlerdir. Bu konuda bkz., Josephine Dawuni and Alice Kang, "Her Ladyship Chief Justice: The Rise of Female Leaders in the Judiciary in Africa", *Africa Today*, Vol. 62, No. 2 (Winter 2015), ss. 45-69.

²⁸ ²⁸ Lobedu veya Lovedu topluluğu ayrıntılı bilgi için bkz., E. Jensen and J. D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London: Oxford University Press, 1943.

²⁹ Son 220 yılda toplam sekiz kraliçe iktidarda bulunmuştur. Bazı kraliçeler 40-60 yıl iktidarda kalmıştır.

Lovedu halkı arasında yağmur yağdırmakla da görevli kabul edilen kraliçelere çok fazla önem atfedilir. Hatta halk, onların ölümünü kabullenmek istemez. Kraliçe öldüğü zaman cansız bedeni sığır derisine³⁰ sarılarak dikey pozisyonda derin bir mezara gömülür. Cesedin başı, çürüme tamamen gerçekleşinceye kadar kapatılmaz. Yüzünün, kuzeye dönük vaziyette gömülmesine dikkat edilir. Çünkü kuzey, ataların bulunduğu yön kabul edilir. Kraliçenin cansız bedeniyle birlikte bir kabın içerisinde bir miktar su, meşale, paspas ve tespih taneleri de gömülür. Bunlar kraliçenin öte dünyaya geçişi sürecinde işine yarayacak temel ihtiyaç malzemeleridir. Bu eşyalara eski dönemlerde ayrıca bir de erkek cesedi ilave edilirdi. Bu kişinin ölmüş kraliçeye öteki dünya yaşamında yardım edeceği inancı yaygındır. Cenaze merasiminden sonra bir yıllık yas süresi vardır. Bu sürenin sonunda yeni kraliçe seçilmek üzere halk davet edilir ve seçilen kimse kraliçe makamına geçerek³¹ eski kraliçenin yetki ve görevlerini üstlenir.

II- Şefler

Afrika halkları arasında önemli rollere sahip kişilerin başında kabile şefi gelmektedir.³² Kabile şefi topluluktaki işlevi açısından hem dünyevi hem de manevi sorumluluklar üstlenmektedir. Kabilenin şefi, dini ve geleneksel uygulamalar açısından din adamı ve sihirbaz³³, toplumu idare ve tartışmaların çözümü yönüyle yönetici ve hukukçu, toplumun güven içerisinde yaşamasını temin

³⁰ Kraliçenin bedeninin elbiseye sarıldığı yönünde açıklamalar da vardır.

³¹ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 67-74

³² Şef, “yetki ve sorumluluğu olan, yöneten kimse” anlamına gelmektedir. *Türkçe Sözlük*, s. 1854.

³³ Afrika toplumunda sihir uygulamasının geri planı ve işleyişi için bkz., Dale Wallace, “Rethinking Religion, Magic and Witchcraft in South Africa: From Colonial Coherence to Postcolonial Conundrum”, *Journal for the Study of Religion*, Vol. 28, No. 1 (2015), ss. 23-51.

etmesiyle bir komutan ve halkının temel beslenme ihtiyaçlarının tedariki hususunda ise bir servet kaynağı kabul edilir. Şef sadece kabilenin lideri değil aynı zamanda kabilenin toplumsal birlikteliğinin sembolüdür. Bütün bu nitelikleriyle o, toplumu idare eden kişiler arasında güç ve otoritenin en önemli sahibi olarak bilinir.³⁴

Kabile şefi, bütün toplumsal aktivitelerin merkezinde yer alır.³⁵ Törenler, kutlamalar, festivaller merkezi bir figür olarak onun etrafında ve bilgisinde gerçekleşir. Dolayısıyla o, kutsal bir kişi varsayıldığı için eğitilmiş eğitimli bütün insanlar onun önünde tam bir bağlılık ve teslimiyetle eğilerek veya diz çökerek saygı ve hürmetlerini sergilerler. G. Parrinder eğitilmiş insanların şefe olan saygılarını göstermeleri bağlamındaki gözlemini “*Bir gün Nijerya’da İfe halkının şefiyle birlikteyken, Avrupalı tarzda elbiseler giymiş iki genç geldi ve şefin önünde yere kapandılar.*”³⁶ şeklinde aktarmaktadır.

Bununla beraber Afrika’nın bazı şehirlerinde eğitilmiş birçok insanın şefin önünde eğilmedikleri hatta ayak-kabılarını şeften önce çıkardıkları görülmektedir. Bu durum modern zamanlarda birçok geleneğin değişimine önemli bir örnek var sayılmaktadır.³⁷ Demokratik seçim-

³⁴ Örnek oluşturması açısından Güney Afrika’daki Bantu topluluğu için kabile şefinin rolü çok önemlidir G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 68, 77.

³⁵ Şeflerin toplumdaki rollerine dair bir örnek için bkz., Paul S. Landau, “Preacher, Chief and Prophetess: Moruti Seakgano in the Ngwato Kingdom, East-Central Botswana”, *Journal of Southern African Studies*, Vol. 17, No. 1 (Mar., 1991), ss. 1-22.

³⁶ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 77.

³⁷ Afrika topluluklarında geleneksel yaşam tarzındaki değişim ve dönüşümler için bkz., John S. Pobee and Emmanuel H. Mends, “Social Change and African Traditional Religion”, *Sociological Analysis*, Vol. 38, No. 1 (Spring, 1977), ss. 1-12; John Pobee, “Aspects of African Traditional Religion”, *Socio-*

lere geçilmesiyle beraber geleneksel otoritenin çöküşü ve merkezi yönetim biçiminin benimsenmesi, Avrupa hukuk sisteminin adapte edilmesi, tüccar sayısının ve ticari aktivitenin artması, şehirlerin gelişmesi gibi etkenler eski yönetim sisteminin değişimini ve dönüşümünü beraberinde getirmiştir.³⁸ Bu da doğal olarak bazı topluluklardaki şeflerin güç ve otoritesinin zayıflamasına yol açmıştır. Bütün bunlara rağmen bazı seremoniler eski canlılığını korumaya devam etmektedir.

Afrika topluluklarında yöneticilerin ve idareci sınıfın sahip olduğu ayrıcalıkların yanı sıra riayet etmek zorunda oldukları bir takım kurallar vardır. Kabile şefleri, insanı bıktırıcı ve idareciliği çekilmez kılan birçok tabu ile muhataptırlar. Yöneticiler ve idareciler hiçbir ayrıma tabi tutmaksızın kendilerine gelen her kişiyi her konuda dinler. Vakitlerinin büyük çoğunluğunu almasına rağmen onların sıkıntılarına ve sorunlarına çözüm üretmeye ve isteklerini makul ölçüde karşılamaya çalışırlar. Kabile şefi, temizlenme ve arınma ayini gibi dini uygulamaların yanı sıra savaş ritüelleri gibi büyük seremonilerde topluluğun bilge kişisi olarak kabile yaşamında önemli bir rol oynar. Topluluklarda şefin lider olduğu yönetici sınıfın yanında danışma amacıyla kurulmuş yaşlılar konseyi de³⁹ bulunmaktadır.

Toplumsal yaşam bütün üyeleriyle birlikte dikkate alındığında şefin ve kralın kişiliğinde mistik tezahürlerin sezilebilmesi hiç de zor değildir. Çünkü kabile şefinin tamamıyla seküler bir yönetici olmadığı bilinmektedir.

logical Analysis, Vol. 37, No. 1 (Spring, 1976), ss. 1-18; Ifi Amadiume, *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, Zed Books, London, 1997.

³⁸ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 78.

³⁹ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 77-79.

Zira onun çevresi kutsalla sarılmış durumdadır. Şefin geleneklere uygun olmayan bir takım davranışlar sergilemesi, üst yetkililerce görevden uzaklaştırılmasına yol açabilir. Böyle bir değişim, mistik değerler üzerine kurulu olan krallık makamını etkilemez. Merkezi yönetimin, idarecilik niteliklerini haiz olmayan, liderlik ehliyetinden yoksun olan, toplumsal normlara uygun düşmeyen vasıflara sahip, kötü bir şöhretle tanınan ve gelenek-görenekten uzak birisi şefliğe aday göstermesi durumunda halk tepki göstererek ve böyle birisinin şef olmasının uygun ve mümkün olmadığını dile getirir. Çünkü böylesi uygunsuz bir insanın şef olması halinde yağmur yağmayacağına, topraklarında ürün yetişmeyeceğine, kadınların hamile kalamayacağına; bunlardan dolayı kuraklığın, verimsizliğin başlarının belası olacağına ve nesillerinin tükenmesine yol açacağına inanırlar.⁴⁰ Tabiat kurallarına uygun olmayan davranışlar ve tercihler tabiat dışı sıkıntı ve dertlere yol açar.⁴¹ Bundan ötürü Afrika toplulukları, tabii düzen ve işleyişin bozulmasının insan yaşamını doğrudan etkilediğine inanır.

III- Bilgeler

Afrika topluluklarında kral, bir çift olarak kral-kraliçe ve kabile şefleri toplumsal yapının barış ve huzur içerisinde ve istikrarlı bir şekilde varlığını sürdürmesinin teminatıdır. Onlar hem dünyevi işleyişin hem de manevi uygulamaların baş aktörü konumundadır. Ancak onların görev ve sorumlulukları daha ziyade toplumun dünyevi

⁴⁰ Din ve sağlık üzerine bir çalışma için bkz., Laura M. Gaydos, vd., “An Emerging Field in Religion and Reproductive Health”, *Journal of Religion and Health*, Vol. 49, No. 4 (December 2010), ss. 473-484.

⁴¹ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 28.

huzurunun sağlanması açısından dikkat çekmektedir. Toplumun manevi ihtiyaçlarının yürütülmesi bağlamında idarecilere yardımcı konumunda değişik uzmanlık alanlarına sahip bilgiler bulunmaktadır. Bunlar toplumun gelenek-görenek, örf-adetlerin sürdürülmesi, bazı hastalıkların tedavisi, karşılaşılan sıkıntıların çözülmesi ve gelecekle ilgili haberler vermesi gibi konularda insanlara yardımcı olmaktadır.

i- Din Adamı

Afrika topluluklarına ait yerel tapınaklardaki din adamları, genel olarak ritüellerin yapılması ve sunumların Tanrıya takdim edilmesiyle görevlidir.⁴² Din adamları görev ve sorumluluklarını layıkıyla yerine getirebilmek için ciddi ve disiplinli bir eğitim sürecinden geçmek zorundadırlar.⁴³ Eğitim sürecinde genel ahlak ilkelere uyma ve yeme-içme kuralları dikkat çekicidir. Özellikle sert bir zeminde uyumak ve çok az yiyecek tüketerek kendilerini terbiye etmeleri eğitim sürecinin önemli yönleri arasında sayılır. Disiplinli ve ciddi eğitim sürecinde din adamı adayları ilahi ilhamı bizzat tecrübe ederek kendilerini içsel bir olgunluk⁴⁴ seviyesine ulaştırmaya çalışır.⁴⁵

Din adamları genellikle, kutsal kabul edilen ve çokça tercih edilen bir renk olan beyaz elbiseler giyerler.

⁴² Afrika topluluklarında Tanrı anlayışı ve Tanrıya yapılan sunumlar hakkında bkz., Shafiul Islam & Didarul Islam, "African Traditional Concept Of God: A Critical Analysis", *Green University Review of Social Sciences*, Volume 02, Issue 01, June-2015, ss. 1-18.

⁴³ Afrika'da din-eğitim ilişkisi için bkz., Amy Stambach, "Education, Religion, and Anthropology in Africa", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39 (2010), ss. 361-379.

⁴⁴ Tanrısal ilhamı tecrübe etmeye dönük uygulamalar nedeniyle Hintli bir azize benzetilmektedir.

⁴⁵ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 101.

Bununla birlikte az da olsa mavi renkli elbiseler de tercih edenler bulunmaktadır. Din adamlarından bazıları vücutlarını beyaz ve kırmızı tozla boyarlar, saçlarını ilginç ve dikkat cezbeden biçimlerde tıraş ederler. Ayrıca boyunlarına muska ya da nazarlık takarlar, sembolik anlamlar taşıyan süs eşyaları ve takılar kullanırlar.⁴⁶ Din adamları halkı bilgilendirme amacıyla gezgin bir vaiz olarak bütün toplumu ziyaret ederek hem topluma dini konuları anlatırlar hem de onların sorularına cevaplar verirler.⁴⁷

Afrika topluluklarında kadınların birçok yeteneğinden söz edilir. Bu yeteneklere bağlı olarak onların faaliyet alanları da oldukça geniştir. Kadınların faal oldukları alanlardan bir tanesi de dini uygulamalardır.⁴⁸ Kadınlar tapınımdaki dini işlerin organizasyonunda en az erkekler kadar becerikli ve başarılıdır.⁴⁹ Hatta onların bazı topluluklarda dinsel törenleri yönetebilme liyakatine sahip oldukları ve bu görevi başarı ile yerine getirdikleri de ifade edilmektedir.

⁴⁶ Ancak bunun tam aksine oldukça sade bir görünüşü benimseyen din adamları da bulunmaktadır. Çünkü süslü giyim tarzının ve abartılı takıların Tanrı tarafından hoş karşılanmadığını düşünürler. G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 101.

⁴⁷ Vaizler hakkında şu çalışmaya bakılabilir: Paul S. Landau, "Preacher, Chief and Prophetess: Moruti Seakgano in the Ngwato Kingdom, East-Central Botswana", ss. 1-22.

⁴⁸ Kadınların dini uygulamalardaki rolleri için bkz., Paul S. Landau, "Preacher, Chief and Prophetess: Moruti Seakgano in the Ngwato Kingdom, East-Central Botswana", ss. 1-22.

⁴⁹ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 100-102; G. Parrinder, *West African Religion*, The Epworth Press, London, 1961, s. 75.

ii- Aktar Hekimler

Aktar kelimesi sözlükte “baharat ve güzel kokular satan kimse, bunların satıldığı dükkan”⁵⁰ biçiminde tanımlanır. Ancak biz burada aktar sözcüğünü aynı zamanda şifalı bitki yapraklarını ve köklerini bilen ve bunları insanların tedavisinde kullanan kimseleri de kapsayacak şekilde geniş bir bağlamda kullanacağız. Zira Afrika toplulukları arasında tabiatta hangi bitkinin hangi hastalığa deva olduğunu bilen ve hastalıklar için bitki karışımlarından ilaçlar üreten aktar hekimler vardır. Onlar şifalı bitkilerin yanı sıra zararlı ve zehirli bitkiler konusunda da uzmandır ve bu konudaki bilgileriyle insanlara yardımcı olurlar. Bu yüzden şifalı bitkileri tanıyan ve onları özel karışımlarla tedavi tekniğine kullanan, zararlı bitkiler konusunda insanlara rehberlik eden kimseler toplumda bilge kişi kabul edilir. Bu bilgiler sadece erkeklerden oluşmamakla birlikte bunlar arasında dikkat çekici oranda kadın da vardır.⁵¹

Afrika toplumsal yaşamında önemli bir yere sahip olan aktar hekimler genellikle “bitki uzmanı” olarak isimlendirilir. Onlar bitki köklerinin, kabuklarının, yapraklarının ve meyvelerinin hangi hastalığa şifa olacağı hakkında derin bilgiye sahiptir. Onların sahip olduğu bilgi çok değerlidir ve herkes tarafından bilinmez. Dolayısıyla bilginin gizlilik içerisinde nesilden nesile aktarımı söz konusudur. Aktar hekimler değişik bitkilerin nitelikleri hakkında hem önceki nesillerden edindikleri

⁵⁰ *Türkçe Sözlük*, s. 60

⁵¹ Susan J. Rasmussen, “Only Women Know Trees: Medicine Women and the Role of Herbal Healing in Tuareg Culture”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 54, No. 2 (Summer, 1998), ss. 147-171.

hem de yaşamları neticesinde kazandıkları tecrübe ve bilgi birikimleri üst düzeydedir.

Aktar hekimler tedavi tekniğinde kullandıkları bazı malzemeler açısından kâhinlere benzetilmektedir. Çünkü bazı aktarların bitki kökleri, kabukları, yaprakları ve meyvelerinin yanı sıra muhtelif bitki yağlarını, hayvan dışkılarını, bazı hayvanların derisi ve kemiklerini, ölmüş böcek çeşitlerini tedavi amaçlı kullandıkları belirtilmektedir. Bilim adamlarınca yanlış olduğu iddia edilse de Afrikalılar, modern Batı tıbbının tedavi edemediği birçok hastalığı kendi toplumlarındaki aktar hekimlerin tedavi edebildiğini iddia ederler.⁵²

iii- Kâhinler

Afrika toplumsal yapısında önemli roller üstlenen ve bütün kıtada oldukça yaygın olan bir diğer grup ise, sık sık falcılarla ve din adamlarıyla ilişkilendirilen kâhinlerdir.⁵³ Kâhinler gizemli teknikler vasıtasıyla muhtelif nesnelere kullanarak, tecrübi birikimleri sayesinde problemlere çözüm üretmeye çalışan ve kıtlık, kuraklık, sel, salgın hastalık gibi muhtemel felaketleri tahmin edebilme yeteneğine sahip kimselerdir. Onlar sahip oldukları bu niteliklerden ötürü uzman veya bilgili insan kabul edilir ve “gizemlerin babası” olarak isimlendirilir.

Kâhin aday, tıpkı din adamları gibi, disiplinli ve ciddi bir eğitim sürecinden geçer. Adaylar hastalıkları tedavi

⁵² Afrika toplulukları içerisinde uzun yıllar geçiren Parrinder'e göre, ilaçların büyük çoğunluğu ishal ve karın ağrıları içindir. G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 105-106; G. Parrinder, *World Religions: From Ancient History to the Present*, Ed., Fact on File Publication, New York, 1983, s. 21.

⁵³ Kâhin Türkçe sözlükte “Doğaüstü yollardan gizli, bilinmeyen şeyleri, geleceği bilme iddiasında bulunan kimse.” şeklinde tanımlanmaktadır. *Türkçe Sözlük*, s. 1035.

teknîğini öğrenmek amacıyla uzman ve tecrübeli birisinin yanında en az üç en fazla yedi yıl süren bir eğitim almalıdır. Eğitim sürecinde bütün kurallara istisnasız uymak zorundadır.⁵⁴ Bu süre zarfında fiziksel temizliği, ilaçları hazırlama tekniğini, ritimli biçimde dans etmeyi, salgın hastalıkların önlenmesi için alınacak her türlü tedbiri ve hastalıkların yok edilmesinde gerekli olacak ilaçları detaylı bir şekilde öğrenirler. Afrika toplulukları arasında gözlemlerde bulunan araştırmacılardan Parrinder'e göre kâhinlerin çoğu zeki ve akıllı olmasının yanı sıra insanların tavır ve davranışlarını okuyabilme ve olayları muhakeme edebilme yeteneğine de sahiptir.⁵⁵

Kâhin, Afrika'da bir bölgede ortak yaşam sürdüren grubun veya köy ve kasabanın hikmet sahibi ve bilgili insanıdır. O, toplumsal yaşamının her safhasında danışılan önemli bir kişidir. Kâhinler zeki olmalarından ötürü ayrıca insanların geçmişi hakkında bilgi sahibidirler ve bu sayede insanların geleceğini de tahmin edebilmektedir. Bu işlem esnasında muhtelif kemik türlerini ve sert kabuklu yiyecekleri kullanırlar. Kâhinlerin insanların geleceği hakkında doğruluğu muhtemel bilgiler verebilmelerinin temelinde (i) kişilerin karakterini bilmeleri, (ii) kişilerin hal, tavır ve tutumlarını analiz yeteneği, (iii) kendisine insanlar hakkında ulaşılan dedikodular⁵⁶ (iv) tecrübi birikim yer almaktadır.

⁵⁴ Amy Stambach, "Education, Religion, and Anthropology in Africa", ss. 361-379.

⁵⁵ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 104.

⁵⁶ Kâhinlerin toplumdaki rolleri hakkında Parrinder'in şu eserlerine bakılabilir: G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 103-104; G. Parrinder, *West African Religion*, s. 75-79 ve 137-144; G. Parrinder, *African Mythology*, Peter Bedrick Books, New York, 1986, s. 84-85; G. Parrinder, *The World's Living Religions*, Pan Books, London, 1977, s. 138.

iv- Büyü Bozucu Hekimler

Afrika'daki toplulukların gündelik hayatlarında önemli addedilen bir diğer grup ise büyü bozucu hekimlerdir. Onlar toplumun bütün üyelerince tanınır ve onlara bütün herkes büyük saygı ve hürmet gösterir. Bu kimseler için kullanılan 'büyücü hekimler' sözcüğü ilk anlamda insanlara 'büyü yapan kimseler' gibi bir anlam içerebilir.⁵⁷ Ancak onlar, tam aksine, büyü söken yani büyüleri bozan veya yok eden bilge insanlardır. Bu tür hekimler manevi olarak kötü büyülerin etkisinde kalan kişileri tedavi ederler. Aynen kâhinler gibi büyü bozucu hekimler de, bir takım nesnelere kullanarak hem yapılmış kötü büyüleri meydana çıkarır hem de gelecek hakkında kehanette bulunur. Büyü bozucu hekim tedavi tekniklerini art niyetsiz biçimde ve doğru uygulamalıdır. Aksi takdirde uyguladığı tekniğin kendisine zarar verme riski vardır. Büyü bozucu hekimlerin özel tekniklerle büyü yapan kimseleri, büyü yapılmış kimseleri ve yapılan büyü türlerini tanıyabildikleri düşünülür.⁵⁸

Büyü bozucu hekimlerin eğitimi de tıpkı kâhinlerde olduğu gibi uzun süreli, disiplinli ve karmaşıktır.⁵⁹ Periyotlar halinde eğitim alan adaylar, eğitmenlere belli bir ücret ödemek zorundadır. Ücret ödeyerek değişik periyotlarda yaşlı üstatlardan ders alırlar. Periyodik dersleri başarılı biçimde tamamlayan adaylar bir üst aşama olan

⁵⁷ Afrika kıtası yıllar boyunca büyücülük uygulamasıyla anılmıştır. Kıtadaki topluluklardan birisi hakkında yapılmış örnek bir araştırma için bkz., Julie Parle, "Witchcraft or Madness? The Amandiki of Zululand, 1894-1914", *Journal of Southern African Studies*, Vol. 29, No. 1 (Mar., 2003), ss. 105-132.

⁵⁸ Büyü yapan kimselerin gözlerinin renkli ve yüzlerinde sert tüylerin olduğu ifade edilir. G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 106-107.

⁵⁹ Amy Stambach, "Education, Religion, and Anthropology in Africa", ss. 361-379.

gizemli bilgileri öğrenmek için uzmanların eğitim halkalarına dâhil olurlar. Aday bu süreçte tedavi tekniğinde işine yarayacak olan ilaçların ve merhemlerin hazırlanışını ve kullanılışını öğrenir. Eğitimin en önemli aşamasını ise büyüünün nasıl keşfedileceği ve olası büyüsel saldırılarına karşı kendisini nasıl koruyacağını öğrenmesi oluşturur.

Orta kuzey Afrika'daki Kongo bölgesinde yaşayan Azande/Zande halkında büyü bozucu hekimler genelde erkektir.⁶⁰ Onlar arasında karşılıklı yardımlaşmalar vardır. Büyü bozucu hekimler, bir büyü sökümlü seansında davullar eşliğinde dans ederek cezbe haline ulaşır. Dans ederken izleyicilerin sordukları soruları düşünme fırsatı bulur. Aklına uygun bir cevap geldiğinde durur ve uzaktan gelen bir ses havasında cevap verir. Büyülenmiş insanların bedenlerinin kötü güçlerin etkisi ve egemenliği altına girdiği düşünülür. Hekim, büyüünün etkisi altında kaldığı düşünülen kimseyi büyülerin etkisinden temizlemeyi hedefler. Böylelikle hastanın manevi olarak arındığı ve ruhunun yenilediği var sayılır. Hekimlerin insanları aldatmaya dönük bir niyet ve teşebbüsleri yoktur. Onlar, toplumdaki hasta insanların özellikle de akli dengesi yerinde olmayan hastaların yararına⁶¹ olacak uygulamalar yaparlar.

