



Akademik Analiz

Yıl / Year: 2025

Sayı / Issue : 4

İlahiyat Alanında Bilimsel Hakemli Dergi
Scientific Peer-Reviewed Journal in Theology

e-ISSN 3023-5979



Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 4 | Yıl-Year 2025

Dergi Adı	Akademik Analiz
Diğer Adı (Çevirisi)	Akademik Analiz
Uluslararası e-ISSN	3023-5979
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Nisan & Ekim)
Dergi Web Sitesi	https://akademikanaliz.com.tr/
Yayına Başlangıç	31.12.2023
Baş Editör	Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
Yayıncı	Akademik Araştırmalar Derneği
İmtiyaz Sahibi	Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	Akademik Analiz Dergisi, İlahiyat alanında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmaları kapsar.
Okur Kitleleri	Akademik Analiz Dergisi'nin hedef kitleleri, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.
Yayın Dili	Türkçe- İngilizce- Arapça
Hakkında	<ul style="list-style-type: none">* Akademik Analiz dergisi, uluslararası standart süreli yayın numarasına sahip, ulusal ve uluslararası alana hitap eden bilimsel bir dergidir.* Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla ve İslâm Sanatlarıyla alakalı konuları kapsamaktadır.* İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır.* Hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır.* Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir.* 2023 yılında yayın hayatına başlamıştır.* Dergiye gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır.* Tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

Ücret Politikası	Akademik Analiz dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Akademik Analiz dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.
Arşiv Politikası	<ol style="list-style-type: none">1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayınlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	Turnitin
Tarandığı İndeksler	DOAJ, Ulrich's Periodicals Directory, İdealonline, WorldCat

Yayın Kurulu | Editorial Board

<p>Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Duzce Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X</p>	<p>Doç. Dr. M. Raşit Akpınar Selçuk Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies rasitakpınar@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-0943-0715</p>
<p>Doç. Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmet.akbas@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1224-151X</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Ziya Erdinç Marmara Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0001-5884-807X</p>
<p>Dr. Muhammed Mehdi Aksoy Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies muhammedmehdi.aksoy@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2854-730X</p>	<p>Arş. Gör. İbrahim Halil İlgi Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486</p>

Danışman Kurulu / Advisory Boar

<p>Prof. Dr. Ramazan Biçer Sakarya Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies rbicer@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0003-1501-2103</p>	<p>Prof. Dr. Mehmet Akbaş Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts makbas72@hotmail.com ORCID: 0000-0002-0796-0368</p>
<p>Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın Marmara Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies boynukalin@yahoo.com ORCID: 0000-0001-8633-1801</p>	<p>Prof. Dr. Recep Önal Giresun Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies onal1975@gmail.com ORCID: 0000-0002-2571-9949</p>
<p>Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Alabalık Yalova Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmetalabalik@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6849-4623</p>	

Editörler | Editorial Board

<p>Baş Editör Editor in Chief Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Duzce Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@gmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X</p>	<p>Editör Yardımcısı Co-Editor Arş. Gör. İbrahim Halil İlgi Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486</p>
<p>İndeks ve İstatistik Editörü Index and Statistics Editor Havva Özgün Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık info@yazimdestegi.com</p>	<p>Etik Editörü Ethics Editor Çağatay Tiryaki Gaziantep Univesity Migration Institute cagataytiryaki8@gmail.com 0009-0004-9249-6986</p>

Dil Editörleri Language Editor	
Türkçe Turkish Ömer Faruk İlgi Gaziantep Univesity Cerablus Higher Education Unit, Department of Turkish Language omer.ilgi@hotmail.com	İngilizce English Muhammed Saraç University of Ankara Bilim Department of Arab and Islamic Studies muhammed.m.sarac@gmail.com ORCID: 0000-0003-0399-4023
Arapça Arabic Lecturer Ubeyde Abdulkader Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies obieda821@gmail.com	
Alan Editörleri Field Editors	
Kapsam Scope Arap Dili ve Belâgatı Arabic Language and Rhetoric Dr. Mehdi Cengiz İstanbul Medeniyet Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies mehdi.cengiz@medeniyet.edu.tr ORCID: 0000-0001-7593-1801	Kapsam Scope Tefsir ve Kırâat İlmi Construction and The Science of Recitation Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmet.akbas@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1224-151X
Kapsam Scope Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi The History of Kalam and Islamic Sects Dr. Öğr. Üyesi Ziya Erdinç Marmara Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-1497-1513	Kapsam Scope Tasavvuf Islamic Mysticism Res. Asst. İslim Gümüştekin Marmara Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies islingumustekin@hotmail.com ORCID: 0009-0004-3760-4227
Kapsam Scope İslam Hukuku Islam law Emre Aktepe 29 Mayıs Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies aktepe_e@hotmail.com ORCID: 0009-0001-4914-5388	Kapsam Scope Hadis Hadith İbrahim Halil Saraç Ankara Hacı Bayram Veli Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ibrahim_h_sarac@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8657-6657
Kapsam Scope İslam Tarihi ve Sanatları Islamic History and Arts Res. Asst. Mustafa Terlemez Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts terlemezw27@gmail.com	Kapsam Scope Felsefe ve Din Bilimleri Philosophy and Religious Studies Mehmet Emin Şimşek Gaziantep Univesity Institute of Social Sciences eminbekt@hotmail.com
Mizanpaj Editörü Layout Editor Lecturer Hatice Kübra Canpolat Gaziantep Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ORCID: 0009-0002-4965-0058	Mizanpaj Editörü Layout Editor Graduate Student Ömer Faruk Lafakoz Gaziantep Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

ORCID: 0000-0001-8994-630X

E-posta: fehmisogukoglu@hotmail.com

Telefon: 0380 542 11 70

Adres: Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Şehir: Düzce

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen akademikanalizdergisi@gmail.com adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan akademikanalizdergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Sorumluluk ve Hak Sahipliği | Responsibility and Entitlement

Akademik Analiz dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayındır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içeriği ve sorumluluğu yazarlarına ait olup dergimizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, Akademik Analiz dergisi tarafından Creative Commons Atıf-Gayri-Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

Academic Analysis journal is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All responsibility for the content of the articles published herein rests with the authors and does not represent the official opinion of the Journal management.

The copyrights of the works published in the Academic Analysis Journal belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the Academic Analysis Journal under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.



Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 4 | Yıl-Year 2025

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

VIII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Şeyh İbrahim Halil'e Göre Müridin Mürşide Karşı Adabı

The Murid's Ādāb Towards the Murshid According to Sheikh İbrahim Halil

Fatma Göksu Sandıklı

1-21

Emigration Dynamics in the Context of the Syrian Crisis: Exploring Economic Inequality, Class Power, and the Impact of Capitalism on the Syrian Uprising

Suriye Krizi Bağlamında Göç Dinamikleri: Ekonomik Eşitsizlik, Sınıf Gücü ve Kapitalizmin Suriye İsyanı Üzerindeki Etkisi

Wael Alsaeed

22-53

مقومات النسيج الاجتماعي وعلاقته بالتماسك الاجتماعي في الدول الهشة

Kırılgan Devletlerde Sosyal Dokuyu Oluşturan Temel Unsurlar ve Toplumsal Bütünleşmeyle İlişkisi

Elements of Social Fabric and Their Relationship to Social Cohesion in Fragile States

Mona Suilmi

54-70

تطور المعاني الدلالية للمحكم والمتشابه في الفكر العقدي الإسلامي: دراسة دلالية مقارنة

İslam İnanç Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih Kavramlarının Anlamsal Gelişimi:
Karşılaştırmalı Anlambilimsel Bir Çalışma

The Semantic Development of Muhkam and Mutashabih in Islamic Theological Thou-
ght: A Comparative Semantic Study

Nathir Adas - Kemel Fettuh

71-95

أنواع الضعف البشري من خلال القرآن الكريم

Kur'an-ı Kerim'de İnsanî Zaaf Çeşitleri

Types of Human Weakness According to the Holy Qur'an

Shadi Hallak - Mustafa Özel

96-120

Editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Akademik Analiz dergi ekibi olarak Aralık 2023 tarihi itibarıyla başladığımız yayın hayatını dördüncü sayımızı çıkararak devam etmenin sevincini yaşamaktayız. Dergimiz, bu sayısında da önemli ilmi konularla okuyucusuyla buluşacaktır.

Dördüncü sayımızda bir adet Türkçe, bir adet İngilizce ve üç adet Arapça olmak üzere beş makale bulunmaktadır. Bu sayımızdaki makaleler, tasavvuf, göç, din sosyolojisi, hadis ve tefsir alanlarıyla alakalıdır.

İlk makale tasavvuf alanında "Şeyh İbrahim Halil'e Göre Müridin Mürşide Karşı Adabı" ismini taşımaktadır. Bu makale 2024 yılında sunulmuş Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Son Dönem Nakşî Şeyhlerinden İbrahim Halil Soğukoğlu'nun Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri" isimli yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir. İkinci makalede, Suriye'de son yıllarda yaşanan problemler göç açısından incelemektedir. Bu makale Gaziantep Üniversitesi Göç Enstitüsü'ne sunulmak üzere hazırlanmış bir yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur. Üçüncü makale yine Suriye'de yaşanan problemlerle ilgili din sosyolojisi alanında önemli bir tartışmayı ele alarak sosyal dokuyu oluşturan temel unsurlar ve bunların toplumsal bütünleşmeyle ilişkisi araştırılmaktadır. Özgün bir makale olan bu araştırma, toplumun kültürel kodlarıyla toplumsal bütünleşme arasındaki alakayı ortaya koymaktadır. Dördüncü çalışmada ise İslam'da inanca dair ihtilaflarda önemli bir rolü bulunan muhkem-müteşabih konusu hadis ilmi açısından incelenmektedir. Bu çalışmada, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulacak olan doktora çalışmasından faydalanılmıştır. Beşinci ve son makalede ise Kur'an'da beşerî zaafı tespit edilerek bireysel ve toplumsal gelişime katkı sunulmaya çalışılmıştır. Bu makale 2020 yılında Tarablus Üniversitesi Dirâsâtü'l-İslâmiyye Fakültesine sunulmuş olan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Bu sayıda görev yapan editör ekibimize, makalelerini yayımlamak için bizleri tercih eden yazarlarımıza ve titiz çalışmalarıyla akademiye katkıda bulunan hakemlerimize içten teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

From the Editor

In the name of Allah, Ar-Raḥmān and Ar-Raḥīm,

As the editorial team of Academic Analysis journal, we are pleased to announce the publication of our fourth issue, continuing the journey we began in December 2023. In this issue, as in previous ones, our journal brings together important academic topics for its readers.

The fourth issue features five articles: one in Turkish, one in English, and three in Arabic. The subjects covered include Sufism, migration, sociology of religion, hadith, and tafsir.

The first article, in the field of Sufism, is titled “The Murid’s Ādāb Towards the Murshid According to Sheikh İbrahim Halil.” It is derived from a master’s thesis submitted in 2024 to the Institute of Social Sciences at Necmettin Erbakan University, titled “The Life, Works, and Sufi Views of İbrahim Halil Soğukoğlu, One of the Contemporary Naqshbandi Shaykhs.” The second article examines the recent problems in Syria from a migration perspective. It is based on a master’s thesis prepared for submission to the Migration Institute at Gaziantep University. The third article also addresses the issues in Syria, focusing on a major debate in the sociology of religion. It explores the core elements that form the social fabric and their relationship with social integration. This original study highlights the link between a society’s cultural codes and its social cohesion. The fourth study deals with the subject of muḥkam and mutashabih—which play a significant role in theological disputes within Islam—from the perspective of hadith studies. It draws on a doctoral dissertation to be submitted to the Institute of Social Sciences at Karabük University. The fifth and final article identifies human weaknesses as presented in the Qur’an and seeks to contribute to individual and societal development. This study is based on a master’s thesis submitted in 2020 to the Faculty of Shari’a and Islamic Studies at the University of Tripoli.

I extend my sincere gratitude and respect to our editorial team, to the authors who chose to publish with us, and to the reviewers who contributed to academia through their meticulous efforts.

Assoc. Prof. Dr. Fehmi Soğukoğlu

Şeyh İbrahim Halil'e Göre Müridin Mürşide Karşı Adabı

Fatma Göksu Sandıklı | 0000-0002-6767-2456 | fatmagoksusan79@gmail.com
Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye

Öz

Bu çalışmada, son dönem Nakşi tarikatı şeyhlerinden İbrahim Halil Efendi'nin tasavvuf anlayışında mürid-mürşid ilişkisinin temel dinamikleri incelenmiştir. Tasavvuf geleneğinde, mürid ve mürşid arasındaki bağ, manevi gelişim ve ruhsal yolculuk açısından büyük önem taşımaktadır. İbrahim Halil Efendi'ye göre bu ilişki, salt bir öğretici-öğrenci ilişkisi olmayıp aynı zamanda teslimiyet, manevi rehberlik ve ahlaki olgunlaşmayı içeren dinamik bir süreçtir. Mürşid, müridini hem dış hem de içsel dünyasında dönüşüme tabi tutarak hakikate ulaşmasını sağlar. Bu bağlamda çalışmamız, müridin manevi eğitim sürecinde mürşidine karşı göstermesi gereken edep kuralları, tasavvufî literatür ve Şeyh İbrahim Halil'in eserleri çerçevesinde analiz edilmiştir. Mürşidin, müridin ruhsal tekâmülündeki rehberlik rolü, ayetler, hadisler ve tasavvufî yorumlarla desteklenerek ortaya konulmuştur. Ayrıca, tam teslimiyetin seyr ü sülûk yolculuğunun vazgeçilmez bir unsuru olduğu vurgulanarak, müridin irşad sürecindeki konumu değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, insan-ı kâmil olan mürşidin, müridin ruhani gelişimindeki belirleyici etkisi teorik ve pratik açılardan ele alınmıştır. Çalışma, mürşide gösterilen edebî, tasavvufî yolculuğun başarıya ulaşmasındaki işlevini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mürşid, Mürid, Edep, Seyr ü sülûk, İnsan-ı kâmil, Şeyh İbrahim Halil.

Atf Bilgisi Göksu Sandıklı, Fatma. "Şeyh İbrahim Halil'e Göre Müridin Mürşide Karşı Adabı". Akademik Analiz 4 (Nisan 2025), 1-21.

Geliş Tarihi	21/03/2025
Kabul Tarihi	18/04/2025
Yayın Tarihi	30/04/2025
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale, 2024 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Son Dönem Nakşî Şeyhlerinden İbrahim Halil Soğukoğlu'nun Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Murid's Ādāb Towards the Murshid According to Sheikh İbrahim Halil

Fatma Göksu Sandıklı | 0000-0002-6767-2456 | fatmagoksusan79@gmail.com

Teacher, Ministry of National Education, Konya, Turkey

Abstract

This study examines the core dynamics of the relationship between the disciple (murid) and the spiritual guide (murshid) within the Şūfī understanding of Sheikh İbrahim Halil, one of the prominent contemporary Nakshbandi sheikhs. In the tradition of Şūfism, the bond between the murid and the murshid is of great importance for spiritual development and the soul's journey towards the truth. According to Sheikh İbrahim Halil, this relationship is not merely a teacher-student interaction but a dynamic process that includes submission, spiritual guidance, and moral maturation. The murshid facilitates the murid's journey towards truth by guiding them through both external and internal transformation.

In this context, the study analyzes the rules of etiquette (ādāb) that a murid must observe during their spiritual training under the guidance of their murshid, as well as the concepts of Şūfī literature and the works of Sheikh İbrahim Halil himself. The murshid's role as a spiritual guide in the murid's process of spiritual ascension is supported by references from the Qur'an, hadiths, and Şūfī commentaries. Furthermore, the study emphasizes that complete submission is an essential component of the Şūfī path, or sulūk, and evaluates the murid's position within the guidance process. In this framework, the study investigates how the perfect human, al-insān al-kāmil (the ideal spiritual guide) plays a defining role in the murid's spiritual development, both from theoretical and practical perspectives. The purpose of this study is to highlight the function of the etiquette observed towards the murshid in ensuring the success of the Şūfī journey.

The relationship between the murid and the murshid is central to the Şūfī tradition and can be viewed as the cornerstone of spiritual education. In this bond, the murshid's role goes beyond that of simply transmitting knowledge; rather, the murshid's guidance extends to helping the murid achieve a deep transformation of their inner self. Sheikh İbrahim Halil's Şūfī views suggest that this relationship is a transformative process that allows the murid to transcend the material and engage in a profound journey of self-discovery and spiritual elevation. This is more than just an intellectual learning process; it is a holistic experience that engages both the inner and outer aspects of the murid's being.

One of the key elements of this relationship is the concept of ādāb (etiquette). The murid's adherence to proper etiquette with the murshid is not limited to physical respect but extends to the internalization of the murshid's spiritual teachings. The murid must show patience, humility, and reverence, understanding that the murshid is guiding them toward higher spiritual truths. Through the process of sulūk, or spiritual journey, the murid embarks on a path of transformation that requires both external discipline and inner purification.

Sheikh İbrahim Halil stresses the importance of the murshid's role in guiding the murid's spiritual progress. The murshid's guidance is not merely instructive; it is a holistic process that involves both intellectual and spiritual nourishment. The murshid assists the murid in recognizing their inner potential and provides the tools necessary for spiritual advancement. This relationship is often characterized by the murid's complete submission to the murshid's guidance, which is seen as an essential step in the sulūk process. Without this total submission, the murid's spiritual journey would lack direction, and the depth of the transformation required for spiritual progress would not be attained.

The concept of the al-insān al-kāmil (the perfect human) also plays a critical role in this relationship. The al-insān al-kāmil is the spiritual archetype of the murshid, embodying the highest level of spiritual maturity and serving as the ideal model for the murid. The murshid, as the al-insān al-kāmil, has achieved a level of spiritual perfection that allows them to guide the murid through the complexities of their inner world and lead them to the divine

truth. This process involves not just the acquisition of knowledge but the purification of the soul, the renunciation of ego, and the cultivation of virtues such as patience, humility, and love.

In the Şūfī tradition, the journey of sulūk is seen as an ongoing process of purification and spiritual awakening. The murid's progress along this path is facilitated by the murshid, whose spiritual insight provides the necessary direction for the murid's journey. The murid, in turn, must maintain a strong commitment to the teachings of the murshid, following the guidance of the spiritual mentor while also remaining faithful to their own inner calling. This dynamic process is one of mutual respect and trust, where the murid's progress depends not only on their own efforts but also on the wisdom and guidance of the murshid.

The concept of complete submission is emphasized throughout this study as a central tenet of the Şūfī path. Submission to the murshid is not a passive act but one that requires active engagement and devotion. It is only through this full surrender to the murshid's guidance that the murid can experience true spiritual growth. The process of sulūk is not merely about learning religious knowledge but involves the transformation of the heart and soul, which leads to a deeper understanding of the divine.

This study concludes that the relationship between the murid and the murshid, as seen through the lens of Sheikh İbrahim Halil's Şūfī teachings, is fundamental to the success of the spiritual journey. The murshid's role as a guide and mentor is essential for the murid's spiritual growth, and the etiquette displayed towards the murshid plays a crucial part in ensuring the success of the Şūfī path. By adhering to proper etiquette and submitting fully to the guidance of the murshid, the murid embarks on a transformative journey toward spiritual enlightenment and divine closeness.

Keywords: Şūfism, Murshid, Murid, Ādāb, Sulūk, Insan al-Kāmil, Sheikh İbrahim Halil.

Citation	Göksu Sandıklı, Fatma. "The Murid's Ādāb Towards the Murshid According to Sheikh İbrahim Halil". <i>Academic Analysis</i> 4 (April 2025), 1-21.
Date of Submission	21/03/2025
Date of Acceptance	18/04/2025
Date of Publication	30/04/2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is based on the master's thesis entitled 'The Life, Works, and Sufi Thought of İbrahim Halil Soğukoğlu, One of the Prominent Contemporary Naqshbandi Shaykhs', submitted to the Institute of Social Sciences at Necmettin Erbakan University in 2024.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Tasavvuf, tarih boyunca İslam dünyasında insanın hakikate yönlendiren manevi dünyasını inşa eden, derin manevi öğretiler içeren bir disiplin olarak önemli bir yere sahip olmuştur. Bu bağlamda Nakşbendiyye tarikatı, manevi eğitim anlayışı, ahlaki ilkeleri ve mürid-mürşid ilişkisine verdiği önemle dikkat çeken bir ekoldür. Makalede bu ekolün yetiştirdiği son dönem şahsiyetlerden birisi olan Şeyh İbrahim Halil'in¹ (1900-1952) edeb anlayışı incelenecektir.

Mücahit bir sûfî olan Şeyh İbrahim Halil, yedi adet ilmi eser mirası bırakmıştır. Bu eserlerinde tasavvuf âdâbına dair bahisler de bulunmaktadır. Hakkında iki adet yüksek lisans çalışması² ve çeşitli makale ve bildiriler bulunmaktadır.³ Bu çalışmalarda hayatı ve çeşitli görüşleri hakkında bilgiler yer almakla birlikte onun tasavvuf âdâbı özel olarak incelenmemiştir. Bu bağlamda makalenin özgün olduğu kaydedilebilir.

Şeyh İbrahim Halil'in anlayışında, mürşid sadece bir öğretmen değil, aynı zamanda müridin manevi yolculuğunda ona rehberlik eden, yol gösteren ve ruhani tekamülüne katkı sağlayan bir figürdür. Bu inceleme, tasavvufi eğitimdeki bu özel ilişkinin Şeyh İbrahim Halil'in düşünce dünyasındaki yerini ve bu ilişkinin birey üzerindeki etkilerini daha iyi anlamayı amaçlamaktadır.

Şeyh İbrahim Halil, eserlerinde mürid-mürşid ilişkisini ağırlıklı olarak âdâb çerçevesinde işlemiştir. *Hülasâtü'l-âdâb fî reddi's-serâb* isimli eseri tamamen müridin uyması gereken edep kurallarını anlatmaktadır. Eser, Şeyh İbrahim Halil'in hayatta iken basılan tek kitabı olması nedeniyle onun, müridlerinin eğitiminde edebe ne derece önem verdiğini göstermektedir.

Bu eserde, müridlerin (tâliblerin) mürşidine karşı göstermesi gereken edepler ve uyulması gereken âdâb kuralları yer yer detaylandırılarak ele alınmıştır. Bu âdâb kuralları, tasavvuf geleneğinde önemli bir yer tutar ve mürid-mürşid ilişkisinin sağlıklı ve doğru bir şekilde sürdürülmesi için oldukça önemlidir. Genel olarak, müridlerin mürşidine karşı gösterdiği edepler arasında saygı, itaat, sabır, tevazu ve samimiyet gibi nitelikler ön plandadır. Mürid, şeyhine karşı içten bir sevgi ve bağlılık göstermeli, onun nasihatlerine ve rehberliğine değer vermelidir. Mürid-mürşid ilişkisi, insanın

¹ İbrahim Halil Efendi'nin hayatı hakkında çeşitli akademik çalışmalar yapıldığı için makalede bu bilgiler tekrar edilmemiştir. Bkz. Fehmi Soğukoğlu, "Soğukoğlu, İbrahim Halil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019), EK 2 / 518-519.

² Fehmi Soğukoğlu, *İbrahim Halil Efendi'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011); Fatma Göksu Sandıklı, *Son Dönem Nakşî Şeyhlerinden İbrahim Halil Soğukoğlu'nun Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024).

³ Fehmi Soğukoğlu, "İbrahim Halil Efendi'nin Gaziantep/İslahiye'deki Dinî Hayata Katkısı", *Gaziantep'te Dini Hayat*, ed. Erol Erkan vd. (Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş., 2017); Fehmi Soğukoğlu, "İbrahim Halil Efendi ve Mürit Hareketinin Milli Mücadeleye Katkısı", *Güney Bölgesi Milli Mücadele Sempozyumu*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2016).

hakikate ulaşma yolunda rehberliğin ve uyumun vazgeçilmez bir unsuru olarak ele alınmaktadır. Bu ilişki, müridin manevi gelişimi ve olgunlaşması için temel bir rol oynamaktadır.

Makalede, müridin mürşidine karşı sorumlulukları Şeyh İbrahim Halil'in manzumelerinden ve ilk dönem tasavvuf klasiklerinden yapılan alıntılarla açıklanacaktır. Onun mürid yerine "tâlib" kavramını kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Bu tercihinde müridlik makamının üstün bir makam olmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Seyr ü sülûkun başlangıcındaki kişi ancak talep edendir. Biz de çalışmamızda onun bu tercihinin uygun olarak mürid yerine "tâlib" kavramını kullanacağız.

Tasavvuf geleneğinde, taliblerin mürşidlerinden en yüksek derecede fayda sağlayabilmeleri için edep kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmaları önemli görülmüştür. Sûfler arasında, tasavvuf yoluna giren bir talibin ilk öğrenmesi gereken şeyin edep olduğu konusunda ittifak olduğu söylenebilir.

1. Mürşidi Ziyaret Âdâbı

Mürşidi ziyaret sırasında gösterilmesi gereken edep, tâlibin manevi gelişimi açısından büyük önem taşır. Zira tasavvuf yolunda, usule riayet etmeyen bir dervişin hakikate ulaşamayacağı kabul edilmektedir. Bu çerçevede mürşide karşı takınılacak edepli tavır, tâlibin hem dış dünyadaki davranışlarını hem de içsel olgunluğunu yansıtan temel bir ölçüdür.

Mürşide karşı gösterilmesi gereken edep, ashab ve Hz. Peygamber arasındaki edeple bağdaştırılmıştır. Sûfler tasavvufa ait pek çok konuda Hz. Muhammed ile sahabe arasındaki muameleyi örnek almışlardır. Bu sûflilerden birisi olan Sühreverdî (ö.632/1234), sahabenin Hz. Peygamber huzurunda gösterdiği edep gibi müridin de şeyhiyle beraberken uyması gereken edeplerin bulunduğunu, bu edep ve erkâna riayetinin sûfler için en önemli meselelerden biri olduğunu beyan etmiştir.⁴ Edebe riayet eden kimse mürşidinden feyiz ve bereket alır. Sühreverdi miraçta Allah Resulü'nün gözünün hiçbir yere kaymamasını⁵ huzurda edebinin nasıl olması gerektiğine misal getirmiştir.⁶

Tasavvuf anlayışında, mürşidi ziyaretin âdâbı detaylı biçimde açıklanmış; bu ziyaretin, hem maddî hem de manevî temizlik içinde gerçekleştirilmesi gerektiği temel bir ilke olarak benimsenmiştir. Şeyh İbrahim Halil, "Azize karîn olan aziz olur." düsturuyla mürşidin huzurunda bulunmayı büyük bir nimet olarak değerlendirmiş ve mürşidi ziyarete ilişkin uyulması gereken kurallara dikkat çekmiştir. Buna

⁴ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif Tasavvufun Esasları*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz (Vefa Yayıncılık, 1990), 504.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu* (DİB Yayınları, Ankara: 2009) en-Necm 53/17.

⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 349.

göre mürşide karşı edep, ziyarete gitmeden önce niyet etmekle başlar. Tâlib mürşidi ziyarete gitmeden önce tüm günahları için kalpten tevbe eder; ardından gusül abdesti alarak zahirî temizliğini tamamlar.⁷ İki rekât namaz kılıp dua eder. Sonrasında çeşitli zikirler eşliğinde mürşidin huzuruna edeple varır. Ziyaret edilecek mürşid, ahirete irtihal etmiş olsa dahi, edep kaidelerinde bir değişiklik olmaz. Kabrin ayak ucunda durup selam verilir. Bir süre gözler kapalı şekilde beklenip mürşidin ruhaniyetinden feyz talep edilir. Ardından Kur'an-ı Kerîm tilâvet edilir. Ziyaret, kabre arka dönülmeden edeple nihayete erdirilir.⁸

Şeyh İbrahim Halil, hayatta olan bir mürşidi ziyaret sırasında, ziyaret tamamlanıncaya kadar edebe riayet edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre mürşidin huzurunda edebe uygun davranılmaması, mürşidin nazarından düşmeye sebep olur. Hakikat ehli de insan-ı kâmilin nazarından düşmenin yedi kat gökten düşmekten daha fena olduğunu dile getirmiştir.⁹

Eğer sâlik huzura kabul edilmezse bunda bir hayır olduğunu düşünerek geri dönmelidir. Tevbe istiğfar edip bir hafta sonra tekrar müsaade istemelidir.¹⁰ Şeyh kabul etmedi diye tamamen vazgeçip gitmek doğru bir tutum değildir. Zira mürşid, tâlibin hallerini anlamak için onu farklı şekillerde imtihan edebilmektedir.¹¹

Mürşidi ziyaret, yalnızca onun manevi huzuruna varmak niyetiyle gerçekleştirilmesi gereken ulvî bir amel olmalıdır. Bu yolda, mürşidin dışında herhangi bir yere yönelmek yahut başka bir maksada tevessül etmek, himmetten mahrumiyete sebebiyet vermektedir. Mürşidin yanına giderken mutlaka abdestli olmak gereklidir.¹²

“Huy huydan çalar” sözü mucibince mürşidin yanına edepten nasibini almamış bir arkadaşı gidilmez. Huzurda mâlâyânî bir söz söylemek, Allah dostlarına kılıç vurmaktan daha fena mesabede görülmüş ve bu durumun tâlibin helakine sebep olacağı ifade edilmiştir. Şeyhin yanında mümkün olduğunca az konuşmalı gerekmedikçe hiç konuşulmamalıdır. Çünkü insanın helaki dilindedir.¹³

⁷ Kuşeyrî, üstadı Ali Dekkâk'ın huzuruna oruçlu ve gusül almış şekilde gittiğini ifade etmiştir. Ali Dekkâk'ın da kendi şeyhi olan Nasrabâzi'nin huzuruna çıkmadan önce gusül abdesti aldığını ve ruh temizliği kadar beden temizliğine de riayet ettiğini beyan etmiştir.⁷ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle, haz.* Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları, 2003), 481.

⁸ İbrahim Halil Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-âdâb fî reddi's-serâb*, (İstanbul: İstikamet Yayınları,1987), 52.

⁹ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 50.

¹⁰ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 53.

¹¹ İzzeddin Kâşânî, *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*, çev. Hakkı Uygur, (İstanbul: Kurtuba, 2010), 217.

¹² Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 53.

¹³ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 54.

Allah Resulü bir hadisinde “*Kul dilini koruyuncaya kadar Rabbinden layıkıyla korkmuş sayılmaz.*”¹⁴ buyurmuştur. Bu konuda sûfler, “Sükût âlimin süsü cahilin örtüsüdür.”¹⁵ demişlerdir.