⁶⁰ Azande halkı arasında yaygın olan sihirsel ve büyüsel uygulamalar için bkz., E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1963; E. E. Evans-Pritchard, *The Zande Trickster*, Clarendon Press, Oxford, 1967.

⁶¹ G. Parrinder, *World Religions*, s. 21; G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 106-109; G. Parrinder, *African Mythology*, s. 91; G. Parrinder, *The World's Living Religions*, s. 140.

v- Medyumlar

Medyumlar⁶², Afrika toplumsal yaşamında dikkat çekici bir öneme sahiptir. Büyü bozucu hekimlerin aksine çoğunluğu kadın olan medyumlar, tapınakta insanlara rehberlik ederler. Bu yüzden onlar, din adamlarıyla yakın bir ilişki içerisindeyler. Bazı medyumlar bir din adamının emri altında danışman olarak çalışırken, bazıları da bağımsız olarak çalışır. Onlar, rehber ihtiyacı duyan kişilere, transa geçmek suretiyle uygun biçimde yardım etmeyi amaçlar.

Medyum adayı da tıpkı din adamı, aktar hekim, kâhin ve büyü bozucu hekim adayı gibi, büyük zorluk ve sıkıntılara göğüs gererek disiplinli bir eğitim sürecinden geçer.⁶³ Batı Afrika'da özellikle Dahomey'de⁶⁴ göreve yeni başlayacak medyumlar teorik eğitimlerin yanı sıra pratik olarak da kendilerini geliştirmek zorundadır. Onlar, “kült evleri” olarak isimlendirilen toplu eğitim merkezlerinde manevi eğitim sürecini tamamlamak için aylarca inzivaya çekilirler. Medyum adayları kült evlerindeki eğitimler sayesinde yeni bir kişiliğe kavuşarak ve farklı bir isim alarak kendilerine özgü yeni bir yaşam tarzı kazanırlar. Bu süreden itibaren yeni bir dil ve yeni isim kullanmaya başlarlar. Böylelikle gerçek yaşamın yeniden başladığını ifade

⁶² Medyum sözlükte “Ruh ötesi iletişim kurma deneylerinde, ruhlarla insanlar arasında aracılık ettiğini ileri süren kimse.” biçiminde tanımlanır. *Türkçe Sözlük*, s. 1361.

⁶³ Amy Stambach, “Education, Religion, and Anthropology in Africa”, ss. 361-379.

⁶⁴ Afrika kıtasının batı kısmında Benin Körfezi kıyılarında 1600'den 1894 yılına kadar varlığını sürdüren krallıktır. Melville J. Herskovits, *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, Northwestern University Press, Evanston, 1967.

ederler. Genellikle başlangıç aşamasında kullandıkları ifadeler ve anlatım tarzları pek net bir şekilde anlaşılmaz. Ancak transa geçmeye dönük pratik yapmaya devam ettikçe ve uzmanlaşma sürecine doğru girdikçe verdikleri mesajların anlaşılabilirlik ve tutarlılık seviyesi artış gösterir.

Medyumlar sahip oldukları özgüven neticesinde bazen kendilerini toplumun tanıdığı bir kahraman savaşçıya benzeterek dikkat ve ilgi çekmeye çalışır. Medyumlara özgü süs, takı ve alametleri taşıyan gösterişli kıyafetler giyerler. Bunların yanı sıra değişik bitkilerden ve hayvan tüylerinden yapılmış bilezik ve gerdanlık takarlar. Bölgede gözlemler yapan araştırmacılar, gösterişli ve ağır gerdanlıklar, deniz salyangozu kabuğundan yapılmış muhtelif biçimli kolyeler, bitki yaprak ve köklerinden yapılmış rengârenk süsler, kahraman savaşçılara benzeyen giyecekleri ve teçhizatlarıyla, medyumların oldukça etkileyici ve dikkat çekici olduklarını ifade ederler.⁶⁵ Böylelikle medyumlar toplumun önemli ve gözde bir şahsiyeti konumunu üstlenerek, trans ayinleri sayesinde bireylere hayatın işleyişi konusunda yardımcı olmaya çalışır.

⁶⁵ G. Parrinder, *African Traditional Religion*, s. 102-103; G. Parrinder, *West African Religion*, s. 75.

KAYNAKÇA

- Amadiume, Ifi, *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, Zed Books, London, 1997.
- Arnott, K., *African Myths and Legends*, Oxford University Press, London, 1965.
- Arslan, Hammet, *Bir Din Araştırmacısı Olarak Geoffrey Parrinder: Hayatı, Bilimsel Kişiliği ve Dinler Tarihine Katkıları*, DEÜ, SBE, [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi], İzmir, 2004.
- Beidelman, T. O., “Swazi Royal Ritual”, *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 36, No. 4 (Oct. 1966), ss. 373-405.
- Dawuni, Josephine and Alice Kang, “Her Ladyship Chief Justice: The Rise of Female Leaders in the Judiciary in Africa”, *Africa Today*, Vol. 62, No. 2 (Winter 2015), ss. 45-69.
- Evans-Pritchard, E. E., *The Zande Trickster*, Clarendon Press, Oxford, 1967.
- Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford, 1963
- Gaydos, Laura M., vd., “An Emerging Field in Religion and Reproductive Health”, *Journal of Religion and Health*, Vol. 49, No. 4 (December 2010), ss. 473-484.
- Gluckman, M., *Order and Rebellion in Africa*, Cohen & West, London, 1963.
- Gluckman, M., *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester University Press, 1954.
- Herskovits, Melville J., *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, Northwestern University Press, Evanston, 1967.

- Hocart, Arthur Maurice, *Kings and Councillors*, Oxford University Press, 1936.
- Hocart, Arthur Maurice, *Kingship*, Oxford University Press, 1927.
- Islam, Shafiul & Didarul Islam, "African Traditional Concept Of God: A Critical Analysis", *Green University Review of Social Sciences*, Volume 02, Issue 01, June-2015, ss. 1-18.
- Jensen, E. and J. D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London: Oxford University Press, 1943.
- Johannessen, Cathrine, "Kingship in Uganda: The Role of the Buganda Kingdom in Ugandan Politics", *CMI Working Papers*, 2006:8, ss. 1-14.
- Kasenene, Peter, *Religion in Swaziland*, South Africa, ABC-CLIO, 1992.
- Kuper, H., "A Ritual of Kingship among the Swazi", 1944, *Africa*, XIV, s. 230-256.
- Kuper, H., *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, Oxford University Press, London, 1947.
- Landau, Paul S., "Preacher, Chief and Prophetess: Moruti Seakgano in the Ngwato Kingdom, East-Central Botswana", *Journal of Southern African Studies*, Vol. 17, No. 1 (Mar., 1991), ss. 1-22.
- Leprohon, Ronald J., *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013.
- Marwick, B. A., *The Swazi*, Cambridge University Press, 1940.
- Meyerowitz, Eva L. R., *At the Court of An African King*, Faber and Faber, London, 1962.

- Parle, Julie, "Witchcraft or Madness? The Amandiki of Zululand, 1894-1914", *Journal of Southern African Studies*, Vol. 29, No. 1 (Mar., 2003), ss. 105-132.
- Parrinder, G., *African Mythology*, Peter Bedrick Books, New York, 1986.
- Parrinder, G., *African Traditional Religion*, Sheldon Press, London, 1974.
- Parrinder, G., *The World's Living Religions*, Pan Books, London, 1977.
- Parrinder, G., *West African Religion*, The Epworth Press, London, 1961.
- Parrinder, G., *World Religions: From Ancient History to the Present*, Ed., Fact on File Publication, New York, 1983.
- Pobee, John S. and Emmanuel H. Mends, "Social Change and African Traditional Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 38, No. 1 (Spring, 1977), ss. 1-12.
- Pobee, John, "Aspects of African Traditional Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 37, No. 1 (Spring, 1976), ss. 1-18.
- Rasmussen, Susan J., "Only Women Know Trees: Medicine Women and the Role of Herbal Healing in Tuareg Culture", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 54, No. 2 (Summer, 1998), ss. 147-171.
- Rattray, R. S., *Ashanti*, Clarendon Press, Oxford, 1923.
- Seligman, C. G., *Races of Africa*, Thorthorn Butterworth, London, 1930.
- Shorter, Aylward, "African Traditional Religion: Its Relevance In The Contemporary World", *CrossCurrents*, Vol. 28, No. 4 (Winter 1978-9), ss. 421-431.

Stambach, Amy, "Education, Religion, and Anthropology in Africa", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39 (2010), ss. 361-379.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2005.

Wallace, Dale, "Rethinking Religion, Magic and Witchcraft in South Africa: From Colonial Coherence to Postcolonial Conundrum", *Journal for the Study of Religion*, Vol. 28, No. 1 (2015), ss. 23-51.

Wilkinson, Toby, *The Rise and Fall of Ancient Egypt*, Bloomsbury, London, 2010.

**SEHL B. ABDULLAH
ET-TÜSTERÎ'NİN
TAB'/'TABİAT
ANLAYIŞI**

**BÖLÜM
5**

Fatma GEDİK¹

¹ Dr., Kastamonu Kız Anadolu İHL, sehlusteri@hotmail.com

GİRİŞ

Abbâsîler devrinde hicrî 3. asırda yaşamış, 203/818 senesinde İran'ın Tüster şehrinde doğup 283/896 senesinde Basra'da vefat etmiş olan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî,² tasavvuf ve işârî tefsir tarihinde önde gelen simalardan biri olması yanısıra, Sühreverdi el-Maktûl'e göre gerçek anlamda hakîm ve filozof,³ Bursevî'ye göre de hukemâ-i ilâhiyedendir.⁴

Düşünce sistemini ortaya koyacak şekilde etraflıca tetkik edilmeye değer söz ve görüşlere sahip olan Tüsterî'nin, nefis, ruh, marifet gibi tasavvufî terimleri zaman zaman tab' kavramıyla ya da bu kavrama izâfe ederek anlatması kanaatimizce dikkate şâyân bir durumdur. Bu nedenle yazımızda, önemseydiğimiz bu konu: *Tüsterî'nin tab' ve tabiat anlayışı* incelenecektir.

² Hayatı hakkında bkz. İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö.430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Mektebetü Hâncı, Beyrut 1405; Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Ma'rûf Zirîk, Ali Abdülhamîd Baltacı, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1413/199; Cafer, Muhammed Kemal, *mine'l-Türâsi's-Sûfi liSehli'bni Abdillâh et-Tüsterî*, Dâru'l-Maarif, Mısır 1974 (Ja'far, Muhammed Kamâl İbrâhîm. *Min al-turâth al-Tustarî al-şüfi: dirâsa wa taḥqîq*. Cairo, 1974-); Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *DİA*, 36/321.

³ Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, 12/315; Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *DİA*, 23/436.

⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Envâr*, çev. Naim Avan, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 62. Tüsterî'nin, döneminin felsefe kültürüne âşinalığını göstermesi bakımından, felsefe ve kimya bilgisine sahip Zünnûn Mısırî'ye talebelik etmesi, Beytü'l-hikme gibi merkezlerde felsefî düşüncenin yoğunlaştığı bir devirde yaşaması, *halkın kendisiyle tabiata tesir edebileceği yeni bir ilim peşinde (fi ilmin bedi') olduğunu* söylemesi, *diyânet, tıp, nücûm ve kimya* olmak üzere dörtlü bir ilim tasnifi yapıp bunların handikaplarına değinmesi, akıldan çokça söz ederek "Allah'ın zatına sarfedilmediği takdirde akıl Allah düşmanı olur" şeklinde Sokrat'tan bir nakilde bulunması gibi hususlar zikredilebilir. Bkz. Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, Köprülü Kütüphanesi, 727, vr. 36a-b; 63a; 7a, 152a.

Kendisine nisbet edilen *Tefsîr ve Kelâmu Sehl* gibi eserler başta olmak üzere diğer tasavvuf klasiklerindeki kayıtlara göre Tüsterî'nin, (ط ب ع) kökünden *tab'*, *tabîat*, *tabâi'*, *tâbi'*, *tubiû* kelimelerini kullandığını öncelikle belirtmek gerekir. Bu manada birçok şeyin tab'ına, tabiatına temas etmekte, ezcümle insanın, ruhun, marifetin, imanın, halkın, nefsin, cesedin, beşeriyetin, hayvanların, şeytanların, sihirbazların, iblislerin, melekerin, aklın, nefsü'r-rûhun, âhiretin, dünyanın tab'ından, hatta tab'ın da tab'ından söz etmektedir. O'nun bunları hangi bağlamda ve ne anlamda kullandığını izaha geçmeden önce *tab'*in sözlük ve terim anlamlarını hatırlayalım.

Tab'/Tabiat Kavramı ve Tüsterî'nin Tab' Anlayışı

Tab' sözlükte masdar olarak, “yaratmak, inşa etmek, biçim vermek, mühürlemek” anlamlarına gelmektedir. *Tabîat* da yaratılış, seciye, yaratılıştan gelen aslî yapı” anlamında kullanılır. Mühürlemek anlamından hareketle yaratılış veya alışkanlıklar yoluyla nefse nakşedilen temel yapıyı anlatan bu kelimenin terim olarak “bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı (fitrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan maddî dünyayı, hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade ettiği” kaydedilmektedir.⁵ Mâhiyet, öz ve cevher kavramları da tabiat terimini anlatmakla birlikte tabiatın farkı, varlığın içsel eğilimlerine ve dinamik yapısına işaret etmesidir.

⁵ Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *DİA*, 39/325.

İslam düşüncesinde varlığı açıklamada deney ve tümevarım yöntemlerini kullanarak tabiata dayalı bir metafizik kurma amacında olan tabiatçı filozoflar, Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte nübüvveti ve dini kabule yanaşmamışlardır.⁶ Buna mukabil, tab' ile ilgili düşüncelerini de Kitap ve Sünnet'e dayalı olarak geliştiren Tüsterî "Asloian, tevhîdi ikrar etmektir. (Bu aslın) fer'i Hz. Peygamber'e, ashabına ve (onları) güzelce (izleyen) tâbiine iktidâ etmektir. Onlara iktidâ eden ulemadan (olur)"⁷ demektedir, zikrettiği bu asıllara muhâlefet eden kimseleri *zâtında âlim, fîlinde câhil* olarak nitelemektedir. Tüsterî'nin bu değerlendirmesine sebep olan şey "halkın, kendisiyle tabiata tesir edebileceği yeni bir ilim peşinde (fi ilmin bedî'in)"⁸ oluşudur.

Tab'ın tab'ını dahi sözkonusu eden Tüsterî, tab' eden, yapıcı olan, karakterize eden, Yaradan yani Tâbi' olan Allah'ın tab'ından değil, ahlâkı, sıfatları ve isimlerinden bahseder. Çünkü Tâbi'in tabiatı olmaz. O'na göre halkın tab'oldukları hilkat, marifetin aslıdır.⁹ Yani mahlûk olan tabiat bilgi yüklüdür.

Nitekim Tüsterî'ye göre kişi için *Allah, Allah'ın emri, Allah'ın günleri* olmak üzere bilgiye konu olan üç mesele vardır.¹⁰ *Allah'ın emri* ve *Allah'ın günlerinin* bilinmesi

⁶ Burhan Köroğlu, "Tabiatçılar", *DİA*, 39/328.

⁷ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 36a-b.

⁸ Sehl b. Abdullah'ın 200 kadar sözünü şerheden Şârih Abdurrahman es-Sicillî, onun bu sözüyle, insanların ihdâs ettikleri üf'ûleleri (garip, müstenker amel, fiil) yani bid'atları kastettiği şeklinde açıklama yapmıştır. Bkz. Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 36a-b.

⁹ Tüsterî, *Kelâmü Sehl*, vr. 14b

¹⁰ Bu üç meselenin birini, ikisini ya da hepsini bilme durumuyla orantılı olarak Tüsterî, (1) *âlim billâh*, (2) *âlim billâh ve biemrillâh*, (3) *âlim billâh ve biemrillâh ve biyyâmillâh* şeklinde üç tip âlimden söz eder. Birincisi genel

ancak vahiyle mümkün iken **Allah** meselesi **tab‘** yoluyla bilinir.¹¹ Anlaşılan Tüsterî, marifetü’t-tab‘sız marifetullah kesbedilemeyeceği, fiziksiz metafizik yapılamayacağı düşüncesindedir. “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü bu gerçeğin başka bir ifadesi olmalıdır.

Dünyanın ve âhiretin ikişer ismi olduğunu söyleyen Tüsterî’ye göre dünyanın ismi tabiatı bilmek (**marifetü’t-tab‘**), âhiretin ismi ise Allah’ı bilmek (**marifetu’llâh**) olup dünyada yaşama arzusu ve âhiret için de azıklanmak bunların diğer isimlerini oluşturur.¹² Tüsterî’nin, fizik bilgisinin sebep ve gerekliliğini yaşama arzusuna, metafizik bilginin sebep ve gerekliliğini de âhirete hazırlanmaya bağladığı anlaşılmaktadır.

Tüsterî şu ifadeleriyle sanki içgüdüyü anlatmaktadır: “Dört şey: yaşama arzusu, ölüm korkusu, erkek çocuk istemek ve evlâdına şefkat etmek tab‘ın sıfatlarından olup bunlar için talime ihtiyaç duyulmaz. Çünkü Allah Teâlâ, tab‘ı, kendini bilir, bile bile kendini inkâr etmez, kendini bilmek için zorlanmaz bir vaziyette yaratmış ve tab‘ın içine, objeleri ayırdedebileceği doğal bir bilgi (*eşyayı temyiz edebileceği bir marifet*) yerleştirmiştir.”¹³

manada mü’minler, ikincisi âlimler, üçüncüsü Peygamberler ve Siddiklardır. O’nun üçlü başka ilim ve âlim tasnifleri de vardır. Bkz. Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 64b-65a; Sicillî, Abdurrahman, *eş-Şerh ve’l-Beyân limâ eşkele min Kelâmi Sehl*, Köprülü Kütüphanesi, 727, vr. 169b-170a; Mekkî, *Kütü’l-Kulüb*, 1/393 [2/50]; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyâu Ulûmiddîn*, Dâru’l-Marife, Beyrut ts, 1/75.

¹¹ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 46a.

¹² Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 36a.

¹³ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 36a.

Yine Tüsterî'nin dediğine göre *tab'ın dini* yani din-darlığı güzel ahlak (*mekârimü'l-ahlâk*) olup *tab' için ma'kul olan* tab'ın iman etmesidir.¹⁴

Tüsterî'nin dediğine göre “tab‘, Tâbi‘ın huzurunda durduğu ve zayıfladığı vakit nefis mâlike dönüşür.”¹⁵ Yani tabiatın Yaradan'ın huzurunda vukufu ve zaafı sonrası nefis, mâlik olur.

Tüsterî'ye, bir çare bulması için, günahından tevbe edip bir daha onu yapmayan, fakat sonra bu günahı hatırlayan veya gören ya da duyan, dolayısıyla bu kötü günahın tadını alan kimsenin durumu sorulduğunda tad almanın (*vicdânu'l-halâvet*) tab'dan ileri geldiğini, bunun beşeriyet icabı (*cesedin/beşeriyetin tab'ı*) olduğunu, tab'ın kaçınılmaz olup değişmeyeceğini söyledikten sonra çözüm yolunu göstermiştir.¹⁶

Tüsterî'ye göre kalp Allah'ın emrine râzı olduğu vakit organların fiilleri kula zarar vermez. Nitekim Hz. Peygamber, oğlu İbrahim vefat edince ona merhametinden dolayı beşeriyet tab'ıyla ağlamış, fakat kalbi Allah'ın takdirine râzı olduğu için organlarının eylemi ona zarar vermemiştir.¹⁷

Hz. İbrahim, oğlu İsmail'i beşeriyet tab'ıyla sevince Allah'ın fazlı ve ismeti O'na yetişmiş ve oğlunu kurban etmesi emredilmiştir. Hakkın bundan muradı boğazlamak olmayıp, sırrın en çarpıcı sebeplerle ağyâr sevgisinden kurtarılmasıdır. Hz. İbrahim'in sırrı Allah için arınıp

¹⁴ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 36a.

¹⁵ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 129b.

¹⁶ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 140b; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 74; Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, 2/510 [2/198-199]; Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif*, s. 284 [629].

¹⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 104.

tab'ın âdetinden yani doğal alışkanlıklarından dö-nünce, oğlunun fidiyesi olmak üzere kendisine büyük bir kurbanlık verilmiştir.¹⁸

Tab'ın/tabiatların asılları (Usûlü't-tab'/tabâi')

Tüsterî bazen *tab'* bazen *tabiat/tabâi'* kelimelerini kullanarak *tab'ın* ve *tabiatların asıllarından* söz etmektedir. Cehennem her bir derekesi için bir *tab'*, cennetin her bir kapısı için de bir *tab'* olmak üzere yedisi cehennem yedi derekesine ve sekizi cennetin sekiz kapısına yönelik olarak *onbeş şubeye* ayrılan *tabiatların asılları* şu *dört asıldır*: (1) *insanın tab'ı*, (2) *rûhun tab'ı*, (3) *marifetin tab'ı* ve (4) *imanın tab'ı*. Ruhların tabiatlarını marifetin tabiatlarına, marifetin tabiatlarını da imanın tabiatlarına bağlamayan kimse için ruhların tabiatlarının tümü mezmumdur. İman insanın külliyeti bakımından tab'ıdır.¹⁹

1. İnsanın (halkın, nefsin) tab'ı

Tüsterî *insanın tab'ının* cehl, *cehlin tab'ının* nisyân, *nisyânın tab'ının*sa masiyet olduğunu söyler. Dolayısıyla bu mezmum tabiatlardan kurtuluşun çaresi cehle bedel *ilme*, nisyâna bedel *zikre*, masiyete bedel *tâate* tâlip olmaktır. İlmini zikre bağlayana *tevekkül* verilir, zikrini tâate bağlayan için bu zikir *şükre* dönüşür. Kendisine şükür verilmiş kimseninse *mezîd* peşini bırakmaz.²⁰ Söz konusu mezmum tabiatların vesvesesinden de bahseden Tüsterî'ye göre ehl-i şirkin/şirk vesvesesini ancak Müslümanlar, münâfıkların/nifak vesvesesini ancak

¹⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 131.

¹⁹ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, Köprülü Ktp. , vr. 35a-b.

²⁰ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 61b, 84b.

mü'minler tanıyıp bildiği gibi, câhilin/cehl vesvesesini *âlimden*, unutanın/nisyân vesvesesini *zâkirden*, âsinin/isyân vesvesesini de *itaatkârdan* başkası tanıyıp bilmez. Dünya vesvesesini de ancak âhiret için çalışan kimse tanıyıp bilir.²¹ Yine Tüsterî der ki: “Bu Kerîm Rabbi unutmaktan –ki bu masiyetlerin asıllarıdır– ve Allah’ı bilmemekten (*el-cehl billâh*) daha çetin bir masiyet bilmiyorum. Sonra ondan sâir masiyetler dalanır. Şayet bir adam Allah’ı unutmuş (*nâsî*) olarak namaz kılsa Allah’a âsî olur. Şayet adam namaz kılmadan, oruç tutmadan, sadaka vermeden oturmuş olsa ve sonra da Allah’ı zikretse (*zâkir olsa*) elbette itaatkâr (*mutî*) olur.”²²

Dört asıl tabiattan biri olan *insanın tab’i* için Tüsterî’nin, *halkın tab’i* veya *nefsin tab’i* tabirlerini de kullandığı olmuştur. Mesela başka bir sözünde ***halkın tab’ının*** cehl, *cehlin tab’ının* hevâ, *hevânın tab’ının* irâde, *irâdenin tab’ının* şehvet, *şehvetin tab’ının* ısrar olduğu, halkın çoğununsa içinde buldukları halt (*tahlit*) üzere öldüğü²³ şeklinde farklı bir açıklama yapan Tüsterî der ki: “Allah Teâlâ nefsi yarattı ve ***nefsin tab’ını*** cehl kıldı. Hevâyı nefse en yakın şey kıldı. Hevâyı, izledikleri takdirde, halkın helâkına sebep olan kapı olarak belirledi.”²⁴

İnsanın, halkın ya da nefsin tabiatının cehl olduğu, doğasında bilgisizlik bulunduğu fikrini Tüsterî’nin,

²¹ Tüsterî, Kelâmu Sehl, vr. 24a-b; Tüsterî, el-Muâraza ve’r-Red alâ Ehli’l-Firak ve Ehli’d-Deâvî fi’l-Ahvâl min Kelâmi Sehl eydan, Köprülü Kütüphanesi, 727, vr. 220b.