*Kim isterse selâmet dû-cihân eyler sükût
Bak almışsın ağzına ger ister isen öğüt.*”¹⁶

Şeyh İbrahim Halil, ehl-i kemale yakın olmanın çok yönlü faydalarına işaret etmekle birlikte, bu yakınlığın beraberinde getirebileceği edep zaafiyetine karşı da dikkatli olunması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda, sûfî geleneğin köklü deyişlerinden biri olan “*kurb-i sultân nâr-ı sûzân*” sözünü hatırlatarak, manevî otoriteyle olan münasebetin aynı zamanda yüksek bir sorumluluk ve hassasiyet gerektirdiğine dikkat çekmiştir.

Müridin mürşidiyle olan teşrik-i mesaisinin artması, zamanla bir içli dışlılık hissi oluşturabilir; bu durum ise müridin edep çizgisinden uzaklaşmasına ve manevi terbiyede gevşekliğe düşmesine zemin hazırlayabilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, “Gerçi padişah seninle beraber oturur; lakin sen nefsini tanı, haddini bil de edeple otur.”¹⁷ ikazı, bu durumu izah eder mahiyettedir.

Şeyh İbrahim Halil'e göre, huzurda sergilenecek her davranış, manevî terbiyenin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu minvalde; huzurda göz yummak, enâniyetin bir yansıması; şeyhin yüzüne doğrudan bakmak, su-i zannın bir emaresi; uyuklamak ise gafletin açık bir tezahürü olarak görülmektedir. Ayrıca huzur meclisinde: sağa sola bakmak, serbest bir biçimde oturmak, tesbih çekmek, nfile namaz kılmak, saate bakmak, zikir meclisi değilse sallanmak, etrafla konuşmak, emir alınmaksızın bir hizmete yönelmek, başka bir kişiye aşırı hürmet göstermek gibi davranışlar uygun görülmemektedir.

Yine aynı şekilde, huzurda herhangi bir şahsı övmek ya da kötülemek, emir alınmadan bir kusuru düzeltmeye teşebbüs etmek, tasavvufî edep çerçevesinde hilaf-ı edep sayılmaktadır. Müridin huzurda bir saatten fazla kalmaması tavsiye edilmekte; ancak şeyhin açık bir emri bulunması durumunda “Emir edepten üstündür” ilkesi gereğince, bu emre mutabık bir şekilde hareket edilmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁸

¹⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü's-şâğîr*, thk. Tefvik b. Abdullah b. Mes'ud El-hac Ez-zentâni, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslamî, 1985), c.2; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.), 1, 328.

¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l Kulûb*, 1/ 331.

¹⁶ Soğukoğlu İbrahim Halil Soğukoğlu, *Divan-ı Kenzû's-şümûs*, çev. transkripsiyon. Süleyman Göksu, haz. Mehmet Davut Göksu, (İstanbul: Başer Matbaacılık, 2001), 92.

¹⁷ Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mesnevî*, haz. Firdevs Tunalı, (Ankara: Panama Yayıncılık, ts.), 170.

¹⁸ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 58, 63, 64.

*Emr-i mürşid tamam âdâbı ref eyler sülûk içre
Kıl emre inkıyadı ki melik ol ta mülûk içre.*¹⁹

Tasavvuf âdabında mürşidin emirleri, sıradan bir kimsenin talimatları gibi değerlendirilmez. Şeyh İbrahim Halil, manzumen bu hususu izah ederken, mürşidin kemal-i himmetle dilediği takdirde müridine bin yıllık bir mânevî mesafeyi bir nefeste kat ettirebileceğini ifade etmektedir. Bu sebeple, mürşid tarafından verilen bir emir karşısında sâlik, gecikmeksizin ve tereddütsüz bir şekilde itaate yönelmelidir. Bu anlayış, şeyhin manzum ifadelerinde de yer almaktadır.

Tasavvufî terbiyede, huzurda bulunmanın süreklilik arz eden bir edep dairesinde cereyan etmesi zaruridir. Şeyh her ne kadar zaman zaman müridinin daha rahat bir tutum sergilemesine izin verse de, bu durum istisna çerçevesinde değerlendirilmelidir. Mürid, bu geçici müsamahayı yanlış anlamlandırmamalı; kısa süreli bir ruhsattan sonra derhâl edep dairesine geri dönmelidir. Zira tasavvuf geleneğinde edep, süreklilik arz eden bir erdemdir ve himmetin celbi için asli bir şarttır. Öte yandan, mürşidin sözleri hakkında “Acaba?” veya “Neden böyle söyledi?” gibi sorgulamalar, zâhirde ifade edilmese dahi, kalben bile olsa teslimiyetle bağdaşmaz. Bu tür tereddütler, sâlikin kalbinde mânevî bir perde oluşmasına ve istifadesinin azalmasına sebebiyet verebilir. Bu nedenle, mürşide yönelik teslimiyetin sadece zâhiriyle değil, bâtnıyla da tahakkuk etmesi zaruridir.²⁰

İlk dönem sûflilerinden Sühreverdî, şeyhin huzurunda bulunmanın nasıl olması gerektiğini veciz bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre, müridin şeyhin huzurundaki hali, deniz kenarında durarak Allah'ın kendisine vereceği rızkın sahile vurmasını bekleyen kimseye benzer. Tâlib, şeyhten gelecek manevi feyzi tam bir dikkat ve teslimiyetle beklenmelidir. Eğer mürid, mürşidinin sözleri yerine kendi görüşlerine yönelir ya da dikkati başka bir noktaya kayarsa, bu durum mürşidinden uzaklaşmasına neden olur. Böylece feyz alma makamından uzaklaşıp, nefesine pay çıkarma makamına düşer.²¹

Şeyh İbrahim Halil dört şey için mürşidin kapısına gidilmeyi uygun görmemiştir:

- 1- Dünyevî bir iş talep etmek ya da dünyevî bir menfaate şeyhin vesile olmasını istemek.
- 2- Herhangi bir kimse ile mürşid arasında veya kendisi için dünyevî menfaat, iltimas için tavassut ile ricada bulunmak.
- 3- Mürşidin nüfuzunu kullanarak evlilik talebinde bulunmak.

¹⁹ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 57.

²⁰ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 58.

²¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 506.

4- Mürşidin huzuruna kabul etmediği kişi için af talebinde bulunup, özür beyan etmek.²²

Her amelde olduğu gibi mürşidin ziyaret edilmesini kıymetli yapan şey de niyettir. Dünyevî bir arzuyu gerçekleştirmek amacıyla mürşidin huzuruna çıkmak, tasavvuf âdâbına aykırıdır. Bazı mutasavvıflar kalpten arzuyu çıkarmak, ziyaretten azamî fayda elde edebilmek için ziyarete gitmeden önce “*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin.*”²³ âyetine vurgu yaparak sadaka verilmesini tavsiye etmişlerdir. Yine sûfler, Hz. Musa'ya kutsal vadiye girerken yapılan “*Ayakkabılarını çıkar!*”²⁴ hitâbını “Allah'ın huzurunda tüm dünyalıklarından arın.” şeklinde tefsir ettikleri gibi şeyhin huzurunda da dünya ve ahiret kaygısını bırakmak, mâsivâdan uzaklaşmak gerekir şeklinde yorumlamışlardır.²⁵ Şeyh İbrahim Halil bu durumu aşağıdaki beyitle özetlemiştir.

Kıyâs-ı na'leyn ile asâ-yı istidlâli

*Komayan nûr bulur mu gelüb Tûr-i Sinâ'dan*²⁶

Anlaşılan odur ki; mürşidin huzuruna dünyevî bir menfaat temin etmek ya da velâyet, kerâmet gibi manevi makamlara nail olmak amacıyla gidilmez. Mürşide intisâb, yalnızca Allah rızası gözetilerek yapılmalıdır.

Eğer mürşide hediye takdim edilmek istenirse, bu hediyenin şeyhin hizmetinde bulunan kişiye teslim edilmesi uygundur. Şayet hizmetinde kimse yoksa, hediyenin postunun altına konulması, yahut gizlice verilmesi edebe mugayir görülmüştür. Hediye şeyhin huzurunda, açık bir şekilde takdim edilmelidir. Mürşid bu hediyeyi kabul ettiği takdirde, mürid bunu yalnızca bir vesile addetmeli ve bu lütuf için Cenâb-ı Hakk'a hamd etmelidir. Eğer hediye kabul etmezse, bunda bir hikmet olduğuna inanılmalı ve ısrarcı bir tutum sergilememelidir.²⁷ Müellif ayrıca eserinde şeyhe ve ailesine gösterilmesi gereken edepleri ayrıntılı şekilde izah etmiştir.²⁸

Özetle, tasavvuf kitaplarında mühim bir mevzu olan mürşidi ziyaret âdâbı, tâlibin her yönüyle dikkat etmesi gereken bir husustur. Bu âdâb, yalnızca zahirî davranışları değil, aynı zamanda bâtinî hâlleri de kapsamaktadır. Mürşidin huzuruna çıkmadan önce hem beden hem de kalp temizlenmeli; arzu, heva ve nefsanî isteklerden arındırılmış bir kalple mürşidin manevi atmosferine girilmelidir. Ziyaretin

²² Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 54.

²³ el-Mücâdele 58/12.

²⁴ et-Tâhâ 20/13.

²⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 518.

²⁶ Soğukoğlu, *Kenzü's-şümûs*, 432.

²⁷ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 59.

²⁸ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 59.

yegâne gayesi, dünyevî beklentilerden tamamen sıyrılarak Allah Teâlâ'nın rızasını talep etmek olmalıdır.

Mürşidin huzurunda bulunma hâli, tasavvufun temel ilkeleri olan edep, ihlâs ve teslimiyet çerçevesinde şekillenmelidir. Bu bağlamda, "Büyüklerin huzuruna edeple gelen, lütufla ayrılır" şeklindeki irfanî söz, sâlikin mürşidi karşısında takınması gereken tavır veciz bir şekilde ifade etmektedir. Zira mürşidin nazarı, yalnızca dışa yansıyan hâlleri değil, kalpte gizlenen niyet ve maksatları da kuşatır. Dolayısıyla sâlik, mürşid ile olan irtibatında her daim dikkatli, ölçülü ve edepli bir tutum içerisinde olmalıdır. Bu tavır, sâlikin manevî tekâmülünde bir vesile-i rahmet olduğu gibi, mürşidin himmet ve feyzinden azamî derecede istifadeyi de mümkün kılar.

2. Mürşidle Sohbetin Âdâbı

Sohbet kelimesi arkadaşlık etmek, karşılıklı konuşmak, bir arada bulunmak, dost anlamlarına gelmektedir.²⁹ Sahabi kelimesi de sohbet kökünden türetilmiştir. Peygamber Efendimiz, ashabını sohbetle terbiye etmiş ve onları bu yolla yetiştirmiş, bu nedenle sahabinin başka bir ünvanla anılmalarına ihtiyaç duyulmamıştır. Sahabe nail olduğu her türlü şeref ve fazilete Allah Resulü'nün sohbeti sayesinde ulaşmıştır.³⁰ Hz. Peygamberin, sahabeyi sohbet yoluyla yetiştirmesi, tasavvufta vazgeçilmez bir eğitim metodu olarak kabul edilmiştir.³¹

Tasavvufî terbiyede "sohbet" ve "hizmet", sâlikin manevî tekâmül sürecinde önemli iki temel unsuru teşkil eder. Sohbet, sadece sözlü bir iletişim biçimi değil; mürşid-i kâmilin mânevî himmetinin müride yansımaya vesile olan bir hâl aktarımıdır. Bu yönüyle sohbet, kalpten kalbe akan bir nur mahiyetindedir. Mürşidin nazarına ve himmetine mazhar olan mürid, onun rehberliğinde nefis terbiyesi, kalp tasfiyesi ve ruh tezkiyesi yolunda ilerleme imkânı bulur. Bu bağlamda, sohbetin yalnızca bir öğretim yöntemi değil, aynı zamanda bir "irşad ortamı" olduğu söylenebilir.

Allah dostları, asırlardır sohbet meclislerini manevî feyzin ve ruhî uyanışın en güçlü zeminlerinden biri olarak görmüşlerdir. Nitekim Nakşbendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşbend (k.s.), "Tarîk-i mâ der sohbet est" (Bizim yolumuz sohbet yoludur) sözüyle bu anlayışın esasını veciz bir şekilde ifade etmiştir. Bu düstur, Nakşbendî geleneğinde sohbetin yalnızca bilgi alışverişi değil, bir hâl ve yöneliş biçimi olduğunu ortaya koymaktadır.³² Kur'ân-ı Kerîm'deki, "Ey iman edenler Allah'tan

²⁹ Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, (İnsan Yayınları, 2013), 577.

³⁰ Ebu Nasr Serrâc, Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 22, 507.

³¹ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 577.

³² Hüseyin b. Ali el-Kâşifî, *Reşehâtu aynî'l-hayât fî menâkibi meşâyihî't-tarîkati'n-Nakşbendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2008), 60; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 576 .

korkun sadık salihlerle beraber olun."³³ meâlindeki âyet-i kerîme ise, bu tasavvufî geleneğin ilâhî referansını teşkil etmektedir. Sadıklarla beraber olmak, sadece fiziksel bir birliktelik değil; onların ahlâkı, edebi ve ihlâsı ile hemhâl olmayı da içerir. Bu yönüyle sohbet, sûfî geleneğin en önemli eğitim yöntemlerinden biri olarak asırlar boyunca canlılığını korumuş, nice sâliki kemâl derecesine ulaştıran bir vasıta olmuştur.

Esas eğitim metodunun sohbet olduğunu söyleyen ilk dönem sûfilerinden Ebû Bekir Tamestânî (ö. 340/951); "Allah ile sohbet edin; eğer buna gücünüz yoksa, Allah ile sohbet edenlerle (mürşidler) sohbet edin ki, bunların sohbetinin feyiz ve bereketi sizi Allah ile sohbet etme mertebesine erİştİrsİN"³⁴ diyerek, sohbetin ehemmiyetini vurgulamıştır.

Kuşeyrî sohbet edilecek kişileri üç kısma ayırır. Birincisi kendinden üste olanlarla sohbet; bu sohbetten çok hizmettir. İkincisi kendinden aşağı olanlarla sohbet burada şefkat ve merhamet esastır. Üçüncüsü kendine eşit kimselerle yapılan sohbettir; burada îsâr ve fütüvvet esastır. Rütbe bakımından kendisinden üstün kimseyle sohbet eden kimsenin uyması gerekenler; üst olan kişiye itiraz etmemek, ondan zuhur eden şeyleri güzel bir şekilde değerlendirmek, hallerini tasdik etmek ve inanmaktır.³⁵ Kuşeyrî'nin bahsettiği bu grubun mürşid-i kâmiller olduğu açıktır.

Başka bir sınıflandırmada sohbet arkadaşlığı dört gruba ayrılmıştır: Birinci grup, arkadaşlık ve sohbeti ilaç mesabesinde olup, hastalığa göre ilaç verenlerdir ki bunlar, mürşidlerdir. Arkadaşlığı, sohbeti besin, gıda gibi olup, kişinin ruhunu ve maneviyatını besleyen ikinci grup, mümin ve ihvanlardır. Haramı açıkça işleyen, farzları yapmayan fâsık ve fâcirlerin sohbeti mikrop gibidir. Kötü alışkanlıkları bulaşır, kişiyi hasta eder. İnançsız ve mülhidlerin sohbeti zehirdir, kişinin kalbini öldürür.³⁶ Bu tasnifin ilk ikisinin sohbeti elzem görülürken, fâsık, fâcir ve mülhiden ise uzak durulması kuvvetle telkin edilmiştir.

Tâlibin, mürşidin sohbet âdâbına uyması ve sohbet hakkı, tasavvufî öğretilerde vazgeçilmez bir düstur olarak kabul edilmiştir.³⁷ Sûfî öğretisine göre, sohbetin âdâbına uygunluk, müridin sadece bilgiyi öğrenmesiyle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda mürşidinin kalbinde bir muhabbet meydana getirmesine yol açar. Bu sevgi ve muhabbet, müridin manevi yolculuğunda, kalbinin ilâhî rahmetin nazargâhı haline gelmesiyle sonuçlanır. Sohbet sırasında edebe riayet etmek, müridin manevi

³³ et-Tevbe 9/119.

³⁴ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları, 2003), 385.

³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 382.

³⁶ Ebu Nasr Serrâc, Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 509.

³⁷ Ali b. Osman Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 484.

öğretinin ışığına daha güçlü bir şekilde açılmasını sağlar, çünkü müridin gönlü, şeyhinin rehberliğinde ilahi feyzi alacak duruma gelir. Bu anlamda, sohbetin âdâbına uyulması, müridin sadece mürşidiyle değil, aynı zamanda ilahi iradeyle olan ilişkisini de güçlendirir. Sohbet âdâbı, müridin iç dünyasında manevi bir temizlik ve ruhsal olgunlaşma sürecini başlatır, aynı zamanda manevi açılımının önünü açarak ruhunun saflaşmasına ve Allah'a yakınlaşmasına vesile olur.

Bu edebî nasıl olması gerektiği noktasında Şeyh İbrahim Halil; mürşidin yanında konuşmamanın, konuşmak gerekirse gayet kısık sesle ve tevazuyla başı önünde az konuşulmasının huzurda sohbet esnasında gösterilmesi gereken âdâbtan olduğunu belirtmiştir. Tâlib, Allah Resulü ile sahabe arasındaki konuşma âdâbına ilişkin ayetin gereğine uymalı; *“Şüphesiz, Allah'ın Resul'ünün yanında (ve gıyabında tevazu ve teslimiyetinden dolayı) seslerini kısık alçak tutanlar (var ya); işte onlar, Allah'ın kalplerini takva(ya ulaştırması) için imtihan ettiği kimselerdir. Kesinlikle mağfiret ve büyük bir ecir onlar içindir.”*³⁸ âyetinin mazhariyetine ermelidir. Âyette bu konuda sadık olan Hz. Ebu Bekir gibi davranılması gerektiği izah edilmiştir.³⁹ Zira Hz. Ebû Bekir'in Allah Resulü ile sohbet ederken sırdaşıyla fısıltılı konuşan kimse gibi sessiz konuştuğu rivayet edilmiştir.⁴⁰

Yine Hucûrat Suresi'nin ikinci ayetinde *“Ey inananlar, seslerinizi, Peygamberin sesinden daha üstün bir tarzda yükseltmeyin ve onunla, yüksek sesle konuşmayın, birbirinizle konuştuğunuz gibi, sonra yaptıklarınız mahvolup gider de anlamazsınız bile.”*⁴¹ uyarısı peygamberin adını anarken hürmet edin yüceltin anlamındadır. Sûflilere göre bu ayet, aynı zamanda müridin şeyhine karşı konuşma edebîni de göstermektedir.⁴²

İbn Atâullah (ö. 309/922) “seslerinizi yükseltmeyin” âyet-i kerimesini daha yüksek bir mevkiye sahip olanlara karşı hürmetin terk edilmemesi gerektiğini işaret eden kesin bir yasaktır, şeklinde yorumlamıştır.⁴³ Ebu Bekir Tâhir (ö. 329/941) ise aynı ayet için konuşmaya önce siz başlamayın, cevap verirken de sınırı aşıp fazla konuşmayın, der. Zünnûn (ö. 245/859) ise korkunun kaygılandırıldığını, hayânın susturduğunu belirtmiştir.⁴⁴

Sûflilerin; şeyhin tâlible arkadaşı gibi yakın bir şekilde konuşmasının, tâlib için olumlu bir işaret olarak görülmediği, şeklindeki görüşlerini paylaşan müellif, tâlibin bu hale aldanıp kibre gurura

³⁸ el-Hucurât 49/3.

³⁹ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 60, 63.

⁴⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 352.

⁴¹ el-Hucurât 49/2.

⁴² Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 510.

⁴³ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*; Betül Gürer, *İbn Atâ Tefsiri*, (İstanbul: H Yayınları, 2018), 186.

⁴⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 372; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 512.

düşebileceğini ifade etmiştir.⁴⁵ Bu düşünceye paralel olarak Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1015), “Padişahla sohbet ederken edebe riayet etmeyenin cehaleti onu ölüme teslim eder.” demiştir.⁴⁶

Şeyh İbrahim Halil, sâlikin, şeyhin huzurunda dini veya dünyevî bir arzuyu iletmek istediğinde şeyhinden izin çıkmadan kendisinin söze başlamaması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁷ İlk dönem sûflilerinden Ebû Osman (ö. 373/983) “Eğer onlar, sen yanlarına gelinceye kadar sabretseleldi kendileri için daha hayırlı olurdu.”⁴⁸ âyetini sâlikin şeyhinin huzuruna çıkınca acele etmemesi, beklemesi ve sabretmesi gerektiği noktasındaki edebe örnek olarak vermiştir.⁴⁹ Yine ona göre mürid, şeyhe meramını söyledikten sonra “Cevabı nedir?” gibi sorular sorulmaz sormamalıdır. Ayrıca rüya anlatılmak istendiğinde de aynı kaide geçerlidir. Şeyhi anlatmasını isterse anlatmalı, yoksa sükût etmelidir. Rüya anlatıldıktan sonra tabirini istemek de hilaf-ı edep sayılmıştır.⁵⁰

3. Mürşide Görüşme Âdabı

Tasavvuf âdâbında, müridin mürşid karşısındaki bakış açısı “vekil asıl gibidir” anlayışına dayanmaktadır. Buna göre mürid, şeyhini Hz. Peygamber’in taht-ı naibinde bilmesi ve öyle itikat etmesi gerekmektedir. Bu yönüyle mürşid huzurunda göstereceği edebi Hz. Peygamber’in huzurunda gösterilmesi gereken edepten farklı görmemelidir. Çünkü mürşid vâris-i Resul olduğundan ona karşı gösterilecek edebin temsil ettiği ilahi makama olan hürmetle aynı değerde olması bir zarurettir. Mürşidi bu şekilde konumlandırması gereken tâlib bütün söz ve davranışlarında bu hakikati gözetmelidir. Tâlib, mürşidinin söz ve davranışlarını emr-i Resul ve emr-i Hak kabul etmeli ve uygun bir tutum sergilemelidir. Nefsinin hoşuna gitsin ya da gitmesin, mürşidin her emrini de hüsnü kabul ile karşılamalı; itirazda bulunmak, şikâyet etmek ya da sorgulama gibi davranışlardan kaçınmalıdır. Bu mürşide saygı ve bağlılığın en önemli gereklerinden biridir.⁵¹

Şeyh İbrahim Halil, tâlibin tasavvuf âdâbına aykırı davranışlar sergilemesi durumunda, mürşidin onu imtihan amaçlı huzurdan kovabileceğini veya uzaklaştırabileceğini ifade eder. Ancak bu durumda tâlibin, huzurdan uzaklaşmayı kabul etmeyip, her fırsatta bu uzaklığı yakınlığa dönüştürmeye ve mürşidinin huzurunda kalmaya gayret göstermesi gerektiğini vurgular. Tâlib, hiçbir şekilde huzurdan kovulmayı kabul ederek küskünlük içerisine girmemeli, aksine mürşidinin rehberliğinden ayrılmamak

⁴⁵ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 59.

⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 373.

⁴⁷ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 60.

⁴⁸ el-Hucurât 49/5.

⁴⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 513.

⁵⁰ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 82.

⁵¹ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 82.

için çaba sarf etmelidir. Zira müşidler, müridlerinin manevi hallerini daha iyi anlayabilmek amacıyla onları farklı şekillerde imtihan edebilirler. Şeyh İbrahim Halil'in benzetmesiyle, süt emen bir bebeğin annesinden ayrılmadığı gibi, tâlibin de müşidinin huzurundan ayrılması manevi bir yoksunluğa yol açar. Bu durum, tâlibin ruhsal gelişiminin müşidiyle olan bağının kopması halinde meydana gelebilecek manevi eksikliği ifade eder.⁵²

Tâlib, müşidine karşı bir çocuk gibi konumlanmış olsa da, bu durum tasavvufi öğretilerde tarikat şeyhleri, müşidler ve insan-ı kâmil olan pirlere "baba" unvanının verilmesi için bir gerekçe teşkil etmez. Zira tasavvuf edebiyatında müşid, Allah'ın rahmetinin ve Resûl'ün sünnetinin en mükemmel biçimde tecelli ettiği bir rehber olarak kabul edilir. Müşid, Allah ve Resûl'ün emirlerinin doğru bir şekilde tebliğcisi olup, ona yönelik gösterilen saygı ve itaat, "baba" unvanı ile sınırlı değildir. Tasavvufun esasları, müşidin manevi otoritesini ve bu otoritenin temsil ettiği yüksek mertebeyi temel alırken, müşidi "baba" olarak tanımlamak, bu yüce makamın kutsiyetine gölge düşürebilir.

Kur'an-ı Kerim bu hakikate, peygamber ile sahabe arasındaki münasebeti düzenleyici bir beyanla işaret buyurmaktadır: *"Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."*⁵³ Müellif, her ne kadar ayet-i kerimenin nüzul sebebinin bu olmasa da ayetin ruhunun bunu da ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Bu durumda Allah Resul'üne "baba" denilmesi caiz olmadığına göre peygamber vârisi olan insan-ı kâmile ve diğer zâhir âlimlere de "baba" denilmeyecektir. Tahrif edilen dinlerden biri olan Hristiyanlıkta Hz. İsa'ya, papazlara ve Allah'a "baba" denilmektedir.⁵⁴ *"Yahudiler ve Hristiyanlar: "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz." dediler."*⁵⁵ *"Allah onların iddia ettiklerinden son derece uzak, çok yüce ve pek büyük bir yükseklikle yüksektir."*⁵⁶ âyetleriyle bu yanlış gördüğü tasavvuru reddetmektedir.

Öte yandan Alevi-Bektaşî geleneğinde tarikat pirlere ve önderlerine "baba" ve "dede" gibi unvanlar kullanıldığı bilinmektedir. Tasavvuftaki mürid ile müşid münasebetinde müridin manevi doğumunun müşid eliyle gerçekleşmesi hasebiyle her müşid kendi müridinin manevi babası olarak konumlandırılmıştır. Şeyh İbrahim Halil, seyr ü sülûkte bâtnî yönden varlığı kabul edilen bu durumun zâhiren dillendirilmesini tarikat âdâbına uygun görmemiştir. Müellif, tâlibin seyr ü sülûkünde kabul edilen bu durumu manzumen şöyle dile getirmiştir:

⁵² Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 82.

⁵³ el-Ahzâb 33/40.

⁵⁴ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 84.

⁵⁵ el-Mâide 5/18.

⁵⁶ el-İsrâ 17/43.

Eb-i müşfik gibiyem âlemde kadrım kim bilir

*Her güne 'id olmuşam her şebbi kadrım kim bilir.*⁵⁷

Bu beyitte müellif, mâna âleminde şefkatli bir baba hüviyetine büründüğünü, ancak bu yüksek değerinin yalnızca ehli tarafından bilineceğini ifade eder. Her günü bayram hükmünde olan ve kadri yüksek gecelerine dair sırrın, zâhir ehli tarafından tam olarak anlaşılmadığını vurgular.

4. Yolculuk Âdâbı

Tasavvuf klasiklerinde sefer âdâbı başlığı altında müridin yolculuk âdâbına genişçe yer verilmiştir. Çünkü sefer tasavvufta bir eğitim metodudur. Seyahat etmek Hz. Muhammed'in sünnetlerindedir ve "seyahat edin sıhhat bulun"⁵⁸ gibi pek çok hadiste seyahat etmek tavsiye edilmiştir. İlk dönem sûfîlerinden Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841) "Seyahat ediniz ki tertemiz olasınız. Su bile bir yerde kaldığında kokusu, rengi, tadı bozulur." diyerek seferi tavsiye etmekle kalmayıp bir zaruret ve lüzum olarak telakki etmiştir.⁵⁹

Ancak bu yolculuğun gezmek, memleket görmek ya da rızık temini gibi dünyevî maksatlarla yapılması sûfî adabına uygun görülmemiştir. Dervişler hac, cihat, sıla-i rahim, ilim tahsili, şeyhlerle görüşmek, mübarek yerleri ziyaret, tefekkür edip ibret almak, insanlardan rağbet görmemek için unutulmayı, gözden uzak olmayı tercih etmek, nefsin hile ve tuzaklarını ortaya çıkarmak, hoş giden alışkanlıklarından kurtulmak gibi nedenlerle sefere çıkmışlardır. Bu konuda Şibli (ö. 334/946) seferin asıl gayesini, kişinin huy ve tabiatlarının ortaya çıkması olarak izah etmiştir.⁶⁰

Hz. Peygamber'in, Medine'de doğup yine orada vefat eden bir şahıs hakkında "*Keşke doğduğu yerden başka bir yerde vefat etseydi.*" buyurduğu; ardından da, kişi doğduğu yerden başka bir yerde vefat ettiğinde, doğum ve ölüm yeri arasındaki mesafenin ölçülerek bu mesafe kadar ecirle mükâfatlandırılacağını ifade ettiği rivayet edilmiştir.⁶¹ Bu rivayet, bir kimsenin sadece fiziksel olarak değil, mânevî olarak da yerleşik düzenden ayrılarak ilâhî rıza uğruna zahmetlere katlanmasının büyük bir değer taşıdığını ortaya koymaktadır.

Tasavvufî yaklaşıma göre, nefsin alışkanlıklarından, aidiyetlerinden ve konfor alanından ayrılması, onun arınma sürecinin önemli bir parçasıdır. Bu tür ayrılıklar, nefis için acı verici olsa da, sırf Allah için katlanıldığında kişiyi yüksek mânevî mertebelere ulaştırabilir. Zira sûfîler, nefsin meyil gösterdiği her

⁵⁷ Soğukoğlu, *Kenzü's-ş-şümûs*, 219.

⁵⁸ Aclûnî İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ* (Beka Yayıncılık, 2019), 1/445.

⁵⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 164.

⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 196; Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 160-161.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Cenaiz, 61. (no:1682)

şeyden uzaklaşmayı ve bu ayrılığı ilâhî yakınlığa vesile kılmayı, sülûk sürecinin temel ilkelerinden biri olarak kabul etmişlerdir.⁶²

Sûfîlerin temel olarak gördükleri ve zâhirî yolculukta da ulaşmak istedikleri bir amaç vardır ki bu da halktan Hakk'a seferdir. Nakşbendilikte "sefer der kadem" ilkesi olarak belirtilen bu yolculuk tâlibin kötü ahlaklardan güzel ahlaka, süfli sıfatlardan melekî sıfatlara sefer etmesidir. Hz. İbrahim'in "Ben Rabbime gidiyorum."⁶³ sözü bu meyanda değerlendirilmiştir.⁶⁴

Dervişler seyahat ederken de belli kurallara dikkat etmişlerdir. Sefer esnasında grup halinde yürürken en zayıf en yavaş yürüyen esas alınmıştır. En şefkatli olan hizmet etme görevini üstlenmiştir. Sûfîlerin buldukları yerde namaz vakti girdiyse namaz kılmadan yola devam etmedikleri belirtilmiştir.⁶⁵

Tâlibin her halinde olduğu gibi yürürken de murakabe halinde ve uyanık yürümesi gerekmektedir. Bâyezid-i Bistâmî murakabesiz yürümeyi gaflet alameti görmüştür. Tâlibin gönlünün sağa sola kaymaması için yürürken başını önüne eğip hiçbir yöne bakmaması gerekmektedir. Bu durum Nakşbendiye tarikatının temel prensiplerinden biri olan "nazar ber-kadem" ilkesiyle örtüşmektedir. Tâlibin toplulukla beraber yürürken önlerine geçmemesi, topluluktan geri de kalmaması lazım geldiği ifade edilmiştir. Zira topluluktan geride yürümesi, tevazu sahibi sayılmasına neden olabilmektedir. Sûfîlere göre tevâzuyu ızhar etme kibrin ta kendisidir.⁶⁶

Tâlib, mürşidiyle beraber yolculuk yapacaksa riayet etmesi gereken kurallar daha da önem kazanır. Mürşidle beraber yolculuk yapan ya da yürümek durumunda kalan tâlibin uyması gereken ilk ve en temel kuralı, mümkün merteye sessiz kalmak ve gereksiz konuşmalardan kaçınmaktır.⁶⁷

"*Ey iman edenler! Allah ve Resulünün önüne geçmeyin, Allah'a itaatsizlikten sakının*"⁶⁸ ayetinde geçen "*Allah Resulünün önüne geçmeyin*" uyarısı İslamî gelenekte hem zahirî hem de manevî boyutlarda ele alınmıştır. Tasavvufî gelenekte bu ifade daha geniş bir anlamda yorumlanmıştır. Bu bağlamda, "Resûlullah'ın önüne geçmeyin" emri, yalnızca fiziki davranışlara dair bir uyarı değil, aynı zamanda mânevî terbiyede nefsin öne çıkmasına, heva ve hevesle hareket edilmesine karşı bir ikaz olarak değerlendirilmiştir. Sûfî düşüncede bu türden davranışlar, mânevî yolculukta edep dışı kabul edilmekte ve tâlibin, hakikate ulaşma sürecinde mürşid rehberliğine mutlak bir teslimiyetle

⁶² Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 159.

⁶³ es-Saffat 37/99.

⁶⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar neşriyat, 1994), 274.

⁶⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 196.

⁶⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 499.

⁶⁷ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 62.

⁶⁸ el-Hucurât 49/1.

bağlanması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu anlayış, tasavvufun merkezine yerleşmiş olan edep ilkesinin bir yansımasıdır.

Sühreverdî, sûfilerin ilgili âyeti “Allah Resûlü’nün önünden yürümeyin” şeklinde de tefsir ettiklerini nakletmiştir. Sahabeden Ebu’d-Derdâ (32/652); bir keresinde Hz. Ebu Bekir’in önünden yürüdüğünü ve Resulullah’ın “*Dikkat et dünya ve ahirette senden daha hayırlı birisinin önünden yürüyorsun.*”⁶⁹ şeklinde kendisini ikaz ettiğini rivayet etmiştir.⁷⁰ Bu yorumlar, zahirde bir edep tavsiyesinden ibaret görünse de, bâtinî anlamda müridin, mürşidinin önüne geçmemesi; düşünce, söz ve fiillerde onun terbiyesini ve yönlendirmesini beklemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu anlayış, tasavvufî terbiyede mürid-mürşid ilişkisinin merkezinde yer alan teslimiyet ve edeple doğrudan ilişkilidir.

Tasavvuf terbiyesinde müridin mürşidine olan hürmeti ve edebi, her türlü davranışında kendini göstermelidir. Müellif, bu hususta mürşidin arkasından yürünmesi gerektiğinden bahsetmemekle beraber mürşid tarafından önden yürümesi emredilen müridin, bu emre itaat etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Dahası, uygun olmayan ortamlarda müridin, şeyhi ile arkadaş gibi bir tavır sergileyerek yürümesi ve bu esnada edebi ve hürmeti kalben muhafaza etmesi gerektiği de belirtilmiştir.⁷¹ Müellifin bu görüşlerinde yaşadığı dönemin şeyh, tekke ve zaviyelere ilişkin yasakların etkin olduğu görülmektedir.

Şeyhle yolculuk yaparken ya da şeyhin huzurunda tesbih çekilmez. Ancak sürekli kalbi zikir ile meşgul olan sâlik, mürşid konuşmadığı zaman lafza-ı Celal çekebilir. Sürekli zikir halinde bir derviş değilse mürşidin yanında kalbî zikir yapması bile edepten değildir. Zira tâlib, mürşidin huzurunda olduğu her anı feyiz almak için bir ganimet bilmelidir.⁷² Bu yaklaşımlar tasavvufun kendine özgü âdâb anlayışını yansıtmaktadır.

Şeyh İbrahim Halil, tâlibin, şeyhinin sürekli kullandığı yolu kullanmaması gerektiğini söyleyerek şeyhini yolda gördüğünde göstermesi gereken edebi şu şekilde izah etmiştir: Yolda şeyhini görürse yolunu değiştirmeli, değiştiremez ise edeple mürşidin selam vermesini beklemelidir. Mürşid selam vermezse bunda da bir hikmet olduğunu düşünmelidir. Mürşid, emir vermedikçe ya da soru sormadıkça tâlib selam vermeye kalkmamalıdır.⁷³

⁶⁹ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, el-Mucemü'l-kebîr, thk.Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu ibn Teymiyye, ts.)12/119.

⁷⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 506.

⁷¹ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 62.

⁷² Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 63.

⁷³ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 62-63.

Günlük hayatta edep ve fazilet sayılan selam vermek ya da zikir yapmak gibi davranışlar, tasavvufî edebî hassas dengesi içinde farklı bir şekilde yorumlanabilmektedir. Bu bağlamda, müşid ile kurulan muhataplıkta, sıradan görgü kurallarının bile, tasavvufun edep anlayışına göre yeniden değerlendirildiği ve bu davranışların bazen bî-edep olarak nitelendirilebildiği görülmektedir. Tasavvuf terbiyesi, müridin her hal ve hareketini, müşidinin huzurundaki derin anlam ve hikmetleri gözeterik düzenlemesini esas almaktadır.

5. Müşide İkrâmın Âdâbı

Tasavvuf âdâbında, müşid ile olan ilişkide her hal ve performansın belirgin bir nezaket ve hürmet çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bu bağlamda, müşide ikram konusu da detaylı edepler içermektedir. Tâlibin müşidini, davet durumunda dikkat edilmesi gereken hususlar, sadece sofrâ düzeniyle sınırlandırılmayıp, daha geniş ahlak ve davranış çerçevesini içerir. Bu kurallar, sadece zahirî bir ritüel değil, aynı zamanda tâlibin gönül dünyasında bir disiplin oluşturma gayesi taşır.

Müşide ikram edilen yemeğin mahiyeti ve hazırlanışındaki incelik, manevî edep ile doğrudan bağlantılıdır. Şeyh İbrahim Halil, müşidini davet eden tâlibin, yemeğin hazırlanmasında dikkat etmesi gereken ilk kurallar arasında, yemeğin abdestsiz ya da sâlih olmayan bir kimse tarafından yapılmaması olduğunu özellikle vurgulamıştır. Sadece müşide ikram edilen yemeğin değil, dervişlerin de günlük hayatta tüketecekleri yiyeceklerin hazırlanmasına manevî açıdan dikkat etmeleri gerekmektedir. Şeyh, dervişlerin bilmediği kişilerin ya da gaflet ehlinin yemeğini yemesini uygun görmemiştir.⁷⁴ Bu ifadelerden tasavvufta sadece yemeğin fiziki temizliğinin değil, aynı zamanda manevî temizliğinin de önemsendiği anlaşılmıştır.

Konuyla ilgili Kuşeyrî'nin aktardığı hadise şöyledir; Cüneyd (ö. 297/909), Hâris Muhasibî'yi (ö. 243/857) evine yemeğe davet etmiş ve düğünü olan komşudan gelen yemeği kendisine ikram etmiştir. Ancak Muhasibî yemeği yememiştir. Başka bir gün Cüneyd'in ikram ettiği kuru ekmeği yiyerek kendisine böyle ikramlar yapılmasını istemiştir. Bu rivayeti aktaran Kuşeyrî, düğünlerde oyun ve eğlence olduğu için sûfilerin düğün yemeği yemeyi takvaya uygun görmediklerini ifade etmiştir.⁷⁵ Sûfilerin bu duyarlılığı yemeğin manevî temizliğini çok önemsediklerini göstermektedir. Bu tür örnekler sûfilerin her ayrıntıda nefsin arzu ve isteklerinden uzak durduklarını ve Allah'a yönelik yüksek bir edep anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

⁷⁴ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 63.

⁷⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 105.

Mürşidle beraber sofraya oturan tâlibin uyması gereken kurallar da oldukça ayrıntılıdır. Bu kuralların amacı mürşide karşı edebi sağlamak ve onun huzurunda bulunmanın manevi değerini fark etmektir. Öncelikle tâlib, şeyh izin vermeden yemeğe başlamamalıdır. Ancak şeyh kendisinden önce yemeğe başlamasını emrederse emre itaat etmelidir. Şeyh yemekten elini çekmediği sürece tâlib de çekmemelidir. Ne hızlı ne de yavaş olmamak şartıyla edepli bir şekilde yemek yemelidir. Şeyhi tâlibe yemeğe devam etmesini söylese, doymuş olsa bile itiraz etmeyerek yemeğe devam etmelidir. Zira kâmillerin yanında yenen yemek cennet lokması sayılmıştır. Huzur üzere yenen yemek huzur, gafletle yenen yemeğin gaflet getireceği beyan edilmiştir.⁷⁶ Sofrada “az yediniz ya da şunu da yişin” gibi tekliflerde bulunulması tasavvufî âdâba aykırıdır. Aynı zamanda şeyhin önüne ya da başkasının önüne yemek koymak da uygun değildir. Bu, yemekteki saygı ve tevazu anlayışıyla çalışmaktadır. Şeyh bir şey istediğinde yok demek edebe muğâyir görülmüştür. İstenen şey yoksa sükût edilmeli, tedarik edilebilecek bir şeyse temin edilmeye çalışılmalıdır.⁷⁷

Yemek hizmeti esnasında kısık sesle ve az konuşmaya dikkat edilmelidir. Sofrada şeyhe gösterilen edebi ilk dönem sûflerinden Abdullah bin Mübarek (ö. 181/797) “Hizmetteki edep hizmetten daha yücedir.” şeklinde özetlemiştir.⁷⁸

Bahsedilen edep kurallarından da anlaşılıyor ki, şeyh ile aynı sofrada yemek yerken uyulması gereken edep, normal bir misafire gösterilen edepten oldukça farklılık arz etmektedir. Misafire hürmet amaçlı gösterilen bir davranış şeyhe gösterildiğinde su-i edep sayılabilmektedir.

SONUÇ

Şeyh İbrahim Halil'in eserlerinde mürid mürşid ilişkisine dair derinlemesine bilgi verdiği görülmektedir. Tasavvuf yolunda mürid ile mürşid arasındaki ilişki, derin bir bağlılık, muhabbet ve rehberliğe dayanır. Mürid, iradesini mürşidine teslim ederken, mürşid ona seyr ü sülûkunda rehberlik eder ve ilahi hakikate ulaşmasına yardımcı olur. Bu ilişki, mürşidin müride gösterdiği edeple ve müridin teslimiyetiyle güçlenir.

Mürşid, yol gösteren rehber olmasının yanı sıra tâlibin mücahede sürecinde de yol arkadaşıdır. Mürşidin rehberliğinden sonuç alınması, müridin teslimiyet, itaat ve edebe uymasına bağlıdır.

Şeyh İbrahim Halil, mürid-mürşid ilişkisinin yalnızca manevi bir yolculuk olmadığını hem bireysel hem toplumsal yönü olan ahlaki bir inşa süreci olduğuna vurgu yapmaktadır. Zâhirî ve bâtinî edep üzerinde

⁷⁶ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 60.

⁷⁷ Soğukoğlu, *Hulâsatü'l-Âdâb*, 61.

⁷⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 344.

durması tâlibin hem iç hem dış disiplininin birlikte olması gerektiğini göstermektedir. Bu durum tâlibin şeyhine sadece zâhirde değil, kalben de teslimiyet göstermesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Mürşidin peygamber mirasını taşıyan postnişin olarak görülmesi, onun sorumluluğunu artırırken, müridin de itaat ve teslimiyetini arttırmaktadır. Mürid, mürşidinin rehberliğini ve verdiği öğütleri kabul ederek bu yolda ilerler ve manevi olgunluğa erişir. Her ne kadar zorluklar ve imtihanlarla dolu olsa da, müridin sabrı ve teslimiyeti, onu hakikate ulaştıracak en önemli unsurlardır. Tevazu ve teslimiyet, müridin manevi gelişiminin anahtarıdır.

Bu çalışmada mürid-mürşid ilişkisinde dikkat edilmesi gereken; “mürşidi ziyaret âdâbı, mürşidle sohbet, görüşme, yolculuk âdâbı, mürşide ikramda bulunma gibi âdâba ilişkin temel hususlar üzerinde durulmuştur.

Tasavvufta vurgulanan değerlerin günümüz bireysel ve toplumsal hayatında yol gösterici bir role sahip olduğu düşünüldüğünde Şeyh İbrahim Halil’in görüşleri ahlaki sorumluluk bağlamında yeniden düşünmek için bir imkân sunmaktadır. Mürid-mürşid ilişkisi geçmiş tasavvufi tecrübe ve birikimin ötesinde günümüz insanının manevî arayışına da ışık tutacak anlam derinliğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. çev.: Mustafa Genç, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtü'l Kulûb (Kalplerin Azığı)*. trc. Muharram Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Göksu Sandıklı, Fatma. Son Dönem Nakşî Şeyhlerinden İbrahim Halil Soğukoğlu'nun Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.
- Gürer Betül. *İbn Atâ Tefsiri*. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûp Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Cenaiz, 61. (no:1682).
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, İzzeddin. *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye*, çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba, 2010.
- Kâşîfî, Hüseyin b. Ali. *Reşehâtu aynı'l-hayât fî menâkibi meşâyihî't-tarîkati'n-Nakşebendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrâihimi'r-Rabbâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim. *er-Risâle*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Mustafa Rasim Efendi *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Rûmî, Mevlânâ Celaleddin. *Mesnevî*. haz. Firdevs Tunalı, Ankara: Panama Yayıncılık, ts.
- Serrâc, Ebu Nasr Tûsî. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Soğukoğlu, İbrahim Halil. *Divan-ı Kenzü'ş-Şümûs*, çev. transkripsiyon Süleyman Göksu, haz. Mehmet Davut Göksu. İstanbul: Başer Matbaacılık, 2001.
- Soğukoğlu, İbrahim Halil. *Hulâsatü'l-âdâb fî reddi's-serâb*. İstanbul: İstikamet Yayınları, 1987.
- Soğukoğlu, Fehmi. "Soğukoğlu, İbrahim Halil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019, EK 2 / 518-519.
- Soğukoğlu, Fehmi. "İbrahim Halil Efendi'nin Gaziantep/İslahiye'deki Dinî Hayata Katkısı", *Gaziantep'te Dini Hayat*. ed. Erol Erkan vd. Gaziantep: Gazi Kültür A.Ş., 2017.
- Soğukoğlu Fehmi. "İbrahim Halil Efendi ve Mürit Haraketinin Milli Mücadeleye Katkısı", *Güney Bölgesi Milli Mücadele Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2016.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l-meârif (Tasavvufun Esasları)*. Haz. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul: 1990.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetu ibn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'ş-şajîr*, thk. Tevfik b. Abdullah b. Mes'ud El-hac Ez-zentâni, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Altınoluk yayınları, ts.

Emigration Dynamics in the Context of the Syrian Crisis: Exploring Economic Inequality, Class Power, and the Impact of Capitalism on the Syrian Uprising

Wael Alsaeed | 0009-0003-4229-5820 | waelalsaeedmsra80@gmail.com
Graduate Student, Gaziantep University, Migration Institute, Gaziantep, Türkiye

Abstract

The crisis in Syria, characterized by widespread conflict, displacement, and socio-economic disruption, has led to one of the largest waves of migration in modern history. This paper explores the emigration dynamics within the context of the Syrian crisis, focusing on the interplay between economic inequality, class power, and the influence of capitalism on the uprising and subsequent migration patterns. By examining the pre-crisis neoliberal reforms that deepened socio-economic inequalities, the study highlights how structural inequalities and class stratification shaped both the trajectory of the uprising and the varied migration experiences of different social groups. The analysis shows that neoliberal economic policies disproportionately affected marginalized rural populations and the working class, exacerbating the economic grievances that underpinned the revolutionary fervor. These protests, coupled with the collapse of public services and widespread violence, forced millions of people to migrate, with wealthier classes accessing safer, structured migration routes while poorer groups faced risky and perilous journeys. The paper also addresses the role of capitalism as a structural force in the crisis and shows how global and regional capitalist dynamics have exacerbated vulnerabilities and influenced migration trends. As well, the article also investigates the socio-economic impact of Syrian migration on host countries, particularly through remittances and the integration of refugee labor, reshaping local economies and social dynamics. By situating Syrian emigration within broader theoretical frameworks of inequality, class, and capitalism, this research contributes to a deeper understanding of forced migration in the context of conflict and systemic economic dislocation. The findings underscore the need for comprehensive policy interventions that address the root causes of displacement while fostering equitable support mechanisms for refugees and host communities.

Keywords: Migration, Emigration Dynamics, Syrian Crisis, Economic Inequality, Neoliberal Policies.

Citation Alsaeed, Wael. "Emigration Dynamics in the Context of the Syrian Crisis: Exploring Economic Inequality, Class Power, and the Impact of Capitalism on the Syrian Uprising". *Academic Analysis 4* (April 2025), 22-53.

Date of Submission 17/02/2025

Date of Acceptance 18/04/2025

Date of Publication 30/04/2025

Article Type Research Article

Peer-Review Double anonymized- Two External

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. The article is based on a master's thesis to be submitted to Gaziantep University, Institute of Migration in 2025.

Plagiarism Checks Yes- Turnitin

Conflicts of Interest akademikanalizdergisi@gmail.com

Complaints The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Suriye Krizi Bağlamında Göç Dinamikleri: Ekonomik Eşitsizlik, Sınıf Gücü ve Kapitalizmin Suriye İsyanı Üzerindeki Etkisi

Wael Alsaeed | 0009-0003-4229-5820 | waelalsaedmsra80@gmail.com
Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Göç Enstitüsü, Gaziantep, Türkiye

Özet

2011 yılında başlayan Suriye krizi, modern tarihin en büyük zorunlu göç hareketlerinden birine yol açmış ve milyonlarca Suriyeli hem ülke içinde hem de uluslararası sınırlar ötesinde yerinden edilmiştir. Bu araştırma, Suriye krizi bağlamında göç dinamiklerini incelemekte ve ekonomik eşitsizlik, sınıf gücü ve kapitalizmin etkileşiminin Suriye ayaklanması ve sonrasında göç modelleri üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Çalışmada, krize katkıda bulunan yapısal faktörleri incelenerek, küresel ve bölgesel ekonomik sistemlerin yanı sıra yerel mücadelelerin, Suriye çatışmasının seyrini ve göç sonuçlarını nasıl şekillendirdiğine yönelik bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.

Başlangıçta siyasi reform ve sosyal adalet talepleriyle ortaya çıkan Suriye ayaklanması, hızla bölgesel ve uluslararası boyutları olan karmaşık bir iç savaşa dönüştü. Çatışmanın temel nedenleri olarak genellikle siyasi baskı ve otoriter yönetim gösterilse de, bu araştırma, altta yatan ekonomik eşitsizliklerin ve seçkin sınıflardan duyulan hoşnutsuzluğunda kritik bir rol oynadığını savunmaktadır. Suriye hükümetinin 2000'li yılların başında benimsediği neoliberal ekonomik politikalar, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri şiddetlendirerek nüfusun büyük bir kesimini marjinalleştirdi ve huzursuzluk için verimli bir zemin yarattı. Küresel kapitalist yapıların etkisi altında şekillenen bu politikalar, özelleştirme, deregülasyon ve sosyal refahın azaltılmasına sebep oldu. Bu yapı, yönetici seçkinler ve müttefiklerini orantısız bir şekilde zenginleştirirken, Suriyelilerin çoğunluğunu ekonomik çalkantılara karşı savunmasız bıraktı.

Suriye krizinde sınıf gücünün önemli bir rolünün bulunduğu bir gerçekliktir. Esed rejimi, askeri, iş dünyası ve siyasi seçkinlerden oluşan bir ağ tarafından desteklenmiş, kendi yandaşlarını destekleyen kapitalist bir sistem kullanarak egemenliğini sürdürmüştür. Bu sistem, zenginlik ve mali kaynakların bazı seçkin kişilerin elinde toplanmasını sağlamış, Suriyelilerin çoğunluğu işsizlik, yoksulluk ve temel hizmetlere sınırlı erişimle karşı karşıya kalmıştır. Orta sınıfın aşınması ve zengin seçkinler ile yoksul kitleler arasındaki artan uçurum, patlamaya hazır bir sosyal ortam yaratmıştır. Arap Baharı Ortadoğu'yu kasıp kavurduğunda, bu ekonomik şikayetler, Suriye ayaklanmasının arkasındaki itici güç haline geldi ve protestocular yalnızca siyasi özgürlük değil, aynı zamanda ekonomik adalet ve yolsuzluğun sona ermesini talep ettiler.

Hem küresel bir ekonomik sistem hem de yerel politikada uygulanan kapitalist davranışlar, krizi daha da şiddetlendirdi. Suriye'nin ticari liberalleşme ve yabancı yatırım yoluyla küresel kapitalist ekonomiye entegrasyonu, ekonomik kırılganlığını derinleştirdi. Ülkenin petrol ihracatına olan bağımlılığı ve küresel piyasa dalgalanmalarına maruz kalması, 2008 küresel finansal krizi gibi dış şoklarla başa çıkma konusunda onu yetersiz hale getirdi. Ayrıca, kamu varlıklarının özelleştirilmesi ve tarımsal sübvansiyonların kaldırılması, kırsal kesimi orantısız bir şekilde etkiledi ve buralarda yaşayan halkın birçoğu daha sonra muhalefetin büyük destekçisi haline geldi. Kapitalist sistem tarafından yönetilen toprak ve kaynakların metalaştırılması, çevresel bozulma ve kaynak kıtlığına da katkıda bulunarak sosyal gerilimleri daha da artırdı.

Suriye krizinden kaynaklanan göç dinamikleri, bu ekonomik ve sınıf temelli faktörlerle iç içe geçmiştir. Çatışma şiddetlendikçe, milyonlarca Suriyeli evlerini terk etmek zorunda kalmış ve komşu ülkelerde ve ötesinde sığınak aramıştır. Yerinden edilme, yalnızca şiddetin değil, aynı zamanda savaşa eşlik eden ekonomik çöküşün de bir sonucuydu. Altyapının tahrip olması, Suriye lirasının çökmesi ve geçim kaynaklarının kaybı, birçok Suriyeliye göç etmekten başka seçenek bırakmadı. Göç sürecinin kendisi de sınıfsal eşitsizliklerle şekillendi, çünkü daha zengin Suriyeliler daha güvenli yerlere ve yasal yollarla çıkarken, daha yoksul bireyler genellikle tehlikeli ve düzensiz hareket etmek zorunda kaldı.

Suriyeli mülteci krizine uluslararası tepkiler kapitalist ve jeopolitik çıkarlardan etkilendiği anlaşılmaktadır. Özellikle zengin Kuzey ülkeleri, insani kaygılar yerine ekonomik verimlilik ve ulusal güvenliği önceleyen, neoliberal eğilimini yansıtan kısıtlayıcı göç politikalar uygulamıştır. Öte yandan, Suriye'ye komşu olan Türkiye ve diğer Güney ülkeleri, genellikle yeterli uluslararası destek olmaksızın mülteci yükünü taşımıştır. Bu sorumluluğun eşit olmayan dağılımı, kapitalist sistem içinde gömülü olan küresel eşitsizlikleri ortaya koymaktadır.

Suriye krizi ve buna bağlı göç dinamiklerini, ekonomik eşitsizlik, sınıf gücü ve kapitalizmin rolü incelenmeden tam olarak anlaşılabilir. Bu faktörlerin etkileşimi, ayaklanma için gerekli koşulları yarattı, çatışmanın seyrini şekillendirdi ve yerinden edilme ile göçü etkiledi. Makalede Suriye krizi, küresel kapitalizm ve yerel sınıf mücadeleleri dikkate alınarak, göçü tetikleyen yapısal problemlere ışık tutulmaya gayret edilmiştir. Bu, adil ve eşit bir küresel ekonomik sistem ihtiyacının ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Zorunlu göç probleminin çözülmesi için yalnızca insani yardım düzeyinde hareket edilmesi yeterli değildir. Bilakis ekonomik eşitsizlikleri makul bir düzeye çeken ve marjinalleşmiş halkı maddi açıdan güçlendiren bir sistem değişikliği açıkça kendisini göstermektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Suriye krizinin ekonomik boyutlarını ve bu krizin göç dinamikleri üzerindeki etkilerini ele alarak, göç literatürüne anlamlı bir katkı sunmayı hedeflemiştir. Geleneksel göç yaklaşımlarının çoğunlukla siyasî ve güvenlik odaklı çerçevelerle sınırlı kaldığı tespitine yer verilen çalışmada, ekonomik adalet ve sınıf temelli analizlerin göç araştırmalarında merkeze alınması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, Suriye krizinin ekonomik eşitsizlik ve kapitalist düzen perspektifinden değerlendirilmesi, zorunlu göçün yapısal nedenlerini daha iyi anlamaya katkı sağlayacaktır. Yapılan bu tespitlerin sürdürülebilir çözüm önerileri geliştirmek isteyen politikacılar, akademisyenler ve sivil toplum aktörleri için dikkate alınması gerektiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Göç Nedenleri, Suriye Krizi, Ekonomik Eşitsizlik, Neoliberal Politikalar.

Atıf Bilgisi

Alsaeed, Wael. "Suriye Krizi Bağlamında Göç Dinamikleri: Ekonomik Eşitsizlik, Sınıf Gücü ve Kapitalizmin Suriye İsyanı Üzerindeki Etkisi". Akademik Analiz 4 (Nisan 2024), 22-53.

Geliş Tarihi	17/02/2025
Kabul Tarihi	18/04/2025
Yayın Tarihi	30/04/2025
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale, 2025 yılında Gaziantep Üniversitesi, Göç Enstitüsü'ne sunulacak olan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

The Syrian crisis has reshaped the socio-political and economic landscape of the Middle East, leaving a permanent mark on global migration patterns. Since the outbreak of the uprising in 2011, millions of Syrians have been displaced within the Syrian borders or they are forced to search for harbors in nearby countries and elsewhere. While the direct causes of this displacement are rooted in the violent conflict, the underlying dynamics are far more complex, reflecting deep-seated economic inequalities, class struggles, and the systemic effects of global capitalism.

This study critically examines the intersection of class, power, and displacement within the context of the Syrian crisis. It explores how class-based economic inequalities under the Assad regime influenced migration trajectories, the extent to which global capitalism deepened preexisting socio-economic weaknesses, and how class power shaped the variance outcomes facing the Syrian refugees. By trying to answer these questions among many

- How did class-based economic disparities under Assad's regime shape migration pathways?
- What role did global capitalism play in exacerbating pre-crisis vulnerabilities?
- How did class power determine differential outcomes for Syrian refugees?

Methodologically, the study is established as a critical review of scholarly literature on Syria's political economy from 2010 to 2023 and is supported by both quantitative and qualitative data sources. The Quantitative analysis draws from UNDP poverty indices, Gini coefficients, and displacement figures. Qualitative insights are derived from case studies examining elite networks, as well as real lived refugee experiences. The theoretical framework integrates Weberian notions of power, Marxist class analysis, and critical perspectives on neoliberalism, offering a multidimensional lens through which to understand the basic forces behind migration.

1. Historical Context and Pre-Crisis Conditions

Before the crisis, the Syrian economy underwent significant neoliberal transformations under the leadership of Bashar al-Assad. Since the early 2000s, the government implemented a series of reforms to integrate Syria into the global economy. These reforms prioritized privatization, market liberalization, and the dismantling of state subsidies for essential goods and services such as food, fuel, and healthcare. While these policies attracted foreign investment and boosted the wealth of urban elites, they had devastating effects on rural communities and the working class. Agricultural production declined due to reduced state support, forcing many rural families into urban areas in

search of employment. Alongside, rising costs of living coupled with ridiculously low wages diminished the purchasing power of ordinary citizens. This economic restructuring created a gap between the rich and the poor, with the top elite class enjoying the benefits of liberalization while the majority faced increasing poverty. By the time the uprising began, unemployment rates were rising, and nearly one-third of the population was living below the poverty line. These conditions fostered widespread discontent and laid the foundation for the socio-economic discontent that would later lead to mass protests.

As the Syrian uprising escalated into a full-scale civil war, the conflict's effects had greater magnitude on some social classes than other class. Wealthier families, particularly those with links to the Assad regime or international networks, were better able to flee the country and settle in a relatively safe environment. These individuals often migrated to Europe, North America, or Gulf states, where their financial resources facilitated access to visas, housing, and economic opportunities. In contrast, middle-classes professionals, such as doctors, engineers, and teachers, faced a different set of challenges. Many sought asylums in European countries, contributing to a significant "brain drain" that further weakened Syria's infrastructure. Meanwhile, the poorest sections of society, who lacked financial resources or social capital, endured the harshest realities of displacement. Many were forced into overcrowded refugee camps in neighboring countries such as Turkey, Lebanon, and Jordan, where they faced limited access to employment, education, and healthcare. Others remained internally displaced, often trapped in overwhelmed areas with little hope of escape.

2. The Influence of Global Capitalism on the Syrian Crisis

The influence of global capitalism on the crisis in Syria goes beyond the immediate economic policy in the country. Regional and international capitalist systems played a critical role in exacerbating vulnerabilities and shaping migration trends. Foreign investment in Syria's pre-crisis economy was heavily focused on the real estate and luxury sectors, serving the interests of the elite, while broader development needs were neglected. This focus on profit over inclusion contributed to the marginalization of large segments of the population. During the conflict, the exploitation of displacement became evident as international organizations and private enterprises sought to profit from the refugee crisis. Refugee camps became sites of exploitation, with residents often employed in low-wage, informal labor markets under precarious conditions. At the same time, remittances sent by Syrian migrants became a critical lifeline for families left behind, indicating how migration can simultaneously alleviate and spread economic inequalities.