²² Tüsterî, Kelâmu Sehl, vr. 106a.

²³ Tüsterî, el-Muâraza ve’r-Red, vr. 241b.

²⁴ Tüsterî, Kelâmu Sehl, vr. 124a; Tüsterî, Tefsîr, s. 82.

Kur'ân'ın "*insan pek zâlimdir, pek câhildir*" (Ahzab, 33/72) O âyetine dayandırdığı âşikârdır. Çünkü O'na göre "Kitap ve Sünnet'in, doğruluğuna şahitlik etmediği her vecd bâtildir."²⁵

Halkın dört tabiatı

Sehl b. Abdullah "Halk *dört tabiat* üzere *tab' olunmuştur*" yani yaratılmıştır der ve sıralar:

1. İlk tab' *hayvanların tab'*ıdır ki batın ve ferçtir (yeme ve üreme tabiatıdır).
2. İkincisi *şeytanların tab'*ıdır ki eğlence ve oyundur.
3. Üçüncüsü *sihirbazların tab'*ıdır ki tuzak kurma, aldatma ve yalancılıktır.
4. Dördüncüsü *iblislerin tab'*ıdır ki ayak diretıp kibirlenmedir.

İlk tab'dan korunmak ve selâmette olmak imanla mümkündür. İkinciden selâmet *meleklerin tab'ı* olan tesbîh ve takdis iledir. Üçüncüden sıdk, nasihat, insaf ve tafaddulla, dördüncüden Allah'a tazarru, niyaz ve ilticâ ederek kurtulmak mümkündür."²⁶

2. Rûhun tab'ı

Tüsterî tab'ın asılları arasında ikinci sırada *rûhun tab'*ından ve ayrıca *nefsü'r-rûhun tab'*ından söz etmişse de bunun ne olduğuna dair açık bir beyanda bulunmamıştır. Yalnız şu sözünde nefsin tab'ı mukabilinde ruh için ahvâl tabirini kullanması bu anlamda manidardır:

²⁵ Serrâc, *Lüma'*, s. 99 [116, 352]; Gazzâlî, *Ihyâ*, 2/302.

²⁶ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 35b-36a, 121a; Tüsterî, *el-Muâraza ve'r-Red*, vr. 217a; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 82.

“Ubûdiyet rıkk, sabır, ilim, hilim, sekînet, vakar, tevâzu, Allah’tan istiâne ile olur. Vahdet, gurbet, infirâd ve uzlet ise ühbedendir (yapılması gerekli hazırlıktır) ki bunlar *nefsin tab’ı*dır. Önceki (saydığımız) ahvâl ise *ruha yöneliktir*.”²⁷

3. Marifetin tab’ı/tabiatları

Tüsterî mülk âlemi gibi ve diğer arş, kürsi, cennet ve cehennem gibi mahlukatın varlığından evvel *marifet tabiatları* ile Allah’a ibadet edildiğini, bu durumun Peygamberimiz’in de içinde bulunduğu bir takım topluluklara mahsus olduğunu söyler.²⁸

4. İmanın tab’ı/tabiatları

İmanın tab’ı ve tabiatları Tüsterî’nin dediğine göre “gaybı muâyene, yakîni mükâşefe ve Rabbi müşâhede etmek”ten ibarettir.²⁹ Tasavvuf yolunda sâdık olan kulun gaybı muâyenesi: görür gibi olması sayesinde dünya ona sırt çevirecek, zorlu işler ona basit gelip kolaylaşacak, yakîni mükâşefe yani yakînin kula açılması ile şeytan (adüvv) hezimete uğrayacak, kul su üzerinde ve havada yürüyebilecek, *Rabbi müşâhede* etmek suretiyle de nefsini kahredecektir.³⁰

²⁷ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 25b-26a.

²⁸ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 35b.

²⁹ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 35b; Sicilli, *eş-Şerh ve'l-Beyân*, vr. 185; Tüsterî, *Tefsîr*, s. 69. *Tefsîr*’de “imâni muâyene” olarak geçmişse de doğrusu “gaybı muâyene”dir.

³⁰ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 68b, 98a.

Erkânü'l-belâ ve tab'

Tüsterî erkânü'l-belâ dediği dört imtihan ayağından bahseder ki bunlar *tab'*, *tama'*, *tatallu'* ve *taarruzdur*. Kişi bu hususlarda korunarak âfiyette olursa (*in ûfiye*) ne a'lâ! Değilse kişinin helâki bunlardan dolayıdır.³¹

Bu erkânın birbirlerinin tabiatı olma durumundan da söz eder ve der ki: “Tab'ın tab'ı tama'dır. Eşdeyişle tama', *tab'ın tab'*ındandır. Tatallu', *tama'ın tab'*ındandır. Taarruz, *tatallu'un tab'*ındandır. Şekâ ve saâdet, *taarruzun tab'*ındandır.”³² Sadeleştirerek diyebiliriz ki tama'kârlık tabiatın doğasında, muttali olma tama'kârlığın doğasında, ilişme muttali olmanın doğasında mevcuttur. Bahtiyarlık ve bedbahtlıkta ilişmenin doğasında vardır.

İmtihanın bu dört ayağını aralarındaki *tab'* ilişkisiyle birlikte daha iyi kavramak için bir de alt alta sıralamak suretiyle verelim:

- (1) **tab'**,
- (2) **tama' (tab'u't-tab')**
- (3) **tatallu' (tab'u't-tama')**
- (4) **taarruz (tab'u't-tatallu')**
- (-) **şekâ ve seâdet (tab'u't-taarruz)**

İmtihânın dört ayağını bu şekilde birbirine, şekâvet ve seâdeti taarruza, taarruzu tatallu'a, tatallu'u tama'a, tama'ı da tab'a bağlayan Tüsterî, sâdıkın belâya

³¹ Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 73a.

³² Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, vr. 35b, 121a.

taarruz etmeyeceğini, halkın sürçmelerine de ancak câhil ihlalcinin, muhti'in *tatallu'* edeceğini söyler:

“Sâdık, belâyâ taarruz etmez ve nefsinin herhangi bir belâyâ atmaz. Sâdıkın alâmeti sana dünyanın hayrını değil, âhiretin hayrını vermesi, sana mahlukların ahlâkını değil, Allah'ın ahlâkını vasfetmesidir. O sana kalbini verir, organlarını değil!”³³ “Halkın sürçmelerine (*aserât*) ancak bir ihlâl edici câhil, bir muhti' *tatallu'* eder (muttali olmak ister). Muttali olduğu şeyin örtüsünü ancak bir mel'un açar/yırtar.”³⁴

Tüsterî bir başka sözünde, vâki' olan ilk belânın *hiss* (*etmek*), sonra *hemm* (*etmek*) yani düşünmek olduğunu belirtir. Kişi hemmiyle yaratıcısına döner, düşüncesini Yaradanına döndürürse kurtulur. Değilse helâk olur. ***Tab' hisse der surette (duyarlı, hassas) yaratılmıştır. Tab'ın hissettiği asıllar, başka bir deyişle asıl tabî hisler korku, açlık, hastalıklar ve rahatsızlıklardır.***³⁵

Açlığın üç menzili olduğunu söyleyen Tüsterî ilk sırada ***tab'ın açlığı***nı zikreder ki bu, akıl mevziidir.³⁶

“***Aklın tab'ı*** ilimdir”³⁷ diyen ve biri dünyaya ve öbürü âhirete yönelik olmak üzere ***aklın iki tab'ından bahseden Tüsterî'ye göre âhiretin tab'ı, nefsü'r-***

³³ Tüsterî, Kelâmu Sehl, vr. 146a; Sicilli, eş-Şerh ve'l-Beyân limâ eşkele min Kelâmi Sehl, vr. 197a.

³⁴ Tüsterî, Kelâmu Sehl, vr. 81b; Sicilli, eş-Şerh ve'l-Beyân, vr. 155b.

³⁵ Tüsterî, Kelâmu Sehl, vr. 36b, 54b, 121b.

³⁶ Tüsterî, Kelâmu Sehl, vr. 90b; Sicilli, eş-Şerh ve'l-Beyân, vr. 160a; Harkûşî, Tehzîbü'l-Esrâr fî Usûli't-Tasavvuf, s. 148. Diğer iki açlıktan biri kuvvet açlığıdır ki bunda fesat sözkonusudur. Diğer şehvet açlığıdır ki bunda da israf söz konusudur. Akıllıların açlığı da ilim açlığı, fehim açlığı ve fitnat açlığı olmak üzere üç çeşittir.

³⁷ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 82.

rûhun tab'ı ile muntabı'dır, dünyanın tab'ı ise şehvânî nefisle mü'teliftir. Hz. Peygamber'in "Beni nefsim bir an dahi bırakma!" sözü de bu manadadır. Çünkü kul nefsiyle meşgul olduğu sürece Allah'tan mahcupdur.³⁸

Nefis anlamında tab'

Anladığımız kadarıyla Tüsterî tab' kavramını öncelikle ve çoğunlukla, ele aldığı varlığın doğasındaki en karakteristik hususiyeti belirtmek için kullanmaktadır. Bunun yanı sıra O'nun, Tefsîr'de birçok âyeti yorumlarken tab' kelimesini nefis için hususî bir anlamda kullandığı görülür. Buna göre âhirete yönelik olan nefsü'r-rûh dediği rûhun mukabilinde, dünyaya yönelik nefis bulunmaktadır ki Tüsterî bu nefis için nefsü't-tab' ve latîfü nefsi't-tab'ı'l-kesîf tabirlerini tercih etmiştir. Meselâ "nefisler tezvîc edildiği vakit" (Tekvîr, 81/7) âyetinin tefsirinde nefsü't-tab'ın nefsü'r-rûhla yani nefsin ruhla arkadaş kılındığını, dünyada sürdürüp şükrü yerine getirdikleri gibi, ikisinin cennetin nimetleri içinde imtizaç edeceklerini belirtir.³⁹ "**Allah ölümleri anında nefislerin canını alır, ölmeyenleri ise uykularında**" (Zümer, 39/42) âyetinin tefsirinde "Allah nefislerin canını aldığı vakit nûrî ruhu, *kesîf nefsü't-tab' latifesinden çıkarır*" der.⁴⁰ Tüsterî'nin rûh ve nefsin her ikisi için *nefs* izâfesiyle *nefsü'r-rûh* ve *nefsü't-tab'* deyişi kanaatimizce yukarıda zikredilen âyetlerde *nüfûs* ve *enfûs* şeklinde nefsin çoğul olarak zikredilmesine dayanmaktadır. Âyetlerdeki bu espriyi çok iyi kavradığı için onun kullandığı kavramlar da aslında Kur'ânîdir, Kur'ân'ın rûhuna uygundur.

³⁸ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 126.

³⁹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 187.

⁴⁰ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 133.

Âyette geçen “*nefs-i emmâre*” (Yusuf, 12/53) şehvet olup *tab*’ mevziidir. Âyetin devamındaki “*Rabbimin merhum kıldığı müstesnâ (nefis)*” ise ismet mevziidir, nefs-i mutmainnedir.⁴¹ “*Ey nefs-i mutmainne*” (Fecr, 89/27) hitabı ise *nefsü’-t-tab*’ın, sayesinde hayat sürdüğü *nefsü’-r-rûha* yöneliktir ki onun mutmain oluşu, Allah’ın sevabını ve ikâbını tasdik edici olması anlamına gelmektedir.⁴²

Tüsterî’nin *tab*’ ile nefsi kastettiğine daha açık bir başka delil de “*eğer mü’minlerden iki tâife çatışarlarsa derhal o ikisinin arasını bulunuz*” (Hucurât, 49/9) âyetinin bâtın anlamını verirken yaptığı sıralamada nefis yerine bu kavramı kullanmasıdır ki şöyle der: “Ruh, akıl ve kalp (tâifesi), *tab*’, hevâ ve şehvet (tâifesi). Eğer *tab*’, hevâ ve şehvet kalbe, akla ve ruha bağyederse, kul murâkabe kılıçlarıyla, mutâlaa oklarıyla ve muvâfakat nurlarıyla ona karşı savaşmalıdır ki ruh ve akıl gâlip, hevâ ve şehvet mağlup olsun.”⁴³

Sonuç

Araştırmamızın neticesinde diyebiliriz ki Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, yaşadığı çağda Müslüman dünyada hararetle sürdürülen felsefe hareketlerinden bihaber olmadığını gösterircesine, felsefenin temel kavramlarından olan *tab*’ kelimesini ve türevlerini sohbetlerinde sıkça kullanmıştır.

Tab’u’l-*insân*, *tabâiu’l-marifet* ifadelerinde olduğu gibi söz ettiği varlığa *izâfe* ederek birçok şeyin *tab*’ına,

⁴¹ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 81-82.

⁴² Tüsterî, *Tefsîr*, s. 194.

⁴³ Tüsterî, *Tefsîr*, s. 149.

tabiatına temas etmiş, ezcümle insanın, ruhun, marifetin, imanın, halkın, nefsin, cesedin, beşeriyetin, hayvanların, şeytanların, sihirbazların, iblislerin, meleklerin, aklın, nefsü'r-rûhun, âhiretin, dünyanın tab'ından, hatta tab'ın dahi tab'ından söz etmiştir. Tüsterî'nin, sayılan kelimelere *muzâf* şekilde kullandığı *tab'/tabâi'* ile, *o varlığın doğasındaki yaratılıştan gelen en karakteristik hususiyeti/hususiyetleri* kastedtiği, bir bakıma *o varlığın özüne, mahiyetine* işaret ettiği anlaşılmaktadır. Meselâ insanın tabiatının cehâlet, cehâletin tabiatının nisyân, nisyânın tabiatınsa masiyet olduğunu söyler ki insanın bu doğası oluşu Kur'ân'da vurgulanmıştır.

Kavramın Tüsterî'de ikinci bir hususî kullanımı daha vardır. *et-tab'* şeklinde *izafesiz* ya da *nefsü't-tâb'* şeklinde bir kelimeye *muzâfun ileyh* olarak karşımıza çıkan bu kullanımda Tüsterî'nin kastedtiği, *nefsü'r-rûh* dediği ruhun mukabili olarak *nefistir*.

Tüsterî'ye göre, yaratılmış olan *tabiat/hilkat* marifetin aslıdır. Allah *Tâbi'*dır ve O, tab' ettiği tabiatla bilinir. Bu manada tabiatı bilen Tâbi'ı bilir. Herşeyin tabiatından doğasından söz etmek mümkündür. Allah doğmadığına göre O'nun tabiatı söz konusu olamaz. Bilakis O'nun sıfatları, ahlâkı vardır.

Tabiata dayalı bir metafizik kurmak isteyen, fakat nübüvveti ve dini kabul etmeyen çağdaşı filozofların farkında olan Tüsterî, halkın, tabiatı Allah'a tercih ettiği yeni bir ilim peşinde olduğunu söyleyerek Kitap ve Sünnet'e dayalı bir tab'/tabiat düşüncesi geliştirmiş, tab' için makul olanın iman etmesi olduğunu, çünkü aslolanın tevhidî ikrar edip Hz. Peygamber'e, ashabına ve tâbiîne iktidâ etmek olduğunu, bunlara iktidâ eden kimsenin

ulemadan sayılacağını belirtmiştir. Zikrettiği bu asıllara muhâlefet eden kimseleri *zâtında âlim, fiilinde câhil* nitelemesiyle tenkit etmiştir. Zaten halkın en âlimi ve aynı zamanda en câhili İblis'tir. Çünkü o zâtında âlim iken fiilinde cahillik etmiş, Peygamberlerle uğraşmıştır. İlk uğraştığı da Peygamberimiz (Hz. Âdem)dir ki O'nun cennetten çıkmasına sebep olmuştur.⁴⁴

⁴⁴ Tüsterî, *Kelâmu Sehî*, vr. 36b.

KAYNAKÇA

- Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbü'l-Envâr*, çev. Naim Avan, İstanbul 1999.
- Cafer, Muhammed Kemal, *mine't-Türâsi's-Süfî liSehli'bni Abdillâh et-Tüsterî*, Dâru'l-Maarif, Mısır 1974 (Ja'far, Muḥammad Kamâl İbrâhîm. *Min al-turâth al-Tustarî al-şûfî: dirâsa wa taḥqîq*. Cairo, 1974-).
- Düzgün, Şaban Ali, "Tabiat", *DİA*, 15/325-327, İstanbul 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyâu Ulûmiddîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.
- Harkûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed, *Tehzîbü'l-Esrâr fî Usûli't-Tasavvuf*, Beyrut, 2006.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö.430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfîyâ*, Mektebetü Hâncı, Beyrut 1405;
- Kaya, Mahmut, "Felsefe", *DİA*, 12/311-319, İstanbul 1995.
- Kaya, Mahmut, "İşrâkiyye", *DİA*, 23/435-438, İstanbul 2001.
- Köroğlu, Burhan, "Tabiatçılar", *DİA*, 39/327-328, İstanbul 2010.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Ma'rûf Zirîk, Ali Abdülhamîd Baltacî, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1413/199.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb I-III*, tah. M. İ. Muhammed Rıdvânî, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire 2001, [*Kûtü'l-Kulûb:Kalblerin Azığı I-IV*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 2014].
- Öztürk, Mustafa, "Sehl et-Tüsterî", *DİA*, 36/321-323, İstanbul 2009.

Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr, *el-Lüma'* , Beyrut 2001, [*el-Lüma' - İslâm Tasavvufu-* (çev. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul: Erkam, 2012].

Sicillî, Abdurrahman, *eş-Şerh ve'l-Beyân limâ eşkele min Kelâmi Sehl*, Köprülü Kütüphanesi, 727, vr. 153a-205a.

Sühreverdî, Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut 2005, [*Avârifü'l-Meârif: Tasavvufun Hakikatleri*, (terc. Abdülvehhab Öztürk), İstanbul 2010].

Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru't-Tüsterî*, Beyrut 2007.

Tüsterî, *Kelâmu Sehl*, Köprülü Kütüphanesi, 727, vr. 1a-152b.

Tüsterî, *el-Muâraza ve'r-Red alâ Ehli'l-Firak ve Ehli'd-Deâvi fi'l-Ahvâl min Kelâmi Sehl eydan*, Köprülü Kütüphanesi, 727, vr. 205a-242a.

الفيديو ودورها في الإثبات الجنائي

BÖLÜM
6

Adnan ALGÜL*
Hezha NAJIMALDIN*

Gaziantep Üniversitesi Gaziantep Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı ad-
nalgul47@hotmail.com

طالب دكتوراه في كلية الالهييات جامعة غازي عنتاب*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد ﷺ، وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد: فقد منَّ الله سبحانه وتعالى على هذه الأمة بأن جعل شريعتها خاتمة للشرائع قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، تهتم بالإنسان وسائر أمور حياته، حيث أمرت بالعدل وحققت وسائله التي تساعد عليه من أجل كرامة الإنسان في الأرض، حيث يترتب على مباشرة الإجراءات الجنائية مساس حتمي بحقوق وحرريات المواطنين وذلك في مختلف مراحل الإجراءات الجنائية المتعلقة بالتحري والضبط والمحاكمة والتنفيذ. وأساس حقوق الإنسان ومن ضمنها حقوق المتهم في الشريعة الإسلامية تكريم الناس، ويتمتع بهذا التكريم بنو البشر كافة على قدم المساواة، والتكريم يقتضي عدم التعذيب والإضطهاد والمعاملة القاسية، والمساواة بين الناس في كافة الأمور المشروعة، وخاصة أمام القانون والقضاء. فالأدلة العلمية ووسائل التكنولوجيا تطورت وأصبحت أكثر تعقيداً، ومع تقدم هذه العلوم والوسائل أصبحت هناك مخاطر كبيرة تتمثل في مدى مشروعية استخدام هذه الوسائل التقنية في الإثبات وذلك لإهدارها إرادة الإنسان أو تضمينها إجباره على تقديم دليلاً ضد نفسه في التهمة المنسوبة إليه، أو انتهاكها لحياته الخاصة مع أن الأصل فيه البراءة. فكان لا بد من إلقاء الضوء عليها، وبيان حجيتها في الإثبات في عصر زاد فيه الإجراء، وقل توفر الدليل المباشر، حيث أن الأدلة العلمية ووسائل الحديثة وخاصة التصوير والصورة تعد عوناً لتحقيق أهدافها¹.

مشكلة البحث:

لقد قذفت الحياة المعاصرة بمئات المسائل والقضايا والمشكلات، وهذه المستجدات تحتاج كلها من المنظور الإسلامي إلى إبداء الرأي، مع تقدم العلم ووسائل التكنولوجيا التي شهدتها العصور الأخيرة، ظهرت في ساحات القضاء وسائل جديدة للإثبات، تتمثل وسائل الحديثة خصوصاً التصوير أو ما يسمى بالفيديو، من ثورة علمية من حيث بيان أثرها في الإثبات الجنائي وبيان دورها ومدى حجيتها كوسيلة إثبات في الشريعة والقانون ومعرفة مدى اعتماد أحكام القضاء على الأدلة المستمدة من وسائل الحديثة والتكنولوجيا أمام القضاء والمحاكم الشرعية وما ينتج عنها من آثار حقوق الإنسان، ولم يكن يعرفها الفقهاء القدامى وأسلافنا العلماء، لكن الفقه الإسلامي لم يكن ليقف عاجزاً أمام هذه القضايا المستجدة والمستحدثة، ما دام باب الاجتهاد مفتوحاً حتى تظل هذه الشريعة قائمة كما أراد الله لها إلى يوم القيامة.

¹ انظر: فيصل مساعد العنزي، أثر الإثبات بوسائل التقنية الحديثة على حقوق الإنسان، رسالة ماجستير، (إشراف: أ.د. علي محمد حسين حماد، 1428هـ-2007م).

أسئلة البحث:

ما مفهوم الفيديو والاثبات الجنائي؟
ما هو شروط الاثبات الجنائي وأدلته؟
ما موقف الشريعة والقانون من استخدام الفيديو كأدلة في الاثبات الجنائي؟

أهداف البحث:

بيان مفهوم الفيديو والاثبات الجنائي من ناحية اللغة والاصطلاح؟

بيان شروط الاثبات الجنائي وبيان أدلته.
تبيان وتوضيح موقف الشريعة والقانون من استخدام الفيديو كأدلة في الاثبات الجنائي.

منهج البحث:

المنهج الإستقرائي والوصفي لتوضيح الأسس والضوابط التي تستند عليها الإجراءات الجنائية في الإثبات في الشريعة والقانون.

هيكل البحث:

المقدمة

المبحث الأول: تعريف بمفردات العنوان

المطلب الأول: الفيديو

المطلب الثاني: الإثبات

المطلب الثالث: الجنائي

المبحث الثاني: أهمية الإثبات الجنائي وأدلته وشروطه

المطلب الأول: أهمية الإثبات الجنائي

المطلب الثاني: أهمية الإثبات الجنائي في الشريعة الإسلامية

المطلب الثالث: أدلة الإثبات

المطلب الرابع: شروط الإثبات

المبحث الثالث: موقف الشريعة والقانون من استخدام الفيديو

كدليل في الإثبات الجنائي

المطلب الأول: موقف الشريعة الإسلامية من استخدام الفيديو في

الإثبات الجنائي

المطلب الثاني: موقف القانون من استخدام الفيديو في الإثبات

الجنائي

الخاتمة: نتائج البحث

المصادر والمراجع

المبحث الأول: تعريف بمفردات العنوان

يرنو هذا المبحث إلى استجلاء مصطلح الفيديو

والاثبات والجنائي من ناحيتي اللغة والاصطلاح، وذلك على الوجه

الآتي.