The influx of Syrian refugees has had profound socio-economic and political effects on host countries. In Lebanon, for example, the refugees now make up almost a quarter of the population and are putting a huge strain on infrastructure and public services. The arrival of millions of Syrians has also changed the labor markets in Turkey and Jordan. Refugees are often employed in informal sectors where they are exploited and have no legal protection. While some host communities have benefited from the economic contributions of refugees, such as increased demand for goods and services, the overall impact varied, this variation led to public tensions and policy mis implementation.

In recent times, the world has been increasingly plagued by wars and widespread conflicts that have an impact on the whole earth. Existing policies are proving inadequate to address the multifaceted challenges posed by such crises, especially regarding migration and displacement. To successfully approach these topics, policymakers must have an inclusive understanding of the main underlying reasons, as well as to be aware of the connected risk factors. The understanding and empathy will enable them to some rate to draft strong crisis management plans that defends human rights and endorse the welfare of refugees. Using Syrian emigration as an example underscores the importance of addressing both immediate needs and the root causes of displacement, such as economic inequality and systemic exploitation. This approach emphasizes the necessity of developing equitable support mechanisms that empower refugees and encouraging resilience in addition to reducing tensions within host communities. By adopting such strategies, policymakers can create more sustainable and inclusive responses to global displacement challenges.

3. Causes of the Syrian Crisis

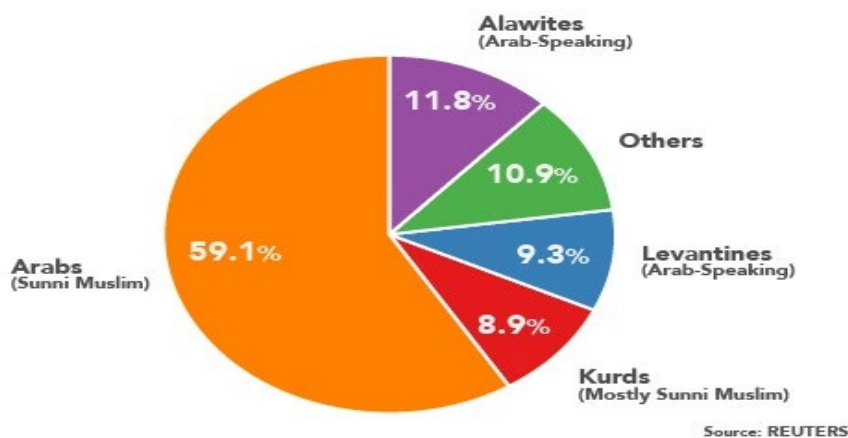
The crisis in Syria is a complex and multi-layered conflict that has been influenced by a variety of factors, including the global capitalist system and the actions of foreign governments and corporations. At the same time, it is important to note that the crisis has multiple causes that can be generally categorized into political, social, and economic factors. “A revolution is a people's uprising that overthrows the existing state power and establishes a new state power”¹. In this quote, Lenin defines a revolution as an uprising by the people that results in the establishment of a new form of government. The political factors include the authoritarian nature of the Syrian regime, the lack of democratic institutions, and the suppression of political freedoms.

¹ Lenin, *V.I. State and Revolution*. (Petrograd: Zhizn' i Znanie, 1917), 22.
Akademik Analiz 4 (2025)

The United States has been involved in the Syrian crisis in various capacities. Initially, the U.S. supported opposition groups seeking to overthrow the Syrian government, providing them with training, equipment, and limited military assistance. This support, along with the influx of arms into the region, fueled the escalation of the conflict. Russia has also been a significant player in the Syrian crisis, providing military support to the Syrian government. In 2015, Russia intervened militarily to support the government of President Bashar al-Assad, which was facing significant challenges from opposition groups. Russian military assistance, including airstrikes, weapons, and training, shifted the balance of power in favor of the Syrian government. Russia's involvement has not only helped the government maintain its hold on power but has also allowed Russia to expand its influence in the region and protect its strategic interests, such as access to naval bases in Syria. Iran is a staunch ally of the Syrian government and provides financial and military support, including weapons, training and, deployment of military advisers and proxy militias. Iran views Syria as crucial to its regional strategy and uses the conflict to expand its influence and counter Saudi Arabia's influence in the region. "People's uprisings are often accompanied by demands for greater democracy, social justice, and individual freedoms" (Huntington, 1991.p266). Huntington suggests that uprisings are often driven by demands for greater political participation and expanded civil liberties. The social factors that contributed to the Syrian crisis include sectarianism, regional disparities, and the rise of fundamentalism. Syria is a country with a diverse population that includes various ethnic and religious groups.

Graphic 1: Major Ethnic Groups in Syria

Major Ethnic Groups in Syria



The Assad regime had played the denominational card, preferred the Alawi minority and marginalized the Sunni majority.

“In Syria, the regime’s reliance on the military-security apparatus, coupled with the privatization of key state resources, has created a class of regime loyalists who are financially dependent on the regime and are therefore committed to its survival.” ²

Political Economy of Authoritarian Resilience created tensions between various groups and contributed to the rise of sectarianism. The regional gaps in Syria were also a factor, with the capital Damascus, and its surroundings flourishing, while other regions remained underdeveloped and underprivileged. Also, Gurr suggests that uprisings are a response to perceived injustices or a lack of responsiveness by the government. This created resentment and discontent among the population, particularly in the underprivileged regions. Furthermore, the rise of fundamentalism, particularly in the aftermath of the US invasion of Iraq, contributed to the growth of extremist groups such as Al Qaeda and the Islamic State (ISIS), who took advantage of the political and social vacuum in Syria to establish a foothold. “People’s uprisings occur when individuals feel that they are not being treated fairly and that the government is not meeting their needs” ³

4. Income Inequality and its Influence on Migration Patterns

Migration driven by income inequality reshapes demographics, economies, and social structures. Income inequality, measured using indices such as the Gini coefficient, quantifies income inequality on a scale from 0 (perfect equality) to 1 (maximum inequality). Various factors contribute to income inequality, including differences in education, skills, employment opportunities, access to resources, and social policies. These disparities drive migration in several ways, influenced by both push and pull factors. In regions with elevated income inequality, individuals in the lower-income brackets may face limited economic opportunities, low wages, and poor working conditions, pushing them to migrate in search of better prospects. Conversely, regions with lower income inequality and higher average incomes attract migrants seeking better job opportunities, higher wages, and improved living standards. as for Syria's economic and social development has been significantly impacted by the ongoing conflict. According to the UNDP's 2020 Human Development Report, Syria received a grade of 0.567, ranking it 152nd out of 189 evaluated countries. This is relatively coherent with its grades in recent years, such as 0.556 in 2014, 0.528 in 2016, and 0.563 in 2018. Notably, Syria had previously shown steady progress, with its Human Development Index (HDI) improving from 0.550

² Bassam Haddad, *Business Networks in Syria: The Political Economy of Authoritarian Resilience*, (Stanford: Stanford University Press, 2012), 72; Based on field research and confidential government documents (Damascus, 2006-2010).

³ Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970), 22.

in 1990 to 0.672 in 2010. However, the initial years of the conflict undid two decades of human development. Likely, the situation has further worsened due to the 2020 economic crisis resulting from the freezing of Syrian assets in Lebanese banks and the consequences of the COVID-19 pandemic. Regarding economic exclusion, the UN Economic and Social Commission for Western Asia (ESCWA) estimates that in 2019, 77.2% of Syrians lived below the poverty line of \$3.50 per day, compared to 13.0% in 2010. Additionally, 40.0% lived in extreme poverty, defined as below the \$1.90 poverty line, in contrast to only 0.7% in 2010 (based on 2011 PPP \$). While the 2017 Arab Multidimensional Poverty Report lacked data on Syria, the 2020 ESCWA estimates suggest a multidimensional poverty rate of 50% and an acute poverty rate of 15% in 2017, indicating a worsening situation compared to 2006. Assessing inequality in Syria is challenging due to limited data, and the UNDP does not currently calculate the country's Gini index or inequality-adjusted HDI. However, it is likely that the gap between a small group of war profiteers and affluent individuals connected to the regime, and the majority facing increasing poverty, has widened. A study conducted by economist Raslan Khadour from Damascus University in 2019 highlighted severe problems contributing to the decline of the middle class.

Table 1: Distribution of consumption expenditure by region in Syria (Decile shares in percentages), 1997

Region	Sector	Deciles										Gini Coefficient (%)
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Southern	Urban	3.5	4.8	5.7	6.5	7.5	8.6	10	11.8	15	26.8	32.3
	Rural	3.4	4.7	5.6	6.6	7.5	8.5	10	12	14.9	27	32.8
	Total	3.4	4.8	5.7	6.5	7.5	8.6	10	11.9	14.9	26.8	32.5
North-Eastern	Urban	3.4	4.7	5.5	6.4	7.4	8.5	9.9	11.9	15	27.3	33.3
	Rural	3.3	4.7	5.7	6.7	7.7	8.8	10.3	12.1	15.1	25.6	31.8
	Total	3.4	4.7	5.6	6.5	7.4	8.5	9.9	11.8	15	27	32.8
Central	Urban	3.6	4.8	5.8	6.7	7.5	8.5	9.8	11.7	14.8	26.8	31.8
	Rural	3.4	4.7	5.6	6.8	7.7	8.8	10.3	11.8	14.8	26.2	31.9
	Total	3.4	4.7	5.6	6.6	7.5	8.6	10.1	11.9	15.1	26.6	32.6
Coastal	Urban	3.1	4.4	5.3	6.2	7.1	8.2	9.6	11.4	14.7	30.1	35.6
	Rural	3.5	4.8	5.6	6.6	7.3	8.6	10	11.7	14.8	27.1	33.4
	Total	3.6	4.8	5.8	6.7	7.5	8.6	9.9	11.7	14.8	26.7	31.8
Syria	Urban	3.5	4.8	5.7	6.6	7.5	8.6	10	11.9	14.9	26.7	32.2
	Rural	3.4	4.7	5.6	6.5	7.5	8.5	10	11.9	15	27	32.9
	Total	3.4	4.7	5.6	6.5	7.5	8.6	10	11.9	15	26.8	32.6

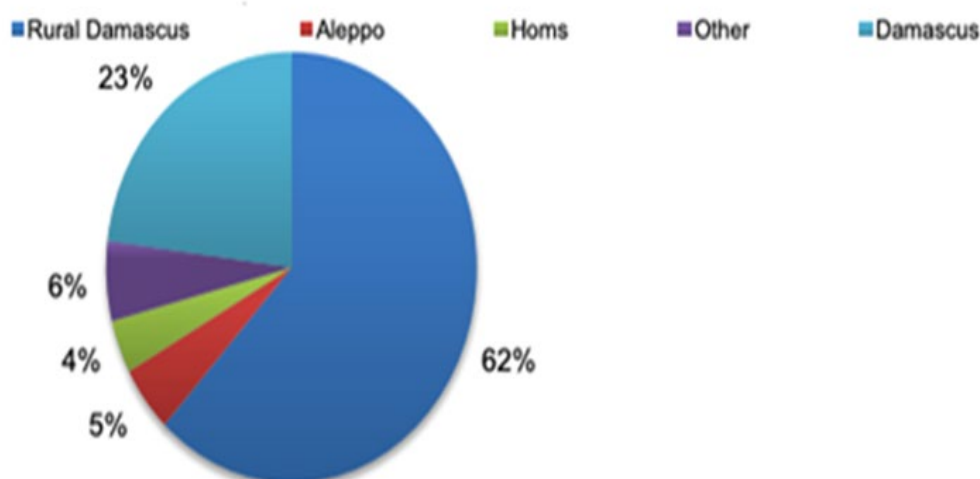
Source: UNDP Calculations based on the unit data record

The ruling elite in Syria consists of a small group of wealthy businessmen and political figures who control the country's major industries, and hold key positions in the government. They can use their power and influence to shape economic policies that favor their interests, often at the expense of the country's lower classes. "The probability that a command will be obeyed by a given group of

persons is a function of the relationship between the commander and the commanded”⁴ Weber highlights the importance of the relationship between those in power and those subject to that power. It suggests that power is not just a matter of an individual or group having a particular position or resource, but also of their ability to effectively command and influence others.

Syria's middle and lower classes are marginalized, and have limited access to education, healthcare and, job opportunities. The fragile economy imposed low-wage jobs that provided little legal protection and limited opportunities for upward mobility. Many were forced to work in such jobs. The year 2010 saw a significant decrease in primary education enrollment, particularly among women, in rural areas of Deir Ezzor, Raqqa, and Aleppo due to economic, and social factors such as child labor, high education costs, or traditional practices that make it difficult to educate girls. The decline in educational results has led to a lack of financial incentives for students and their families to continue their education, and to the inability to adapt educational results to the needs of the labor market. This imbalance increases skills and job opportunities. According to the book *Poverty and Inequality in Syria (1997-2007)* by *Khalid Abu-Ismaïl, Ali Abdel-Gadir and Heba El-Laithy*, the distribution of government resources was unfair, further aggravating the inequality.

Graphic 2: Distribution of Iraqis by Governorate as of July 2007(the graphic is taking as it is in the source but the writer has mysticality wrote Iraqi instead of Syria’s)



Source: Abu-Ismaïl et. all (2008)

⁴ Max Weber, *Wirt Schaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehen den Sociology*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922), 212 (English edition: *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, (Berkeley: University of California Press, 1978), 212).

The economic and social progress in Syria has been severely impacted by the prolonged conflict. According to the UNDP's 2020 Human Development Report, Syria ranks 152 out of 189 countries with a score of 0.567. This is similar to scores in recent years, including 0.556 in 2014, 0.528 in 2016, and 0.563 in 2018. Syria has already shown progress, with its Human Development Index (HDI) rising from 0.550 in 1990 to 0.672 in 2010. twenty years of progress was demolished due to war. The situation has worsened due to the economic crisis of 2020 and the outbreak of COVID-19. The UN Economic and Social Commission for Western Asia (ESCWA) estimated that 77.2% of Syrians lived below the poverty line of \$3.50 a day in 2019, up from 13.0% in 2010. In addition, 40.0% lived in extreme poverty. (less than \$1.90 per day) This is a significant increase from 0.7% in 2010. According to ESCWA 2020 estimates, the poverty rate in 2017 was 50%, and the poverty rate is 15%. The poverty line seems to be rising. Raslan Khadour, an economist at the University of Damascus, highlighted the serious problems facing the decline of the middle class. Although economic factors were important in the Syrian conflict, other factors promoted participation. A strong desire for power becomes a characteristic of the uprising. Syrians are frustrated by living with fear and humiliation on a daily basis, including denying basic services or employment opportunities supported by the government and relying on rarely available support for important needs such as health care and education.

Table 2: Inequality-adjusted Human Development Index in 2015

Inequality-adjusted HDI (IHDI)		Coefficient of human inequality	Inequality in life expectancy	Inequality-adjusted life expectancy index	Inequality in education	Inequality-adjusted education index	Inequality in income	Inequality-adjusted income index
Value	Overall loss (%)		(%)	Value	(%)	Value	(%)	Value
0.419	21.7	21.4	14.5	0.653	31.5	0.286	18.3	0.394

Source: United Nations Development Program. (2013). Human Development Report 2013: The Rise of the South: Human Progress in a Diverse World. Retrieved from

<https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/me/HDR-2013-Report-ENG.pdf>

The concentration of power in the hands of a small elite perpetuated Syria's class system and lack of political and civil rights.

“Power is not simply distributed across social classes; rather, it plays a significant role in shaping and perpetuating class divisions. Power asymmetries, both economic and political, contribute to the maintenance of class hierarchies, as those with greater power can assert their interests and maintain their privileged positions”⁵

In this citation, sociologist Erik Olin Wright highlights how power dynamics, encompassing both economic and political spheres, influence and reinforce social class divisions within society. The citation supports the argument that power has a substantial impact on the configuration and perpetuation of social classes. The consolidation of power in the hands of a small ruling elite has had a significant impact on social classes in Syria, contributing to economic inequality, political repression, and social unrest.

The Syrian crisis has highlighted the deep-rooted inequality, class, and power structures in the country. The Assad regime created a system of patronage and crony capitalism that benefited a small elite while marginalizing the broader population.

“The Syrian regime’s crony capitalism and its monopolization of the economy alienated a significant portion of the population from the state, resulting in widespread discontent and anger that ultimately fueled the uprising.”⁶

The economic power is controlled by small elite that utilizes the country's resources and benefits from the crony capitalism that pervades the economy. The social power is constructed on sectarian and tribal affiliations, which create divisions and tensions among the population.

“Ethnic nationalism is often seen as the main source of group consolidation and intergroup war, In this view, ethnic groups rebel because they feel exclusion arising from discrimination by ethnic majorities. We see that “modernist” theories highlight this point of view and emphasize that ethnic conflicts arise when these groups are socially and politically excluded from economic modernization.”⁷

⁵ Erik Olin Wright, *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 25.

⁶ Ziad Majed, *Crony Capitalism and the Syrian Uprising*. (Beirut: Dar al-Saqi, 2014), 97.

⁷ Karimi, Mahdi, and Sayed Masoud Mousavi Shafae, *Ethnic Conflict and Modernization: Theoretical and Empirical Perspectives*, (Tehran: University of Tehran Press, 2018), 53.

In order for a society to thrive, it is crucial that every individual feels a sense of inclusion and does not experience exclusion from the broader social fabric. This necessitates providing opportunities for all groups, especially those who are most vulnerable, to enhance or sustain their well-being.

Class hierarchies offer a perspective for understanding the Syrian immigrant experience. People at the top tend to experience better migration and resettlement, benefiting from better education, professional skills and financial resources. However, minorities often do not have a place, are more vulnerable to exploitation, and find it difficult to build their lives abroad. These class differences show the disproportionate impact of the Syrian crisis on different social classes. Class classification, defined by different levels of wealth, education, and social status, can have a significant impact on the immigrant experience. This not only determines migration decisions, but also the routes chosen, the risks involved, and the outcomes in destination countries. This exploration provides insight into how different social classes experience migration, using the Syrian crisis as a case study to illustrate these dynamics.

Class hierarchies in every society reflect access to resources, opportunities, and power. The majority of the upper class enjoys better financial security, better education, and wider social connections, while the lower class often struggles with economic hardship, less access to quality education, and fewer social connections. These areas are even more pronounced in crisis environments such as the Syrian conflict, where migratory forces and migratory experiences are strongly influenced by class status. People from higher economic strata who have more financial resources find immigration a viable option when faced with political or economic problems. Their decisions are influenced by their ability to ensure a safe and comfortable outdoor life.

The upper classes have access to better communications and international networks, making it easier for them to navigate the complexities of immigration. They can often rely on their contacts in other countries for help and support. Given economic pressures and declining living standards, the middle class may consider emigration as a way to maintain or improve their economic situation. They carefully weigh the risks, benefits and often focus on countries that offer professional development opportunities. For the lower classes, immigration decisions are often driven by necessity. Poor economic conditions, lack of employment opportunities and lack of access to basic needs make migration a survival strategy. Unlike the upper and middle classes, where their decisions are often made, they have fewer choices and greater risks.

Although upper-class immigrants have fewer problems, they still have difficulty adapting to new cultural and environmental environments. However, financial resources, and social networks mitigate these challenges. It is difficult to maintain your socioeconomic status in your destination country. You may encounter legal and bureaucratic restrictions related to the transfer of assets, and investments. Middle-class migrants often struggle to find jobs that match their skills, and qualifications. Regardless of your education and experience, you may accept lower-paying jobs. Adapting to a new culture and social system can be difficult, especially when moving to a country with a different cultural background. Lower-class migrants run a higher level of physical risk on their journeys. The trauma of migration and the harsh conditions in refugee camps and informal settlements pose a serious threat to mental health. In destination countries, lower-class migrants often face social exclusion, discrimination and abuse. Their scarce resources hinder access to basic services, the search for stable employment and their integration into society.

Wealthy immigrants can contribute significantly to the local economy through investment, entrepreneurship, and consumption. They often bring skills and knowledge that will benefit their host countries. With sufficient resources, upper-class immigrants can integrate and maintain a high standard of living more easily by living in affluent areas and sending their children to private schools. Middle-class immigrants often enter the labor market, especially in skilled occupations. Your successful integration depends on your understanding of your symptoms and your ability to overcome initial obstacles. Many middle-class immigrants enjoy a sense of community, contributing to cultural diversity and social cohesion in their new surroundings. Low-income immigrants can strain public services and resources, especially in host countries with large refugee populations, but they also contribute to the economy by filling job vacancies in low-cost jobs. This can cause social problems, especially in economically difficult areas. Effective inclusion policies are essential to reduce these problems and promote social well-being.

Class astrology significantly shapes a person's immigration experience, influencing their immigration decisions, the route they take, the risks they face, and the consequences in the destination country. The migration of skilled and educated people from middle and upper socio-economic classes often results in a 'brain drain,' which can significantly weaken the economic development and social stability of the countries or regions of origin, mainly in developing contexts. This outflow denies these regions of critical human capital needed for innovation, governance, and service delivery. Lower-class immigrants often send remittances to their home countries, which can greatly support

the local economy and improve the lives of their families. Immigrants contribute to the economy of their destination by supplying labor shortages, starting businesses and increasing the demand for goods and services. Upper- and middle-class immigrants often bring skills, and capital. The presence of immigrants can enhance cultural diversity and enrich the social fabric of a destination. However, this also leads to social problems, especially if inclusion policies are not appropriate. Class hierarchy plays an important role in shaping the dynamics of migration. Immigrants have different experiences depending on their class, which influences their motivations, approaches, challenges, and outcomes.

Class hierarchy influences the speed of economic development of immigrant communities by providing or limiting access to resources and opportunities. In host countries, upper-class immigrants can use their education, skills, and financial resources to achieve economic stability and social mobility. However, low-income immigrants often face systemic barriers, such as limited access to education, employment discrimination, and inadequate legal status, which hinder their economic mobility and sustain cycles of poverty and marginalization. Class dynamics affect the economic growth of individuals and communities of immigrant populations.

The role of class power in immigration, People from higher economic strata have more financial resources, advanced education, and wider social connections. These resources are of great benefit in speeding up the immigration process and settling in your host country. Middle-class immigrants tend to have more financial stability, professional skills, and educational qualifications. Although they have challenges, they are in a better position than lower-class immigrants to move up the socioeconomic ladder. Low-income immigrants lack economic resources and education. The limited participation in their countries forces them to emigrate in worse conditions, which hinders progress in the host country.

The power structure in Syria is characterized by extreme inequality, with a small elite controlling most of the country's wealth and resources. The Assad regime has created a system of patronage and crony capitalism that benefits a small group of individuals while marginalizing the broader population. This system has contributed to the deep-rooted inequality in the country and has fueled the grievances of the population, leading to the uprising that began in 2011. In Syria, the distribution of power is largely determined by one's social status, economic position, and political connections. "Class, status, and party are phenomena of the distribution of power within a community"⁸. In this

⁸ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, (New York: Oxford University Press, 1947), XX (Original German: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922)

quote, Weber highlights the idea that power is a key factor in the distribution of social and economic resources. It suggests that class, status, and party (i.e., political affiliations) are all closely tied to the distribution of power within a given society or community.

The Baathist regime, which came to power in Syria in 1963, has had a significant impact on the country's power structure, consolidating power in the hands of the ruling elite and suppressing opposition voices. "The probability that a command will be obeyed by given group of persons is a function of the relationship between the commander and the commanded" ⁹. In this quote, Weber highlights the importance of the relationship between those in power and those subject to that power. It suggests that power is not just a matter of an individual or group having a particular position or resource, but also of their ability to effectively command and influence others.

Social mobility, the ability of an individual or a family to move up or down the economic ladder, is strongly influenced by social class. Each class—upper, middle, and lower—faces unique challenges to overcome related to integration and success in their homes and host countries. Different social classes face different challenges in achieving economic mobility in immigrant communities. Upper- and middle-class immigrants have better education, professional connections, and economic resources, which facilitate integration and mobility. However, many lower-class immigrants face greater obstacles, including language barriers, lack of sign recognition, and limited access to employment opportunities. These problems hinder their ability to improve their economic situation in the host country.

Upper-class immigrants have large economic resources and find it difficult to maintain or increase their wealth in their new country due to different economic and investment systems. Opportunities, regulations. Adapting to a new cultural and social environment can be difficult for senior expats. This is especially true if your wealth and status are not recognized or respected in the host country. Experienced professionals may find it difficult to transfer their qualifications, and experience to a new country. For example, doctors, lawyers and other professionals need to re-certify or meet local standards, which is time-consuming and expensive. Building new professional networks is difficult, especially when previous expatriate networks do not extend internationally. This can hinder access to high-quality professional and business opportunities.

⁹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922), 212.

As for the Syrian case, we can see that the middle class is relatively small and mainly comprised of urban professionals, including small-scale managers, tradesmen, and white-collar workers. On the other hand, the upper-middle class is made up of individuals who have ascended from the lower or middle classes by leveraging technical or secular higher education. This upper-middle class usually contains teachers, scientists, lawyers, technocrats, civil servants, doctors, and other professionals. This group has historically been politically passive, but the uprising against the Assad regime in 2011 saw many members of the middle class take to the streets to demand political change.

“Despite the rhetoric of the Syrian government about socialism and social justice, class-based inequalities have remained a key feature of Syrian society, with the urban middle class benefiting from government policies and the rural poor largely neglected”¹⁰.

The lower class in Syria is composed of manual laborers, rural farmers, and other marginalized groups. Syria didn't have a large number of the Laboring class we see that this class didn't have the power to induce changes or threaten the current ruling capitalists that may rather be connected to the fact that Syria has a slow shift to the industrial sector after been newly emerging from the burden of the ending Feudal class. This class has suffered disproportionately under the Assad regime's policies, which have favored the ruling elite at the expense of the poor, in terms of power, the Assad regime holds control of the political power and has maintained control through a combination of repression, co-optation, and patronage networks. “In Syria, political power has traditionally been concentrated in the hands of a narrow elite, composed of members of the ruling Ba'ath party and their allies, who have used their positions of power to reinforce existing class-based inequalities”¹¹.

The regime's security apparatus is pervasive and has been responsible for widespread human rights abuses, including torture and extrajudicial killings. The Assad regime has maintained control through a combination of force and patronage, but the uprising in 2011 revealed widespread discontent with the regime and its policies.

“Syria's tentative program of economic liberalization was not as drastic as the more neoliberal paths followed elsewhere, but the acceleration of reform under Bashar al-Asad has decisively moved the country in that direction, despite the regime's talk of a 'social market' system. Neoliberalism is

¹⁰ Steven Heydemann, *Authoritarianism in Syria: Institutions and Social Conflict, 1946-1970*, (Ithaca: Cornell University Press, 2016).

¹¹ Rana Khalaf, *Elite Capture and State Resilience in Contemporary Syria*, (London: I.B. Tauris, 2015), 112.

perhaps better understood not as a specific set of policies, but as a political project constructed in the interests of class-privileged sectors of society”¹².

Middle-class immigrants continue to struggle to make their educational and professional credentials known. This may result in less work and may require certification or additional training. Finding a job that matches your skills and experience can be difficult. Many middle-class immigrants initially choose jobs that fall short of their qualifications, which can delay socioeconomic advancement. Mobility and social integration, adapting to a new language and culture is a big obstacle. Middle-class immigrants may experience marginalization or social exclusion, affecting their ability to fully integrate into the host society. Securing affordable housing is difficult, right in a safe neighborhood. Middle-class immigrants face a lot of competition for housing, which affects their livelihoods and stability.

Also, Syrian Lower-class immigrants are often confined to manual, low-wage jobs with limited security and benefits. These positions offer little opportunity for advancement and keep the economy unstable. Many lower-class migrants work in the informal economy, where they are vulnerable, have no legal protection and have limited access to social services. Access to education and skills development, Limited access to education and training opportunities hinders the ability of low-income immigrants to improve their skills and qualifications. This limits the ability to move up. The need to support themselves and their families and the high cost of education often prevent low-income immigrants from continuing their education or training. Lower-class immigrants often face social exclusion and marginalization, which can limit their access to essential services, community support, and opportunities for social and economic advancement. Navigating the legal and bureaucratic processes of the host country can be difficult, especially for people with limited literacy and language skills. This can limit their access to legal status, employment rights and social benefits. The social mobility challenges faced by different social classes highlight the gaps and barriers immigrants face. Upper-class migrants find it difficult to maintain their professional status and knowledge, while middle-class migrants find it difficult to enter the labor market and social mobility. Lower-class immigrants, on the other hand, struggle against precarious employment, educational barriers and social exclusion.

¹² Robert Goulden, *Class and Clientelism in the Syrian Political Economy*, (London: Routledge, 2011), 196.

Power dynamics and class structures shape migration pathways by influencing the opportunities and resources available to migrants. Wealthier people and those with a higher social status can speed up the migration process and have better opportunities in host countries. In addition, people with less power and less social status often face significant barriers, including abuse, legal problems, and limited access to essential services. This dynamic was most evident in the Syrian crisis, where class played an important role in determining migration outcomes. In situations of forced migration, power dynamics, and class structures can determine who escapes conflict or persecution, and who endures it. Wealthy people can find safety and live in better conditions in host countries, while people from lower economic strata are stuck in overcrowded refugee camps or unable to go far from dangerous places. Moreover, class structures in countries of origin, and destination can influence the experiences and opportunities available to immigrants, shaping their long-term integration, and economic outcomes.

Capital structures have a significant impact on migration patterns, especially in times of crisis such as the Syrian uprising. The neoliberal economic policies that characterize Syria's pre-crisis economy have contributed to resource inequalities, and economic vulnerability. These policies focused on market efficiency, and privatization, often at the expense of social welfare. When the crisis broke out, existing economic vulnerabilities became apparent, resulting in unemployment, and poverty, which in turn led to migration. The Syrian conflict that began in 2011 sparked a massive civil war, and forced millions of Syrians to flee their homes.

The war caused extensive damage to infrastructure, including homes, schools, hospitals, and businesses. The disaster has devastated Syria's economy and left millions without livelihoods. Many industries, including agriculture, manufacturing, and services, were severely disrupted or destroyed due to unemployment and economic instability.

The global capitalist economy has created labor market demands that influence migration patterns. Many Syrian immigrants have found work opportunities in countries with unemployment, especially in Europe and the Gulf countries. The international economy facilitated the flow of remittances from Syrian migrants to their returning families. These funds have become an important source of income for many Syrian households and have helped alleviate the economic problems caused by the war.

The financial costs of migration, including travel, legal and settlement costs, have created barriers for many Syrians. People with financial resources or access to capital are better placed to migrate legally and safely. The authoritarian system often led to the abuse of Syrian immigrants, especially

those from low economic backgrounds. Many immigrants faced harsh working conditions, low wages and limited labor rights in their host countries.

5. Gender Social Integration and Migration Experience

The upper and middle classes of Syrians have better access to financial resources, education and social connections, which has allowed them to migrate through law and security. They are better able to obtain a visa, have a secure job, and use social services in their host country. Many professionals, including doctors, engineers and businessmen, have migrated to countries where their skills are needed. These immigrants often find better job opportunities and living conditions than minority immigrants. Lack of financial and social capital, lower-class Syrians often resort to risky and precarious migration routes. They were more likely to become refugees, dependent on humanitarian aid and faced great difficulties in their journeys. Upon arrival in host countries, lower-class immigrants often find work in the informal economy, where they face unemployment, underemployment, and poverty. Working conditions. Their economic vulnerability exceeds their legal status.

Women and children face unique challenges during migration, including gender-based violence, trafficking and exploitation. The patriarchal structures of capitalist economies often marginalize women, limiting their access to employment and social services. Despite these challenges, many Syrian women have played an important role in supporting their families through remittances. Women who migrated to work as domestic workers and other low-paid jobs contributed significantly to household income.

Governing structures played an important role in shaping the migration patterns and experiences of Syrians during the uprising. Global, and local economic systems have influenced the opportunities and challenges immigrants face, as well as significant differences based on economic status. The authoritarian nature of government suppresses women's voices and reinforces traditional gender roles, resulting in bureaucratic marginalization. There are few women in decision-making positions and government abuses have led to economic and social decline. The rise of capitalism has left women behind, intensifying the struggle for rights and freedom in Syria.

The regime's policies have also caused a lack of opportunities for women in education and employment. "In Syria, women have long been relegated to second-class status, as the government has consistently failed to address deeply entrenched gender inequalities, such as discrimination in

personal status laws and limited access to education and employment opportunities.” (Human Rights Watch, “Syria,” 2022) ¹³ Women are often denied access to education and training programs, which limits their ability to participate in the workforce and advance their careers. Additionally, the regime's policies have led to the erosion of labor protections, leaving women vulnerable to exploitation and abuse in the workplace.

“Women have been particularly targeted by the Assad regime's brutal crackdown on dissent. Female activists have been arrested, tortured, and subjected to sexual violence in detention.” ¹⁴ .

Syrian women experience significant inequality, influenced by geography, ethnicity and sectarianism. The 2020 Human Development Report of the United Nations Program shows that in 2019, GDP per capita for women was only \$989, compared to \$6,225 for men, resulting in a gender ratio of 15.9 percent, compared to a global figure of 94.3 percent. Syria's Index of Gender Development was 0.829 (global value 0.943) and its Gender Inequality Index ranked 122nd out of 162 countries with a score of 0.482. According to the 2013 Human Development Report, the index value of gender inequality in 2012 was 0.551, ranking Syria in 118th place out of 148 countries. Women held 12 percent of parliamentary seats, and 27.4 percent of adult women had secondary or higher education, while men had the equivalent figure of 38.2 percent. The maternal mortality rate was 70 deaths per 100,000 live births, and the teenage birth rate was 36.5 births per 1,000 live births. The share of women in the workforce was 13.1%, while the share of men was 71.6%.

Table3: Syrian Arab Republic’s GII for 2012 relative to selected countries and groups

	GII value	GII Rank	Maternal mortality ratio	Adolescent fertility rate	Female seats in parliament (%)	Population with at least secondary education (%)		Labour force participation rate (%)	
						Female	Male	Female	Male
Syrian Arab Republic	0.551	118	70	36.5	12	27.4	38.2	13.1	71.6
Egypt	0.59	126	66	40.6	2.2	43.4	59.3	23.7	74.3
Morocco	0.444	84	100	10.8	11	20.1	36.3	26.2	74.7
Arab States	0.555	—	176	39.2	13	31.8	44.7	22.8	74.1
Medium HDI	0.457	—	121	44.7	18.2	42.1	58.8	50.5	79.9

¹³ Human Rights Watch, "We Are Dead Souls": *Women's Rights Under Syria's Personal Status Laws*, (New York: HRW, 2022).

¹⁴ International Federation for Human Rights (FIDH), *Syria: A Human Rights Crisis - Gender-Based Repression Under the Assad Regime*, (Paris: FIDH, 2019), (Report No. 723SYR).

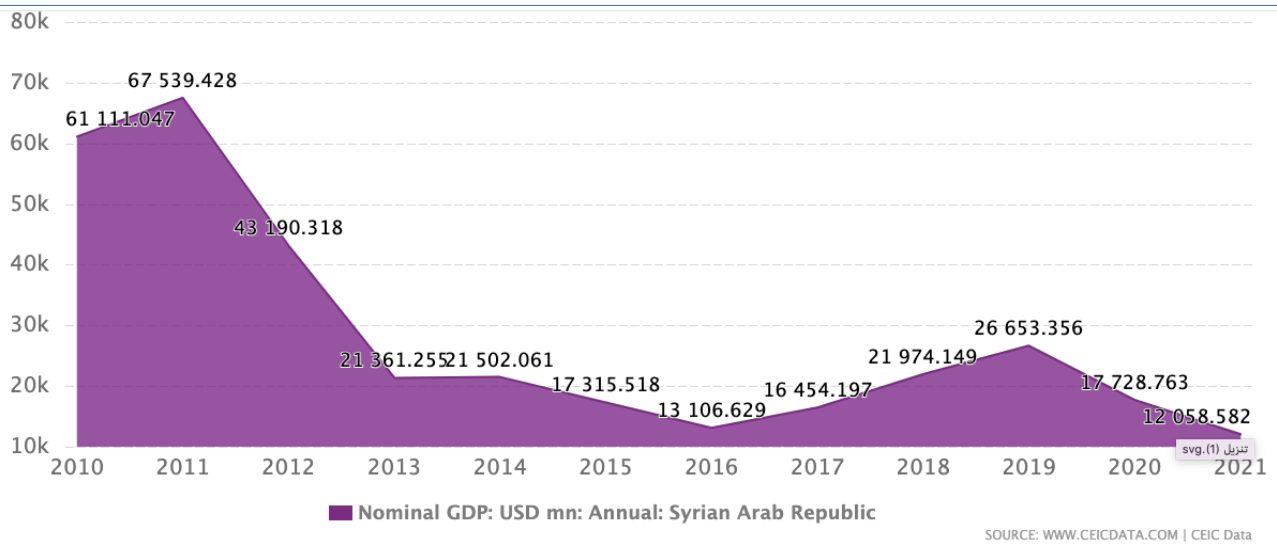
The ongoing conflict in Syria has further exacerbated the situation for women. Women have been disproportionately affected by the conflict, with many losing their homes, livelihoods, and loved ones. They have also been subjected to sexual violence and exploitation by both the regime's forces and armed groups.

The Assad regime's crony capitalism and the ongoing conflict have had a significant negative impact on women's rights in Syria, exacerbating pre-existing discrimination and limiting women's opportunities for economic and social advancement. The Assad regime's neoliberal economic policies, including privatization, deregulation and liberalization, benefited wealthy elites and foreign investors, but ignored the needs of the wider population.

The global financial crisis of 2008 weakened economic conditions, especially in disadvantaged areas. Syria's corrupt capitalist economy has concentrated wealth among a small elite, increasing social tensions and grievances. A report by Ziad Majed (2015)¹⁵ highlighted that Bashar al-Assad's policies have increased wealth inequality and unprecedented poverty. Despite annual GDP growth of 4.3 percent, the benefits were limited to the economic elite, but the poverty rate remained high. The poorest 20 percent received only 7 percent of total spending, while the richest 20 percent accounted for 45 percent. In 2007, approximately seven million Syrians (33 percent of the population) lived below the poverty line and 30 percent above it. The labor force share of people aged 15 and over declined from 52.3 percent in 2001 to about 42.7–43.5 percent in 2010, especially in rural areas. This decline was caused by the failed neoliberal policies of the Assad regime, which created only 400,000 net jobs between 2001 and 2010. The employment rate fell from 47 percent in 2001 to 39 percent in 2010, which significantly affected women, whose share of the labor force fell from approximately 20.4 to 21 percent, 12.7-13.2 percent, making Syria one of the countries with the lowest female labor force participation. The participation rate of men also fell from 81 percent to 72.2 percent.

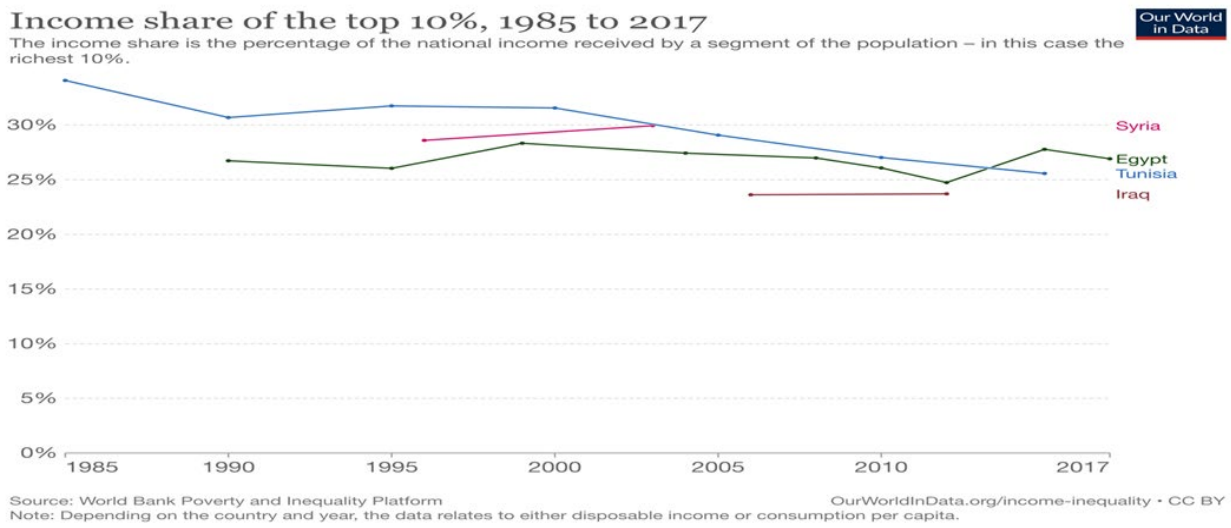
Graphic 3: Syria's Yearly Nominal GDP 1990 – 2021 (\$ Million)

¹⁵ Ziad Majed, *Syria's War Economy: Inequality, Poverty and Elite Capture*, (Beirut: Carnegie Middle East Center, 2015), (Carnegie Paper No. SYR/2015/03)



As we see from the Gini coefficient measures inequalities compared with other countries in the Middle East there is an increase in income and at the same time an elevated increase in inequality,

Graphic 4: Income Share of the Top 10 %, 1985 to 2017



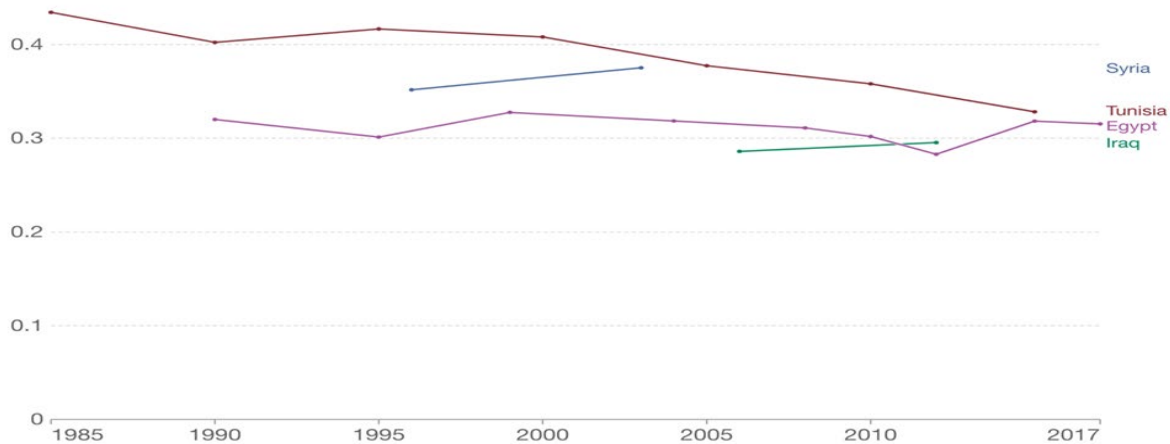
Graphic 5: Income Inequality: Gini coefficient, 1985 to 2017

Emigration Dynamics in the Context of the Syrian Crisis: Exploring Economic Inequality, Class Power, and the Impact of Capitalism on the Syrian Uprising

Income inequality: Gini coefficient, 1985 to 2017

The Gini coefficient is a measure of the inequality of the income distribution in a population. Higher values indicate a higher level of inequality.

Our World
in Data



Source: World Bank Poverty and Inequality Platform

OurWorldinData.org/income-inequality/ • CC BY

Note: Depending on the country and year, the data relates to either disposable income or consumption per capita.

Cronyism has also damaged the infrastructure in Syria. Government contracts are often awarded to businesses with close ties to the regime, regardless of their qualifications or ability to complete projects on time and within budget. This has led to poorly executed projects and a lack of investment in critical infrastructure, such as water and sanitation systems, transportation, and healthcare facilities. The focus on short-term gains for a select few has also resulted in a lack of investment in long-term infrastructure development that could benefit the entire population. In addition, government corruption and cronyism have undermined public trust in institutions and deterred foreign investment, making infrastructure development and improving the living conditions of Syrians even more difficult. The crony capitalism in Syria was characterized by the concentration of wealth and resources in the hands of a small elite, corruption, and a lack of transparency in the decision-making process.

The uprising was an expression of general dissatisfaction with the authoritarian regime and the crony capitalism that pervades the Syrian economy. The Assad regime's crony capitalist policies created a system of patronage that rewarded those with political connections, while ordinary citizens were left struggling to make ends meet. This blatant inequality was a major factor in the Syrian uprising” (Saleh, 2017). Rami Makhoulf, who is the cousin of Bashar al-Assad, symbolized the regime's mafia-style approach to privatization. He amassed a vast economic empire that spanned various sectors, including telecommunications, oil and gas, construction, banking, airlines, and retail. Makhoulf held significant influence as the main shareholder of Cham Holding Company, the second-largest holding company in Syria, and he operated as an agent for numerous international companies, holding over 300 licenses. His personal fortune was estimated to be around 6 billion dollars. Interestingly, a British

magazine called "World Finance" even praised Makhlouf's leadership qualities in early 2011, describing him as a symbol of positive change in the Syrian economy. According to sources, he directly or indirectly controlled nearly 60 percent of the country's economy through a complex network of holdings. 40% of the Syrian economy is left to be shared with the total of other crony elites and the Syrian citizens. You can imagine what percentage of the public will be shared from the Syrian economy all of this forced the protesters to demand political reforms, an end to corruption, and greater economic opportunities for the underprivileged regions.

"The Assad regime's crony capitalism not only created a system of corruption and economic inequality but also undermined the rule of law and eroded trust in government institutions. This created a fertile ground for the uprising to take root"¹⁶.

Global capital influences migration patterns through its impact on local economies and labor markets. The integration of the Syrian economy into international markets has made it vulnerable to global economic trends and shocks. For example, the global financial crisis of 2008 had a devastating impact on Syria, leading to deteriorating economic conditions and social unrest. As the world capital shifts, many Syrians will look to their economic situation and look for a better way abroad. This international relationship shows that regional migration patterns are a direct result of elite dynamics. The globalization of capitalism, characterized by interconnected markets, free trade, and economic activity across borders, has a profound effect on migration patterns around the world. Cross-border flows of capital, goods and services create opportunities and constraints for migrants and generate complex dynamics that drive people to migrate in search of better economic prospects, security and quality of life.

6. Economic Inequality and Migration

Global capitalism often leads to disproportionate economic growth that benefits the rich and deepens income inequality. This large economic gap forces people from poor areas to migrate in search of better opportunities. In many developing countries, capital infrastructure does not provide adequate employment opportunities, leading to high levels of poverty and unemployment. As a result, people are forced to look for work abroad for better wages and living conditions. Developed **countries** with aging populations and shrinking workforces rely on low-skilled migrant workers to fill jobs in agriculture, construction, among others. This application is an attractive reason for

¹⁶ Aron Lund, *The Political Economy of the Syrian Conflict*, (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2017), 12.

immigrants from developing countries. Global capital is driving demand for highly skilled professionals in technology, health, engineering and finance. This demand leads to the migration of skilled workers from developing countries to industrialized countries, known as the "brain drain".

7. Role of Heavyweight Corporations

(TNCs) Transnational corporation often move their operations overseas and outsource jobs to countries with lower labor costs. While this creates jobs at home, it can also lead to poor working conditions and low wages, forcing workers to seek better opportunities abroad. TNCs help create global supply chains that require a mobile workforce. Workers can migrate to other countries to work in various productive sectors based on the needs of international companies. The Impact on the local economy, the presence of TNCs can disrupt the local economy by competing with small businesses and controlling resources. This economic change forces people to migrate in search of alternative livelihoods. In some cases, TNCs invest in local infrastructure and development projects, creating new economic opportunities to reduce the need for immigration. However, the benefits of these investments are often unevenly distributed.

8. Financial Flows and Remittances

Migrants working abroad send money back to their families. These financial flows provide important economic support that helps reduce poverty and improve living standards. Grants contribute to local economic development by funding education, health and small businesses. This can create a positive feedback loop, reducing the downward pressure on future generations. The international financial system facilitates the movement of money across borders, allowing immigrants to save and invest in their home countries. This financial inclusion can promote economic stability and growth in immigrant-sending regions. Overreliance on remittances can create economic dependency when local economies rely on external financial flows rather than developing sustainable local industries. These dependencies can support the migratory cycle.

9. Trade Policy and Economic Agreements

Free Trade Agreements (FTA) create new economic opportunities by opening markets and reducing trade. But there may be job losses in industries that cannot compete with foreign imports, forcing workers to migrate in search of work. FTAs can have a significant impact on the agricultural sector in developing countries, where small farmers may not be able to compete with subsidized agricultural products from developed countries. FDI can promote economic development in host countries by

creating jobs and reducing poverty. Areas that attract significant investment become migration points as people move to take advantage of new opportunities. The unequal distribution of FDI can lead to regional inequalities within countries, causing internal migration from less developed to more developed regions. Migrants send remittances to their families, providing important financial support that can improve living conditions and reduce poverty in their home countries. These remittances affect migration patterns as families use remittances to invest in education and business opportunities. Remittances contribute to economic stability in migrant-sending countries and sometimes reduce migrant pressures. However, relying on remittances can also create dependency and prolong the cycle of migration.

Multinational corporations establish industrial estates and factories in developing countries, creating job centers that attract internal and international migrants. These zones become hotspots for migration as workers seek permanent employment. Special Economic Zones (SEZ) created to attract foreign investment offer tax breaks and incentives. These areas often attract migrants looking for job opportunities and better living conditions. Employees of multinational companies can move within a country or between countries for work. Relocation of businesses encourages skilled migration as professionals move to where their skills are needed. Employees in global supply chains may move to different countries to work at different stages of production. Such labor mobility supports the functioning of global supply chains and encourages migration.

Free Trade Agreements (FTAs) open markets and lower trade barriers, creating economic opportunities that attract immigrants. But they can also cause job losses in sectors that cannot compete with foreign imports, causing workers to look for work. Free trade agreements can affect agricultural sectors, where small farmers struggle with subsidized agricultural products from developed countries. These economic pressures drive rural-to-urban immigration and international migration. Economic integration through regional agreements facilitates labor mobility between member states. For example, the European Union allows workers to move freely within its member states by creating different migration routes. Despite economic integration, regional inequalities persist, causing migration from less developed regions to more developed regions in the integrated economic region.

The exploitation of natural resources often leads to environmental degradation and marginalization of local communities. Mining, logging and oil extraction can destroy ecosystems and force people to move. Capitalist economies contribute significantly to climate change, which leads to extreme weather events and environmental degradation. These changes displace communities and direct

migration to safer and more stable areas. Capitalist economic structures significantly shape migration routes and patterns, creating both opportunities and challenges. Job opportunities, wage differentials, global supply chains and trade policies influence where and why people move.

Conclusion

The Syrian crisis has changed the global understanding of forced migration and highlighted the complex interplay of socioeconomic, political and structural forces. This article has examined the dynamics of Syrian emigration through the lenses of economic inequality, class power, and the pervasive influence of capitalism, shedding light on the underlying factors that have driven millions to leave their homes. The social power structures in Syria are heavily influenced by sectarian, and tribal alliances that create divisions and tensions among the diverse population. The Assad regime favored the Alawite minority while ostracizing the Sunni majority, fueling sectarianism and social tensions. The combination of regional differences and favoritism increased inequality and class inequality in Damascus and the surrounding regions, which became richer than other underdeveloped and impoverished areas. That economic divide fueled resentment, especially in disadvantaged areas, and contributed to the grievances that fueled the 2011 uprising.

The uprising demanded political reforms, an end to corruption and better economic opportunities for marginalized areas. The Assad government responded brutally, using the security apparatus to suppress dissent and turning the conflict into a full-blown civil war, with different factions and foreign powers vying for control. The government-maintained power through coercion, repression, and manipulation of sectarian and tribal relations. The regime, ruled by the Alawite minority, played the sectarian card, favoring this group and expelling the Sunni majority, increasing tensions, and contributing to the rise of sectarianism. The financial management of the government was an important factor in its power. Neoliberal economic policies preceding the crisis deepened systemic inequalities in Syria, disproportionately affecting rural, and working-class populations. These reforms, aimed at integrating Syria into the global economy, dismantled public support systems, marginalized traditional livelihoods, and concentrated wealth in the hands of a small elite. Neoliberal economic policies, including privatization and deregulation, were effective in attracting wealthy elites, and foreign investors, but they did not take into account the wider population. Modern capitalism has allowed a small group close to the regime to control most of the country's wealth, and resources, allowing the government to reward supporters and punish opponents. The

government's economic policies increased inequality, and social unrest, causing widespread frustration and anger.

The government has also built a massive security apparatus, including the army, intelligence services and various paramilitary groups controlled by the Alawite minority. By suppressing the opposition, and regaining control, this apparatus played a crucial role in exacerbating the conflict during the 2011 rebellion. Other actors, including opposition groups, and foreign countries such as Russia, Iran, and the United States, also played a crucial role in the conflict, supporting various factions, and influencing the course of the war. The government's violent response to the protests, including the use of security forces to crush the opposition, only exacerbated the conflict, leading more people to join the protests, and demand change. As the civil war escalated, various opposition groups emerged, demanding an end to the system of crony capitalism. The government's economic policies have hindered social mobility, and economic opportunity, favoring the politically connected, and marginalizing the wider population struggling with rising inflation, unemployment and a lack of basic services.

Inequality, class and power are deeply intertwined in Syria. The Assad regime's manipulation of the economy, security apparatus, sects, and tribes has enabled it to stay in power. The 2011 uprising was fueled by the grievances of a population that was marginalized and excluded from the benefits of the government system. The conflict escalated into a complex, and unresolved civil war, with different parties competing for control. This system of crony capitalism resulted in the concentration of wealth and power in hands of an elite which dampened any economic, even political aspirations of the wider population, and ultimately led to popular uprisings. As socioeconomic grievances intensified, they became a critical catalyst for the Syrian uprising, with marginalized groups bearing the brunt of displacement and economic collapse as the conflict unfolded.

The Syrians' migration experiences reveal strong class-based inequalities. Wealthier people had access to safer migration routes, and were able to use their financial resources, and social connections to cross international borders. In contrast, economically vulnerable populations endured dangerous and exploitative journeys, often confined to refugee camps or informal labor markets where they faced further marginalization. These experiences underscore how class power shapes both the risks and opportunities associated with migration.

Class	Migration Routes	Outcomes
--------------	-------------------------	-----------------

Emigration Dynamics in the Context of the Syrian Crisis: Exploring Economic Inequality, Class Power, and the Impact of Capitalism on the Syrian Uprising

Elites	Legal visas to Europe/Gulf	Resettlement in secure centers
Middle Class	Irregular routes to Europe	Brain drain
Working Class	Refugee camps	Exploitation in informal labor

Global capitalism has also played a significant role in this displacement crisis. Apart from its role in exacerbating Syria's pre-crisis vulnerability, the capitalist system has commodified refugee labor and integrated the displaced into the insecure low-wage markets of host countries. Meanwhile, humanitarian aid efforts, though critical, have often been unevenly distributed, reflecting broader inequalities in global systems of resource allocation, and power dynamics.

The socio-economic impact of Syrian emigration on host countries, including Turkey, Lebanon, and Jordan, further illustrates the complexity of the crisis. While refugee labor, and remittances have contributed to local economies, the influx of displaced populations has strained public resources, heightened unemployment, and fostered social tensions. These challenges underline the urgent need for equitable policies that balance the rights, and needs of refugees with those of host communities.

Addressing the Syrian emigration crisis requires more than humanitarian aid or temporary solutions. It is necessary to address the structural causes of emigration, including systemic inequality, and the exploitative dynamics of global capitalism. Policymakers must develop long-term strategies that address the socio-economic drivers of conflict, and immigration while fostering resilience in both source and host communities.

This analysis of Syrian emigration contributes to a deeper understanding of the broader phenomenon of forced migration in the context of socio-political upheaval and economic dislocation. By linking local dynamics to global systems, it offers important insights for scholars, practitioners and policy makers seeking to address the root causes of forced migration and develop sustainable solutions for displaced populations worldwide.

References

- Abdullah, Talal. "The Syrian Uprising and the Political Economy of Crony Capitalism." *Mediterranean Politics* 20, no. 3 (2015): 359-378.
- Abdulrahman, Tariq. "The Syrian Revolution and the Crisis of Neoliberalism." *Journal of World-Systems Research* 21, no. 2 (2015): 323-341.
- Al-Ali, Nadjé Sadig. "Gender and Politics in Syria: Opportunities and Challenges." *Journal of Middle East Women's Studies* 14, no. 1 (2018): 48-69.
- Al-Faisal, Ahmad. "Social Hierarchy in Syria: Roots, Realities, and Prospects." *Journal of Contemporary Syrian Studies* 1, no. 1 (2014): 23-34.
- Amnesty International. *Syria: Women Tell of Arbitrary Arrests, Enforced Disappearances, and Torture in Detention*. 2020. <https://www.amnesty.org/...>
- Bakkar, Mahmoud. "Social Stratification and Mobility in Syria." *The Arab World Geographer* 20, nos. 1-2 (2017): 111-122.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- European Union Agency for Asylum. *Syria: Socio-Economic Situation in Damascus City*. 2020. <https://euaa.europa.eu/...>
- European University Institute. *Economic Liberalization and Social Transformations in Pre-War Syria*. 2018. <https://cadmus.eui.eu/...>
- Freedom House. *Syria*. 2021. <https://freedomhouse.org/...>
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Goldstone, Jack A. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Goulden, Robert. "Housing, Inequality, and Economic Change in Syria." *British Journal of Middle Eastern Studies* 38, no. 2 (2011): 187-202.
- Gurr, Ted Robert. *Why Do Men Rebel?* Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Haddad, Bassam. *Business Networks in Syria: The Political Economy of Authoritarian Resilience*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Heydemann, Steven. "Authoritarianism, Sectarianism, and the Syrian Uprising." *Middle East Critique* 25, no. 3 (2016): 235-249.
- Heydemann, Steven. "Syria's Uprising in Comparative Perspective." *Dissent* 59, no. 2 (2012): 30-34.
- Hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: Routledge, 2014.
- Human Rights Watch. *Syria*. 2022. <https://www.hrw.org/...>
- Huntington, Samuel P. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- Khalaf, Rana. "The Syrian State: Between Reconfiguration and Collapse." *International Affairs* 91, no. 1 (2015): 55-70.
- Lenin, Vladimir I. *The State and Revolution*. New York: New York Labor News Co., 1917.
- Lund, Aron. "Syria: The Stakes of Justice." *Middle East Report* 282 (2017): 12-16.

Emigration Dynamics in the Context of the Syrian Crisis: Exploring Economic Inequality, Class Power, and the Impact of Capitalism on the Syrian Uprising

Majed, Ziad. Syrie: L'impossible Retour en Arrière. Paris: Fayard, 2015.

Maktabi, Rania. "Syria's Web of Tribalism, Politics, and Religion." CNN, October 21, 2011.
<https://www.cnn.com/...>

Our World in Data. Income Inequality. n.d. <https://ourworldindata.org/...>

Tilly, Charles. From Mobilization to Revolution. Boston: Addison-Wesley, 1978.

UN Women. Syria. 2020. <https://www.unwomen.org/...>

United Nations Development Programme. Human Development Report 2013: The Rise of the South. New York: UNDP, 2013.

Weber, Max. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkeley: University of California Press, 1922.

Weber, Max. The Theory of Social and Economic Organization. New York: Free Press, 1947.

Wright, Erik Olin. Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Zisser, Eyal. "The Syrian Middle Class and the Current Uprising." Israel Journal of Foreign Affairs 6, no. 1 (2012): 57-68.

مقومات النسيج الاجتماعي وعلاقته بالتماسك الاجتماعي في الدول الهشة

د. منى سويلمي | 0000-0002-9015-3208 | dr.monasuilmi@gmail.com
عضو هيئة تدريسية جامعة غازي عنتاب كلية العلوم الإسلامية أعزاز سوريا

الملخص

يعيش المجتمع السوري منذ عقد ونصف تقريباً هشاشةً، تجعله عصبياً على الفهم. إذ لعبت العوامل السياسية دوراً أساسياً في هشاشته، مما انعكس أثره على الجوانب الحياتية الأخرى بإضعاف كل مقومات الحياة الكريمة، فهو مجتمع يعيش تغيراً كبيراً، أدى إلى قلب موازين الحياة المستقرة، إذ أنّ كل سوري في هذه المرحلة لا يستطيع أن يخطط ليومه؛ فكيف له أن يخطط لمستقبله في ظل بيئة سريعة التقلب، تستلزم الكثير من الوعي، والعمق في الفهم لمتغيرات الواقع سريع التقلب؟!