المطلب الأول: الفيديو

الفيديو وجمعه فيديوهات، ومعناه: هو عبارة عن أداة أو وسيلة إلكترونية تستخدم لأغراض التسجيل والنسخ والبيث لنقل الصور المرئية². وعرفه بعضهم بأنه: هو مصدر مرئي يجمع بين سلسلة من الصور لتكون في شكل صورة متحركة وينقل الإشارة إلى الشاشة لترتيب عملية عرض الصور أو الأفلام، وتكون مصحوبة لصوت معبر عن معنى معين، وبما يتوافق مع الصورة التي تعرض على الشاشة³. وجاء في القاموس المعاني: جهاز يسجل المناسبات والأحداث صوتاً وصورة على أشرطة ممغنطة، ويقوم بعرض ما سُجِّل على هذه الأشرطة تلفزيونياً أو على شاشة عرض سينمائية⁴. والتعريف الراجح من وجه نظر الباحث لكلمة الفيديو هو عبارة عن أداة أو وسيلة إلكترونية تستخدم لأغراض التسجيل والنسخ والبيث لنقل الصور المرئية.

المطلب الثاني: الإثبات

أولاً: الإثبات في اللغة

جاء في المعجم الوسيط في مادة ثبتَّ ثَبَاتًا وَثَبَّتًا: استقر ويقال: ثبتت بالمكان أقام والأمر صح وتحقق، (أَثَبْتُ) الشيء أقره وفي التنزيل العزيز (يحموا الله ما يشاء ويثبث)، (أَثَبْتُ) الأمر حقه وصححه، ويقال أثبت الكتاب سجله والحق أقام حجته وأثبت الشيء: عرفه حق المعرفة وفلانا حبسه وفي التنزيل العزيز: {وَأَذِّمُوا كُفْرًا بِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُبَيِّنُوا كُفْرًا وَبِقَوْلِكَ أَوْ يُخْرِجُواكُمْ} [الأنفال 30]⁵.

وقال الرازي: ثبت: أي ثبت الشيء من باب دخل و ثَبَاتًا أيضا و أثبته غيره و تثبته أيضا و أثبته السقم إذا لم يفارقه وقوله تعالى {لِيُبَيِّنُوا} أي يجرحوك جراحة لا تقوم معها و تثبتت في الأمر و استثبتت بمعنى ورجل تثبت بسكون الباء أي ثابت القلب ورجل له تثبت عند الحملة بفتح الباء أي ثبات وتقول لا أحكم بكذا إلا تثبت بفتح الباء أي بحجة والتثبت الثابت العقل⁶.

ثانياً: الإثبات في الاصطلاح

اختلف فقهاء القانون الجنائي في تعريفهم للإثبات الجنائي بتعاريف متعددة منها:

² انظر: منير البعلبكي، رمزي منير البعلبكي، القاموس المورد الحديث، (دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط2، 2009)، ص131. انظر: الموقع الإلكتروني:

www.wikipedia.org/wiki/video آخر التحديث للصفحة في 2014/2/21.

³ الموقع الإلكتروني: www.businessdictionary.com/definition/video/html

⁴ الموقع الإلكتروني: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar->

⁵ مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، (دار الدعوة، دط، دت)،

ج1، ص93.

⁶ محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، طبعة جديدة، 1415هـ-1995م)، ص90، باب الثاء، مادة ثبت.

الإثبات بمعناه القانوني هو إقامة الدليل لدى السلطات المختصة بالإجراءات الجنائية على حقيقة واقعة ذات أهمية قانونية، وذلك بالطرق التي حددها القانون ووفق القواعد التي أخضعها لها⁷.

وعرّف مصطفى مجدي هرجه بأنه: هو تأكيد حق متنازع فيه له أثر قانوني بالدليل الذي أباحه القانون لإثبات ذلك الحق⁸.

وهناك أيضاً تعريف أخرى للإثبات وهو إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها القانون على وجود واقعة قانونية ترتبت آثارها⁹، والواقع أن فكرة الإثبات في حد ذاتها فكرة مركبة، فهي تحتمل أكثر من وجه، لكل وجه منها معناه المتميز ومشاكله الخاصة، لذلك اختلف فقهاء القانون الجنائي في تعريفهم للإثبات الجنائي، والسبب في ذلك أن المشرع الجنائي لم يعن بوضع تعريفاً محدداً لماهية الإثبات الجنائي، اكتفاء بإيراد النصوص التي تبين قواعد الإثبات الجنائي في المواضيع المخصصة للاستدلال، والتحقيق الابتدائي، والمحكمة¹⁰.

ويعرف الإثبات الجنائي بأنه كل ما يؤدي إلى اضرار الحقيقة وموضوع الإثبات الجنائي يتضمن:

- اثبات وقوع الجريمة بوجه عام.
 - نسبة هذه الجريمة للمتهم بوجه خاص إن كان هو الجاني.
- وهذان الأمران هما في الواقع الهدف من التحقيق وبناء على ذلك فإن التحقيق يعنى الإثبات¹¹.

والتعريف الراجح هو تعريف الإثبات الجنائي بالنظر لمسألة إقامة الأدلة أو تقديمها، حيث عرف أنصار هذا الرأي الإثبات الجنائي بأنه عبارة عن "إقامة الدليل لدى السلطات المختصة بالإجراءات الجنائية على حقيقة واقعة ذات أهمية قانونية، وذلك بالطرق التي حددها القانون ووفق القواعد التي أخضعها لها"، وذلك لأن هذا التعريف يشمل الإثبات أمام قضاء الحكم ويشمل أيضاً الإثبات أمام قضاء التحقيق وسلطات الاستدلال، وهذا يتضح من عبارة "السلطات المختصة بالإجراءات الجنائية"¹².

⁷ محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجنائية، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط2، 1988م)، ص405.

⁸ مصطفى مجدي هرجه، قانون الإثبات في المواد المدنية والتجارية في ضوء أحدث الآراء وأحكام النقض والصبغ القانونية، (القاهرة: دار الثقافة، دط، 1986م)، ص8.

⁹ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، (الرياض، مكتبة القانون والإقتصاد، ط1، 1431هـ-2010م)، ص24.

¹⁰ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، ص25، انظر: محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجنائية، ص406.

¹¹ أبو العلا علي أبو العلا النمر، الجديد في الإثبات الجنائي، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 2000م)، ص6-7.

¹² محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجنائية، ص405.

تعريف الإثبات في الشريعة الإسلامية:

عرف بعض فقهاء الشريعة الإسلامية الإثبات بأنه "إقامة المدعي الدليل على ثبوت ما يدعيه قبل المدعى عليه"، فالإثبات فعل يصدر من المدعي وهو قائم بذاته وصادر عنه¹³.

واستعمل الآخرون الإثبات بمعناه اللغوي، وهو إقامة الحجة، غير أنه يؤخذ من استعمالهم أنهم يطلقونه على معنيين عام وخاص، فقد يطلقونه ويريدون به معناه العام، وهو إقامة الحجة مطلقاً سواء كان ذلك على ما حق أم على واقعة، وسواء أكان أمام القاضي أم أمام غيره¹⁴.

وقد يطلقون الإثبات ويريدون به معناه الخاص وهو: إقامة الحجة أمام القضاء بالطرق التي حدتها الشريعة على حق، أو واقعة تترتب عليها آثار شرعية، وهذا المعنى الخاص هو ما نقصده في هذا البحث¹⁵.

والدليل يراد به عرفاً، كل ما يثبت أمرًا يكون منكرًا، واصطلاحًا هو البرهان الذي يقدمه المدعي بالأوضاع المقررة، ليقنع القاضي بصحة دعواه وهو من الزم اللوازم إذ لا يتصور أن يحكم القاضي له إلا عند اقتناعه بأنه على حق فكأن الدليل ركن من أركان الحكم.

والحكم قسمان: إثبات وإلزام، فالإثبات يعتمد الصدق، والإلزام يعتمد العدل وكلا القسمين له طرق متعددة، حددها ابن القيم في كتابه "الطرق الحكيمة" بخمسة وعشرين طريقاً، فضلاً عن طريق الحكم فيما لا يتوقف على الدعوى وهو الحسبة¹⁶.

المطلب الثالث: الجنائي

أولاً: تعريف الجنائي في اللغة

الذنب والجُرم وما يفعله الإنسان مما يوجب عليه العقاب أو القصاص في الدنيا والآخرة، والمعنى أنه لا يُطالبُ بجناية غيره من أقرابه وأباعده فإذا جَنَى أحدهم جنايةً لا يُطالبُ بها الآخر لقلوله عز وجل: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}، [الإسراء: ١٥]، وَجَنَى فلانٌ على نفسه إذا جَرَّ جَرِيرَةً جَنَياً على قومه، وَجَنَى فلانٌ على فلان ذنباً إذا تَقَوَّلَهُ عليه وهو بَرِيءٌ، وَتَجَنَّى عليه و جَانَى: ادَّعى عليه جنايةً¹⁷.

¹³ أحمد إبراهيم بك، طرق الإثبات الشرعية مع بيان اختلاف المذاهب الفقهية وسوق الأدلة والموازنة بينها ثم مقارنة بالقانون، إعداد: واصل علاء الدين أحمد إبراهيم، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط4، 2003)، ص31.

¹⁴ محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، (دمشق: دار البيان، ط1، 1402هـ-1982م)، ص22.

¹⁵ محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، ص23.

¹⁶ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، ص27-28.

¹⁷ محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط1، دت)، ج14، ص153.

وعرف بعضهم بأن الجنايات هي جمع جنائية وهي ما يجنى من الشر أي يحدث ويكسب وهي في الأصل مصدر جنى عليه شرا جنائية وهو عام في كل ما يقبح ويسوء وقد خص بما يحرم من الفعل، ولكن في السنة الفقهاء يراد بالجنائية القصاص في النفوس والأطراف وإنما جمعها باعتبار أنواعها رعاية للتناسب بين اللقب والملقب¹⁸.

ثانياً: تعريف الجنائي في الإصطلاح

الجنائية كل فعل محظور يتضمن ضرراً وغلبت في السنة الفقهاء على الجرح والقتل والقطع¹⁹.

المبحث الثاني: أهمية الإثبات الجنائي وأدلتها وشروطه

يرنو هذا المبحث إلى بيان أهمية الإثبات الجنائي وبيان أدلته وشروطه، وذلك على الوجه الآتي.

المطلب الأول: أهمية الإثبات الجنائي

الإثبات في المواد الجنائية موضوع أزلي أو خالد، لأنه مرتبط على الدوام بكل جهد قضائي يبذل في سبيل إظهار "الحقيقة الواقعية"، هذا الجهد الذي لا يزال وأظن أنه سيظل محتفظاً بأهميته القصوى، وبدوره الحاسم في مصير الدعوى الجنائية، فالإثبات الجنائي يعد من أهم مواضيع الإجراءات الجنائية، إذ به وحده يتمكن القاضي من كشف الحقيقة في الدعوى المطروحة عليه، وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن للعدالة الجنائية أن تفصل في ما توافر سلطة الدولة في عقاب المتهم²⁰.

والإثبات الجنائي على هذا النحو هو العصب الرئيسي للحكم الجنائي، إذ فيه وحده يكمن السبب الذي يقود إلى القاضي إصدار الحكم بالإدانة أو على العكس بالبراءة، ومن هذا المنطق فإن الإثبات يحظى في نطاق القانون الجنائي بأهمية خاصة، طالما كان من المستحيل قانوناً إدانة شخص دون أن تثبت مساهمته في الفعل الإجرامي، سواء بوصفه فاعلاً أو شريكاً في ارتكابه فضلاً عن ثبوت سائر الأركان والشروط التي تشكل منها الجريمة المسندة إليه. وحتى تكتمل قيمة الإثبات الجنائي لا بد له من الأدلة التي توضح الإثبات وتقويه وبالتالي تؤدي إلى اقتناع القاضي بصحة ما جاءت به هذه الأدلة، فأدلة الإثبات هي الوسائل التي تشكل بداية البحث عن الحقيقة في أي مسألة جنائية، وهي بدورها تؤدي إلى الاقتناع الفعلي بوجود واقعة معينة، أو صحة أو كذب قضية ما²¹.

¹⁸ قاسم بن عبد الله بن أمير علي القنوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، (جدة: دار الوفاء، ط1، 1406)، ص291.

¹⁹ محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1410هـ)، ص255، فصل النون. انظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405)، ص107، باب الجيم.

²⁰ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، ص28.

²¹ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، ص29.

فيدون الأدلة أو الدليل لا يتسنى لنا إثبات الجريمة وكذا استنادها إلى المتهم، ويصبح من المستحيل تطبيق قانون العقوبات²². وهنا تظهر أهمية وسائل الإثبات حيث حيث يستعين القاضي بها لكي يعيد أمامه رواية وتفصيل ما حدث حقيقة، لذلك تحتل قواعد الإثبات أهمية خاصة إذ أن الحق موضوع التقاضي يتجرد من كل قيمة إذا لم يقيم الدليل على الحادث الذي يستند إليه، "فالدليل هو قوام حياته ومعقد النفع منه"، حتى صدق القول بأن الحق مجرد من دليله يصبح عند المنازعة فيه هو والعدم سواء.

وخلاصة الأمر، أنه يمكن القول بأن الإثبات كنظرية قانونية تعتبر من أهم وأخطر نظريات القانون حيث تعتبر أكثر شمولاً واضطراباً في التطبيق العملي أمام المحاكم²³.

المطلب الثاني: أهمية الإثبات الجنائي في الشريعة الإسلامية

عنيت الشريعة الإسلامية بالإثبات عناية فائقة فقررت طرقاً لحفظ الحقوق سواء كانت حقوق الله سبحانه وتعالى أم كانت حقوقاً للعباد، ففيها من القواعد والإجراءات ما ينظم الحقوق ويصون الحريات ويحفظ على الناس دمايتهم وأموالهم²⁴. وتتضح أهمية الإثبات بأسمى معانيه في قول رب العالمين: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِذِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بِيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلَأْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَلُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْرَبُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَلَّحُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ وَاعْلَمَكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}، [البقرة: 282].

وقال تعالى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهَا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ}، [الحجرات: 6]، وهذه الآية وإن لم تكن في مقام الإثبات إلا أنه تؤدي إليه، فقد جاء في تفسير هذه الآية الكريمة ما نصه "يا أيها الذين صدقوا الله ورسوله وعلموا بشرعه، إن

²² أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، (القاهرة: دار النهضة، ط1،

1985م)، ص271.

²³ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، ص30-31.

²⁴ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، ص31.

جاءكم فاسق بخبر فنتبّئوا من خبره قبل تصديقه ونقله حتى تعرفوا صحته؛ خشية أن تصيبوا قوماً براءً بجنابية منكم، فنتندموا على ذلك²⁵.

وكذلك اهتم رسول الله ﷺ، بالإثبات، وقد روى ابن عباس رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه"²⁶.

هذا الحديث قاعدة كبيرة من قواعد أحكام الشرع، ففيه أنه لا يقبل قول الإنسان فيما يدعيه بمجرد دعواه بل يحتاج إلى بينة أو تصديق المدعى عليه، فإن طلب يمين المدعى عليه فله ذلك وقد بين رسول الله ﷺ الحكمة في كونه لا يعطى بمجرد دعواه لأنه لو كان أعطى بمجرد ادعى قوم دماء قوم وأموالهم واستييح ولا يمكن المدعى عليه أن يصون ماله ودمه، وأما المدعى فيمكنه صيانتهما بالبينة²⁷.

فقد بين لنا رسول الله ﷺ أن الدعاوى المجردة من دليل يثبتها لا تكون مقبولة، لأن ذلك سوف يفتح الباب على مصراعيه للفساد، لأنه وإن كانت الأمانة مفترضة في كل مسلم إلا إن توافرها في كل مسلمين أمر متعذر، وطبيعة النفس البشرية ميالة للعدوان والاعتداء على الآخرين، وعلى ذلك فلكي يعم الأمن وتسود العدالة بين أفراد المجتمع، لا يجوز للقاضي أن يصدر حكمه في أي دعوى خالية عن دليل يؤيدها. بيد أن الشريعة الإسلامية في إثباتها للحقوق لم تغفل اختلاف تلك الحقوق من حيث أهميتها، ولذلك رسمت لكل حق الأدلة التي تؤكد وتدعمه، والناظر إلى الشريعة الغراء يجد أنها كلما كانت الحقوق ماسة بالمجتمع كلما كانت طرق إثباتها ضيقة ومقيدة، بمعنى أنه لا يقبل في إثباتها إلا الأدلة التي لا يمكن أن يشوبها أي احتمال، واهتمام الشريعة الإسلامية بالإثبات، لصيانة الحقوق والمحافظة على الدماء من أن تسفك والأموال من أن تنهب، لأن ذلك أقرب إلى نشر العدل والطمأنينة بين أفراد المجتمع²⁸.

المطلب الثالث: أدلة الإثبات

تتصرف أدلة الإثبات إلى أوسع معانيها، فهي لا تنحصر في الأدلة التي تتجه إلى إثبات وقوع الجريمة ونسبتها إلى المتهم، أي أدلة الإدانة فحسب، بل تشمل كذلك أدلة النفي التي تهدف إلى إثبات براءة المتهم، والجامع في الحالين هو السعي إلى كشف الحقيقة، وهو الغاية في الإثبات، وأدلة الإثبات من حيث دلالتها على الحقيقة التي يجري الكشف عنه إلى أدلة

²⁵ مجموعة من العلماء، التفسير الميسر، إشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مجمع الملك فهد لطباعة، د.ط، د.ت)، ص516.

²⁶ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج3، ص1336، رقم، 1711، باب اليمين على المدعى عليه.

²⁷ أبان زكريا يحيى بن شرف الخزامي النووي، شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1987-1407م)، ج4، ص3.

²⁸ أيمن فاروق عبدالمعبود، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، ص33-34.

مباشرة وغير مباشرة. أما الأدلة المباشرة فهي التي تؤدي إلى الحقيقة رأساً وبغير واسطة، لأنها تنصب على ذات الواقعة المراد إثباتها، وأما الأدلة غير المباشرة فلا تؤدي إلى الحقيقة رأساً، بل يجب أن يضاف إليها جهد عقلي يتمثل في الاستنباط، لأنها تنصب على واقعة أخرى غير التي يراد إثباتها، لكنها مع ذلك ترتبط بها إيجاباً وسلباً، إما على سبيل الحتم أو على وجه الغلبة، والدليل الواحد يمكن أن يكون مباشراً في حال وغير مباشر في حال أخرى، والعبرة في ذلك بمحله. فإذا ورد الدليل على ذات الواقعة المراد إثباتها كان مباشراً، وإذا ورد على واقعة تتصل بها كان غير مباشر. ولنعرض للشهادة كمثال؛ فالشاهد إذا شهد بأنه رأى المتهم ينهال بالسكين طعناً في المجنى عليه، كانت شهادته دليلاً مباشراً على الركن المادي لجريمة القتل، أما إذا شهد بأنه سمع طلقاً نارياً وصوت استغاثة ينطلق من داخل بيت، ثم رأى المتهم يعدو خارجاً من هذا البيت وفي يده سلاح ناري، فإن شهادته تكون دليلاً غير مباشر. ولا فرق في القانون بين الدليل المباشر والدليل غير المباشر، فكلاهما في مقام الإثبات سواء، لأن كليهما يؤدي إلى الكشف عن الحقيقة²⁹، وعلى الرغم من أن أدلة الإثبات لم ترد في القانون على سبيل الحصر، إلا أنها تنحصر عملاً في الإقرار، والشهادة، وحجية الأوراق، والقرائن، وحجية الأحكام، والخبرة، والمعينة³⁰، والباحث لا يتطرق إلى شرح تلك الدلائل الموجودة، لأن كل واحد منهم يحتاج إلى بحث مستقل، وإنما يتطرق إلى دور الفيديو في الإثبات الجنائي وهل يعتبر دليلاً في الإثبات أو لا.

المطلب الرابع: شروط الإثبات

يشترط في الإثبات أن تتوفر فيه عدة من الشروط وهي:

- أن تسبق الإثبات الدعوى، لأن الإثبات يؤكد أو يظهر حقاً لشخص على آخر، فلا يصح تقديمه إلا بطلب المدعي صاحب الحق، وإن صاحب الحق يملك التصرف به بالإسقاط والإبراء، وهذا الشرط متفق عليه عند الفقهاء في حقوق الأدميين كالحقوق المالية والنكاح والطلاق، والعقود، والعقوبات كالعقوبات والجروح وحد الفذف، والوقف على آدمي معين، لأن الشهادة فيها حق للأدمي فلا تستوفى إلا بمطالبتة وإذنه.
- أن يوافق الإثبات الدعوى، لأن الإثبات لتصديق المدعي في دعواه وإظهار الحق المتنازع فيه، فيجب أن يكون الإثبات موافقاً لدعوى المدعي بحيث يكون مطابقاً لها لينتج أثره في الحكم بموجبه، ويكون

²⁹ عوض مجد عوض، المبادئ العامة في قانون الإجراءات الجنائية، (الاسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، دط، دت)، ص673-674.

³⁰ عبد الحميد الشواربي، الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه النظرية والتطبيق، (الاسكندرية: المعارف، دط، دت)، ص66.

محل الإثبات والدعى به واحداً فإن خالف الإثبات الدعوى فلا يقبل، لعدم توفر الربط بينهما.

- أن يكون الإثبات منتجاً في الدعوى، وهو أن يكون له فائدة في إثبات الحق وصدور الحكم وإلزام الخصم به.
- أن يكون الإثبات في مجلس القضاء، لأن المقصود من الإثبات الحكم بموجبه، والحكم لا يعتبر إلا إذا صدر في مجلس القضاء، فإذا أقيم الإثبات خارج مجلس الحكم فلا يحصل به المقصود، ولا تنقطع به الخصومة³¹.
- أن يستند الإثبات إلى العلم أو غلبة الظن، فإن استند إلى شك وهم فلا عبرة به، لأن الإثبات يجب أن يكون قائماً على أساس قويم، وسند قوي، بأن يكون مبنياً على علم بمحل الإثبات أو على ظن قوي يقرب من العلم واليقين.
- أن يكون الإثبات موافقاً للعقل أو للشرع أو للحس أو لظاهر الحال، فإن خالف الإثبات أحدها فلا يعتبر، لأن الإثبات يفيد علماً ظنياً فلا يقبل في معارضة الحس الضي يفيد علماً قطعياً.
- أن يكون الإثبات بالطرق التي حددها الشارع فلا يجوز الإثبات بما نهي عنه كالشعوذة والسحر والطيرة، لأن الإثبات أحكام شرعية أقرها الشارع بالنص أو الاجتهاد والاستنباط من الأدلة التفصيلية³².
- أما شروط الإثبات في القانون، لم يذكر شراح القانون أيضاً شروطاً عامة للإثبات ويمكن أن تستخلص من تعريف الإثبات في المؤلفات القانونية، عدة شروط وهي:
- أن يكون الإثبات في واقعة متنازع عليها.
- أن ينص القانون على الأثر القانوني للواقعة المراد إثباتها، وذلك لأن محل الإثبات في القانون هو الواقعة القانونية.
- أن يكون مصدر العلم بالإثبات صحيحاً.
- مجلس القضاء، الأصل أن يكون الإثبات القانوني في مقر المحكمة، ولكن يجوز للمحكمة أن تنقل إلى مكان الإثبات للقيام بإجراءاته.
- أن يكون الإثبات مشروعاً بالقانون كلياً أو جزئياً فلا يقبل الإثبات بعلم القاضي³³.

المبحث الثالث: موقف الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي من

استخدام الفيديو كدليل في الإثبات الجنائي

³¹ محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، (دمشق: مكتبة دار البيان، ط1، 1402هـ - 1982م)، ص47-53.

³² محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، ص54-59.

³³ محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، ص60.

يرنو هذا المبحث إلى تبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي من استخدام وسائل الفيديو كدليل في الإثبات الجنائي، وذلك على الوجه الآتي.

المطلب الأول : استخدام الفيديو في الإثبات الجنائي في الشريعة الإسلامية

إن آلة الفيديو أو التصوير لم يكن معروفاً في بداية ظهور الإسلام، كما لم يعاصره فقهاء المسلمين لهذا لم نجد في كتبهم أحكاماً تجيزه، أو تمنع الأخذ بالتصوير كدليل من أدلة الإثبات في الدعوى الجنائية، إلا أن في عصرنا هذا أن التصوير أو آلة الفيديو أصبح واقعة من وقائع التحقيق، وإن هذه المستجدات تعد من الوسائل العلمية الحديثة، وهي ثمرة من ثمرات التقدم العلمي والتكنولوجي التي شهدتها العصور الأخيرة. ولم يكن يعرفها القدماء وأسلافنا، لكن الفقه الإسلامي لم يكن ليقف عاجزاً أمام هذه القضايا المستجدة، ما دام باب الاجتهاد مفتوحاً حتى تظل هذه الشريعة قائمة كما أراد الله تعالى لها إلى يوم القيامة. وأنه يمكن استنباط حكم في مثل هذه المسألة بناءً على ما جاءت به روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها³⁴.

كثير من الفقهاء المعاصرين يرى عدم الاعتداد بهذه القرائن المستجدة في القضاء، ولا يجوز اعتبارها وسيلة من وسائل الإثبات الشرعي، وقد احتجوا بما يأتي:

إن الأخذ بالتصويرات ترويع للآمنين، وإثارة للقلق في نفوسهم، وانتهاك لحرمة المسلمين، وتعدي على كرامتهم، كل ذلك يعد اعتداء على الناس وكشفاً لأسرارهم وعوراتهم، وإطلاعاً على ما يحرصون على إخفائه، ويدخل جميع ذلك في باب التجسس، ولأن التجسس منهي عنه مهما كانت الوسيلة³⁵، لقول الله تعالى: {وَلَا تَجَسَّسُوا} [سورة الحجرات: 12].

إن من مبادئ الإسلام الأصلية الحرص على حماية الحقوق الأساسية للإنسان، وهو لا يفرق في هذه الحماية بين مسلم وغير مسلم. وهناك حد أدنى من الحقوق يثبت للإنسان بوصفه إنساناً، فلا يجوز المساس به إلا لضرورة تعلق على ضروره حمايته، فصيانه حرمة الإنسان من مقتضيات التكريم الإلهي للإنسان، والآيات القرآنية والأحاديث النبوية في هذا الخصوص عديدة³⁶.

قال الله عزوجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ازْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ

³⁴ انظر: عارف علي عارف القره داغي، مسائل فقهية معاصرة، (IIUM press، كوالالامبور- ماليزيا، ط1، 2011م/1432هـ)، ص188.

³⁵ انظر: عارف علي عارف القره داغي، مسائل فقهية معاصرة، ص 191؛ فيصل مساعد العنزي، أثر الإثبات بوسائل التقنية الحديثة على حقوق الإنسان، رسالة ماجستير، (إشراف: أ.د. علي محمد حسنين حماد، 1428هـ-2007م)، ص 182-184.

³⁶ عارف علي عارف القره داغي، مسائل فقهية معاصرة، ص192.

أَرْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ عَلِيمٌ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ} [سورة النور: 27-28].

وقال سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِمَّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا} [سورة الحجرات: 12].

ومن وصايا الرسول ﷺ في المحافظة على عورات الناس وسترها أنه قال: "إِنَّكَ إِنْ اتَّبَعْتَ عَوْرَاتِ النَّاسِ أَفْسَدْتَهُمْ، أَوْ كِدْتَ أَنْ تُفْسِدَهُمْ"³⁷. وقد أكد الرسول ﷺ على أنه لا يجوز إحقاق الضرر بالمسلمين أحادهم وجماعتهم بقوله: "لا ضرر ولا ضرار"³⁸. وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: مَالُهُ، وَعِرْضُهُ، وَدَمُهُ، حَسَبُ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ"³⁹. وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الْأَمِيرَ إِذَا ابْتَغَى الرِّبِيَّةَ فِي النَّاسِ أَفْسَدَهُمْ"⁴⁰. وهناك آيات وأحاديث كثيرة حول هذا الموضوع، لذلك فإن من توجيهات الإسلام المحافظة على عورات الناس وسترها.

وكذا احتج المانعون من اعتبار التصوير حجة في الإثبات الجنائي بأنه ليس من القرائن القاطعة؛ لأنه يقبل التزوير والتمويه، لذلك فلا تصح أن تكون حجة بحكم بموجبها في أموال الناس وأعراضهم، وأبدانهم، حيث إنها لا تعد قرينة قاطعة، لأن ما يرد عليها من شبهات تضعفها وتوهيها، وتجعلها غير صالحة لبناء الحكم عليها⁴¹. والذي يبدو لنا أيضاً أنه لا يجوز تتبع الناس وتصويرهم خلسة ودون علمهم ورضاهم، لأن ذلك تتمتع بحرمة خاصة، فلا يجوز أن يطلع عليها أحد؛ لأنها خصوصية من خصوصيات الأفراد، والشريعة الإسلامية حمت هذه الخصوصية.

فبالنسبة لجرائم الحدود والقصاص يكون إثباتها بواسطة الفيديو وآلة التصوير أمر مستبعد تماماً ويبطل الاستناد إليها كدليل مستقل لإدانة من قدمت ضده؛ لأن دلالة الصورة على صاحبها دلالة وأهية وضعيفة لا يعول عليها في إصدار الأحكام، لأن الصور الفوتوغرافية قد تدخل فيها الخدع والتزوير، إذ بإمكان المصورين المتخصصين أخذ صورة للشخص وصورة أخرى للمكان ثم يتم تركيبها معاً فتصبح صورة واحدة في وضع مشين وهو

³⁷ أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009م)، باب في النهي عن التجسس، ج 7، ص 250، رقم الحديث: 4888.

³⁸ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1420هـ، 1999م)، ج 5، ص 55، رقم الحديث: 2865.

³⁹ أبو داود سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في الغيبة، ج 7، ص 244، رقم الحديث: 2882.

⁴⁰ أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م)، ج 4، ص 419، رقم الحديث: 8137.

⁴¹ عارف علي عارف القره داغي، مسائل فقهية معاصرة، ص 191.

ما يسمى (بالدبلجة)، حيث توجد آلات تصوير متطورة تسهل للشخص تعديل ما يريده في الصورة، وحذف ما يريده، وبناء عليه فهذه احتمالات تعد شبيهاً تدرأ إقامة الحد حسب قاعدة "درء الحدود بالشبهات"، إلا أنه يمكن اعتبار هذه الصور قرينة ضد المتهم تخول السلطات المختصة بالتحقيق معه ومواجهته بهذه القرينة للحصول على الاعتراف إذ أمكن ذلك أو يعزره القاضي إذا تكونت لديه القناعة بهذه القرينة⁴².

ويقول الشيخ هاني بن عبد الله الجبيري، القاضي بالمحكمة الكبرى بجدة: "إن التسجيلات الصوتية والتصوير بالفيديو فلا يعتمد عليها إلا إذا كانت صادرة من جهة موثوق فيها ولا يتطرق إليها شك، وما عدا ذلك، فلا يجوز الاعتماد عليها لإمكان التدليس، وبخاصة مع ظهور التقنيات الحديثة في الوقت الحاضر، فإن تم من جهة رسمية لا يتطرق الشك في احتمال تزويرها أو تغييرها وأمكن القطع بمطابقتها لمن نسبت إليه فهي قرينة كذلك، وإلا فإنه يصعب التعويل عليها لإمكان إحداث التغيير وتعديل الشكل والملاح كما هو واقع"⁴³.

فهذه الإمكانيات العلمية المتطورة تنسف دلالة قرينة الصورة والتلفاز ولا تصلح حجة يحكم بموجبها، لا قانوناً ولا شرعاً، ذلك أن الأحكام الشرعية لا تبنى على أمور مضطربة سيما في مسائل إقامة الأحكام، ناهيك عن ما في التصوير من كشف لعورات الناس والإطلاع على خفايا البيوت التي يحرص أهلها على سترها دائماً، وأما الفيديو فإنه يقال فيه على وجه العموم ما يقال في الصورة والتلفاز إلا إذا كان تصوير الفيديو بطريق جهة مسؤولة ومأمونة الجانب كأن تكون مخولة من الدولة أو من أي جهة فيها كما يحدث ذلك في تصوير الفيديو في البنوك وكذلك ما يكون في المطارات وغير ذلك⁴⁴.

فالخلاصة: لا يجوز استخدام آلة الفيديو أو التصوير كدليل في الإثبات الجنائي، فلا يعتمد عليها باطلاقه دون قيد أو شرط أو ضابط؛ لأن التصوير تدخل فيها الخدع والتزوير بواسطة البرامج الإلكترونية في هذا العصر، ولكن أحياناً يعتبر قرينة ضد المتهم إذا كانت صادرة من جهة موثوق، ولا يتطرق إليها شك، وهناك شروط معتبرة يجب مراعاتها والالتزام بها كي تعتمد في الإثبات ويعتد بها. وسنبين هذه الشروط والضوابط لأجل الالتزام بها في ميدان القضاء، والاعتماد على هذه القرائن المستجدة كدليل معتبر من أدلة الإثبات، على النحو الآتي:

⁴² فيصل مساعد العنزي، أثر الإثبات بوسائل التقنية الحديثة على حقوق الإنسان، ص182.
⁴³ الموقع الإلكتروني www.onislam.net ، أبو عبدالرحمن، اعتماد القضاء على وسائل الإثبات

الحديثة، 2006/5/20.

⁴⁴ زياد عبدالحميد محمد أبو الحاج، دور القرائن الحديثة في الإثبات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في قطاع غزة، رسالة ماجستير، إشراف: د.ماهر حامد محمد الحولي، (1426هـ-2005م)، ص79-80.

- قيام صلة بين هذا التصوير والقضايا التي تعرض في الدعوى، أي إثبات صلتها بالجريمة المرتكبة وبشخصية مرتكبها.
 - التحقق من صحة التصوير في تمثيل حقيقة الواقع والتعبير عنها تعبيراً صادقاً، وسلامتها من الشكوك والشبهات التي تثار عليها.
 - تحقق الدقة والاتقان الفني في التصوير، وخاصة إذا علمنا تطور أجهزة التصوير تطوراً مذهلاً من الناحية التكنولوجية في الآونة الأخيرة.
 - التحقق التام من غياب أي قصد بهدف التضليل.
 - لا يلجأ إلى هذه الإجراءات إلا من باب الضرورات، وما تقضي به مبادئ السياسة الشرعية لدفع العدوان والمفاسد عن المجتمع⁴⁵.
- لذا فإن تقدير حجية قرينة ما في الدعوى ومدى الاعتداد بها أو عدمه، أمر متروك للقاضي، ومع ذلك فليست حرية القاضي في الاقتناع مطلقة، وإنما مقيدة بشروط صحة التسيب والالتزام بالتعليل، فإما أن تصدقها وتقرها، أو تنقضها وترفضها.

المطلب الثاني: استخدام الفيديو في الإثبات الجنائي في القانون

الوضعي

فقد أصبح التصوير اليوم فناً من الفنون التي يعتمدها المحقق في إجراء تحقيقاته إذ من شأنه أن يضبط بصورة مرئية وسمعية مجريات التحقيق بصورة تعكس واقع هذه المجريات وطالما أن التصوير يحصل بمعرفة المستجوب ويوضع قيد المناقشة كدليل من الأدلة فإنه لا شيء يمنع من إجرائه وحتى إذا أخذ خفية عن المدعى عليه شرط أن توضع نتائجه قيد المناقشة فالمبدأ هو عدم جواز اعتماده من قبل قاضي التحقيق كدليل لتكوين قناعته إلا إذا وضع هذا الدليل قيد المناقشة وكان باستطاعته من يوجه ضده أن يناقشه حيث نصت المادة (427) من قانون أصول محاكمات الجزائية الفرنسي على أنه "لا يمكن للقاضي اسناد قراره إلا للأدلة التي قدمت أثناء المحاكمة الوجيهة وكانت موضع مناقشة"، إلا أن الأمر يصبح أكثر دقة في حال وضعت الأت تصوير الفيديو خلسة في منزل المشتبه به لضبط تصرفاته لأن هذا العمل يشكل خرقاً فاضحاً لحث الإنسان في حرمة منزله وخصوصياته وهو مرفوض أخلاقياً وقانونياً لا سيما وأن ما يمكن أن تصوره الكاميرا يخرج عن إطار التحقيق ليمس حياة الإنسان الخاصة المحمية شرعاً ودستوراً وقانوناً وهذا شكل من أشكال التجسس على الإنسان لا يجوز أن يصدر عن مرجع قضائي أو غير قضائي لما فيه من انتهاك لحقوق الإنسان في حياته الخاصة ولكن الأمر يصبح على خلاف ذلك فيما إذا حصل تصوير الفيديو في الأمكنة العامة لا سيما على الطرق إذ عندها يعرف الإنسان أنه معرض لرصد تحركاته من قبل أي شخص وأن

⁴⁵ عارف علي عارف القره داغي، مسائل فقهية معاصرة، ص199.

تصرفاته العلنية تقع خارج حماية الخصوصية حيث إن ما يمكن أن يرصد بالعين في مكان يمكن رصده من قبل السلطات القائمة بحفظ النظام بواسطة عدسة الكاميرا، على أن تبقى النتائج خاضعة للمناقشة وإبداع الدفاع بصدها⁴⁶.

ويمكن أن يكون الفيديو مصدراً قوياً للأدلة بالنسبة للمحامين والدعاة الساعين إلى إحقاق الحق وتحقيق التغيير، لا حاجة إلى أن تكون محامياً كي تصور أو تستخدم الفيديو كدليل، وعلى مدى التسعينات من القرن الماضي، طور الدعاة والمحامون في كل أنحاء العالم استخدام أشرطة الفيديو كمصدر قوي للأدلة، وقد استخدمت أدلة الفيديو في المحاكم المحلية والوطنية، قبل أن يتم تشكيل المحاكم الدولية مثل محكمة الجنايات الدولية برواندا ومحكمة الجنايات الدولية الخاصة بيوغسلافيا السابقة، وقبل إنشاء هيئات اتفاقات الأمم المتحدة التي تراقب التزام الدول بالمعاهدات الدولية، وقبل تشكيل محاكم الشعب غير الحكومية المحلية مثل محكمة الشعب بشأن سلامة الغذاء في تايلاند. ولكن استخدام الفيديو كدليل إجراء له تاريخ طويل، حيث تتقصى هيلين لينون، وهي باحثة في موضوع استخدام الفيديو في محاكم جرائم الحرب، عن استخدام الأفلام والفيديو المعاصر في تقديم قضايا حقوقية إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي عام 1945م أسست سلطات الاحتلال المتحالفة الأربعة- الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة والاتحاد السوفيتي وفرنسا- المحكمة العسكرية الدولية في نورمبرغ لمحاكمة القادة النازيين، وقدم كل بلد أدلة مصورة عن الفضائع المزعومة التي ارتكبتها النظام النازي في كل أوروبا، وعلى غرار ذلك تم في المحكمة العسكرية الدولية الخاص بالشرق الأقصى والتي أسسها وأدارها الجنرال الأمريكي دوغلاس ماك آرثر في 1946، تقديم كل أدلة مصورة عن الفضائع المزعومة في شرق آسيا، وقد ساعدت هذه السوابق في التأسيس لقبول المحاكم الدولية المعاصرة المعنية بجرائم الحرب في يوغسلافيا السابقة ورواندا بالأدلة المصورة بشكل قانوني في الدعوى القضائية ضد سلوبودان ميلوسيفيتش، أشار الإدعاء أنه سيقدم أكثر من 600 دليل مصور بالفيديو⁴⁷.

حجية الفيديو أو التصوير في بعض محاكم العالم

إن حجية المخرجات المتحصلة من الحاسوب، هي قوتها الاستدلالية على صدق نسبة الفعل إلى شخص معين أو كذبه، أو هي قيمة ما يتمتع به المخرج المتحصل من الكمبيوتر، بأنواعه المختلفة الورقية والإلكترونية والمصغرات الفيلمية، من قوة استدلالية في كشف الحقيقة. لقد اختلفت أنظمة الإثبات في تقديرها لحجية المخرجات، ففي القوانين ذات

⁴⁶ فيصل مساعد العنزي، أثر الإثبات بوسائل التقنية الحديثة على حقوق الإنسان، ص184.

انظر: عبد الحميد الشواربي، الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه النظرية والتطبيق، ص141.

⁴⁷ الموقع الإلكتروني www.witness.org، سوكانيا بيلاي " الفيديو بوصفه دليلاً، بقلم: توماس هاردينغ.

الصياغة اللاتينية، ومنها القانون الأردني والفرنسي والمصري والسوري واللبناني، فإن حجية الأدلة الإلكترونية لا تثير صعوبات لمدى حرية تقديم هذه الأدلة لإثبات الجرائم، ولا لمدى حرية القاضي الجنائي في تقدير هذه الأدلة ذات الطبيعة الخاصة باعتبارها أدلة إثبات في المواد الجنائية، وفي فرنسا مشكلة حجية المخرجات المتحصلة من الحاسوب على مستوى القانون الجنائي ليست ملحة أو عاجلة في نظر الفقهاء، فالأساس هو حرية القاضي في تقدير هذه الأدلة، ويدرس الفقه الفرنسي هذه الحجة تحت نطاق قبول الأدلة الناشئة عن الآلة أو الأدلة العلمية مثل أجهزة التصوير وأشرطة التسجيل وأجهزة التنصت، وقد قضت محكمة النقض الفرنسية: (إن أشرطة التسجيل الممغنطة التي تكون لها قيمة دلالات الإثبات يمكن أن تكون صالحة للتقديم أمام القضاء الجنائي)، وكذلك الحال بالنسبة لكل من ألمانيا وتركيا ولوكسمبورج واليونان والبرازيل، وكل هذه الدول تخضع الأدلة الإلكترونية لحرية القاضي في الاقتناع الذاتي، بحيث تكون بمقدوره أن يطرح مثل هذه الأدلة-رغم قطعها من الناحية العلمية- ذلك عندما يجد أن الدليل الإلكتروني لا يتسق منطقيًا مع ظروف الواقعة وملابساتها. أما في القوانين ذات الاتجاه المختلط، وهي التي تجمع ما بين النظامين اللاتيني والانجلوسكسوني، فيعتمد النظام المختلط على أن يحدد القانون أدلة معينة لإثبات بعض الوقائع دون بعضها الآخر، أو يشترط في الدليل شروطًا في بعض الأحوال، أو يعطي القاضي الحرية في تقدير الأدلة القانونية، مثل القانون الإجرائي الياباني، وقد حصر المشرع الياباني طرق الإثبات المقبولة بما يأتي: (أقوال المتهم، وأقوال الشهود، والقرائن، والخبرة)، أما بالنسبة لأدلة الحاسوب والإنترنت، فيقرر الفقه الياباني، أن السجلات الإلكترونية ومغناطيسية تكون غير مرئية في حد ذاتها، ولذلك لا يمكن أن تستخدم كدليل في المحكمة، إلا إذا تم تحويلها إلى صورة مرئية ومقرؤة عن طريق مخرجات الطباعة لمثل هذه السجلات، وفي مثل هذه الحالة يتم قبول هذه الأدلة الناتجة عن الحاسوب والإنترنت، سواء كانت هي الأصل أم كانت نسخة من هذا الأصل.

وتنص المادة (113) من قانون الإجراءات الجنائية الشيلي، على إمكانية استخدام الأفلام السينمائية، والحاكي (الفونوغراف)، والنظم الأخرى الخاصة بإنتاج الصورة، والصوت، والاختزال، وبصفة عامة أية وسائل أخرى، قد تكون ملائمة، ووثيقة الصلة، وتفضي إلى استخلاص المصادقية، يمكن أن تكون مقبولة كدليل إثبات، ويرى الفقه الشيلي، أن الدليل الناتج عن الحاسوب والإنترنت، يمكن أن يكون مقبولاً في المحكمة، كدليل كتابي أو مستندي، مثله مثل النظم الحديثة الأخرى لجمع وتسجيل المعلومات، وحجة الفقه الشيلي تستهدف توسيع مظلة الوسائل العلمية

الحديثة في الإثبات، لتغطي العناصر الإثباتية الناتجة عن جرائم المعلوماتية⁴⁸.

الخاتمة

- وفي نهاية هذا البحث توصلنا إلى النتائج الآتية:- وأهمها :
- إن موضوع الإثبات في المحاكم الشرعية أو القانونية موضوع أزلي، والإثبات هو العصب الرئيسي للحكم الجنائي، والقاضي يصدر الحكم على المتهم بالإدانة أو على العكس بالبراءة وذلك بسبب الإثبات.
 - الأدلة الإثباتية هو الذي تشكل بداية البحث عن الحقيقة في أي مسألة جنائية، وهي بدورها تؤدي إلى الاقتناع الفعلي بوجود واقعة معينة.
 - إن الإثبات من أهم وأخطر نظريات القانون حيث تعتبر أكثر شمولاً واضطراداً في التطبيق العملي أمام المحاكم.
 - إن الشريعة الإسلامية عنت بالإثبات عناية فائقة فقررت طرقاً لحفظ الحقوق سواء كانت حقوق الله I أم كانت حقوقاً للعباد.
 - وكذلك يشترط في الإثبات أن تتوافر عدة من الشروط سواء كانت الشروط من الشريعة الإسلامية أو من القانون.
 - إن آلة التصور أو الفيديو لا يعتبر دليلاً من أدلة الإثبات في الدعوى الجنائية في الشريعة الإسلامية، لأن دلالة الصورة على صاحبها دلالة واهية وضعيفة لا يعول عليها في إصدار الأحكام خصوصاً بما يتعلق بموجبات الحدود والقصاص.
 - إذا كان تصوير الفيديو بطريق جهة مسؤولة ومأمونة الجانب كأن تكون مخولة من الدولة أو من أي جهة فيها كما يحدث ذلك في تصوير الفيديو في البنوك وكذلك ما يكون في المطارات، فهذا يعتبر قرينة ضد المتهم.
 - طور الدعاة والمحامون في كل أنحاء العالم استخدام أسطرة الفيديو كمصدر قوي للأدلة، وقد استخدمت أدلة الفيديو في المحاكم المحلية والوطنية.
 - ففي القوانين ذات الصياغة اللاتينية، ومنها القانون الأردني والفرنسي والمصري والسوري واللبناني، فإن حجية الأدلة الإلكترونية لا تثير صعوبات لمدى حرية تقديم هذه الأدلة لإثبات الجرائم، ولا لمدى حرية القاضي الجنائي في تقدير هذه الأدلة ذات الطبيعة الخاصة باعتبارها أدلة إثبات في المواد الجنائية.

⁴⁸ علي حسن الطويلة، مشروعية الدليل الإلكتروني المستمد من التفتيش الجنائي "دراسة مقارنة"، (2009م).

- في القانون الفرنسي هذه الحجية تحت نطاق قبول الأدلة الناشئة عن الآلة أو الأدلة العلمية مثل أجهزة التصوير وأشرطة التسجيل وأجهزة التنصت، وقد قضت محكمة النقض الفرنسية: (إن أشرطة التسجيل الممغنطة التي تكون لها قيمة دلائل الإثبات يمكن أن تكون صالحة للتقديم أمام القضاء الجنائي).