لقد أثرت تلك التغيرات في النسيج الاجتماعي السوري فأصبح يتميز بالضعف، إذ يسمي عالم الاجتماع ريموند بريتون ذلك النسيج الاجتماعي الهش بـ "الميثاق الاجتماعي للحقوق والواجبات"، لما له من أهمية في خلق رابطة مشتركة للمواطنين بعضهم مع بعض، وتحسن نوعية حياتهم، فيرى أن تلك الهشاشة لها مظاهر يمكن عدّها معايير لقياس أو فهم أبعاد ضعف النسيج الاجتماعي، وتتجلى هذه الأبعاد من خلال العدالة، والمكانة، والثقافة والواجبات الاجتماعية، مما يؤثر بدوره في التماسك الاجتماعي إضعافاً أو قوةً أو مقاومةً، وهذا ما يناقشه البحث الراهن سورياً، ويستعين البحث بإطار نظري، إضافة لرؤية بريتون حول النسيج الاجتماعي برؤية المفكر الإسلامي مالك بن نبي حول شبكة العلاقات الاجتماعية، واعتمد البحث على منهج التحليل الثقافي.

توصل البحث إلى نتيجة رئيسية هي أن العلاقة بين النسيج والتماسك بكل ما يتضمنه المفهوم من تقاطعات، تعزز الروابط المجتمعية والعلاقات بمستوياتها الأفقية والعمودية، والقيم الأخلاقية الرحمة التي تشكل جميعها الدعائم الأولى لاستعادة التعافي الاجتماعي والثقافي من آثار الصراع والحرب، بهذا فإن أبعاد النسيج الاجتماعي تشكل عوامل نهوض، وهذا بدوره يحتاج إلى شبكة علاقات اجتماعية ناضجة وواعية.

الكلمات المفتاحية: علم الاجتماع، الدين، النسيج الاجتماعي، التماسك الاجتماعي، شبكة العلاقات الاجتماعية، الدول الهشة.

Suilmi, Mona. "Kırılğan Devletlerde Sosyal Dokuyu Oluşturan Temel Unsurlar ve Toplumsal Bütünleşmeyle İlişkisi". *Akademik Analiz* 4 (Nisan 2025), 54-70.

معلومات العطف

18/08/2024	تاريخ الإرسال
18/04/2025	تاريخ القبول
30/04/2025	تاريخ النشر
مقالة بحثية	نوع المقالة
مراجعات خارجيان / تحكيم مزدوج	التحكيم
يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع	بيان القيم الأخلاقية
Turnitin تم البحث ببرنامج	البحث عن التشابه
akademikanalizdergisi@gmail.com	إخار الخلل في القيم الأخلاقي
لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح	تضارب المصالح
لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة	التمويل
يملك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 ترخيص	حقوق الطبع والنشر والترخيص

Kırılğan Devletlerde Sosyal Dokuyu Oluşturan Temel Unsurlar ve Toplumsal Bütünleşmeyle İlişkisi

Dr. Öğr. Üyesi Mona Suilmi | 0000-0002-9015-3208 | dr.monasuilmi@gmail.com
Gaziantep Üniversitesi Azez İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi, Azez, Suriye

Özet

Birçok insanın yaşantısının akışkan ve kontrolsüz hale geldiği günümüz toplumu, kriz dönemlerinde zayıflık, bitkinlik ve hastalık aşamalarından geçmektedir. Reel durumu analiz etmeyi zorlaştıran bir olgu olarak zayıflık halini deneyimleyen toplumlarda bu durum kırılğanlık kavramıyla ifade edilmektedir. Son on beş yıldır ciddi bir krizin içinde olan Suriye toplumu bu kavram açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Arap toplumlarının bir parçası olan Suriye, siyasi faktörler ve iktidardaki yönetimin etkileriyle, zayıflık sebeplerinin belirginleştiği bir yapıya bürünmüştür. Savaş ve çatışma süreçleri, yaşamın diğer yönlerine doğrudan ya da dolaylı olarak yansımış ve insanca yaşam koşullarının neredeyse tüm unsurlarının zayıflamasına sebep olmuştur.

Suriye toplumu, on beş yıl boyunca büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm, halkın çoğunun güvenli ve istikrarlı bir yaşam kaygısı güderek, gelecek hedefleri planlama imkanını yok etmiştir. Ağır şartlar altında Suriyeli bireylerin bir çoğu, ortamın anormal değişkenliği sebebiyle geleceğe umutla bakamaz hale gelmiş ve günlük yaşamlarını düzenlemekte zorlanır duruma düşmüşlerdir. Bu durum, derin bir bilinç inşa etmeyi, yapıcı eleştirel düşünmeyi ve hızla değişen gerçekliği anlamayı neredeyse imkânsız kılmaktadır.

Sosyal uyum, yoğun çatışmaların ve derin bölünmelerin yaşandığı kırılğan ortamlarda büyük bir önem kazanmaktadır. Devletin ve vatandaşların haklarını koruyan, savunan ve onlara hizmet eden kurumların ortadan kalktığı uzun süreli savaş toplumlarında sosyal ilişkiler bozulmaya başlar. Toplumsal ilişkiler, sürekli kargaşa içinde yavaşça çözülür ve eğer toplum üyeleri bu duruma dikkat etmezse tamamen dağılıbilir. Bu durum, toplumsal çöküşü yol açabilir. Ancak, ilişkilerdeki bu gerilime dikkat edilmesi, halkı bu bağları korumak ve onarmak için harekete geçirebilir. Bu süreç, yeniden inşa döneminin başlangıcıdır. Yeniden inşa kavramı, yalnızca fiziksel anlamda değil, aynı zamanda toplumsal, insani ve ilişkisel bağlamda da ele alınmalıdır.

Tüm bu dönüşümler, Suriye'nin toplumsal dokusunu etkilemiş ve bu durum kırılğanlık olarak ortaya çıkmıştır. Sosyolog Raymond Breton, kırılğan toplumsal dokuyu "haklar ve sorumluluklar toplumsal sözleşmesi" olarak adlandırmaktadır. Breton, vatandaşlar arasında ortak bir bağ oluşturmanın ve yaşam kalitesini artırmanın önemini vurgularken, kırılğanlığın toplumsal dokunun zayıflık boyutlarını ölçme veya anlama kriterleri olarak kabul edilen bazı belirtilerinin varlığını ifade etmektedir. Bu boyutlar, adalet, statü, kültür ve sosyal sorumluluklar aracılığıyla kendini gösterir ve toplumsal uyumu güçlendirici, zayıflatıcı veya dirençli hale getiren bir etki yaratır. Makale, Suriye ortamında kırılğanlık tanımının geçerliliğini incelemekte ve Breton'un toplumsal dokuyu inceleme çerçevesine ek olarak, İslam düşünürü Malik bin Nebi'nin sosyal ilişkiler ağı hakkındaki görüşlerini de bir teorik çerçeve olarak kullanmaktadır.

Makalenin araştırma sorusu şu şekilde belirlenmiştir: Kırılğan devletlerde çatışma ve savaşın etkilerinden sosyal ve kültürel direniş ile iyileşmeyi sağlamak için sosyal dokunun, sosyal uyumu güçlendiren bir kaynak noktası olarak nasıl işlev görebilir? Kültürel analiz metodu uygulanan çalışma Suriye kültürünü, Breton ve Ben Nabi'nin temel teorik kavramlarıyla ilişkilendirerek anlamaya odaklanmaktadır. Bu bağlamda, yukarıda zikredilen kavramlar üzerinden, çeşitli ve çok boyutlu olan Suriye kültürü dikkate alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşım, bir taraftan sosyal dokunun inşa edilmesine yönelik zorlukları anlamaya yardımcı olurken, diğer taraftan kırılğanlık durumunda sosyal uyumu güçlendirme imkânını ortaya koymaktadır.

Araştırma neticesinde "doku" ve "uyum" kavramlarının içerdiği kesişimlerin toplumsal bağları ve yatay-dikey düzeylerdeki ilişkileri güçlendirdiği sonucuna ulaşmıştır. Savaş ve çatışma etkilerinden uzaklaşarak, sosyal ve kültürel iyileşmenin yeniden kazanılmasında, temel destekleyici unsurun "şefkat" ve "ahlaki değerler" olduğu kaydedilmelidir. Bu nedenle, toplumsal dokunun boyutları, "sorumluluklar, adalet, tanıma, borçluluk hissi, aidiyet" gibi kalkınma faktörlerini oluşturarak olgun ve bilinçli bir sosyal ilişkiler ağına ihtiyaç duymaktadır. Sosyal hakların elde edilmesi beklenirken sosyal yükümlülüklerin yerine getirilmesi, devletin ve kurumsal yapının bulunmadığı kırılğan ülkelerde toplumun çökmesini önlemek için kritik bir öneme sahiptir. Bu, sosyal katılımı temel alan toplumsal ve dini kültür aracılığıyla sağlanmaktadır.

Toplumda iş birliği, iyilik ve dayanışma gibi değerlere dayalı bir anlayışın güçlendirilmesi, sosyal eşitliğin tesisine katkı sağlamakta ve toplumsal yapının herhangi bir unsurunun dışlanmasını engellemektedir. Bu durum, adaletin sağlanması ve bireylerin cinsiyet, din veya etnik köken gibi kimlik temelli unsurlar üzerinden maruz kalabilecekleri sosyal ayrımcılığın önlenmesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Söz konusu yaklaşım, bireylerin topluma aidiyet hissini güçlendirirken, aynı zamanda toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesi gerekliliğini kabul etmelerine zemin hazırlamaktadır. Neticede, bu süreç sosyal uyumu pekiştiren ilişkilerin ve bağların kuvvetlenmesine hizmet etmekte, bu da topluluğun birlik ve ortak kimlik duygusunu geliştirmektedir.

Sosyal ilişkiler ağı, topluluğun birliğini pekiştiren temel bir unsur olarak öne çıkmakta olup, bu ağın etkinliği büyük ölçüde rekabet ve iş birliği şeklinde tezahür eden iki temel bilinç düzeyine bağlıdır. Özellikle iş birliği, topluluğun bütünlüğünü sağlamlaştırmakta ve sosyal, kültürel ile dini değerlere olan bağlılığı artırmaktadır. Bu süreç, karşılıklı bağımlılık mekanizması çerçevesinde işlemekte; topluluğun bütünleşme düzeyindeki artış, kolektif faaliyetin önemini de paralel biçimde yükseltmektedir. Bu bağlamda, toplumsal dayanışma ve sosyal yapının sürdürülebilirliği, esasen güven olgusunun güçlendirilmesine bağlıdır. Zira güvenin yokluğu durumunda, söz konusu kavramların işlerliği ve geçerliliği ciddi biçimde sorgulanabilir hâle gelmektedir.

Sosyal uyumdan ve toplumsal dokudan kaynaklanan ilişkisel bağlar, savaşın derin izler bıraktığı toplumlarda –örneğin Suriye örneğinde olduğu gibi– zayıflık ve çözülme durumunu aşarak toplumsal birlikteliğin sağlanmasına ve kolektif kimliklerin yeniden inşasına katkı sunmaktadır. Bu bağlamda, kültürel farklılıkların bilinçli ve kapsayıcı bir anlayışla kabul edilmesi, toplumsal çeşitliliği zenginleştiren yapıcı bir unsur olarak işlev görmektedir. Buna karşılık, bu farklılıkların reddi ya da görmezden gelinmesi ise toplumsal uyumu tehdit eden ayrıştırıcı etkiler doğurabilmektedir. Toplumun yeniden inşa sürecinde söz konusu sosyal bütünleşmenin sağlanabilmesi için, toplumun genel kültürel ve dini referanslarına dayanan; merhamet, sorumluluk ve ortak etik değerlere vurgu yapan bir sistemin varlığı zorunlu hâle gelmektedir.

Sonuç olarak, sosyal doku ile toplumsal dayanışma arasındaki ilişki, her iki kavramın kesişim noktalarının toplumsal bağları güçlendirdiğini ve hem yatay hem de dikey düzeylerdeki ilişkileri pekiştirdiğini göstermektedir. Merhamet temelinde şekillenen etik değerler, Suriye'deki çatışma ve savaşın olumsuz etkilerinden sosyal ve kültürel iyileşmeyi yeniden sağlamak için gerekli olan ilk destek unsurlarını teşkil etmektedir. Bu çerçevede, sosyal dokunun boyutları, toplumsal yeniden doğuş için kritik faktörler olarak öne çıkmaktadır ve tüm bu unsurlar, olgun ve bilinçli bir sosyal ilişkiler ağının varlığını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din, Sosyal Doku, Sosyal Bütünleşme, Sosyal İlişkiler Ağı, Kırılgan Devletler.

Atf Bilgisi Suilmi, Mona. "Kırılgan Devletlerde Sosyal Dokuyu Oluşturan Temel Unsurlar ve Toplumsal Bütünleşmeyle İlişkisi". *Akademik Analiz 4* (Nisan 2025), 54-70.

Geliş Tarihi	18/08/2024
Kabul Tarihi	18/04/2025
Yayın Tarihi	30/04/2025
Makale Türü	Araştırma Makalesi
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Elements of Social Fabric and Their Relationship to Social Cohesion in Fragile States

Asst. Prof. Dr. Mona Suilmi | 0000-0002-9015-3208 | dr.monasuilmi@gmail.com
Faculty of Islamic Sciences Azez, Gaziantep University, Sociology of Religion, Azez, Syria

Abstract

Every society especially in our contemporary era, experiences periods of weakness, fragility, and instability, characterized by fluidity and a lack of regulation. This situation becomes more pronounced during crises that accompany such fluidity, complicating the understanding of reality. This is especially relevant for societies in a state of vulnerability known as "fragility." Syrian society, which has been in this condition for approximately fifteen years, exemplifies such fragility. Within the Arab context, political dynamics and the ruling authority significantly contribute to this societal weakness, influencing various aspects of life and undermining the foundations essential for a dignified existence.

Syrian society has undergone profound transformations over the last fifteen years which disrupted the stable conditions individuals traditionally relied upon to plan their futures in a secure environment, free from sudden disturbances. Today, individuals in Syria face challenges in planning even daily activities, let alone future aspirations, due to the extreme volatility that demands heightened awareness and critical thinking skills. A major challenge in this rapidly changing reality is the inherent difficulty in planning and organizing life.

Consequently, social cohesion becomes critically important in fragile environments marked by intense conflicts and divisions, especially in the absence of state institutions that protect citizens' rights, akin to societies enduring prolonged warfare. Extended instability leads to the deterioration of social relationships, which may gradually become strained and could ultimately disintegrate if community members fail to address these issues, potentially resulting in societal collapse. However, awareness of this strain encourages individuals to take proactive steps to protect and mend these relationships as a foundation for reconstruction. In this context, reconstruction encompasses not only its material aspects but also its social, humanitarian, and relational dimensions.

The upheavals experienced have significantly affected the social fabric of Syrian society, leading to its fragility. Sociologist Raymond Breton refers to this fragile social fabric as the "social contract of rights and duties," emphasizing its importance in fostering a common bond among citizens and improving their quality of life. Breton argues that this fragility manifests in dimensions that serve as criteria for measuring or understanding the weaknesses within the social fabric. These dimensions—fairness, status, culture, and social obligations—directly influence social cohesion, either weakening, strengthening, or resisting it.

The current research examines this phenomenon within the Syrian context characterized by fragility. Employing a theoretical framework that includes both Breton's perspective on social fabric and the views of Islamic thinker Malik ibn Nabi regarding social relationships, this study centres around a fundamental question: How can the social fabric act as a point of strength that enhances social cohesion, facilitating resistance and social recovery from the effects of conflict and war in fragile states?

This research utilizes a cultural analysis methodology aimed at understanding Syrian culture by linking it to the theoretical concepts of Breton and Malik ibn Nabi. These concepts provide a framework within which the diverse Syrian culture operates, aiding in the comprehension of the challenges involved in building social ties and their impact on enhancing social cohesion amid fragility. Ultimately, this contributes to restoring social advancement within Syrian society.

The research concludes that the relationship between social fabric and cohesion strengthens community bonds and relationships at both horizontal and vertical levels. Compassionate moral values serve as foundational pillars for restoring social and cultural recovery from the impacts of conflict and war. The dimensions of the social fabric such as obligations, justice, recognition, a sense of indebtedness, and

belonging—are critical for revitalization and necessitate a mature and conscious network of social relationships.

Specifically, fulfilling social obligations while securing rights is vital for ensuring societal stability in fragile states where government and institutional frameworks are absent. This stability can be fostered through community and religious cultures promoting social participation, reflected in values based on cooperation, kindness, and mutual support. Such an approach enhances social equality and mitigates exclusion and marginalization, ensuring justice and eliminating discrimination based on gender, religion, or ethnicity. This strengthens individuals' sense of belonging to their community and emphasizes the necessity of fulfilling their duties. Consequently, these efforts reinforce the bonds that elevate social harmony, fostering unity and collective identity, which are essential for social cohesion.

The unity of the community is reinforced through social relationships, which require awareness of two key values: competition and cooperation. Cooperation enhances community unity and adherence to social, cultural, and religious values through mutual dependence. The greater the community's cohesion, the more valuable collective action becomes, and vice versa. Both cohesion and social fabric depend on community trust; without trust, discussions about these concepts become futile. This applies to horizontal relationships within the community and vertical relationships represented by the state and its institutions.

In summary, the bonds manifested through social cohesion and the social fabric enable a war-weary society, such as Syrian society, to transition from weakness and fragility to unity and identity reinforcement. They also protect cultural particularities, enriching society when knowledge, but can pose threats if rejected. This transformation necessitates a system of values and ethics rooted in the cultural and religious fabric of society, emphasizing compassion and responsibility. Thus, the relationship between social fabric and cohesion strengthens community bonds at both horizontal and vertical levels. Ultimately, compassionate moral values serve as foundational pillars for restoring social recovery from the effects of conflict and war in Syria, with the dimensions of the social fabric requiring a mature and conscious network of social relationships.

Keywords: Sociology, Religion, Social Fabric, Social Cohesion, Social Network, Fragile States.

Citation	Suilmi, Mona. "Elements of Social Fabric and Their Relationship to Social Cohesion in Fragile States". <i>Academic Analysis</i> 4 (April 2025), 54-70.
Date of Submission	18/08/2024
Date of Acceptance	18/04/2025
Date of Publication	30/04/2025
Article Type	Research Article
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

المدخل

"المكسور من أهله ما حدا بيجبره، والمجبور من أهله ما حدا بيكسره" واحد من الأمثال الشعبية الكثيرة جداً في المجتمع السوري، التي تشير إلى أهمية الجماعة في حياة الفرد، بدءاً من الأسرة وصولاً إلى الوطن. والمثل الشعبي جزء من ثقافة الشعب الذي يعبر به عن تجربة حياتية أثبتت أهميتها لذلك الشعب، وهذا ما أدركه السوري عبر قيمة التعاون والانتشال من المتاعب، التي ترتبط بالمنظومة القيمية السورية؛ بحيث تعلي من شأن قيمة الإخاء والتساند وحفظ الكرامة والثقة بالآخر المجتمعي (أفراداً، مجموعات، جماعات، مؤسسات)، من أجل تأدية حقوق الغير مما يعزز من قيمة الانتماء للمجتمع، ويحفز أيضاً على القيام بالواجب، وفي ذلك إشارة واضحة لما يسمى في علم الاجتماع "الاعتمادية"، أي حاجة أفراد المجتمع لبعضهم البعض بما يحقق لهم التعاون والحماية والدفاع، فأساس الاجتماع الإنساني أو ما يجعل الإنسان كائناً اجتماعياً هو الحاجة إلى الآخر عبر علاقات التعاون والحماية. ويتضمن القرآن الكريم في كثير من مواضعه آيات تشير إلى أهمية التعاون والقوة التي تعزز من التماسك الاجتماعي ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعْنَا كَمَا اتَّبَعْنَا الْقَبِيلُونَ﴾ (سورة القصص، الآية 35).

من هنا تبرز أهمية التماسك الاجتماعي في البيئة الهشة التي تعيش صراعات وانقسامات حادة، وتغيب فيها الدولة والمؤسسات التي تحمي وتحفظ وتخدم حقوق المواطنين كمجتمعات الحروب طويلة الأمد، وتعيش تفككاً في العلاقات الاجتماعية مع طول فترة الاضطراب، هذه العلاقات تتوتر لتتفكك ببطء، وقد تحل تماماً إن لم ينتبه لها أبناء المجتمع فتؤدي إلى انهياره، لكن التنبه لتوترها يجعلهم يبدؤون العمل من أجل حمايتها وترميمها بوصفها منطلقاً لمرحلة إعادة الإعمار، والإعمار هنا، ليس بمفهومه المادي فحسب، وإنما بمفهومه البشري والإنساني والعلاقاتي.

منذ عقد ونصف تقريباً يعيش الوطن السوري مجتمعاً وشعباً وأفراداً حالة تغير عنيف وسريع لا يمكن التنبؤ بمآلاته، مما يجعل من الضروري التفكير في رفع كفاءته الاجتماعية ومقاومته عبر ما يمتلك من قوة داخلية تتجلى في التماسك الاجتماعي، الذي يعدّ من المفاهيم الرئيسية التي ترسخها الثقافة السورية "الجار للجار ولو جار"، "الجنة بلا ناس ما بتنداس" "قلبي على قلبك"، "الخير ما بيستنى حدا يعمله"، وهذه القيم يؤكد عليها الدين وفق مبدأ موجه نحو التكافل الاجتماعي إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ، وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (سورة الحجرات، الآية 10).

ولأن جوهر التماسك الاجتماعي يتقاطع مع جوهر النسيج الاجتماعي في أن كليهما يعبران عن الروابط الحضارية والاجتماعية، والمشاركات الثقافية التي يتفاعل وفقها مجتمع من المجتمعات، ليحافظ على استمراره، بحيث يتخذ المفهومان خصوصية وضرورة في حالات عدم الاستقرار، لأن الفجوة في التماسك وتمزق النسيج الاجتماعي يؤذن بانتهيار المجتمع، والعكس صحيح، إذ كلما ارتفعت المقاومة الاجتماعية عبر التماسك وتعزيز مناعة النسيج الاجتماعي؛ شكل ذلك عاملاً من أهم عوامل تعافي المجتمع، ونهضته من جديد، لذا فإن البحث الراهن يطرح تساؤله الأساسي كالتالي:

1. الإطار النظري والمنهجي والمفاهيمي

استخدم عالم الاجتماع "رايموند بريتون Raymond Breton"، مفهوم النسيج الاجتماعي الهش fragil social fabric بطريقة مجازية، للإشارة إلى الميثاق الاجتماعي Social covenant للحقوق والواجبات التي تعبر عن واحد من أهم المشاركات التي تربط المواطنين معاً، ويسهم هذا الميثاق في تقوية ارتباطهم بمجتمعهم، ومن ثم يساهم في تحسين نوعية حياتهم؛ على اعتبار أن هشاشة ذلك الميثاق تأتي من ضعف عدة أبعاد هي العدالة، الثقة، الانتماء، الواجبات الاجتماعية، وهذا يؤثر بدوره على الاندماج

والانقسام المجتمعي.1 ويعبر عن ذلك وفق إطارين، الأول: جودة الحياة التي اعتبر من معاييرها تحقق العدالة من خلال "مدى عدالة المجتمع، أو مدى عدالة الفرد كما يُنظر إليه في المجتمع"، الاعتراف "بالإسهامات في المجتمع"، الثقة "أن الآخرين لن يستغلوا الفرد"، الانتماء "إحساس الفرد بأنه عضواً في المجتمع المحلي أو الوطني"، المشاركة "مدى إسهام الفرد في المجتمع"، المديونية "مدى شعور الفرد بأنه مدين بشيء للمجتمع"، والالتزام الاجتماعي "مدى شعور الفرد بوجوب مساعدة الآخرين في المجتمع". الثاني: يشير إلى ما يمكن أن يحتويه النسيج الاجتماعي من انقسامات محتملة على أساس النوع الاجتماعي، والتنوع الثقافي، والطبقة، والفروقات 2 الإثنية والدينية والجغرافية.

كما يرى مالك بن نبي أن نشوء الحضارة يرتبط بوجود ثلاثة عناصر، هي الوقت والتراب والإنسان، تعمل هذه العناصر على مستويين لنتج الحضارة، المستوى الأول: كل عنصر يعمل بشكل مستقل عن الآخر، والمستوى الثاني: هو أن كل عنصر لابد أن يعمل مع العنصرين الآخرين مما يشكل علاقة جدلية؛ لابد أن تنشئ فهماً مختلفاً للتاريخ ونهضة المجتمعات.

كذلك يؤسس لمفهوم ولادة المجتمع من خلال منطلقه الفكري حول العوالم الثلاثة (عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء)، التي يعتبرها بداية التاريخ، وميلاداً للمجتمع ونهضته، بالرغم من أهمية هذه العوالم في فلسفته النظرية، إلا أنه ربطها ببعد آخر مهم، يمكن عدّه عالمياً رابعاً وهو شبكة العلاقات الاجتماعية، لكونها نقطة القوة في نهوض المجتمع أو عامل الضعف الذي يؤدي إلى انهياره. ومن ثم يبقى التفاعل بين العوالم الثلاث غير قادر على إنتاج حضارة أو ميلاد المجتمع مادامت شبكة العلاقات الاجتماعية مريضة، أو مفككة أو ممزقة، وهو بذلك يعتبر أن النسيج الاجتماعي من أهم عوامل نهضة المجتمع.

بهذا المنطلق تكون شبكة العلاقات الاجتماعية هي الأساس الذي يبني عليه التماسك الاجتماعي في البيئة السورية لاسيما في مجتمع أصبح مقسماً إلى مناطق، "أي إن التراب لم يعد عاملاً فاعلاً في نشوء الحضارة بسبب انقسامات الجغرافيا لمناطق نفوذ ونزاع"، لذا تبقى الروابط بين أبناء سورية أمراً أساسياً يشعر السوريين بالانتماء لهوية كلية جامعة عبر تلك الروابط. فكل ما عاشه "الإنسان السوري" خلال 14 عاماً يدفعه إلى الانعزال وعدم الرغبة في تعزيز شبكة العلاقات الاجتماعية كالبحث عن "أسباب البقاء، ضعف الثقة المجتمعية، الخوف من البدايات الجديدة للحياة والعلاقات التي يعود السوري للبدء بها نتيجة حركة النزوح والتهجير، والأعمال العسكرية المتواصلة"، فضلاً عن اللامبالاة في عامل الزمن الذي يصنع التاريخ والوقت الذي يتطلب عملاً وإنجازاً، ورغم توفر العوالم الثلاثة في البيئة السورية، لكنها منعزلة العمل مع بعضها البعض إن لم نقل إن الصلة بينها معطلة، إلا أن شبكة العلاقات الاجتماعية تسير باتجاه الانعزال والتفكك والانحدار. لكنها في الوقت نفسه تمتلك بعض الروح التي يمكن أن تبعث الحياة في تلك الشبكة والعوالم وتبني الصلة بين العوالم الثلاثة ممثلةً بالثقافة السورية والعامل الديني. وهذا ما يتطلب تعزيز النسيج الاجتماعي الهش عبر الأبعاد التي حددها بريتون بشكل يناسب خصوصية المجتمع السوري الثقافية والحضارية من خلال (العدالة، والثقة، والانتماء، والشعور بالمديونية، والواجبات الاجتماعية). وجدير بالذكر هنا، إنه من أهم عوامل هشاشة شبكة العلاقات الاجتماعية هو استبدال السلطة السياسية السورية، كونها رسخت لثقافة الخوف مستخدمةً في الوقت نفسه أداةً شديدة الخطورة وهي المؤسسة الأمنية، التي كانت تمثل الرقيب الدائم لأي فعل اجتماعي يمكن أن يعزز من قوة شبكة العلاقات الاجتماعية، بل على العكس رسخت تلك السلطة الاستبدادية على إضعاف الثقة بالمجتمع، وبالذولة ومؤسساتها، وزرع عقلية الارتياح في المؤسسات الاجتماعية (كالأسرة، المدرسة، الجامع، ...)، فكل مواطن سوري هو مشروع معتقل أو سجين إن حاول

1 سعيد المصري، "المجتمعات الهشة: نذر التصدع في النسيج الاجتماعي للمجتمعات المعاصرة"، اتجاهات الأحداث، 07 (2015)، 1.

2 Raymond Breton and others, *A Fragile social fabric? Fairness, trust, and commitment in Canada* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University press, 2004), 333, 334.

تعزيز الشبكة الاجتماعية والروابط المجتمعية لأنها تشكل تهديداً للسلطة، لذا عمل النظام السوري على تركها شبكة هشة عبر تمزيقها بالإرهاب الأمني والتخويف وعدم الثقة، وهذا استمر لما يزيد عن النصف قرن، أي أصبح ضعف الروابط المكونة للنسيج الاجتماعي ثقافة سورية.

يستند هذا البحث إلى منهجية التحليل الثقافي، التي تقوم على فهم الثقافة السورية عبر ربطها بمقولات البحث النظرية الأساسية لبريتون وبين نبي، بحيث يمكن عدّ تلك المقولات هي المجال التي تتحرك في إطار الثقافة السورية المتنوعة والمتعددة، مما يساعد على فهم تحديات بناء الروابط الاجتماعية لذلك النسيج من جهة، وأثره في تعزيز التماسك الاجتماعي في حالة الهشاشة من جهة ثانية، مما يؤدي إلى استعادة النهوض الاجتماعي للمجتمع السوري. وانطلاقاً من الإطار النظري والمنهجي للبحث فإن مفاهيمه يمكن تحديدها، كالآتي:

1.1 النسيج الاجتماعي

هو مزيج منسق بشكل ذاتي، ينشأ ويتكون عبر فترة زمنية طويلة، وينجم عنه أنساق اجتماعية وثقافية تعكس ما كونه تلك الفترة من خبرات وقيم تم الاتفاق عليها بين أفراد المجتمع الواحد، مما يولد الشعور بالألفة والانتماء بينهم، ويعزز من فهم الآخر الاجتماعي، ويزيد من حالة الانسجام الاجتماعي.3 بهذا يشير مفهوم النسيج الاجتماعي إلى مجموعة العلاقات والصلات التي تربط بين الأفراد والمجتمعات، وتعبّر عن مدى تفاعل أفراد المجتمع مع بعضهم البعض، ويكون أكثر قوةً ومرونةً عندما يكون التفاعل بين الأفراد إيجابياً وحضارياً، ويضعف عند وجود الخلافات والصراعات بين أفراد المجتمع.4 وهو بذلك جزء أساسي من شخصية المجتمع وهويته.

1.2 التماسك الاجتماعي

من المعاني التي يشير إليها أنه مجموعة من العمليات الاجتماعية التي تساعد في غرس الشعور بالانتماء إلى المجتمع نفسه، وشعور الأفراد بأنهم معترف بهم كأعضاء في ذلك المجتمع.5 كما يستخدم المفهوم في علم الاجتماع بمعنيين مختلفين، الأول: للدلالة على ظاهرة التضامن الاجتماعي، أي وحدة الجماعة. والثاني للدلالة على ظاهرة التكامل الاجتماعي، أي الطريقة التي تعمل من خلالها نظم المجتمع بوصفها كلاً متناسقاً.6 فالتماسك الاجتماعي يشير إلى الترابط بين أفراد الجماعة، ويتسم بثلاث ميزات، هي: التزامات الأفراد بالمعايير المشتركة والقيم، والاعتماد المتبادل الناشئ عن المصلحة المشتركة، وتوحيد الفرد بالجماعة،7 أي شعوره بالانتماء، مما يعزز من قوة تلك الجماعة في فترة السلم المجتمعي، ويرفع من المقاومة الاجتماعية في فترة الكوارث والأزمات والحروب التي يتعرض لها المجتمع.

لذا فإن التماسك الاجتماعي هنا : هو الإشارة الواضحة إلى وحدة الجماعة، عبر جملة من المعايير التي يشترك بها أفراد المجتمع ثقافياً أو دينياً أو قانونياً، وهذا بدوره يعتمد على شبكة العلاقات الاجتماعية ومدى كثافتها ووثوقيتها، إذ كلما زادت العلاقات التي

3 عبد الفتاح المسماري، "عوامل تقوية وتعزيز النسيج الاجتماعي"، دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية 02 /20 (2020)، 165.

4 مطيع شبالة، "ظاهرة الفرز والتقييم في المجتمع اليميني وأثرها على النسيج الاجتماعي: دراسة من منظور شرعي"، الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية 85 /10 (2023)، 57.

5 Jenson Jane, *Mapping social cohesion- The state of Canadian research* (Canada: Renouf Publishing Co. Ltd, 1998), 04

6 شارلوت سيمور سميث، "التماسك الاجتماعي"، موسوعة علم الإنسان- المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، 232.

7 مولود زايد الطبيب، *العولمة والتماسك المجتمعي في الوطن العربي* (ينغازي: المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الأخضر، 2005)، 30-31.

تقع في فائدة الصالح العام، زادت قوة تماسك الجماعة، وكلما تأزمت تلك العلاقات أخذت تلك الوحدة تتجه نحو الضعف، مما يتسبب في إضعاف المجتمع واجتماعه الإنساني القائم على التفاعل بين أفراد وجماعته.

1.3. الدول الهشة

الهشاشة هي افتقاد الأفراد والمجموعات للقدرة على التوقع والتكيف والمقاومة والتعافي من آثار الأخطار البشرية والطبيعية. 8 فهي وضع يتسم بالتعرض الكبير للهزات الطبيعية، وتلك التي يتسبب بها الإنسان، وغالباً ما تتزامن أيضاً بمخاطر عالية للعنف والنزاع، وتعدّ هياكل الحوكمة الضعيفة، مع المؤسسات التي تتسم بتدني القدرات، محركاً ونتيجة مشتركة للأوضاع الهشة. فينجم عن الأوضاع الهشة نمطياً بيئات أضعف تنموياً، وتتسم بأزمات ممتدة متكررة. 9 وغالباً ما يستخدم مفهوم المجتمعات الهشة ليعبر عن مفهوم الدول الفاشلة، أو يكون بديلاً عن مفهومها مما يشير بشكل أساسي إلى تشخيص الهشاشة من خلال ارتباط فشل الدولة بخروجها عن القانون، وانتهاكها للحقوق الأساسية للإنسان مع مستوى تنمية سياسية ضعيف جداً، وهي ذات الاقتصاديات الأكثر جموداً، والخدمات الاجتماعية الأكثر فشلاً. 10 والهشاشة هنا تقوم على ثلاثة أبعاد رئيسية، من الناحية الواقعية هي: إفلاس السلطة، وإفلاس في الحقوق السيوسيو-اقتصادية المرتبطة بقضايا اللعدالة الأفقية، وإفلاس في المشروعية. 11

فالدولة الهشة، هي حالة الضعف والوهن العام التي يعاني منها مجتمع ما، نظراً لمروره بأزمة، أو بسبب ضعف أحد نظمته (السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية) أو بها جميعاً، أدت إلى أن يعيش فترة في وضعية الهشاشة، تلك الفترة قد تطول أو تقصر حسب طول تلك الأزمة أو الضعف في النظم من جهة، ومن جهة أخرى، تتوقف على وعي الأفراد والمجموعات في المجتمع بحقوقهم وقدرتهم على المطالبة بها، والقيام بواجباتهم كمنطلق لوضع الأساس من أجل تحصيل الحقوق وحمايتها، بما يفسح المجال نحو التخلص من تلك الهشاشة.

2. أبعاد النسيج الاجتماعي

إن كان النسيج الاجتماعي حسب تعريفه في هذا البحث؛ يعبر عن العلاقات والصلات بين أفراد المجتمع، التي يقومون بإنشائها فيما بينهم، وهي بذلك تحتاج إلى عامل الزمن، حتى تكتسب العمق والديمومة والأصالة، لهذا فإن الثقافة واللغة والعادات والتقاليد، والأعراف الاجتماعية، والدين تشكل المكونات الأساسية التي يقوم عليها النسيج الاجتماعي في أي مجتمع، لأنها تمثل عوامل فهم أبناء المجتمع بعضهم لبعض، وزيادة الانسجام الاجتماعي والتفاهم حول منظومة الحقوق والواجبات، والتعزيز من التماسك الاجتماعي، وهذا كله من أهم مرتكزات الثقة المجتمعية.

ونظراً لأهمية النسيج الاجتماعي وبناء الثقة في علاقاته وفي عملياته المجتمعية، فإن أصعب ما قد يهدد المجتمع هو تمزق ذلك النسيج. بحيث يعاني المجتمع من ضعف التماسك الاجتماعي بين أفراد وجماعته، ويظهر ذلك من خلال تفاقم صور عدم المساواة الاجتماعية نظراً لوجود بعض الامتيازات لبعض الفئات على حساب الأخرى، والاستبعاد الاجتماعي، وفقدان الثقة، ونشوب الصراعات القائمة على التمييز الاجتماعي حسب الانتماءات المختلفة الجنسية والإثنية والدينية، وهي ذات المؤشرات التي يمكن بموجبها قياس التماسك الاجتماعي، ليكون في الجهة المقابلة لمفهوم التماسك؛ مفهوم آخر هو التفكك الاجتماعي

8 مؤسسة الملك خالد (KKF)، إعادة تعريف الهشاشة: ورقة تأمل اليوم الدولي للقضاء على الفقر، 05.

9 الاستثمار في السكان الريفيين (IFAD)، البرنامج الخاص بالبلدان التي تعاني من أوضاع هشة: تفعيل استراتيجية الصندوق للهشاشة، (روما: الصندوق الدولي للتنمية الزراعية، 2019)، 4.

10 كتزة مغيث، "الدولة الهشة أم وضعية الهشاشة: قراءة في إشكالية بناء الدولة في إفريقيا"، المجلة الجزائرية للدراسات السياسية 01/08 (2021)، 227-228.

11 مغيث، "الدولة الهشة أم وضعية الهشاشة: قراءة في إشكالية بناء الدولة في إفريقيا"، 231.

الذي يطرح قيم أخرى مختلفة تتجلى في مظاهر الأنانية والفساد، وفقدان المعايير.12 بهذا يكون تمزق النسيج الاجتماعي من أخطر ما يمكن أن يهدد السلم الأهلي، والعيش المشترك، وقيم الرحمة، والصفح، والعفو، والتسامح، بين أبناء المجتمع الواحد، خاصة في فترة الأزمات التي تزيد من هشاشة ذلك المجتمع.

لذا ومن خلال بناء الثقة بين الأفراد والجماعات تكتسب أبعاد النسيج الاجتماعي أهميتها، أينما وجدت الثقة وجد الروابط القوية، كون أن الثقة هي المقوم الأساسي الذي يستمد من أعضاء "الشبكة" القدرة على الإنجاز والتفاعل المجتمعي البناء، وهي أهم ما يميز المجتمعات، فرأس المال الاجتماعي ينشأ من خلال الثقة وما يرتبط بها من قيم داخل المجتمع.13 ولتحقيق العدالة في المجتمع يجب القيام بالواجبات من أجل الحصول على الحقوق، وبغض النظر عن الجدل الفلسفي حول أسبقية أحدهما على الآخر، فإن مسألة الواجبات الاجتماعية يحركها الحس بالمسؤولية في المجتمع مما يحقق الخير العام، والواجب بقدر ما هو التزام وتعهد للقيام بشيء ما يقع في النفع العام، إلا أنه في الوقت نفسه هو التزام أخلاقي يتطلب العدالة والشرف لأنه يقوم على البذل والجهد، الذي قد يتعارض أحياناً مع المصلحة الشخصية مقابل تحقيق المصلحة العامة. لهذا فإن مفهوم الواجب ببعده الأخلاقي يرتبط ببعدين الأول هو الفرد، والثاني هو الجماعة؛ نظراً لأن الإنسان يؤدي واجبه كونه فرداً في مجتمعه، وفي المجتمع العالمي أيضاً، لهذا فالواجب هو أساس الفلسفة العملية؛ لاسيما في المجتمعات الهشة التي تعاني ضعفاً في كل جوانبها خاصة تلك التي تعيش الحروب، أو خرجت من صراع قد استنزفها. ليكون الواجب في حالة السلم وعدم وجود أزمات في المجتمع، أو على الأقل في الحالة التي يمتلك المجتمع فيها القدرة الكافية على إدارة أزماته له أهميته الكبيرة من خلال ما تقوم به مؤسسات الدولة في المحافظة على الحقوق والحصول عليها عبر القانون، لكن مع الأزمات هنالك خلل كبير في منظومة الحقوق والواجبات من حيث الكم والنوع معاً، لكن عدم القيام بالواجب في ظل غياب الحقوق في المجتمع الهش يعني أن المجتمع يفقد أهم مقوم من مقومات النسيج الاجتماعي، حيث أن تعطيل الحق يدفع الأفراد التي التفكير في الحصول عليه أو انتظاره، مقابل عدم القيام بالواجب إلى حين الحصول على الحق، مما يدفع المجتمع إلى تفكيك علاقاته، وإضعاف صلاته الاجتماعية.

من خلال الثقة ومع وجود التزام اجتماعي بين أفراد المجتمع والنسيج الاجتماعي المتماسك يمكن الحفاظ على القيم الأساسية ومراعاة الخير العام من خلال الأفعال والقرارات، والشعور بالمديونية الاجتماعية من أجل الإسهام في المجتمع.14 وهنا يأتي الشعور بالعدالة عبر اعتراف بما يقدمه كل فرد ومجموعة في المجتمع من التزامات/ واجبات، محققاً من خلالها الشعور بالانتماء، الذي ينطلق من الناس والمجتمع المحلي ريثما يعود بناء المؤسسات الضامنة للحقوق في دولة قانون ومؤسسات، هي دولة المواطنة.

لأجل ذلك فإن الاختلال في بعد الثقة المجتمعية التي يحتاج بنائها فترة طويلة من الزمن، من أجل ضمان عدم الخوف من الآخر "الفرد والمجتمع والدولة"، يخل ببناء شبكة العلاقات الاجتماعية التي تقوم على أساس تلك الثقة، مما سينعكس على ذلك المجتمع عزلة أبنائه وإحجاماً عن أداء التزاماته. فيؤدي ذلك إلى تمزق النسيج الاجتماعي، وضعف التماسك الاجتماعي. لذلك فإن النسيج الاجتماعي المترابط هو بحاجة إلى الشعور بالانتماء والثقة لتعزيز الألفة الاجتماعية، وبناء الروابط بين أبناء المجتمع، بما

12 المصري، " المجتمعات الهشة- نذر التصدع في النسيج الاجتماعي للمجتمعات المعاصرة"، 1.

13 سناء محمد حسن دراوشة- حنان لطيف محمود بدر، "منهجية تحليل الشبكات الاجتماعية: البنية والشكل"، دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية 01 /04 (2021)، 14.

14 Breton and others, A Fragile social fabric, 34/3.

يضمن التفاعل الحقيقي عبر تأدية الواجبات وتحصيل الحقوق، وهذا بدوره ينعكس على المجتمع سلباً وتعايشاً، فيخفف من وتيرة وحدة الصراعات والعنف اللذين قد يتولدان في المجتمع نتيجة الضعف في ذلك النسيج.

3. شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الهشة

من المتعارف عليه أن تؤثر الصراعات والحروب في كل مناحي الحياة الكريمة، ويتأثر بشكل خاص التماسك الاجتماعي لأنها تدفع المجتمع إلى إعادة تنظيم أولوياته، وتدفع الأفراد إلى إعادة النظر في أهدافهم وسبل تحقيقها، كما تؤدي إلى اهتزاز قيم الأفراد ونشأة الصراعات النفسية داخل الفرد، وبينه وبين غيره من أفراد المجتمع، كما ينعكس أثرها على القدرة في إشباع حاجات الأفراد المختلفة، والشعور بالتهديد. 15 لذا يزيد الفقر في الأوضاع الهشة والدول المتأثرة بالنزاعات، ولا تقتصر الهشاشة على بلدان وأقاليم محددة، فهي تخلف أثراً عالمياً حادة على قضايا مثل الهجرة وانعدام الأمن والاضطرابات الاقتصادية والاجتماعية. 16 كما يسهم الإقصاء الاجتماعي الناتج عن الفقر وأنواع مختلفة من عدم المساواة على التماسك الاجتماعي. 17 في تمزق النسيج الاجتماعي بدءاً من مؤسسات المجتمع كالأُسرة التي يتحمل فيها النساء والأطفال نصيباً وافراً من تلك الاختلالات المجتمعية؛ عندما تتمزق أواصر المجتمع نتيجة للخلافات والصراعات العسكرية والسياسية والدينية، ليؤثر هذا التشرذم والتمزق للبلاد والتأثير الحتمي على النسيج الاجتماعي، فتسقط الكثير من الاعتبارات الاجتماعية والتقاليد الموروثة المعروفة التي تعمل على ضبط السلوك الفردي والمجتمعي في الحرب والسلم معاً. 18 لذلك يعيش الأفراد بين قيمتين محركتين لسلوكهم متراوحة بين التعاون والتنافس، ويختلف التفاعل مع هاتين القيمتين حسب الظروف الاجتماعية والجغرافية، فمثلاً:

عندما يرتخي التوتر في خيوط شبكة العلاقات الاجتماعية، تصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، فذلك إشارة إلى أن المجتمع مريض، وأنه ماضٍ إلى نهايته، أما إذا تفككت الشبكة نهائياً، فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وتكون العلاقات الاجتماعية فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلًا، إذ لا يدور النقاش حينئذ لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين. 19 لهذا تتميز الجماعة مرتفعة التماسك بالإعلاء من قيمة العمل الجماعي، ويظهر ذلك من خلال اللغة اليومية فتستخدم لفظ الـ "نحن"، مقابل الـ "أنا"؛ أي إشارة إلى الأهداف المشتركة بدلاً من الفردية، كما يتميز سلوك الأفراد داخل الجماعة بالإحساس بالمسؤولية نحو بعضهم البعض، وتبادل التأثير وتقبل الآراء، وزيادة التواصل بعضهم ببعض، والشعور بالأمان والاطمئنان مما يقلل من التوتر. 20

لذا ومن خلال التماسك الاجتماعي يمكن الرفع من فهم المواطنين لوطنهم وتعزيز حقوق الإنسان، وضمان سيادة القانون، وتعزيز فعالية الأنظمة واستجابتها. غير أن العقود الاجتماعية القديمة في بلاد الاستبداد بين الدول والمواطنين لا تزال تعيق إحلال السلام والعدالة والاستقرار. وتحتاج بلدان المنطقة الهشة إلى عقد اجتماعي جديد يشمل الجميع من دون استثناء، ويبنى مؤسسات أكثر قدرة على مواجهة الأزمات احتوائها والخضوع للمساءلة، ويوسع نطاق الحريات والإمكانات البشرية. 21 إن تلك العقود الاجتماعية

15 محمد ياسر الخواجة- حسين الدريبي، المعجم الموجز في علم الاجتماع (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2011)، 102.

16 الاستثمار في السكان الريفيين، البرنامج الخاص بالبلدان التي تعاني من أوضاع هشة: تفعيل استراتيجية الصندوق للهشاشة، 1.

17 برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP)، تعظيم الفرص لتعافي يشمل الجميع ويعزز القدرة على مواجهة الأزمات في حقبة ما بعد كوفيد 19، (نيويورك: المكتب الإقليمي للدول العربية، 2022)، 2.

18 أفرح الزوبة، تمزق النسيج الاجتماعي أثناء الحرب في اليمن وتأثيره على النساء: التداعيات والمعالجات ضمن برنامج قيادات نسوية (مؤسسة تنمية القيادة الشابة 2022)، 2؛ <https://tinyurl.com/yc57vhzx>

19 مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، دمشق، 1986)، 42، 43.

20 الخواجة- الدريبي، المعجم الموجز في علم الاجتماع، 105-106.

21 برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تعظيم الفرص لتعافي يشمل الجميع ويعزز القدرة على مواجهة الأزمات في حقبة ما بعد كوفيد 19، 16.

القديمة بين الدولة والمواطن خير ما يمثلها هنا، النخب العسكرية التي حكمت المنطقة العربية بعد خروج الاستعمار الغربي منها، أي إن الرؤساء العرب الذين حكموا البلاد العربية عقب الاستعمار جاؤوا من المؤسسة العسكرية؛ بحيث عسكرت المجتمع، أي ألغت الحياة المدنية ومنعت التداول السلمي للسلطة واستأثرت بالحكم، فصادرت حرية الرأي والتعبير، وأخلت بمنظومة الحقوق، وأصبح ما يطلب من المواطن هو تقديم الواجبات فقط، مما أخل بالثقة المجتمعية على المستوى العمودي المتعلق بالسلطة، كما أخل بدورها في التأسيس لشبكة علاقات اجتماعية متينة، في المجتمع خاصة إن كان ذلك المجتمع يتميز بالتنوع الثقافي، وهذا يمثل ضعف الثقة على المستوى الأفقي.

إذن الأفراد في سعيهم من أجل الاستقلال بذواتهم نسوا الروابط التي تربطهم بعضهم ببعض، فأصبح من الضروري إنشاء نظام سياسي يساعد الناس على استعادة طبيعتهم الاجتماعية. ولتحقيق هذه الغاية يعد مجال الفعل البشري-السياسي- مشروط بأن يكون أبناء المجتمع متوافقين مع القوانين الموضوعية للتطور التاريخي. 22 لهذا يعمل التماسك على تحقيق ثلاثة فوائد: ارتباط الأفراد بمعايير وقيم عامة، والاعتماد والتبادل بين الأفراد بسبب المصالح المشتركة، وتوحيد الجماعة. 23 هنا تأتي أهمية عملية التناسق والتعاون السائدة في المجتمعات التي تتميز بالتنوع الديني والإثني والمذهبي والثقافي، ومجتمعات أخرى تعد غريبة عنها تعيش في منطقة واحدة ذات حدود معلومة وواضحة يسودها الهدوء والتعاون وعلاقات بناءة تساعد على تجاوز المشاكل التي تظهر نتيجة التنوع وظروف وثقافات كل مكون أو فئة موجودة في تلك المنطقة، وقد يكون عيش هذه المجتمعات قد جاء دون رغبتهم بسبب ظروف لجوؤهم من منطقة لأخرى أو نتيجة طبيعية لمجتمع متعدد الانتماءات، أو بسبب ما أجبرتهم عليه ظروف العيش معاً في منطقة واحدة نتيجة ترحيلهم أو نزوحهم. 24 كما حدث في سورية بعد عمليات التهجير القسري وحركة النزوح الكبيرة التي عانى منها السوريين بعد 2011، نتيجة قصف النظام السوري وحلفائه للكثير من المناطق السورية، واستخدام السلاح الكيماوي ضد المدنيين، وحصار تلك المناطق الذي أجبر السوريين على تركها إلى مناطق أخرى مرغمين، إذ يحتاجون في مناطقهم الجديدة إلى بناء الثقة مع المكان الجديد، ومع أشخاصه الجدد، ومحاولة التكيف مع حالة الاقتلاع من الجذور المكانية والثقافية والاجتماعية.

علاوة على ذلك، وعلى مستوى العلاقات العمودية فإنه عندما يغيب الضبط القانوني في ظل غياب المؤسسات ودور الدولة، وتفشي عدم الاستقرار السياسي فإن النسيج الاجتماعي المتمثل بالروابط المشتركة التي تربط الأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد، يكون بوابة للفوضى بسبب غياب الهيكل المؤسساتي والقانوني الذي يحمي الوطن والمواطن، بل إن الخطر الأكبر عندما تتحول الأجهزة التنفيذية للدولة كالجيش والشرطة عن دورها ووظيفتها من الحماية الداخلية والخارجية للوطن وحدوده، إلى أجهزة عنف مسلطة على رقاب المواطنين وأدوات لقتلهم كما حدث في سورية بعد 2011.

هنا يمكن التمييز بين مقاربتين للتعامل في الدول الهشة الأولى أمنية، والتي دائماً ما تقترحها الولايات المتحدة الأميركية، التي ترى أن الهشاشة أرضاً خصبة لتنامي الظاهرة الإرهابية، لذلك تقترح حلولاً أمنية، ومقاربة أخرى بقيادة المانحين وهي تقترح حلولاً تنموية. كذلك هناك مقاربة ثلاثية الأبعاد يقودها قادة العالم الغربي وهي تنموية، دبلوماسية، أمنية، وتعرض هذه المقاربة للنقد بسبب اعتبار البعدين التنموي والدبلوماسي تابعين للبعد الأمني. 25 وأياً تكن المقاربة التي تتعامل مع هشاشة الدول لا يمكن أن

22 احجيج، حسن، "مفهوم المجتمع في العلوم الاجتماعية: قراءة جينولوجية"، عمران 11 / 44 (2023)، 189-190.

23 الخواجة- الدريني، المعجم الموجز في علم الاجتماع، 100.

24 دولي، دليل النشاط لتعزيز التماسك الاجتماعي، 41.

25 مغيث، "الدولة الهشة أم وضعية الهشاشة"، 238.

تغير من وضعية الهشاشة؛ إلا من خلال معايير البناء الاجتماعي للمجتمع الهش، أي بناء المجتمع المحلي وخصوصيته الثقافية، لأنها تحتوي على صيرورات التغيير وإمكانيات التكيف والاستيعاب لكل ما ينقل الدول الهشة إلى حالة أكثر قدرةً في الاعتماد على ذاتها، ومواجهة وضعية الهشاشة، من خلال قيمها الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وذلك وفق منظور البردايغم paradigm الخاص بهذه الدول، وليس وفق منظور البردايغم الغربي.

لكل ذلك يتعزز النسيج الاجتماعي المتماسك عبر شبكة العلاقات الاجتماعية على المستوى الأفقي المتعلق بأفراد المجتمع وعلى المستوى العمودي بين الدولة ومؤسساتها، لهذا يمكن لعقد اجتماعي جديد إرساء أسس العلاقات المبنية على الثقة بين الدولة والمجتمع وتوطيدها وتحقيق السلام الدائم. فمن خلال تركيز جهود التعافي على تعزيز الثقة والانسجام والتماسك الاجتماعي، يمكن لبلدان المنطقة العربية السعي إلى بناء السلام، وتجنب اندلاع النزاعات. وهذا يستلزم زيادة الدعم للإجراءات التي تسهل الحوار الوطني، وتعزز قدرات تحليل النزاعات ومنع اندلاعها. وتعتبر إعادة إحلال السلام، والحد من النزاعات شرطين أساسيين للتعافي ومواجهة الأزمات وتعزيز التنمية البشرية المستدامة. 26

لكل ذلك يجب الاستثمار في أي مبادرة لتقوية النسيج الاجتماعي عبر القيم التي يقوم عليها التماسك الاجتماعي، كالانتماء، والتعاون، والحماية الاجتماعية التي تحتوي عليها الثقافة السائدة، والتي من أهم محاورها الدين، الذي يعتبر عاملاً مهماً في تعزيز ذلك التماسك أثناء الأزمات المجتمعية لما يحمله من قيم محفزة للانفتاح على الآخر والإعلاء من قيمة حب الغير والتكافل الاجتماعي، وهو أحد مكونات الثقافة التي تشكل الأرضية لتعزيز التماسك الاجتماعي، لاسيما في الدول الهشة التي يتميز كل البناء المؤسساتي للدولة فيها بالضعف، وانتشار نمط من العلاقات الفردية، والنزعة التنافسية نتيجة الخوف من المستقبل، والتركيز على البحث عن أسباب البقاء على قيد الحياة. فالتماسك الاجتماعي عبر شبكة العلاقات وتعزيز الروابط في فترة الهشاشة يحتاج إلى جملة من العمليات والمبادرات التي تستند إلى شعور الانتماء، ومجهودات الاعتراف بالدور الذي يقدمه أبناء المجتمع كل في مجاله، مما يعزز من وحدة الجماعة، ويكتمل دورها عبر عمل نظم المجتمع كافة الجزئية منها والكلية. وعلى مستوى العلاقات الأفقية والعمودية.

4. من الهشاشة إلى النهوض

بما أن التماسك الاجتماعي يعبر عن تلك الروابط التي تنشأ بين الأفراد أنفسهم، وبين الجماعات فإنه يستند أيضاً إلى خمسة قواعد أساسية ترسم الإطار الشامل لتحقيقه، وهي: 27

الانتماء: الشعور بأن الفرد جزء من المجتمع.

الشمولية: إدماج جميع أفراد المجتمع، بغض النظر عن خلفياتهم.

المشاركة: أي الفاعلية والتأثير في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

الاعتراف: تقدير واحترام الفروق والتنوعات بين الأفراد.

الشرعية: الشعور بأن المؤسسات والعمليات الاجتماعية والسياسية عادلة وشرعية.

26 برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تعظيم الفرص لتعافي يشمل الجميع ويعزز القدرة على مواجهة الأزمات في حقبة ما بعد كوفيد 19، 16.
27 Jenson, *Mapping Social Cohesion*, 05.

بحيث تستلزم تلك القواعد القبول الاجتماعي والاحترام المتبادل بين مختلف الفئات الاجتماعية، والتقدير الجماعي للقيم والمبادئ المشتركة، إضافة للمشاركة في الأنشطة الاجتماعية، والتطوع، والمشاركة في العمليات السياسية مثل التصويت والانتخاب والمشاركة في الجمعيات الأهلية. وأن يعتمد التفاعل الاجتماعي والعلاقات الشخصية على نوعية وكمية التفاعلات الاجتماعية والعلاقات الشخصية بين الأفراد. كذلك العلاقات الاجتماعية القوية والداعمة التي تعزز التماسك الاجتماعي من خلال بناء الثقة المتبادلة والشعور بالأمان. إضافةً إلى توفر الفرص الاقتصادية والعدالة في توزيع الموارد. كفرص العمل، الوصول إلى التعليم والرعاية الصحية، والمساواة في الفرص بغض النظر عن الخلفية الاجتماعية أو الاقتصادية. مما يحقق مستوى من الرفاه الاجتماعي للأفراد والمجتمع والرضا عن الحياة والظروف المعيشية. 28

وفي المجال الثقافي السوري وحالة الصراع والحرب يشكل التماسك الاجتماعي وحدة المقاومة الأساسية للمجتمع، لأن التماسك هنا يعبر عن وحدة المجتمع، الذي يرتكز بدوره على الروابط والعلاقات التي ما تزال تتمتع بالقوة والتفاعل رغم ما تخلل النسيج الاجتماعي من حالات توتر وقلق، وإن كان الاجتماع الإنساني هو الأساس لقيام العمران البشري، إذ يقوم على حاجة الإنسان للإنسان، إلا أنه من القوانين الكونية أن يكون من أحوال البشر الوهن والضعف ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۗ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (سورة النساء، الآية 28) فالضعف الإنساني -أفراداً وجماعات- من طبيعة البشر والعمران، لكن تبقى المسألة كيف يتعامل الإنسان مع هذا الوهن. إذ رغم أن التماسك الاجتماعي يشكل نقطة الدفاع الأولى عن المجتمع عبر ما يكون من قيم الرحمة والتراحم من جهة، وتعزيز الثقافة والهوية الكلية للمجتمع، وأسس بناء المجتمع في حالة السلم، وفي التعافي والنهوض من جديد من أجل إعادة الإعمار المادي والمعنوي، من جهة أخرى، وأهم تلك المظاهر استعادة بنية الدولة القادرة على تحقيق أمان المواطن ورعاية منظومة حقوق الإنسان، ويؤدي المواطن واجباته عن رضا، وعن وثوقية بينه وبين الدولة، وبينه وبين المجتمع. إذن بعد أن عايش المجتمع السوري هشاشته، وأضحى يعاني من أزمات متكررة بسبب غياب الدولة، وإفلاس السلطة_بل السلطات المتفرقة_ من أي دور يخدم الحياة الكريمة والمقننة بضوابط لتعزيز الأمان والثقة، وأصبحت حياته تتراوح بين العنف والضعف والأزمات، لن يكون الرهان في المرحلة القادمة إلا على الإنسان السوري ودوره في المجتمع ووعيه بدوره المحوري والأساسي لاستعادة عافيته النفسية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، من الخذلان المتكرر الذي عايشه على مستويات عافيته. رغم الهشاشة التي ليس لها مستوى واحد فهي تتدرج من قابلية التعرض للهشاشة، إلى الدخول في الأزمة الحادة.

الخاتمة

من خلال ما تقدم يمكن القول: بأن عوامل قوة المجتمع المتمثلة في النسيج الاجتماعي وتماسكه في الدول الهشة هي ذاتها عوامل ضعفه، أي إن عوامل قوته تخللها التوتر والتمزق والانقسام.

إن تأدية الواجبات الاجتماعية ريثما يتم الحصول على الحقوق هو أمر مهم لضمان عدم انهيار المجتمع في الدول الهشة التي تغيب فيها الدولة والكيان المؤسسي لها، ويتحقق ذلك عبر الثقافة المجتمعية والدينية المستندة إلى المشاركة الاجتماعية التي تتجلى في ترسيخ القيم القائمة على التعاون والإحسان، والتكافل، بشكل يحقق المساواة الاجتماعية ويحد من الاستبعاد والإقصاء الاجتماعي؛ لأي مكون من مكونات المجتمع بما يضمن العدالة، وعدم التمييز الاجتماعي على أي أساس جنسي أو ديني أو إثني، مما يعزز من شعور الانتماء للمجتمع وبالتالي الاعتراف بضرورة أداء الواجبات من قبل أفراد المجتمع، فذلك يقوي من الروابط

والصلات التي ترفع من قيمة الانسجام الاجتماعي، والذي بدوره يكسب الجماعة الشعور بوحدتها وهويتها الكلية، وهو أهم مقوم من مقومات التماسك الاجتماعي.