المصادر والمراجع

- أبو الحاج، زياد عبد الحميد محمد، 1426هـ-2005م، دور القران الحديثة في الإثبات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في قطاع غزة، رسالة ماجستير، إشراف: د.ماهر حامد محمد الحولي.
- أحمد إبراهيم بك، 2003م، طرق الإثبات الشرعية مع بيان اختلاف المذاهب الفقهية وسوق الأدلة والموازنة بينها ثم مقارنة بالقانون، إعداد: واصل علاء الدين أحمد إبراهيم، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (ط4).
- أحمد بن حنبل، 1420 هـ، 1999م، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.
- البلعبي، منير البلعبي، رمزي منير البلعبي، 2009، القاموس المورد الحديث، بيروت-لبنان، دار العلم للملايين، (ط2).
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، 1405هـ، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، (ط1).
- حسني، محمود نجيب، 1988م، شرح قانون الإجراءات الجنائية، القاهرة: دار النهضة العربية، (ط2).
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، 1415هـ-1995م، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، (طبعة جديدة).
- الزحيلي، محمد مصطفى، 1402هـ-1982م، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، دمشق: مكتبة دار البيان، (ط1).
- الزحيلي، محمد مصطفى، 1402هـ-1982م، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، دمشق: دار البيان، (ط1).
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، 1430 هـ - 2009م سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى.
- سرور، أحمد فتحي، 1985م، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، القاهرة: دار النهضة، (ط1).
- الشواربي، عبد الحميد، دت، الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه النظرية والتطبيق، الاسكندرية: المعارف، (د.ط).
- الطوالة، علي حسن، 2009م، مشروعية الدليل الإلكتروني المستمد من التفتيش الجنائي "دراسة مقارنة".
- عبدالمعبود، أيمن فاروق، 1431هـ-2010م، الإثبات الجنائي بشهادة الشهود، الرياض، مكتبة القانون والإقتصاد، (ط1).
- العنزي، فيصل مساعد، 1428هـ-2007م، أثر الإثبات بوسائل التقنية الحديثة على حقوق الإنسان، رسالة ماجستير، إشراف: أ.د. علي محمد حسنين حماد.
- عوض، عوض محمد، دت، المبادئ العامة في قانون الإجراءات الجنائية، الاسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، (د.ط).
- القره داغي، عارف علي عارف، 1432هـ-2011م، مسائل فقهية معاصرة، (IUM press)، كوالالمبور- ماليزيا، ط1.

القنوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي، 1406هـ، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تحقيق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، جدة: دار الوفاء، (ط1).

مجموعة من العلماء، د.ت، التفسير الميسر، إشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مجمع الملك فهد لطباعة، (د.ط)
مجموعة من العلماء، د.ت، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، (د.ط).

المصري، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، د.ت، لسان العرب، بيروت: دار صادر، (ط1).

المنأوي، محمد عبد الرؤوف، 1410هـ، التوقيف على مهمات التعريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، بيروت: دار الفكر المعاصر، (ط1).

النمر، أبو العلا علي أبو العلا، 2000م، الجديد في الإثبات الجنائي، القاهرة: دار النهضة العربية، (ط1).

النوي، أبا زكريا يحيى بن شرف الخزامي، 1407هـ-1987م، شرح صحيح مسلم، بيروت: دار الكتاب العربي، (د.ط).

النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، 1411هـ - 1990م، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى).

النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، د.ت، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ط).

هرجه، مصطفى مجدي، 1986م، قانون الإثبات في المواد المدنية والتجارية في ضوء أحدث الآراء وأحكام النقض والصيغ القانونية، القاهرة: دار الثقافة، (د.ط).

المواقع الإلكترونية:

الموقع الإلكتروني: www.wikipedia.org/wiki/video

الموقع الإلكتروني:

www.businessdictionary.com/definition/video/html

الموقع الإلكتروني: www.almaany.com/home.php?word-video

الموقع الإلكتروني www.onislam.net ، أبو عبدالرحمن، اعتماد القضاء

على وسائل الإثبات الحديثة، 2006/5/20.

الموقع الإلكتروني www.witness.org ، سوكانيا بيلاي " الفيديو بوصفه

دليلاً، بقلم: توماس هاردينغ.

معاوية بن أبي سفيان
وتصرفاته التي انتقدها الحسن
البصري

BÖLÜM
7

Abdulhalim OFLAZ¹

¹دكتور في كلية الإلهيات قسم التاريخ الإسلامي جامعة إغدير

Dr. Öğrt. Üyesi, İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana
Bilim Dalı, aoflaz74@gmail.com.

مقدمة

ينتسب معاوية بن أبي سفيان إلى قبيلة بني أمية والتي تعتبر من أقوى القبائل في مكة في فترة ما قبل الإسلام، وقد كانت قبيلته بنو أمية- تتنافس مع بني هاشم على قيادة بني عبد مناف، وتعود هذه المنافسة إلى أسلاف العائلتين الهاشمية والأموية. يكمن لدى بني أمية أساسا الشعور بأنهم بمثابة الدرع الأكبر ضد نشر الإسلام في مكة حتى تم فتحها، وحاولوا منع النبي محمد ﷺ وهو من بني هاشم الذي اختير مبلغا لدين الإسلام إلى غاية فتح مكة.

شكل بنو أمية الطبقة الحاكمة في هذه المدينة (مكة)، رغم أنهم قبلوا بالإسلام سواء عن طواعية أو عن إكراه عند فتح مكة من طرف المسلمين، لم يعطوا قيمة لكونهم من زمرة الطلقاء مقارنة بالسابقين الأولين من المسلمين، لذلك لم يتمكنوا من إثبات وجودهم في الإدارة في الفترات الأولى. ومع ذلك ظلوا يبحثون عن فرصة للمشاركة في التسيير، كما كانوا في فترة ما قبل الإسلام، وحصلوا على الفرصة التي لطالما بحثوا عنها بترشيحهم لسيدنا عثمان للخلافة من خلال مجموعة أهل الشورى الستة التي كونها سيدنا عمر. استفاد بنو أمية من هذه الفرصة عبر القيام بأنشطة دعائية مكثفة وفعالة من أجل اختيار سيدنا عثمان خليفة، وبحصول سيدنا عثمان على الخلافة تمكن بنو أمية من السيطرة على المهام الإدارية المهمة والحساسة وكونوا بذلك نظاما بيروقراطيا عظيما في تلك الفترة. أصبح معاوية بن أبي سفيان، الذي كسبه السياسة سيذنا عمر، أحد أقوى الممثلين السياسيين في هذه الفترة. بعد استشهاد سيدنا عثمان عصي وتمرد كوال مقتدر للشام على سيدنا علي الخليفة الشرعي و استطاع في فترة وجيزة تحويل الأمر لصالحه.

قام معاوية باعتباره واحدا من أربعة دهاة العرب في فترة الصحابة وخصوصا بعد توليه مقام الخلافة بحد السيف؛ قام بعدة إجراءات ينتقد

عليها، وغالبا ما يتم انتقاده من قبل غالبية المجتمع الإسلامي على بدئه الصراع حول الخلافة مع سيدنا علي، وخصوصا من بعض المذاهب مثل الشيعة والخوارج الذين يكفرونه لهذا السبب.² في حين يتبع أهل السنة طريقا أكثر اعتدالا بحيث يقبلون أنه خاطئ لكن لا يصلون إلى حد تكفيره.³ لذلك، في الوقت الذي لا تعتبر أي من أنشطته اللاحقة من قبل المجموعات مثل الخوارج والشيعة معقولة، فإن الطائفة السنية وباعتبار الرواية المتعلقة بالحسن البصري المؤسس الأول لهذا المذهب فقد تم انتقاده بشكل لاذع في أربعة نقط على وجه الخصوص: "أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: إنتزأؤه على هذه الأمة بالسيف حتي أخذ الأمر من غير مشورة، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة. واستخلافه بعده ابنه سكيما خميرا يلبس الحرير ويضرب بالطنابير. وادعاؤه زيادا وقد قال الرسول ﷺ <<الولد للفراس وللعاشر الحجر>>، وقتله حجر بن عدي وأصحابه، فيا ويلا له من حجر وأصحاب حجر".⁴

على الرغم من الانتقادات الواضحة والقاسية المذكورة سلفا التي قام بها الحسن البصري، الذي لعب دورا مهما في تجسيد أسس الاعتقاد لأهل السنة والجماعة، فقد ذهب كبار علماء أهل السنة والجماعة إلى إيجاد العذر وتأويل ما قام به معاوية من إجراءات.⁵ لهذا السبب، نرى تأثير هذا الاتجاه المذهبي في الدراسات العلمية التي كانت في حق معاوية في الفترات التالية. هذا التأثير محسوس في بعض الدراسات العلمية التي أجريت حول هذا

² أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة، القاهرة، ط1950، 13-12/1؛ أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، (المكتبة الكاتوليكية)، بيروت، ط1957، ص102. ³ عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1982)، ص342؛ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية، ط1987)، ص102-103. ⁴ عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1987) III/337.

⁵ انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق عباس الصباغ، (دار النفائس، بيروت، ط1994)، ص170.

الموضوع في بلدنا أيضا، سواء أكان الأمر متعلقا بالأمويين عموما أو بموضوع معاوية أو بنقد الأعمال التي قام بها معاوية على وجه الخصوص، فمن الجدير بالملاحظة أنه في بعض الدراسات الأكاديمية التي أجريت في بلدنا، هناك جهود مكثفة في قسم من هذه الدراسات لم تدع لتزكية معاوية، في حين أنه في الدراسات العلمية ينبغي تقييم الشخصيات التاريخية من خلال أفعالها بنهج موضوعي، بعيدا عن التحيزات الطائفية.

تمت كتابة بعض الدراسات حول هذا الموضوع بعيدا عن المعايير العلمية المذكورة أعلاه، مع مقارنة ذاتية مع إبراز المخاوف الطائفية، ولعدم وجود دراسة مستقلة حول هذا الموضوع في ضوء الانتقادات الأربعة التي ذكرت من قبل، وجدنا أن هناك حاجة إلى دراسة بعيدة عن المقاربة الذاتية والمذهبية؛ بحيث لا نهدف من خلال هذه الدراسة إلى إهانة معاوية بن أبي سفيان لكونه نافس سيدنا عليًا على الخلافة ولا إلى تقديسه؛ بل غايتنا تقديم ما فعله لصالح الإسلام والمجتمع الإسلامي كصحابي وكحاكم لأربعين سنة في ضوء المصادر التاريخية، وخاصة في سياق النقاط الأربعة التي رويت عن الحسن البصري بنهج موضوعي، وسنركز في هذه الدراسة على الإجراءات التي كانت موضوع الانتقاد بدل الوقوف عند المنتقدين.

أ. معاوية بن أبي سفيان وصعوده في الساحة السياسية

هناك شح في المصادر والمعلومات حول حياة معاوية بن أبي سفيان قبل الإسلام لدرجة أننا نستطيع القول بعدم وجودها تقريبا. لهذا السبب، حتى لو كنا نعلم أنه ولد في مكة، لكن ليس لدينا معلومات واضحة عن تاريخ ميلاده، وبشكل عام يمكن الوصول إلى تاريخ ميلاده انطلاقا من احتساب تاريخ وفاته وسببته عند الوفاة. ومع ذلك ورغم الاتفاق الحاصل على تاريخ وفاته لا يمكن إعطاء تاريخ دقيق لولادته لإختلاف الروايات حول

العمر الذي توفي عليه، ولهذا يمكن اعتبار التواريخ الملاحية المختلفة مثل 602 أو 603⁶ أو 608⁷ تاريخ ولادته.

من المعلومات القليلة التي لدينا أنه كان يحارب إلى جانب المشركين ضد المسلمين قبل إسلامه، فقد شارك في غزوة الخندق في جيش المشركين تحت قيادة والده أبي سفيان، وكان الخوف والجوع والبرد الناجم عن العاصفة العنيفة قد تسببت في هزيمة جيش المشركين وفي هذا الاثناء بأمر النبي ﷺ تسلل حذيفة بن اليمان ليلاً إلى جيش المشركين بهدف التجسس عليهم، وعندما أمر أبو سفيان بأن يتعرف كل شخص إلى الذي بجانبه بادر حذيفة إلى الأخذ بيد الشخص الذي على يمينه وسأله عن يكون، فعلم أنه معاوية بن أبي سفيان، وسأل الذي على يساره فعلم أنه عمرو بن العاص.⁸

نشأ معاوية في بيئة اشتعلت فيها كراهية محمد ﷺ والإسلام، على الرغم من أن والده أبا سفيان صخر بن حرب بن أمية لم يقم بهجمات وإهانات فعلية ضد النبي ﷺ والمسلمين كباقي مشركي مكة، إلا أنه بذل جهوداً كبيرة للقضاء التام على الإسلام. أما أمه هند فكانت أشد عداوة من أبيه للإسلام، حيث أصبحت تحمل حقداً وكراهية دفينية للرسول ﷺ والإسلام بعد مقتل أبيها عتبة وعمها شيبه وأخيها وليد في غزوة بدر، وبذلت جهداً كبيراً من أجل الانتقام لهم، لدرجة أنها استأجرت قاتلاً⁹ كان سبباً في استشهاد سيدنا حمزة حيث مثلت بجثته وأخذت في مضغ كبده فأطلق عليها

⁶ İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebi Süfyan*, (Ankara: Fez Yayınları, 1990), 35.

⁷ بسماع علي، قادة فتح بلاد الشام والعراق، (دار النفائس، بيروت، 2012)، ص379؛

Osman Nuri Dural, "Muâviye b. Ebi Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler," (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007), 6.

⁸ محمد الزرقاني، شرح على المواهب اللدنية، تصحيح محمد عبد العزيز الخالدي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط6/III، 1996)، 52.

⁹ إن صفة (قاتل) التي ذكرت هنا لسيدنا وحشي الذي سيسلم فيما بعد وسيكون مظهراً لمدح النبي ﷺ، ليست على سبيل الإهانة أو التجريح، وإنما ذكرت على وصفه بذلك إشارة لما قبل إسلامه.

اسم أكلة الأكباد. ولهذا واصل معاوية، الذي نشأ في مثل هذه البيئة، موقفه السلبي ضد الإسلام حتى اللحظة الأخيرة.

وبهذا قبل معاوية الدخول في الإسلام يوم فتح مكة كباقي أهل مكة الذين دخلوا في الإسلام طوعاً أو كرهاً وعلى رأسهم أبوه أبو سفيان وأمه هند. في الحقيقة رغم وجود ادعاءات عن إسلامه سنة 629 م في عمرة القضاء إلا أن هذه الروايات تظل ضعيفة،¹⁰ بالإضافة إلى أنه بعد فتح مكة مباشرة تحقق انتصار النبي ﷺ في غزوة حنين واعتبر كلا من معاوية وأبيه وأخيه يزيد من المؤلفة قلوبهم؛ حيث أعطى النبي ﷺ كلا منهم منات البعير وبالتالي يفهم أنه أسلم يوم فتح مكة وأنه يعتبر من الطلقاء والمؤلفة قلوبهم.

يوجد جدل حول ما هل كان معاوية كاتب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم أو لم يكن بعد إسلامه، كما هو معلوم كان معدل معرفة القراءة والكتابة في شبه الجزيرة العربية في فترة الجاهلية منخفضاً جداً، ودُكر في المصادر أن الذين يعلمون القراءة والكتابة في مكة في نفس الفترة سبعة عشر شخصاً فقط، بينهم أبو سفيان وابنه معاوية.¹¹ وحسب الروايات فإن أول عربي كتب باللغة العربية هو جد معاوية حرب بن أمية،¹² لذلك كانت الأنشطة الثقافية مكثفة في هذه العائلة. كان معاوية، الذي نشأ في هذه البيئة، من بين المتعلمين قبل أن يصبح مسلماً، وبعد أن أصبح مسلماً من المحتمل جداً أن يكون النبي ﷺ قد استفاد منه في هذا الصدد.¹³ لكن هل استخدمه في كتابة الوحي أو في مراسلات من غير الوحي؟ ليست لدينا معلومات واضحة عن ذلك. في واقع الأمر، نرى أن بعض المؤلفين الذين كتبوا الكتب حول هذا الموضوع ذكروا أن معاوية وُظف لكتابات أخرى غير الوحي،

¹⁰ انظر، أبو عمر يوسف بن عبد البر، الاستعاب في معرفة الأصحاب، تصحيح عادل مرشد، (دار الإعلام، عمان، ط2002)، ص668؛ شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982)، III/119.

¹¹ أحمد بن يحيى البلازري، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطبا، (مؤسسة المعارف، بيروت، ط1987)، ص660-661.

¹² أبو عبد الله الجهشباري، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق محمد السقا، وغيره، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1938)، ص2.

¹³ انظر، الجهشباري، كتاب الوزراء، ص12.

إضافة إلى أولئك الذين يزعمون أن معاوية كان كاتباً للوحي لم يوجد لهم أي مصدر يسجل أي معلومة عن الآيات أو السور التي كتبها معاوية باستثناء ما روي عن الذهبي، وحسب الذهبي علي ما روي عن أبي موسى فإن معاوية كتب آية الكرسي،¹⁴ ومع ذلك، لا يمكن للشخص الذي قبل الإسلام في نهاية فترة المدينة المنورة أن يكتب الوحي الذي نزل بعد فترة وجيزة من الهجرة. لهذا السبب، كان يشتبه في هذه الروايات.

أُتيحت لمعاوية الذي تعلم إجراءات حكم قريش تحت إشراف والده الذي كان زعيم مكة قبل أن يصبح مسلماً، فرصة العمل ككاتب للنبي صلى الله عليه وسلم ولو لفترة وجيزة، وهكذا، تمكن من التعرف عن قرب على جميع مؤسسات النظام الحكومي الجديد وأولئك الذين سيعمل معهم لاحقاً أو يناضل معهم، ساهمت هذه التنشئة ذات الوجهين للشباب الموهوب معاوية بسرعة كبيرة في نضجه وإعداده للمستقبل،¹⁵ إلا أنه بدأ بروز معاوية بشكل ناجح في الدولة بوصاية سيدنا عمر في فترة خلافة سيدنا أبي بكر، أراد سيدنا أبو بكر بعد القضاء على المرتدين في حروب الردة وتهنئة الأوضاع في الأراضي الإسلامية، إرسال قوات إلى المنطقة الشام التي كانت تحت حكم الدولة البيزنطية. لهذا بعث بجيش تحت قيادة كل من أبي عبيدة بن الجراح وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص ويزيد بن أبي سفيان.¹⁶ في الحقيقة لم يكن اسم يزيد بن أبي سفيان موجوداً بين أسماء القادة، بل بدلاً من ذلك، طلب سيدنا أبو بكر إرسال خالد بن سعيد بين القادة، إلا أن سيدنا عمر عارض فكرة أن يكون الجيش تحت قيادة خالد بن سعيد، لهذا عين بدله يزيداً، وكان اعتراض سيدنا عمر على خالد بقوله أن خالدًا كان يتمتع بشخصية تتفاخر بنفسها وأن هذا من المرجح أن يؤدي به إلى التسابق

¹⁴الذهبي، اعلام النبلا، 129/III.

¹⁵ H. Lammens, "Muâviye", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (İA)*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), VIII, 438.

¹⁶ خليفة بن خياط، تاريخ ابن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، (دار طيبة، الرياض، ط 2)، 1985، ص119؛ الذهبي، اعلام النبلا، 329/I.

للرفعة والتعصب،¹⁷ على الرغم من أن عزل خالد قد تم إرجاعه الى الأسباب المذكورة أعلاه، أعتقد مع الجزم أن السبب الرئيسي وراء هذا العزل حقيقةً أن خالدًا تهرّب من بيعة سيدنا أبي بكر في بداية خلافته. لأن النبي ﷺ عين خالدًا وإخوته لحكم منطقة اليمن، وبعد وفاة النبي ﷺ مباشرة تخلى عن حكم اليمن وأتى المدينة المنورة حيث عاتب وأدان بشدة سيدنا عليا وسيدنا عثمان لتركهم خلافة المسلمين لسيدنا أبي بكر، بالإضافة إلى أنه لم يبايع سيدنا أبا بكر إلا بعد عدة أشهر.¹⁸

تم إبعاد كل من بني هاشم والأنصار الذين طالما تسابقوا على الحكم والخلافة بعد وفاة النبي ﷺ سواء في عهد خلافة سيدنا أبي بكر أو في خلافة سيدنا عمر عن الخلافة، ولهذا السبب لم تكن تمنح لكل من الأنصار وبني هاشم وظائف عسكرية ولا مدنية... لهذا أعتقد أنه يجب قراءة عزل خالد بن سعيد من هذا المنظور.

مرة أخرى، حقيقة أن سيدنا أبا بكر كان يقبل مشاركة معاوية في فعاليات الجهاد لأنه كان يستهدف قلوب وجبر خواطر الأمويين الذين اشكوا ورفضوا، لكون هذه العائلة تشكل النخبة التي حكمت مكة قبل الإسلام والتي بذلت جهودا كبيرة لإطفاء نور الإسلام لما يقرب من عشرين عاما، دخلوا في الإسلام متأخرا بقوا من وراء قبائل قريش شرفا وهيبة. اشتكى شيوخ الأسرة الذين لم يكونوا راضين عن هذه المسألة لسيدنا أبي بكر.¹⁹ ومع ذلك، لا تعطي المصادر أي معلومات دقيقة حول ما إذا كان معاوية قد شارك في أنشطة الجهاد خلال حروب الردة أو في الفتوحات التي قامت في منطقة الشام مباشرة بعد حروب الردة. في الواقع، هناك أيضا من يقول بأن معاوية شارك في الجهاد في زمن النبي ﷺ.. وقد سجل في المصادر أنه شارك في معركة حنين مع والده أبي سفيان وأخيه يزيد التي

¹⁷البلازري، فتوح البلدان، ص150.

¹⁸أحمد بن يحيى البلازري، أنساب الأشراف، (دار المعارف، مصر، ط1987، 588/I.

¹⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, sad. Metin Muhsin Bozkurt, (İstanbul: Çile Yayınları, trsz.), I, 482.

كانت عقب فتح مكة²⁰ ومن خلال هذه الروايات وعلى الرغم من أننا نعتقد أنه شارك في الجهاد منذ زمن النبي ﷺ والخلفاء الأوائل إلا أننا لا نعرف ماهي الصفة والموقع الذي كان يشارك فيه بهذه الحروب.

بعث كل من عمرو بن العاص إلى فلسطين وشرحبيل بن حسنة إلى الأردن ويزيد إلى دمشق لفتح منطقة الشام،²¹ وكان معاوية حامل لواء الجيش²² الذي كان تحت قيادة أخيه الأكبر غير الشقيق يزيد، بدأ صعود معاوية تاريخيا في الفترة التي كان فيها مساعدا ونائبا لأخيه يزيد على الجيش الذي يقوده في معركة فتح منطقة الشام، ولمع نجمه خاصة في غزو ساحل الأردن،²³ لدرجة أن القائد الأعلى للجيش أبو عبيدة مدح صنيع وهمة معاوية في هذا الفتح للخليفة عمر،²⁴ نتيجة لهذا، تم تعيينه حاكما في المنطقة من قبل الخليفة عمر،²⁵ وبعد فترة وجيزة تم تعيينه واليا على دمشق بعد وفاة أبي عبيدة ويزيد بسبب طاعون عمواس الذي ظهر في منطقة الشام.²⁶ وبهذا التعيين أصبح معاوية حاكما لدمشق فأصبح هو الأمر والنهي فيها، وضم إليه جميع منطقة الشام بعد أن تولى قريبه سيدنا عثمان الخلافة،²⁷ فقد صعد إلى منصب الحاكم العام لتلك المنطقة. وفي فترة سيدنا عثمان وبسبب الصلاحيات التي أعطيت لمعاوية أصبح هو الحاكم الفعلي لمنطقة الشام وهي التي كان يواخذ عليها سيدنا عثمان.

استمر معاوية الحاكم الفعلي لمنطقة الشام حتى أن استشهد سيدنا عثمان، فقام سيدنا علي بعد توليه الخلافة بعزل كل من معاوية وجميع الولاة

²⁰محمود شاکر، معاوية بن أبي سفيان وأسرته، (المكتبة الإسلامية، بيروت، ط1998)، ص85.
²¹م يزيد هي زينب بنت نوفل هي شقيقة أم حبيبة زوجة رسول الله عليه السلام. الذهبي، اعلام النبلا، 329/1.
²²البلازري، فتوح البلدان، ص150.

²³ Aycan, *Muâviye*, 78.
²⁴البلازري، فتوح البلدان، ص160.
²⁵محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، القاهرة، دط)، 67/IV.
²⁶الطبري، تاريخ الطبري IV/62.
²⁷البلازري، فتوح البلدان، ص175.

الذين كانوا في عهد سيدنا عثمان، ومع ذلك، فإن هذا الوضع خلق فرصا جديدة لمعاوية، حيث قام معاوية بالاعتراض على تصرف سيدنا علي وأعلن العصيان عليه وقام بتأليب أهل دمشق على سيدنا علي وتبنى فكرة المطالبة بدم سيدنا عثمان وقتل قتلته الذين كانوا ضمن جيش سيدنا علي وإلا فسيحمل مسؤولية قتل سيدنا عثمان لسيدنا علي، وقام معاوية بتوسيع جبهة معارضته لسيدنا علي عبر اعتبار سيدنا عثمان قتل مظلوما من جهة، ومن جهة أخرى كان يستعد ويخطط أيضا للحرب ضد الخليفة علي، وبهذا يكون هذا التمرد ضد سيدنا علي هو الذي يبدأ به العلماء المسلمون أثناء الحديث عن الأخطاء العظيمة التي ارتكبتها معاوية.

ب. بعض الإجراءات التي انتقد عليها معاوية بن أبي سفيان

بدأ معاوية حياته في الحكم كوالي في عهد سيدنا عمر، واستمر كخليفة بعد استشهاد سيدنا علي، وظل في الحكم سواء كوالي أو كخليفة لفترة تناهز أربعين عاما، لذا أجرى العديد من الأعمال كحاكم، في الوقت الذي قوبل بعض هذه الأعمال بالرفض من وجهة نظر علماء أهل السنة الذين يرون أن هناك بعضا من هذه الإجراءات موافقة من منظور القرآن والسنة وبعضها الآخر غير موافقة له، خصوصا الأخطاء الأربعة الرئيسية التي عبر عنها الحسن البصري الذي لعب دورا مهما في تشكيل البنية التحتية الفكرية لأهل السنة والجماعة قوبلت بردود فعل كبيرة في المجتمع الإسلامي.

في عهد خلافة سيدنا عمر، عندما كان معاوية واليا على دمشق، كان لباسه الذي لا يمكن التوفيق بينه وبين التواضع الإسلامي يسبب في رد فعل الخليفة. على الرغم من أنه كان يتحجج للخليفة بكونه جارا للبيزنطيين،²⁸ مما يفرض عليه أن يرتدي زيا ساحرا إلا أنه لم يكن قادرا على التخلص من

²⁸ أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1983، 81/ I.

نقمة ولوم الخليفة له ونعته بقيصر العرب.²⁹ كانت حقيقة أنه كان موظفاً مدينياً في الدولة، وأنفق أموالاً تتجاوز حدود راتبه وعاش حياة فاخرة ومحترمة من خلال مجارة الملك البيزنطي من بين الأخطاء التي تسببت في رد فعل وانتقاد العلماء له.³⁰

سنذكر الانتقادات الموجهة لمعاوية من طرف أحد المؤسسين الأوائل لأهل السنة والجماعة الحسن البصري في أربعة بنود:

1. الاستيلاء على الخلافة بالسيف

قام معاوية بعد تولي سيدنا علي الخلافة وعزله له من الولاية برفع راية العصيان وإعلان عدم بيعته للخليفة بعد مشاوره وجهاء الشام وضمأن مساندتهم له، فحاول أن يجعل من مقتل سيدنا عثمان أساساً لعصيانه، حيث طالب معاوية من سيدنا علي أن يسلمه قتلة سيدنا عثمان ليقتص منهم بنفسه وهو آنذاك معزول من ولاية الشام، حقيقة أن مطالبة أي مواطن كيفما كان موقفه من خليفة شرعي معاقبة القاتل بنفسه لا تتفق مع القانون أو المنطق السياسي، لذلك يمكن تقييم ما قام به معاوية ضد سيدنا علي بالتمرد والعصيان، ولمعرفة معاوية بأنه مخطئ من حيث الشرعية السياسية حاول إيجاد مخرج له عبر كونه والي سيدنا عثمان وله الحق في المطالبة بدمه، ومن ثم، فقد حول المسألة من مسألة سياسية إلى مسألة دينية.³¹

كان معاوية الذي اتخذ من مقتل سيدنا عثمان ذريعة لنزاعه مع سيدنا علي يشير بكل سهولة إلى اسم هذا الأخير كقاتل للخليفة عثمان، وادعى أن مقتل سيدنا عثمان كان بأمر وتواطئ من سيدنا علي وأن القتلة تحت حمايته، حيث إنه كان يرى أن عليه مسؤولية الانتصار لعثمان رضي الله عنه والقصاص من قاتليه، فهو ولي دمه والله تعالى يقول: "ولا تقتلوا

²⁹ أبو منصور عبد الملك الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف القاهرة، ط1965)، ص161.

³⁰ Aycan, *Muâviye*, 87.

³¹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 176-177.

النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً" الإسراء 33، محاولاً بذلك ستر خطئه السياسي بالحجج الدينية من خلال التأويل الزائف للآية. دعا معاوية أهل الشام لمساندته قاتلاً بأن سيدنا عثمان قتل ظلماً وعدواناً وأن الله تعالى أمر بقتال الطائفة الباغية والظالمة إلى أن تفيء إلى أمره.³² ودعا الشاميين إلى الانضمام إليه، قائلًا إن الله أمره بمحاربة الجماعة المتمردة والقاسية حتى تعود إلى تحت إمرته وقيادته. في الحقيقة استطاع معاوية بهذه الدعاية الفعالة إقناع أهل الشام بأن سيدنا علياً تواطأ في قتل سيدنا عثمان لدرجة أن الشاميين قالوا إن لم يحارب بسيدنا علي فسيخرجون معاوية نفسه من بلادهم.³³

أخفى معاوية نواياه الأصلية للخلافة لفترة طويلة، وكان يقول بأنه سيباع سيدنا علياً إذا تمت معاقبة قتلة سيدنا عثمان، في حين أنه بعث برسالة إلى سيدنا علي مفادها أنه يبيعه على الخلافة بشرط تسليمه قتلة سيدنا عثمان³⁴ ثم طرح لأول مرة فكرة الشورى في الخلافة إلى صفين، هنا بعث بمبعوث إلى المعسكر وطلب من سيدنا علي التخلي عن الخلافة لصالح الذي سيتم اختياره بالشورى في صفين.³⁵ ومع ذلك إلى الآن فإن معاوية يفيد بأنه سيباع في حالة تمام تسليم القتلة إليه. في الواقع، لقد رأينا من قبل أنه غير صميمي في هذا الصدد، لأنه قبل وقت طويل من صفين أعلن عن نيته الحقيقية في هذا الصدد في رسالة خاصة إلى واحد من أبرز الصحابة سعد بن أبي وقاص، حيث عرض على الكثيرين من الوجهاء المشاركة والتعاون في توسيع قاعدة المعارضين لسيدنا علي خدمة لنزاعه معه، من بينهم سعد بن أبي وقاص حيث دعاه في الرسالة التي بعث له بها هو وباقي أعضاء هيئة الشورى طلحة والزبير بإعلان عصيانهم على سيدنا علي

³²نصر بن مزاحم المنقاري، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (دار الجيل، بيروت، 1990)، ص 127-128.

³³المنقاري، وقعة صفين، ص 47.

³⁴المنقاري، وقعة صفين، 85-86، 198.

³⁵المنقاري، وقعة صفين، ص 200. ابن عبد ربه، العقد الفريد، ص 5، 81.

ودون الكشف عن نواياه الحقيقية، قال بجعل الخلافة شورى بين المسلمين بعد التفوق والانتصار على سيدنا علي.³⁶

في الواقع، حتى في حياة سيدنا عثمان نرى الاستعدادات التي كان يقوم بها بنو أمية وعلى رأسهم معاوية كلهم نخطط الحصول على الخلافة لفترة ما بعد سيدنا عثمان. وبدأ بنو أمية الذين يفقدون الأمل في الخلافة بعد حصار سيدنا عثمان ينشؤون سياساتهم علي إنهالك سيدنا علي لأن المرشح الوحيد للخلافة كان سيدنا علي. إضافة إلى أن تصرف كل من معاوية وباقي الولاة الذين ينتسبون لبني أمية في بعث جيش للمدينة لفك الحصار وحماية سيدنا عثمان كان بطيئاً ومتخاذلاً. هذا يشير إلى أنهم يرون أن مواصلة كفاحهم من أجل الخلافة والسلطة عبر الاستفادة من قتل سيدنا عثمان على أيدي الثوار أنفسهم أهم من حياة خليفة كهل هرم. في الواقع، من بين المبعوثين الذين ذهبوا إلى معاوية، كان هناك أولئك الذين صفعوا وجهه بهذا الاحتمال،³⁷ عبد الله بن عباس فإنه أشار أيضاً إلى هذا الاحتمال في الرد الذي بعث به على خطاب معاوية.³⁸

بالإضافة إلى ذلك، فإن معاوية كما أنه لم يكن صميمياً في فكرة نقل أمر الخلافة إلى الشورى فإنه لم يكن صميمياً أيضاً في موضوع القصاص من قتلة سيدنا عثمان، لأن معاوية، عندما تولى الخلافة بعد أن تنازل له عنها سيدنا الحسن وأصبح السلطة الوحيدة في كل البلاد الإسلامية لم يقم بأي محاولة للقصاص من قتلة سيدنا عثمان، في حين أنه بنى جميع أسس مزاعمه في النزاع حول الخلافة سواء مع سيدنا علي أم مع ابنه سيدنا الحسن من بعده حول تسليمه قتلة سيدنا عثمان للاقتصاص منهم. ويظهر سبب عدم معاقبة معاوية لقتلة سيدنا عثمان من خلال الحوار بينه وبين ابنة سيدنا عثمان حيث إن معاوية قدم المدينة أول حجة حجها بعد إجماع الناس

³⁶ المنقاري، وقعة صفين، ص74.

³⁷ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 168/III.

³⁸ البلازري، الأنساب، 115/V.

عليه، فتوجه إلى دار سيدنا عثمان فلما دنا إلى باب الدار صاحت عائشة بنت عثمان وندبت أباها فقال لها معاوية محاولا إسكاتها: "يا بنت أخي، إن الناس أظهروا لنا الطاعة عن كره فأظهرنا لهم حلما تحت غضب، فإن عدنا عن حلما عادوا عن طاعتهم".³⁹ يفهم من خلال كلام معاوية هذا أنه لم يتم بإجراء تحقيق منهجي أو محاكمة قتلة سيدنا عثمان مخافة أن تظهر الفتنة مرة أخرى، في الواقع أن مدى مصداقية قوله هذا أيضا يحتاج إلى نقاش، إذا كان يقول بخوفه من ظهور الفتنة وهو الآن الخليفة القادر فلماذا كان يطلب من سيدنا علي القصاص من قتلة سيدنا عثمان في الوقت الذي كانت فيه المدينة المنورة محتلة من طرف المتمردین والعصاة. حتى يتمكن من شن الحرب وإراقة عشرات الآلاف من دماء المسلمين. مع ذلك، فإن الفتنة المحتملة التي ستمخض عن ذلك ليست شيئا بالنظر إلى فتنة صفين. بناء على ذلك فإن التعليقات التي قدمها معاوية ليست مقنعة⁴⁰.

وكذلك انتقد معاوية على جعل نفسه ولي سيدنا عثمان وصاحب الحق في المطالبة بدمه شعارا لإعلان العصيان على سيدنا علي بكون هذا التصرف من أخلاق الجاهلية. في الواقع، لمعرفة معاوية أنه لا مجال للمقارنة بينه وبين سيدنا علي من حيث قدمه وموقعه في الإسلام، بخلق هذه الدعاية أخرج النزاع بينه وبين سيدنا علي وحوله إلى نزاع بين سيدنا علي وبين سيدنا عثمان⁴¹ وبنى رأيه هذا على الآية الكريمة: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا

³⁹البلازري، الأنساب، 133/V. تقي الدين أحمد بن تيمية، منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، (مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط6، 1986)، 408/IV.

⁴⁰ابن تيمية، المنهاج، 408/IV؛

Hasan Yaşaroğlu, "Bir Taktik ve Propaganda Dehası Olarak Muaviye b. Ebi Süfyan ve Hz. Osman'ın Katillerinin Sorgulanması Meselesi", Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 8/8, (2013): 2221.

⁴¹ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 40; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (2)*, 7. bs., (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 318.

يسرف في القتل إنه كان منصوراً".⁴² ففي الإسلام يقتل المسلم في ثلاث حالات فقط إذا قتل مسلماً بغير وجه حق، والمحصن إذا زنى، والمردت عن الإسلام.⁴³ ولكون سيدنا عثمان لا توجد فيه أي من هذه الخصائص فإنه قتل ظلماً وعدواناً، وبالتالي لوليه الحق بطلب دمه، لهذا كان معاوية يرى نفسه لكونه من أقارب سيدنا عثمان بأحقيته في الطلب بدمه، وأنه أهل لذلك وقادر عليه، ومع ذلك فقد كان عرضة للنقد بكونه فسر الآية تفسيراً خاطئاً، حتى إن عمار بن ياسر رد قائلاً على معاوية واتباعه: "كنا نقاتل معكم من أجل القرآن، والآن نحن نقاتل من أجل التأويل"،⁴⁴ لأنه في الإسلام يُقصد من الولي أقرب الأقرباء وهم الوالدان والأبناء والإخوة الأقارب من الدرجة الأولى، وفي قول سيدنا علي لمعاوية عند مطالبته بقتل سيدنا عثمان 'من أنت ومن هو عثمان؟ هؤلاء بنو عثمان، لديهم أولوية الطلب بدم أبيهم أعلى منك' إشارة إلى هذه الحقيقة. وفي محاوراة لظاهر مدى صدق معاوية في طلبه بدم سيدنا عثمان عرض عليه سيدنا علي قائلاً: "إذا كنت تعتبر نفسك قادراً وقويًا على المطالبة بدم عثمان؛ تعال وأد البيعة التي عليك للخليفة، ثم قم بسحب القتلة أمامنا إلى المحاكمة".⁴⁵

والذين يدعون أن طلب معاوية الانتقام لسيدنا عثمان إنما هو من تأثره بثقافة وأخلاق الجاهلية، قد استندوا في إدعائهم هذا على رأي كل من عمار بن ياسر وعبد الله بن بديل في معاوية وجيش الشام. وقد أجاب عمار بن ياسر أحد الذين تساءلوا عن كون علي على الحق أم لا، بالقول التالي: 'هيا سيروا إلى الأحزاب أعداء النبي (الذين قاتلوا ضد النبي في الخندق) استمروا واعلموا أن أفضل الرجال من كان مع علي، وبهذا شبه أهل الشام بالمشركين الذين كانوا في جيش غزوة الخندق. وأيضاً الذين يدعون أن

⁴²الإساءة 33/17.

⁴³سليمان بن أشعث السجستاني، صحيح سنن أبي داود، (دار ابن حزم، بيروت، ط 1997)، الحدود، 1.

⁴⁴المنقاري، وقعة صفين، ص 340-341.

⁴⁵ابن عبد ربه، العقد الفريد، 81/5.

طلب معاوية بدم سيدنا عثمان إنما هو عن ثقافة الجاهلية قد استندوا في رأيهم هذا علي قول عبدالله بن بديل: إن سبب كراهية معاوية لعلي هو قتله لأقرباء معاوية يوم بدر، وهم كل من شقيقه حنظلة وخاله الوليد وجده عتبة.⁴⁶

بالإضافة إلى ذلك، من ادعاءات أولئك الذين يرون أن معاوية كان باغيا ومخطئا من الناحية الدينية في خروجه على سيدنا علي، أن عمار بن ياسر شارك في معركة صفين إلى جانب سيدنا علي واستشهد على يد جيش أهل الشام، وقد قال فيه النبي ﷺ: "عمار بن ياسر تقتله الفئة الباغية"⁴⁷ وعندما أبلغ معاوية بذلك قال بل قتله من أتى به ورمى به بين رماحنا.⁴⁸ وهنا أيضا تأويل معاوية للحديث وفقا لإرادته وحسب ما يصب في مصلحته.

كل هذه الأدلة تظهر أن معاوية غير عادل في نزاعه ضد سيدنا علي، وأنه لجأ إلى الحرب ضد سيدنا الحسن بعد وفاة والده سيدنا علي، واستولى في النهاية على الخلافة بقوة السيف. ولم يسر على خطى الخلفاء قبله في هذا الموضوع، لأن الخلفاء السابقين قد وصلوا إلى الخلافة ببيعة السواد الأعظم من الأمة لهم. بالإضافة إلى افتقاره إلى الخصال التي كان يشترك فيها الخلفاء الأربعة السابقون؛ وهي كونهم السابقين إلى الإسلام ومن الصحابة المقربين من النبي ﷺ وغير ذلك. لذلك فإن خلافة معاوية تبقى مثيرة للجدل إلى يومنا هذا سواء من حيث الشرعية السياسية والدينية على حد سواء، ولا نكاد نجد مشروعية خلافته في ضمير كثير من المسلمين اليوم.

2. تعيينه لابنه يزيد وليا للعهد

⁴⁶المنقاري، وقعة صفين، ص100-102.
⁴⁷مسلم أبو الحسين بن حجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (بيت الأفكار ط1998)، الفتن، ص72-73.

Muslim Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbüri, *Sahih-i Müslim*, (Riyad: Beytül-Efkâr Yayınları, 1998), Fiten, 72, 73.

⁴⁸المنقاري، وقعة صفين، ص342-343.

في القاموس كلمة ولي العهد تعني "من يتحمل المسؤولية" و "الوريث"، وفي التعريف الاصطلاحي من يتولى السلطة بعد الخليفة أو الحاكم. وولي العهد هو اختصار لتعبير ولي عهد المسلمين، أي الشخص الذي يتحمل مسؤولية إدارة المسلمين. ومعاوية بن أبي سفيان هو أول شخص قام بتأسيس هذا النظام في تاريخ المسلمين، حيث حدد هذا القانون في حياته من أجل أن يتولى ابنه يزيد سلطة البلاد من بعده.⁴⁹

أنجب معاوية يزيداً من زوجته ميسون بنت بحدل التي تنتسب لقبيلة كلب أقوى قبائل الشام، ولد في دمشق في خلافة سيدنا عثمان، ترعرع يزيد في الصحراء مع أمه ميسون التي قضت معظم حياتها في الصحراء مع أهلها لكونها لم تألف حياة المدن، حيث إن الحياة الصحراوية تكسب الشخص مزايا وفضائل أخلاقية ضرورية لكل حاكم كالفصاحة وإتقان لغة الشعر والكرم وما إلى ذلك. وإلى جانب المزايا للعيش في بيئة صحراوية فإن هناك سمات سلبية للعيش في الصحراء، مثل قضاء بعض الوقت مع الحيوانات ككلاب الصيد، والعيش بدون قيود تمنعه عن فعل ما لا ينبغي، والإكتفاء بمجرد المتعة واللهو. فقد أثرت الحياة الصحراوية على يزيد باكتسابه هذه السمات الأخلاقية، وبسبب هذه الخصال السلبية كان المسلمون لا يقبلون بيزيد كخليفة لرسول الله ﷺ. وتسببت ولاية عهده في ردود فعل كبيرة من قبل الأمة الإسلامية، حيث قال عبد الله بن عمر عندما سمع بأن معاوية أخذ البيعة لابنه: 'هل نبايع من يلعب القردة والكلاب ويشرب الخمر ويعلن فسوقه! كيف سيرد لساننا يوم نسأل عن هذا أمام الله؟' واعترض أيضاً عبد الله بن الزبير على بيعة يزيد بقوله 'إنه سيفسد ديننا وإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق'.⁵⁰ وعارض أيضاً زياد والي

⁴⁹ Saim Yılmaz, "Veliht", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara, TDV Yayınları, 2013), XLIII, 28.

⁵⁰ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، (شركة الأعلمي، بيروت، 2010)،

معاوية على الكوفة بيعة يزيد لكونه يلعب الكلاب والقردة ويلبس اللباس المزركش وكان مولعا بالشرب والمرح، ففي الحقيقة لم يكن لمعاوية خيار آخر غير يزيد، لأنه من ناحية، لم يكن يريد أن تخرج السلطة من عائلته، ومن ناحية أخرى لم يكن لديه ابن يمكنه تعيينه خليفة غير يزيد لأن ابنه عبد الرحمن المكنى معاوية بإسمه توفي صغيرا، وابن الأخر عبد الله يعاني من إعاقة ذهنية.⁵¹ بالإضافة إلى إصابته بالعقم عندما جرح إثر محاولة القتل التي تعرض لها على يد البرك بن عبد الله الخارجي.⁵² فلم يكن لديه أي فرصة لإنجاب أطفال في العشرين سنة الأخيرة من حياته، لكل هذه الأسباب بذل معاوية جهودا كبيرة لتحسين صورة ابنه الذي كان عليه تعيينه وريثا. حاول معاوية جاهدا إكساب ابنه خبرة في التسيير والسلطة سواء عبر تعيينه أميرا على الحجاج أو عبر بعثه كقائد على الجيش الذي أرسل لفتح القسطنطينية.

حسب مصادر التاريخ الإسلامي فإن هذه الفكرة تم اقتراحها في الأصل على معاوية من طرف والي الكوفة المغيرة بن شعبة، ولتمييزه بدهاء سياسي عال ذهب إلى دمشق مباشرة إثر سماعه بأن معاوية سوف يعزله من منصبه، تقرب المغيرة من معاوية عاطفيا عبر فتح موضوع ولاية العهد مع يزيد، وضمن بهذا بقاءه في ولاية الكوفة بعدما حازت الفكرة على تقدير معاوية ونالت إعجاب يزيد، بشكل ما تم قبول ولاية عهد يزيد من مختلف الأراضي الإسلامية على يد الولاة المقتردين باستثناء الحجاز، حيث إن كبار أولاد الصحابة في الحجاز قد كانوا مترجمين لضمير المسلمين عن خلافة يزيد، وجاء اعتراضهم بناء على أن يزيد يفتقر إلى مواصفات الخليفة، ونذكر منهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير والحسين بن علي وعبد الرحمن بن أبي بكر، ولعدم تمكنه من أخذ البيعة لابنه من أبناء

⁵¹ الطبري، تاريخ، 329/V.

⁵² الطبري، تاريخ، 149/V.

الصحابية على يد والي المدينة قام بنفسه وذهب إلى المدينة مع ألف فارس، ولم يحرز أي نتيجة، ثم قام الرجال المسلحون بوضع السلاح على رأس كل من أبناء الصحابة المذكورين أنفا وتم أخذهم إلى المسجد النبوي، وقبل مغادرته هدهم بالقول: "فأقسم بالله إن رد عليّ أحدكم كلمة في مقامي هذه لا ترجع إليه كلمة غيرها حتي يسبقها السيف إلى رأسه فلا يبقين رجل إلا على نفسه". وبعد الكلمة التي ألغاها معاوية في المسجد بأن أولئك الذين اعترضوا على خلافة يزيد قد بايعوه. وعندما سكت أبناء الصحابة لخوفهم بايع جبران النبي ﷺ يزيدا في المسجد.⁵³ وبهذا يكون معاوية قد نجح في أخذ البيعة لابنه في حياته بشكل من الأشكال.

الشخص الذي يريد معاوية أن يأخذ بيعته بنفسه هو ابنه يزيد، والحال أنه عندما كان واليا على دمشق اعترض ورفض بيعة سيدنا علي ونازعه على الخلافة وجعل من شرعيته محل جدال، بدعوى أنه لم يتم اختياره بالشورى بين المسلمين. سواء في توليه الخلافة مباشرة بعد الاتفاق الذي قام به مع سيدنا الحسن من غير شورى بين المسلمين، أو بأخذه لبيعة المسلمين لابنه في حياته من غير الحاجة للشورى، فتحويله نظام السلطنة الجديد الذي أحدثه ولم تعهده الثقافة الإسلامية كان سببا في رد فعل الأمة الإسلامية. بالإضافة إلى أن يزيدا لم يكن يصلح لخلافة المسلمين لا أخلاقا ولا عملا، وتولييه الخلافة لكونه فقط ابن معاوية قد ترك في ضمير المسلمين غصة كبيرة، وكشفت هذه الانتقادات الموجهة لمعاوية بن أبي سفيان عن حق، عندما اعتلى ابنه يزيد العرش بعد وفاة أبيه حيث قام في فترة حكمه بعدة أعمال تركت أثارا عميقة في ضمير المسلمين، إضافة إلى أنه كان يدعي أن نهجه لهذا النظام الجديد هدفه المحافظة على المسلمين من الاختلاف والنزاع حول الحكم من بعده ومنع إراقة الدماء فيما بينهم، قد ثبت بطلان هذا الادعاء من خلال الأحداث التي قام بها يزيد في فترة خلافته مثل

⁵³ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 355-354/III.

حدث كربلاء ووقعة الحرة ومحاصرة مكة، التي خلفت جروحا وندوبا عميقة في وجدان المسلمين.

3. إحقاقه زياد بن أبيه لنسب والده

ولد زياد في السنة الثامنة للهجرة⁵⁴ أو وفقا لمعظم المؤرخين الأوائل في العام الأول للهجرة 622م في الطائف⁵⁵ لجارية تدعى سمية، حيث فتح عينيه على الدنيا في الفترة التي كانت أمه سمية متزوجة من عبيد الرومي، وهو مازال في الرابعة عشرة من عمره لفت انتباه سيدنا عمر عندما قسم الغنائم في جبهة العراق، ذهب إليها مع صهره عتبة بن غزوان الذي عين قائدا عليها. تم تعيينه مباشرة ككاتب لكل من سعد بن أبي وقاص، والمغيرة بن شعبة، وأبي موسى الأشعري. في فترة خلافة سيدنا عثمان كان زياد من زملاء عبد الله بن عامر والي البصرة المقربين، وبعد تولي سيدنا علي الخلافة استطاع أن يصبح زياد من خواص رجاله، ثم عينه سيدنا علي واليا على فارس بعد أن كان في صفوفه في معركة الجمل ثم صفين. لم يكن معاوية يحارب سيدنا عليا بالسيف فقط خلال نزاعه له على الخلافة، بل أراد أن يحاصر سيدنا عليا وحاول اجتذاب رجاله البارزين إليه، وعندما فشل في ذلك كان يحاول تشويه سمعة سيدنا علي ومناصريه، كما استطاع معاوية بالحيلة أن يوقع بين سيدنا علي وواليه على مصر قيس بن سعد بن عبادة، حاول أيضا جلب زياد إليه لكنه عندما فشل في ذلك قام بتهديده، وبعدها ألحقه بنسب أبيه أبي سفيان، لكن هذه الحيلة لم تنطل على سيدنا علي، كما أن زيادا أيضا لم يرض بدعم معاوية، والحاصل أنه بعد وفاة سيدنا علي وتنازل سيدنا الحسن عن الخلافة لصالح معاوية وبعد تدخل الداهية المغيرة بن شعبة انضم زياد إلى معاوية وبايعه، لكن كلا من زياد

⁵⁴ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب المعارف، تحقيق ثروة عكاشة، (دار المعارف، القاهرة، ط4، 1969) ص346.

⁵⁵ ابن خياط، تاريخ ابن خياط، ص211؛ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، تقديم حسين مؤنس، (دار المعارف القاهرة، ط4)، 228/1-229؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 300/III.

ومعاوية أرادا التأكد من صدق نوايا بعضهما البعض. لهذا السبب، قام معاوية مرة أخرى بالعرض على زياد استلحاقه بأبيه أبي سفيان وقبل زياد بهذا العرض،⁵⁶ أحضر من يشهد لزياد، وكان فيمن حضر ليشهد لزياد أبو مريم السلولي الذي كان يشتغل في حانة بالطائف قبل الإسلام الذي شهد أنه من ساعد شخصيا في أن يجتمع أبو سفيان مع سمية، وشهد بأن زيادا ابن لأبي سفيان، وبذلك تحقق الاستلحاق. وقال المؤرخ أبو الفداء أن هذا الحدث يعتبر أول إعلان عن عمل مخالف للإسلام،⁵⁷ حيث جلب هذا الحدث الكراهية والغضب من جميع المسلمين وعلى رأسهم عائلة معاوية بنو أمية وأخو زياد لأمه أبو بكره. في حين أن غضب الأمويين لم ينبع من المخاوف الدينية،⁵⁸ فقد عارض باقي المسلمين هذا الاستلحاق بسبب المخاوف الدينية. لأنه مخالف بشكل جلي لحديث النبي ﷺ الواضح: "الولد للفراش".⁵⁹

بعد حادث الاستلحاق سمع أبو بكره أن أخاه لأمه زيادا يريد الحج فذهب إليه على رغم من الفتور العاطفي الذي كان بينهما إلى بيته فلم يجده ووجد ابنه فقال له: "يا بني سمعت أن أباك ينوي الذهاب إلى الحج، فأخبره لا بد أنه سيرغب في زيارة زوج النبي ﷺ بنت أبي سفيان أم حبيبة، ويله ما يصنع بأمر حبيبة بنت أبي سفيان وزوج النبي ﷺ أيريد أن يراها، فإن حجبتة فضحتة، وإن رآها فيألها من مصيبة يهتك ومن حرمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم عظيمة.⁶⁰ يفهم من قول أبي بكره أن موضوع الاستلحاق لم يقبل من طرف عائلة زياد أيضا. إضافة إلى أن السيدة عائشة أيضا رفضت بشدة كأكثرية المسلمين هذا الاستلحاق.⁶¹

⁵⁶ صالح محمد الرواضية، زياد بن أبيه، (جامعة متعة، متعة ط1994)، ص.83.

⁵⁷ أبو الفداء، المختصر، 229/I؛

İhsan Süreyya Sırma, *Hilafetten Saltanata Emeviler Dönemi*, 15. bs. (İstanbul: Beyan Yayınları), 26.

⁵⁸ الرواضية، زياد بن أبيه، ص.88.

⁵⁹ أبو عبد الله بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محب الدين الخطيب وغيره، (مطبعة السلفية، القاهرة، ط1400 هـ)، النبوع 3، 100؛ المغازي 53؛ الأحكام 29... وغيرها.

⁶⁰ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 302/III.

⁶¹ المصدر السابق نفسه، 302/ III.

كان يطلق على زياد قبل مطالبة معاوية إحقاقه إلى نسب أبيه زياد بن عبيد،⁶² لكنه بعد الاستلحاق أصبح اسمه رسمياً زياد بن أبي سفيان، إلا أنه اشتهر بزياد ابن أبيه لشبهته بنسبه لأبي سفيان، وكان هناك من يدعوه بالأُمير زياد اتقاء شره.

4. قتل حجر بن عدي

نجح أهل الشام الذين كانوا على وشك الانهزام في معركة صفين بمنورة أدت إلى إثارة التفرقة بين جيش سيدنا علي، حيث كانوا يسعون لتحقيق مكاسبهم عبر المطالبة بالسلام، وعندما كان سيدنا علي الذي أدرك جيداً مؤامرة أهل الشام غير قادر على إقناع أتباعه، رضي بالإجبار أن يوافق على التحكيم الذي نتج تحت خدع الشاميين. وبسبب القرار المشين الذي اتخذته حكم أهل الشام نشأ عنه تلاحق بين كلا الطرفين، فكما كان يلعن معاوية في الكوفة كان يلعن سيدنا علي في المنابر في الشام، وبعد وفاة سيدنا علي وتنازل سيدنا الحسن عن الخلافة لصالح معاوية، لم يرغب هذا الأخير في التوسيع من رقعة معارضيه؛ حيث بقدر ما كان قاسياً شديداً في التعامل مع الخوارج كان أكثر مسامحة مع شيعة سيدنا علي، ومع ذلك فبعد أن تم القضاء على الخوارج وتأثيرهم بشكل كبير على يد الوالي زياد بن أبيه، بدأ معاوية ممارسة الضغط النفسي والسياسي والاقتصادي على أنصار سيدنا علي. أدت عادة لعن سيدنا علي التي جرى تطبيقها في معظم مناطق البلاد⁶³ إلى إغضاب أهل العراق الذين يشكلون أكثرية أنصار سيدنا علي وعلى رأسهم أهل الكوفة، وعمد معاوية إلى إحكام سيطرته على معارضيه في تلك المنطقة عبر البدء بعادة لعن سيدنا علي في المنابر في خطبة الجمعة، مرة أخرى نرى أيضاً أن هناك ضغوطاً اقتصادية على

⁶² الرواضية، زياد بن أبيه، ص 82-83.

⁶³ أبو الفداء، المختصر، 230/1.

أنصار سيدنا علي في هذه المنطقة، سواء بسبب كل من الضغوط الاقتصادية أو الكلمات المهينة في حق سيدنا علي التي لم يتحملها أنصاره، فقد وصلوا بعد مدة إلى نقطة الانفجار، وعلى رأسهم أول مدافع عن سيدنا علي حجر بن عدي، الذي كان يلقب بحجر الخير لمناقبه العديدة، وعلى الرغم من وجود اختلاف بين العلماء عن كون حجر بن عدي من الصحابة أم التابعين فقد ذهب أكثرهم إلى القول بأنه ليس من الصحابة.⁶⁴ كان حجر بن عدي يقاتل في الصفوف الأمامية في الحروب التي كانت في عهد سيدنا أبي بكر وفي عهد سيدنا عمر، بينما حارب في عهد سيدنا علي كقائد للجيش في موقعة الجمل وموقعة صفين.⁶⁵ لم يتصالح حجر الذي استقر في الكوفة بعد وفاة سيدنا علي بأي شكل من الأشكال مع الولاة الأمويين المعينين هناك. وأصبح ممثلاً للمخالفين لحكم الأمويين في الكوفة، لأنه لم يوفق لقبول سلطة الأمويين، وأيضاً كلمات الولاة النابية عن سيدنا علي وأنصاره على المنابر بوقاحة. وبناء على أمر من معاوية كان المغيرة بن شعبه أول من قام بمدح وتعظيم سيدنا عثمان وسب ولعن سيدنا علي وأنصاره على المنابر في الكوفة، مما جعل حجر يقف لهم بالمرصاد في ردة فعل قوية وصارمة اتجاه خطابات المغيرة، حيث قال له في وجهه وأنا أشهد أن من تدمون وتعبرون لأحق بالفضل، وأن من تزكون وتطرون أولى بالذم،⁶⁶ وبذلك يكون حجر أول ثائر على سلطنة بني أمية في الكوفة. في الوقت نفسه، ووجهت منطقة العراق وخاصة الكوفة بالضغوط الاقتصادية المفروضة من طرف الحكومة. لهذا السبب، نرى مشاركة حجر بن عدي في اعتراض قافلة الجمال التي أمر بها معاوية المغيرة أن تخرج من بيت مال الكوفة إلى الشام، حيث أقسم أنه لن يسمح للقافلة بمغادرة الكوفة حتى

⁶⁴ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، البداية و النهاية، تحقيق عبد الله التركي، (دار هجر، الجزيرة، ط1998)، 228/XI. ذكر ابن سعد صاحب الطبقات المشهور أنه صحابي. انظر: محمد بن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2001)، 337/VIII. ابن كثير، البداية، 228/VIII.

⁶⁶ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 326/III.

يتم منح جميع أصحاب الحقوق في الكوفة حقوقهم⁶⁷. على الرغم من كل هذا فإن المغيرة كان يتغاضى عنه ويتجنب معاقبته، لكن الأمور تغيرت بعد موت المغيرة، حيث عين زياد بن أبيه واليا على الكوفة من طرف معاوية، لأنه كان سيحكم منطقة العراق بالقبضة الحديدية، لهذا لم يكن حجر مرتاحا كما كان من قبل، فقد كان حجر مراقبا بصفة دائمة من طرف رجال الدولة⁶⁸، كان زياد في الواقع من أنصار سيدنا علي حتى آخر لحظة، وكان من بين آخر من بايع معاوية، لهذا لم يكن معاوية متيقنا من بيعته، وأمر معاوية المغيرة والي الكوفة بتعقب حركات زياد وحجر وسليمان بن سراد وشبث بن ربع وإرغامهم على الحضور لصلاة الجماعة. أما الآن فقد أصبح زياد في مواجهة مع أصحاب دعوته القداماء، واتبع سياسة قاسية ضد رفاقه الذين كان يشترك معهم ضد معاوية في نصرته سيدنا علي لحدود الأمس لأنهم يطيلون ألسنتهم ضد حكم الأمويين. لدرجة أنه قتل أوفى بن حصن المعروف بأول شخص قتل في حب علي. وحذر زياد حجرا عدة مرات عن الكف عن معارضة معاوية حتى لا يكون له نفس عاقبة أوفى بن حصن، ومع إصرار حجر على موقفه أبلغ زياد معاوية بالأمر برسالة مبالغ فيها، ولما أمر معاوية بتصفيد حجر والبعث به إليه قام زياد بربط حجر وأصحابه بالسلاسل والبعث بهم إلى دمشق⁶⁹، كما تم جمع وكتابة شهادات وجهاء الكوفة في حق حجر وأصحابه وبعثها مع المحكوم عليهم إلى معاوية، حيث كتبت أسماؤهم متبوعة بالجرائم المنسوبة إليهم على التوالي في الرسالة، في الواقع، كانت لديهم جريمة واحدة فقط: حب علي... كان زياد قد أعد بعض الشهود في عريضة الاتهام، إلا أن الفقيه شريحا بن هاني الذي كان أحد طلاب سيدنا علي بعث برسالة إلى معاوية يقول فيها إنه لا يقبل بالشهادة المنسوبة إليه وأن زيادا كتب اسمه كشاهد من دون علمه، وعلى العكس من

⁶⁷ أبو القاسم علي بن حسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، (دار الفكر، بيروت، 1995)،

XII/213؛ ابن كثير، البداية، VIII/230.

⁶⁸ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، III/326.

⁶⁹ ابن عساكر، تاريخ دمشق، XII/215.

ذلك فإنه يشهد لصالح حجر الذي عرفه كمسلم متقي وورع.⁷⁰ عفى معاوية عن قسم ممن بعث له زياد، في حين أعدم ستة آخرين، بما فيهم حجر، رغم أن معاوية وعد حجر وأصحابه بإطلاق سراحهم مقابل البراءة من علي ولعنه، إلا أنهم فضلوا الموت على أن يقولوا ما لا يرضي الله تعالى.⁷¹

كان لحادثة مقتل حجر بن عدي وقع كبير جدا وضجة في العالم الإسلامي، ومن أبرز الذين استنكروا حادثة قتله السيدة عائشة أم المؤمنين وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر والحسين بن علي الذين كانوا شخصيات بارزة في المجتمع الإسلامي في تلك الفترة. حتى إن عائشة وبخت معاوية لهذا الأمر، وأدانت الحادث بطريقة تهديدية "لو لم يغلبنا ضعاف العقول منا، فسوف يكون بيني وبين ابن أبي سفيان بسبب مقتل حجر أشياء كثيرة"،⁷² وبعد ذلك قتل كلا ولدي حجر بتهمة التعاطف مع سيدنا علي،⁷³ وهذا يكشف عن السياسة المتهورة والجبانة تجاه مؤيدي سيدنا علي التي اقتفاها معاوية.

بينما كان معاوية لا يزال على قيد الحياة، تم استجوابه حول معاملته حجر. لأن حجرا لم يقم بأي ذنب يوجب القتل وفقا للشريعة الإسلامية، بالفعل بعد القتل، سواء كان تكفينه والقيام بدفنه وفقا للتعاليم الإسلامية، فإن السلطة الإدارية في تلك الفترة لم تنسب إليه أيا من الجرائم التي ستبرر إعدامه. أما معاوية فقد دافع عن نفسه في قتل حجر بن عدي أمام السيدة عائشة بقوله يا أم المؤمنين، إني وجدت قتل رجل في صلاح الناس خيرا من استحيائه في فسادهم، وبذلك يفهم أن حجرا قتل بناء على ظن معاوية أن حجرا من المحتمل أن يسبب فتنة.⁷⁴ تم قبول فكرة أن حجرا قد قُتل ظلما وعدوانا في المجتمع الإسلامي، وأن هذا الظلم الذي وقعه

⁷⁰ الطبري، تاريخ، 272/7؛ ابن كثير، البداية، 232/VIII.

⁷¹ الطبري، تاريخ، 276-275/V.

⁷² ابن عساکر، تاريخ دمشق، 230/XII.

⁷³ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 210/XII.

⁷⁴ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 229/XII.

معاوية قد استخدمه خصومه كواحد من بين الحجج التي أثبتوا بها مشروعية خلع بيعة معاوية والعصيان على الحكم. مرة أخرى، كان هذا الخطأ الديني والسياسي لمعاوية من بين الأسباب التي مهدت الطريق لانحياز الدولة الأموية، والتي لم تستطع أن تعيش إلا فترة من الزمن بقدر حياة الإنسان.

خاتمة

ترك الحاكم معاوية بن أبي سفيان الذي يعتبر واحدا من بين أربع دهاء العرب في عهد الصحابة أثارا عميقة في تاريخ الإسلام بتصرفاته خلال ولايته على الشام، يجب تقييم الحكام في التاريخ حسب أفعالهم ولا ينبغي اعتبارهم كائنات مقدسة. نعتقد أنه من الضروري الاقتراب من معاوية بن أبي سفيان بهذه الطريقة. في هذه الدراسة، واستنادا على ذلك حاولنا تقييم بعض أنشطته من حيث الأحكام الإسلامية وتصور المجتمع الإسلامي بطريقة خالية من التحيزات الطائفية. ركزنا بشكل خاص على الانتقادات الأربعة التي وجهها إليه العلماء المسلمون المعتدلون، بداية بالقضايا الأربعة التي كانت محل انتقاد في حق معاوية.

يمكننا توضيح الآثار السياسية التي اتبعتها معاوية وتسببت في رد فعل المسلمين والمخالفة للأحكام الإسلامية وتصوراتها التي يشعر الخلفاء الأوائل بالانتماء إليها، على شكل مواد: معاوية بن أبي سفيان

1- كما رأينا في صراعه مع سيدنا علي، شكل مجموعة من أهل الشام الذين كانوا مرتبطين به بشكل أعمى بدلا من جعلها مجموعة تابعة للدولة الإسلامية والحكم الإسلامي.

2- نرى تأويله الخاطئ لبعض الآيات القرآنية والأحاديث، بالإضافة إلى أنه كما حاول التغطية على عدم مشروعية عصيانه لسيدنا علي بالتفسير الخاطئ للآية الكريمة 33 من سورة الإسراء، قام أيضا بتأويل خاطئ للحديث الشريف الوارد في حق عمار بن ياسر بعد استشهاده في حرب صفين كما رأينا أعلاه.

- 3- نرى للأسف استخدام الدين في السياسة في هذه الفترة، حيث نرى كيف أن أهل الشام جعلوا من صفحات القرآن الكريم درعا لهم لتحويل الهزيمة التي أوشكوا عليها إلى نصر سياسي في صراعهم مع سيدنا علي في معركة صفين.
- 4- قد حاول بلوغ أهدافه السياسية من خلال الوسائل الدبلوماسية بدلا من الشجاعة والبأس في ساحة المعركة، وفي واقع الأمر، حاول شريكه السياسي في الحكم عمرو بن العاص تحقيق النجاح الذي تعذر تحقيقه في ساحة المعركة عن طريق المناورة السياسية عبر مسألة التحكيم.
- 5- استخدم الحجج الواهية للوصول إلى السلطة، حيث أسس نزاعه سواء مع سيدنا علي أو مع ابنه سيدنا الحسن على فكرة الاقتصاص من قتلة سيدنا عثمان وفكرة كون الخلافة شورى بين المسلمين، إلا أنه لم يخطأ أي خطوة في هاتين المسألتين بعد أن صار الأمر له وتولى السلطة، ومن هنا ندرك عدم صدق نواياه في الحجج التي قدمها للوصول إلى السلطة.
- 6- أبدل الخلافة بالسلطنة.
- 7- نفذ أنشطة دعائية فعالة وغالبا ما كانت هذه الأنشطة الدعائية مخالفة للإسلام وملينة بالتشهير والبهتان والباطل.
- 8- نهج سلوكا مخالفا لأحكام الشريعة الإسلامية، وذلك بإلحاقه زياد بن أبيه لنسب أبيه أبي سفيان، وبالتالي قام بفعل يتعارض مع الحديث النبوي الشريف "الولد للفراش".
- 9- أبدأ القتل السياسي، حيث قام بإعدام حجر بن عدي وأصحابه من غير وجه حق، كما أن مقتل مالك الأشتر يعد أول مثال على الاغتيال السياسي في تلك الفترة.

المصادر والمراجع

- إبن الأثير، عزالدين، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1987.
- إبن تيمية، تقي الدين أحمد، منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1986.
- إبن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، البداية و النهاية، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، الجيزة، ط1998.
- إبن الخياط، أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد ، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المكتبة الكاتوليكية، بيروت، ط1957.
- إبن خياط، خليفة بن خياط، تاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط2، 1985.
- إبن عبد البر، أبو عمر يوسف، الاستعاب في معرفة الأصحاب، تصحيح عادل مرشد، دار الإعلام، عمان، ط2002.
- إبن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1983.
- إبن عساکر، أبو القاسم علي بن حسن ، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر، بيروت، ط1995.
- إبن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، كتاب المعارف، تحقيق ثروة عكاشة ، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1969.
- أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، تقديم حسين مؤنس، دار المعارف القاهرة، د.ط.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق عباس الصباغ، دار النفائس، بيروت، ط1994.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، مقالات الاسلاميين وإختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، ط1950.
- البخاري، أبو عبد الله بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق محب الدين الخطيب وغيره، مطبعة السلفية، القاهرة، ط1400هـ.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1982.

البلازري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، دار المعارف، مصر، ط1987.
البلازري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطبا، بيروت، مؤسسة المعارف، بيروت، ط1987.

التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1987.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة، ط1965.

الجهشيري، ابو عبد الله، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق محمد السقا، وغيره، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1938.

الذهبي، شمس الدين محمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982.

الرواضية، صالح محمد، زياد بن أبيه، جامعة متعة، متعة ط1994.
الزرقاني، محمد، شرح على المواهب اللدنية، تصحيح محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1996.

الزهري، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2001.

السجستاني، سليمان بن أشعث، صحيح سنن أبي داود، دار ابن حزم، بيروت، ط1997.

شاکر، محمود، معاوية بن أبي سفيان وأسرته، المكتبة الإسلامية، بيروت، ط1998.

الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ط.

عسلي، بسام، قادة فتح بلاد الشام والعراق، دار النفائس، بيروت، ط2012.
مسلم أبو الحسين بن حجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، بيت الأفكار ط1998.

المنقاري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار
الجيل، بيروت، ط1990.
اليقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، تاريخ اليعقوبي، شركة الأعلمي، بيروت،
ط2010.

المصادر التركبية

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (2)*. 7. bs., İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*. sad. Metin Muhsin Bozkurt, İstanbul: Çile Yayınları, trsz.
- Dural, Osman Nuri. “Muâviye b. Ebî Süfyan’a Yöneltilen Eleştiriler”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Lammens, H. “Muâviye”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul: MEB Yayınları, 1979, VIII, 438-444.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Hilafetten Saltanata Emeviler Dönemi*. 15. bs., İstanbul: Beyan Yayınları.
- <http://www.08olay.com/hz-muaviyenin-siyasi-tavirlari-ve-muhalliflerini-ezme-yontemleri.html>. Erişim. 25.04.2019.