وعن طريق شبكة العلاقات الاجتماعية تعزز وحدة الجماعة، لكن تلك الشبكة بحاجة إلى الوعي بقيمتين هما التنافس والتعاون، خاصة أن التعاون، يعزز من وحدة الجماعة وبالتالي الالتزام بقيمها الاجتماعية والثقافية والدينية، عبر آلية الاعتماد المتبادل، فكلما كان تماسك الجماعة أكبر زادت قيمة العمل الجماعي، والعكس صحيح أيضاً، ذلك أن التماسك والنسيج الاجتماعي كلاهما يحتاجان إلى الحامل الأساسي لهما، وهو تعزيز الثقة المجتمعية التي لولاها يصبح الحديث عنهما بلا جدوى، وذلك على مستوى العلاقات الأفقية المتمثلة في المجتمع وأفرادها، والعلاقات العمودية المتمثلة بالدولة ومؤسساتها ووظائفها الشرعية، وتعزيز آلية المحاسبة في حال شذت عن دورها، وهذا بدوره يستلزم استقلال القضاء، والفصل بين السلطات.

وعبر نفس الإطار فإن الروابط والعلاقات التي تتجلى من خلال التماسك والنسيج الاجتماعي هي التي تنقل المجتمع الذي أنهكته الحرب كالمجتمع السوري من حالة الضعف والوهن إلى حالة وحدة المجتمع وتعزيز الهوية، وحماية الخصوصيات الثقافية التي تعتبر عامل إثراء للمجتمع بقدر الوعي بها، وعامل تهديد إن تم رفض اختلافها، كل ذلك يحتاج إلى منظومة قيمية وأخلاقية نابعة من ثقافة المجتمع الكلية والفرعية قائمة على الرحمة المصحوبة بالمسؤولية.

بذلك فإن العلاقة بين النسيج والتماسك بكل ما يتضمنه المفهوم من تقاطعات تعزز الروابط المجتمعية والعلاقات بمستوياتها الأفقية والعمودية، وقيم أخلاقية رحيمة تشكل جميعها الدعائم الأولى لاستعادة التعافي الاجتماعية والثقافي من آثار الصراع والحرب في سورية، وعلى هذا فإن أبعاد النسيج الاجتماعي "الواجبات، والعدالة، والاعتراف، والشعور بالمديونية، والانتماء"، تشكل عوامل نهوض وكل ذلك يحتاج إلى شبكة علاقات اجتماعية ناضجة وواعية في الدولة الهشة، ومنها سورية. وبعبارة أخيرة فإن النسيج الاجتماعي بكل ما يتضمنه من روابط وصلات وعلاقات هو الذي يعزز وحدة المجتمع أي تماسكه الاجتماعي مهما كانت حالة الهشاشة التي يمر بها المجتمع.

- IFAD، الاستثمار في السكان الريفيين. البرنامج الخاص بالبلدان التي تعاني من أوضاع هشة: تفعيل استراتيجية الصندوق للهشاشة، روما: الصندوق الدولي للتنمية الزراعية، 2019. 1-17.
- KKF، مؤسسة الملك خالد. إعادة تعريف الهشاشة- ورقة تأمل اليوم الدولي للقضاء على الفقر.
- UNDP، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. تعظيم الفرص لتعافي يشمل الجميع ويعزز القدرة على مواجهة الأزمات في حقبة ما بعد كوفيد 19، نيويورك: المكتب الإقليمي للدول العربية، 2022. 1-24.
- احجيج، حسن. "مفهوم المجتمع في العلوم الاجتماعية: قراءة جينالوجية". عمران 44 / 11 (2023). 185-194.
- بن نبي، مالك. ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية. ترجمة: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ط3، 1986.
- الخواجة، محمد ياسر- الدريبي، حسين، المعجم الموجز في علم الاجتماع. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2011.
- دراوشة، سناء محمد حسن- بدر، حنان لطيف محمود، "منهجية تحليل الشبكات الاجتماعية: البنية والشكل". دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية 01 / 04 (2021). 1-25.
- دوملي، خضر. دليل النشطاء لتعزيز التماسك الاجتماعي بين النازحين واللاجئين والمجتمعات المضيفة. السلبيانية: مطبعة هاولاتي، ط1، 2016.
- الزوية، أفرح. تمزق النسيج الاجتماعي أثناء الحرب في اليمن وتأثيره على النساء: التداعيات والمعالجات ضمن برنامج قيادات نسوية (مؤسسة تنمية القيادة الشابة 2022).
- سميث، شارلوت سيمور. "التماسك الاجتماعي". موسوعة علم الإنسان- المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط2، 2009.
- شباله، مطيع. "ظاهرة الفرز والتقييم في المجتمع اليمني وأثرها على النسيج الاجتماعي: دراسة من منظور شرعي" الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية 85 / 10 (2023). 51-77.
- الطبيب، مولود زايد. العولمة والتماسك المجتمعي في الوطن العربي. بينغازي: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط1، 2005.
- المسماري، عبد الفتاح. "عوامل تقوية وتعزيز النسيج الاجتماعي". دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية 02/20 (2020). 162-176.
- المصري، سعيد. "المجتمعات الهشة: نذر التصدع في النسيج الاجتماعي للمجتمعات المعاصرة". مجلة اتجاهات الأحداث 2015/07. 1-7.
- مغيش، كنزة. "الدولة الهشة أم وضعية الهشاشة: قراءة في إشكالية بناء الدولة في إفريقيا". المجلة الجزائرية للدراسات السياسية 01/08 (2021). 224-246.

References

- Ahjij, Hassan. "Maḥmūd al-mujtama' fi al-'ulum al-ijtima'iyya: qira'a jinālūjiyya". *Imrān* 11/44 (2023). 185-194.
- Al-Khawāja, Muḥammad Yāsir – al-Dirīnī, Ḥusayn, *al-Mu'jam al-mūjaz fī 'ilm al-ijtimā'ī*. Cairo: Miṣr al-'Arabiyya lil-Nashr wa-l-Tawzī', 2011.
- Al-Mismārī, 'Abd al-Fattāḥ. "'Awāmil taqwiyyat wa-ta'zīz al-nasīj al-ijtimā'ī". *Dirāsāt fī al-'Ulūm al-Insāniyya wa-Al-Ijtimā'iyya* 20/02 (2020), 162–176.
- Al-Miṣrī, Sa'īd. "*Al-mujtama' āt al-hāsha: Nadhar al-taṣadda' fī al-nasīj al-ijtimā'ī li-l-mujtama' āt al-mu'āṣira*". *Majallat Ittijāhāt al-Aḥdāth* 07 (2015), 1–7.
- Al-Ṭabīb, Mawlūd Zāyid. *al-'Awlama wa-l-tamāsuk al-mujtama'ī fī al-waṭan al-'Arabī*. Banghāzī: al-Markaz al-'Ālamī li-Dirāsāt wa-Abḥāth al-Kitāb al-Akhḍar, 2005.
- Al-Zūba, Afrāḥ. *Tamazzaq al-nasīj al-ijtimā'ī athnā' al-ḥarb fī al-Yaman wa-ta'thīruhu 'alā al-nisā': al-tadā'iyyāt wa-l-mu'ālaghāt ḍimn barnāmaj qiyādāt nuswiyya*. Mu'assasat Tanmiyyat al-Qiyāda al-Shābba, 2022.
- Ben Nabi, Malik. *Mīlād mujtama' shabakat al-'alāqāt al-ijtimā'iyya*. trans. 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn. Dimashq: Dār al-Fikr, 1986.
- Breton, Raymond and others. *A Fragile social fabric? Fairness, trust, and commitment in Canada*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2004.
- Darawsha, Sanā' Muḥammad Ḥasan – Badr, Ḥanān Laṭīf Maḥmūd, "Manhajīyyat taḥlīl al-shabakāt al-ijtimā'iyya: al-bunya wa-l-shakl". *Dirāsāt fī al-'ulūm al-insāniyya wa-l-ijtimā'iyya* 04/01 (2021), 1-25.
- Domlī, Khaḍr. *Dalīl al-nushāṭā' lita'zīz al-tamāsuk al-ijtimā'ī bayn al-nāzhīn wa-l-lāj'īn wa-l-mujtama'āt al-muḍīfa*. Sulaymaniyah: Maṭba'at Hāwalātī, 2016.
- <https://tinyurl.com/yc57vhzx> (Access 15/2/2025).
- Jane, Jenson. *Mapping social cohesion – The state of Canadian research*. Canada: Renouf Publishing Co. Ltd, 1998.
- KKF, *Mu'assasat al-Malik Khālid. I'ādat ta'rīf al-hashāsha - Warāqah ta'ammul al-Yawm al-Duwalī li-l-Qiḍā' 'alā al-Faqr*, <https://www.kkf.org.sa/media/d23beibb/p1.pdf> (Access 10/3/2025).
- Maghīsh, Kanzā. "al-Dawla al-hāsha am wadh'iyyat al-hashāsha: Qirā'a fi ishkāliyyat binā' al-dawla fi Ifrīqiyyā." *al-Majalla al-Jazā'iriyya li-Dirāsāt al-Siyāsīyya* 08/01 (2021), 224–246.
- Shabāla, Muṭī'. "Zāhirat al-farz wa-l-taqyīm fī al-mujtama' al-Yamanī wa-atharuhā 'alā al-nasīj al-ijtimā'ī: Dirāsa min manzūr shar'ī". *Al-Andalus li-l-'Ulūm al-Insāniyya wa-l-Ijtimā'iyya* 10/85 (2023). 51–77.
- Smith, Charlotte Seymour. "*Al-tamāsuk al-ijtimā'ī*". *Mawsū'at 'ilm al-insān - al-mafāhīm wa-l-muṣṭalahāt al-anthrūbūlūjiyya*. Cairo: al-Markaz al-Qawmī li-l-Tarjama, 2009.

تطور المعاني الدلالية للمحكم والمتشابه في الفكر العقدي الإسلامي: دراسة دلالية مقارنة

د. نذير عدس | 0009-0009-2598-8768 | nzerads.duma@gmail.com
عضو هيئة تدريسية جامعة غازي عنتاب معاهد جرابلس، فرع الإلهيات، جرابلس، سوريا
د. كمال فتوح | 0000-0003-2063-2139 | fkamal@karabuk.edu.tr
أستاذ مساعد في جامعة كارابوك، كلية الإلهيات، فرع الحديث، كارابوك، تركيا

الملخص

الخوض في مسألة علمية شائكة كالمتشابه والمحكم العقدي وتطورها الدلالي والعقدي كانت مثار نقاش وخلاف بين علماء اللغة والدين، وقد أدت إلى انقسام الأمة والتفسيق والتبديع والتكفير أحياناً نتيجة تعصب وأتباع هوى لكل فريق ومذهب؛ وبيان كيفية تناول أصحاب المدارس الاعتقادية واللغوية والتاريخية المختلفة لهذه المسألة؛ من إثبات ظاهر النصوص، أو إثبات لألفاظها وتعطيل لظواهر معنى النصوص من غير تكييف ولا تجسيم، أو تفويضها لعلم الله تعالى مع إثباتها حسب ورودها دونما تأويل، أو تأويل تلك النصوص والأخذ بالمعنى البعيد بما تحتمله قواعد اللغة العربية ومدلولات الألفاظ من تقديم وتأخير وغير ذلك من المذاهب والفرق، فالترجم بعضها بدائرة المنهج السني بالتزام الضوابط الشرعية العلمية واللغوية في التعامل مع هذه النصوص، وخرج بعضها عن دائرة الاعتدال، لإفراط أو تفريط، أو مغالاة في التعامل مع هذه النصوص وفهمها إلى مذاهب وفرق مختلفة. فاختلقت مناهج العلماء في التعامل مع الآيات والأحاديث الواردة في هذه المسائل إلى مدارس وفرق شتى خرجت عن مدرسة أهل السنة والجماعة كالقدرية كالمعتزلة القدرية والجهمية، والمرجئة والفرق الباطنية وغيرها.

ومن أهداف البحث المساهمة في تجلية مفهوم المحكم والمتشابه الاعتقادي، وتطوره حسب طبيعة اللغة العربية واحتماله الحقيقية والمجاز، والتقديم والتأخير، والمعنى البعيد والمعنى القريب، ومعالجة مشكلته الكامنة في فلسفة المتشابه وفق الرؤى العقدية لكل مدرسة، وعليه: نجد الدليل ذاته يتداوله الجميع، وكل منهم يحوله لمعبه وفريقه، والسؤال: كيف الخلاص من هذا التشرذم؟، وما الضابط الجامع لعودة الفرق لنور الوحي الشريف؟.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الاعتقاد، المتشابه، المحكم، التطور الدلالي، التأويل.

Adas, Nathir – Fettuh, Kemal. "İslam İnanc Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih Kavramlarının Anlamsal Gelişimi: Karşılaştırmalı Anlambilimsel Bir Çalışma". *Akademik* معلومات العطف
Analiz 4 (Nisan 2025), 71-95.

تاريخ الإرسال 26/02/2025

تاريخ القبول 18/04/2025

تاريخ النشر 30/04/2025

التحكيم مراجعان خارجيان / تحكيم مزدوج

يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع. والمقالة تمثل فصلاً من أطروحة في الدكتوراه للمؤلف الأول بعنوان: "المتشابه الاعتقادي في الحديث النبوي؛ دراسة تحليلية" قدمت لقسم الحديث في جامعة كارابوك.

تم البحث ببرنامج Turnitin

إخار الخلل في القيم الأخلاقي akademikanalizdergisi@gmail.com

تضارب المصالح لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح

تصميم الدراسة: الكاتب الأول: 80% والكاتب الثاني: 20%

جمع البيانات: الكاتب الأول: 85% والكاتب الثاني: 15%

تحليل البيانات: الكاتب الأول: 80% والكاتب الثاني: 20%

تقديم المخطوطة ومراجعتها: الكاتب الأول: 80% والكاتب الثاني: 20%

تمويل لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة

تمتلك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0.

حقوق الطبع والنشر والترخيص

İslam İnanç Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih Kavramlarının Anlamsal Gelişimi: Karşılaştırmalı Anlambilimsel Bir Çalışma

Dr. Nathir Adas | 0009-0009-2598-8768 | nzerads.duma@gmail.com
Gaziantep Üniversitesi, Cerablus MYO, İlahiyat Bölümü, Cerablus, Suriye

Dr. Öğr. Üyesi Kemel Fettuh | 0000-0003-2063-2139 | fkamal@karabuk.edu.tr
Öğretim Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

Özet

Muhkem ve müteşâbih kavramları, İslâm ilim ve düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan iki kavramdır. Zira bu kavramlar, İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in nasıl ve ne şekilde anlaşılıp yorumlanması gerektiği konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim bu konuda çatı denilebilecek üç farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Bâtınî fırkalar, gizli bir anlamının bulunduğunu iddia ederek her kelimeyi muhkem ve müteşâbih ayrımı yapmaksızın inançları doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Buna karşın Zâhiriyye gibi ekoller, nasların zahiri anlamını mutlak olarak kabul etmişler ve hem dinen hem de aklen zorunlu olan durumlarda dahi te'vile gitmemişlerdir. Ehl-i sünnet ise orta bir yol takip etmiştir. Nitekim Eş'arî ile Mâtürîdî gibi ekoller, mümkün olduğunca nasların zâhirini esas almış, ancak gerektiği durumlarda te'vile gitmişlerdir. Dolayısıyla lafızların anlamını bir yandan daha sıkı, diğer yandan daha esnek bir şekilde yorumlamışlardır.

Lafızların yorumuna ilişkin tartışmalar, sadece teorik bir çerçevede kalmamış, pratikte de önemli sonuçlar doğurmuştur. Özellikle müteşâbih ayetlerin yorumlanması, itikadî mezheplerin oluşumunda belirleyici bir rol oynamıştır. Örneğin Mutezile, akıl ve mantık çerçevesinde birçok âyeti yorumlamışken Ehl-i Sünnet, nasların zâhirî anlamını korumaya özen göstermiş, sadece zaruret hallerinde yorumlama yoluna gitmiştir. Böylece daha dengeli bir yol izlemiştir. Fırkalar arasında yöntemdeki bu yaklaşım farklılığı, itikadî görüşlere de yansımıştır.

Muhkem ve müteşâbihin te'vili ile ilgili bu tartışmalar, İslâmî ilimlerin anlaşılması ve yorumlanması açısından önemini korumaktadır. İslâm'ın temel inanç esaslarının sabit olduğu ve hiçbir şekilde te'vil edilmeyeceği şüphe götürmez bir hakikattir. Fakat bununla birlikte fer'î bazı meselelerde te'vil söz konusu olabilir. Dolayısıyla daha önce te'vil edilmekten kaçınılan bazı kavramlar, değişen ve gelişen çağımız açısından yeniden yorumlanmak durumunda olabilir. Nitekim bu manada bazı yorumlar da bulunmaktadır. Modern dönemde, bu kavramların yeniden yorumlanarak çağdaş sorunlara uygulanması, İslâm düşüncesinin dinamik yapısını gösterir.

Bu makalede hem dil bilimciler hem de din âlimleri arasında geçmişten günümüze tartışma ve ihtilaf konusu olmuş, hatta ümmetin farklı gruplara ve mezheplere bölünmesine, birbirini tekfir etmesine ve bidatçılıkla suçlamasına yol açmış önemli bir mesele ele alınmıştır. Bu mesele, muhkem ve müteşâbih kavramların varlığı, anlamsal ve itikadî gelişimi meselesidir. Bu kapsamda söz konusu kavramların farklı itikadî ekoller tarafından nasıl ele alındığının üzerinde durulmuştur.

Bazı ekoller, nasların zahiri anlamını kabul ederken teşbih ve teccime düşmüşlerdir. Bazıları nasların zahiri anlamını esas alırken teşbih ve teccimden kaçınmışlardır. Diğer bir grup bu nasların gerçek anlamını Allah'ın ilmine havale etmiş, metinleri olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bazıları ise bu tür soruları soranları bidatçılıkla suçlamışlardır. Bir başka grup ise Arap dilinin kuralları ve lafızların delalet ettiği anlamlar çerçevesinde bu nasları te'vil etmişlerdir. Bu yorumlar, mecaz, takdim-tehir, hazif, ilave ve takdir gibi dil kurallarına dayanmaktadır.

Sonuçta bazı ekoller, Ehl-i Sünnet metodolojinin orta yolunu benimseyerek söz konusu nasları şer'î ve dilbilimsel kurallara bağlı kalarak yorumlamıştır. Bazıları ise aşırılık nedeniyle Sünni çizginin dışına çıkmış ve bu nasları anlama ve yorumlama konusunda farklı mezhep ve gruplara ayrılmıştır.

Âlimlerin muhkem ve müteşâbihin te'vili konusundaki yaklaşımları, farklı ekoller ve mezheplerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Zâhiriyye mezhebi, onları takip eden muhaddisler ve Hanbelîlerin sonraki dönem temsilcileri, Mâtürîdîler, Eş'arîler ve daha nice itikadî mezhep veya gruplar teşekkül etmiştir. Ayrıca, Kaderiyye, Mutezile, Cehmiyye, Mürcie ve Bâtıniyye gibi Ehl-i Sünnet dışı gruplar da bu tartışmalardaki yerini almıştır.

Buna göre muhkem ve müteşâbih nasların te'vili meselesi, hadis ilminin en önemli ve en hassas meselelerinden biridir. Bu önemi ise iki sebepten kaynaklanmaktadır. Birincisi müteşâbih, itikadî meseleler ve hadis ilmi açısından en çok ihtilaf edilen konulardan biridir. Nitekim bu konuda çeşitli görüşler ve mezhepler

ortaya çıkmıştır. İkincisi Ehl-i Sünnet itikadının doğru metodolojisini, hadisler ve selef âlimlerinin görüşleriyle destekleyerek ortaya konmuştur.

Şu halde araştırmanın temel iki amacının olduğu söylenebilir. Birincisi muhkem ve müteşâbih kavramlarının varlığını ortaya koyak ve böylece itikadi meselelerdeki aslî ve fer'î konuları temellendirmek. İkincisi muhkem ve müteşâbih kavramlarının itikadi anlamını; Arap dilinin doğası ve bu dilin mecaz, hakikat, takdim-tehir, uzak ve yakın anlamları taşıyabilme kapasitesi çerçevesinde açıklamak.

Bir giriş, üç ana bölüm, sonuç ve önerilerden oluşan makale, Ehl-i Sünnet'in müteşâbih kavramının felsefesi ve anlamsal gelişimini, diğer mezhep ve grupların iddialarıyla karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmadır. Çalışmada tarihsel gelişimi inceleyen analitik ve tümevarımsal bir metodoloji kullanılmıştır. Bu metodoloji, müteşâbih kavramının tarihsel gelişimini analiz ederek, bu konudaki iddiaların doğruluğunu, kesinliğini ve güvenilirliğini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmada, muhkem ve müteşâbih kavramlarının anlamsal gelişimi ve bu gelişime katkıda bulunan itikadî ve dilbilimsel ekoller incelenmiştir. Her ekol, kendi döneminin zaman, coğrafya ve inanç yapısına uygun bir şekilde müteşâbihi yorumlamıştır. Sonuç olarak, Hanefiler ve onların yolundan giden müfessirler ile usulcüler, müteşâbihin insan aklının kavrayışının ötesinde olduğunu ve bu tür meselelerin “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O iştir, görendir” (eş-Şûrâ, 42:11) ayeti çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İnanç, Müteşâbih, Muhkem, Kavramlarının Gelişimi, Yorumlama.

Adas, Nathir – Fettuh, Kemel. “İslam İnanç Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih Kavramlarının Anlamsal Gelişimi: Karşılaştırmalı Anlambilimsel Bir Çalışma”. *Akademik Analiz* 4 (Nisan 2025), 71-95.

Geliş Tarihi	26/02/2025
Kabul Tarihi	18/04/2025
Yayın Tarihi	30/04/2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale, 2025 yılında Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulacak olan “Hz. Peygamber'in (S.A.V) İtikâdi Müteşâbih Hadislerinin Tahlili” isimli doktora tezinden üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Yazar Katkı Oranları	Çalışmanın Tasarlanması: Birinci Yazar: %80, İkinci Yazar: %20 Veri Toplanması: Birinci Yazar: %85, İkinci Yazar: %15 Veri Analizi: Birinci Yazar: %80, İkinci Yazar: %20 Makale Gönderimi ve Revizyonu: Birinci Yazar: %80, İkinci Yazar: %20
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Semantic Development of *Muhkam* and *Mutashabih* in Islamic Theological Thought: A Comparative Semantic Study

Dr. Nathir Adas | 0009-0009-2598-8768 | nzerads.duma@gmail.com

Gaziantep University, Jarablus Vocational School, Department of Theology, Jarablus, Syria

Assist. Prof. Kemel Fettuh | 0000-0003-2063-2139 | fkamal@karabuk.edu.tr

Karabuk University, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Karabük, Türkiye

Abstract

The notions of *muhkam* and *mutashabih* occupy a central and highly intricate place in Islamic theological discourse. Their interpretation has long been a subject of intense debate among scholars of theology, jurisprudence, and language. These two Qur'anic categories of verses have not only generated scholarly disputes but have, over the centuries, also contributed to deep theological divides within the Muslim world. At times, these disputes have escalated beyond academic disagreement into sectarianism, resulting in mutual accusations of innovation "*bid'ah*", misguidance, or even outright disbelief "*takfir*", largely driven by rigid doctrinal allegiances and ideological partisanship.

This paper investigates the semantic development and theological interpretations of *muhkam* and *mutashabih*, tracing their evolution through the lens of different intellectual traditions within Islamic thought. It explores how various schools—ranging from early Sunni orthodoxy to rationalist, literalist, and esoteric sects—approached Qur'anic verses and Prophetic traditions categorized as either clear or ambiguous. These approaches include a broad spectrum: some affirmed the texts at face value, adhering to the literal meanings; others affirmed the words but avoided affirming the literal meanings when they appeared to imply anthropomorphism or physicality in relation to the Divine. Some adopted "*tafwid*", the delegation of ultimate meaning and interpretation to Allah, while others employed "*ta'wil*", interpretative reasoning, grounded in Arabic linguistic principles, rhetorical devices, and contextual analysis, including concepts such as metaphor, ellipsis, and syntactic inversion.

While traditional Sunni scholarship generally maintained a balanced method that upheld both textual sanctity and linguistic discipline, other groups deviated from this moderation. Some leaned heavily toward literalism, risking anthropomorphic readings of divine attributes, while others embraced excessive rationalization, often distancing the text from its apparent meaning. These diverging hermeneutical paths contributed to the formation of distinct theological sects, each with its own philosophical assumptions and exegetical techniques. Among these were the Qadariyya, known for emphasizing human free will; the Mu'tazilites, advocates of rationalism and divine justice; the Jahmites, who denied divine attributes altogether; the Murji'ites, known for their deferment of judgment on sinners; and several esoteric groups whose interpretations were often layered in symbolism and hidden meanings.

A primary objective of this study is to highlight the semantic elasticity of the Arabic language and how this flexibility contributed to the multiplicity of interpretations of *muhkam* and *mutashabih*. The language of the Qur'an is rich in nuance and capable of expressing both literal and metaphorical meanings. This linguistic depth allowed for divergent theological readings, with some focusing on proximate, surface-level meanings, while others ventured into deeper, more abstract interpretations. Features such as grammatical structure, rhetorical style, and word order all played crucial roles in shaping different understandings of key verses.

The study also addresses a central paradox in Islamic theology: the same verses and texts are often cited by opposing theological camps to validate conflicting doctrines. This phenomenon reveals the extent to which presupposed theological frameworks can influence one's reading of scripture. Consequently, the study raises critical questions about the possibility of establishing a unified interpretive methodology that remains faithful to the spirit of revelation while accommodating legitimate diversity in understanding.

Employing a foundational, comparative methodology, this article juxtaposes the mainstream Sunni perspective with those of other theological schools, analyzing their respective engagements with ambiguous texts. The research integrates a historical approach with critical analysis, tracing the interpretive trajectory from the early Muslim community to later theological developments. The study begins by examining the early generations of Muslims—the *Salaf*—who, due to their linguistic purity and close proximity to the time of revelation, were more attuned to the intended meanings of scriptural language. It then considers the impact

of foreign linguistic and philosophical influences that entered the Islamic world, particularly as Arabic began to interact with Persian, Greek, and other traditions, resulting in more complex and abstract theological constructs.

One of the core conclusions of this paper is that the approach of the early generations remains the most grounded and coherent, both linguistically and theologically. Their interpretive restraint and balance between textual fidelity and theological prudence offer a model for navigating controversial texts. However, this does not entail dismissing the contributions of later scholars outright. On the contrary, their insights can provide valuable perspectives, provided they are critically assessed within appropriate methodological frameworks.

In its final recommendations, the paper calls upon contemporary Islamic studies institutions and research centers to invest in scholarly efforts that bridge interpretive divides. Dialogue between differing theological positions, guided by shared commitment to Qur'anic integrity and sound reasoning, is essential for restoring a more organic and spiritually resonant understanding of scripture—one that echoes the clarity, sincerity, and unity of the Prophetic era.

The study is structured around an introduction, three core sections, and a conclusion with actionable recommendations. These include a historical survey of the concepts, an examination of major theological perspectives and their interpretive tools, and a linguistic analysis of semantic shifts over time. Ultimately, this research presents a thoughtful and unifying perspective aimed at reconciling traditional insights with contemporary theological challenges.

Keywords: Hadith, Belief, Mutashabih, Muhkam, Semantic Development, Interpretation.

Adas, Nathir- Kemel Fettuh “The Semantic Development of Muhkam and Mutashabih in Islamic Theological Thought: A Comparative Semantic Study”. *Academic Analysis 4* (April 2025), 71-95.

Date of Submission	26/02/2025
Date of Acceptance	18/04/2025
Date of Publication	30/04/2025
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is based on the doctoral dissertation entitled “An Analysis of the Theologically Ambiguous Hadiths of the Prophet Muhammad (PBUH),” scheduled for submission to the Institute of Social Sciences, Karabuk University, in 2025.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Authors Contributions	Conceiving the Study: First Author %80, Second Author %20 Data Collection: First Author %85, Second Author %15 Data Analysis: First Author %80, Second Author %20 Submission and Revision :First Author %80, Second Author %20
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

المدخل

معرفة العقل مبنية على مجموع تصوراته ووارداته، ومعرفة ما في العقل والقلب، متوقفة على منطوق اللسان وتعبيرات الوجه، ولمعرفة مخرجات اللسان لابد من معرفة مأخذ تلك الحروف، ليستدل بأصولها في اللغة على معانيها، ولا يكمل علم العالم إلا بمعرفة أصولها الجذرية، والأصل مما علمه ربنا ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ حسب نظرية القائلين بأن اللغة توقيفية، ومنها نعلم من أين أخذ كل اسم منها، وما جاء في أحاديث الاعتقاد من ذكر أهل الأهواء الراضية والمرجئة والخوارج من الأوهام، وعليه بدأ علماء اللغة كابن قتيبة بتصنيف غريب القرآن والحديث¹، وابن جني في الخصاص بوب "باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية"² وجعله من أشرف الأبواب والانتفاع به ليس إلى غاية، وأن أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإنما استهواه واستخفت جلمه ضعفه في هذه اللغة التي خوطب الكافة بها، وذكر بعض الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه، فوهموا بتشبيههم وتجسيدهم، ولو كان لهم أنس بهذه اللغة أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها. وعن الحسن البصري، قال: "إنما أهلكتهم العجمة"³.

وهذه حقيقة ملموسة، فمن تتبع نشأة المدارس والضلالات الاعتقادية، يجد من أسبابها بعض علماء العجم الذين حملوا مع إسلامهم الجديد موروثهم العقدي القديم، أو من تأثير بيئتهم المحيطة، فولدت بذور عقدية هجينة، ومنها انتشرت وتمدّدت؛ فقد كان لقصورهم في استيعاب لسان العرب أثراً كبيراً، فقد تأوّلوا وأنكروا وعطلوا وجسموا، ففقه اللغة العربية هو خلاصة وقمة اللغات السامية السابقة الثلاثين، وعليه فالعربية وليونها وشموليتها نابعة من الجذور الراسخات الضاربات في قدم تاريخ اللسان البشري عموماً، والعربي السامي خصوصاً، فكلُّ اللغات مآلها الموت والفناء، وستبقى العربية بقاء القرآن، ومن هنا يلزم على المسلمين إتقانها⁴، فمن جهل اللغة والنحو لا يحل له الفتيا فيه؛ لأنه يفيت بما لا يدري، وقد نُهينا عن ذلك، قاله ابن حزم الظاهري⁵.

وفهم المصطلح نصف العلم كما قيل؛ لأنّه لفظ يعبر عن مفهوم، والعلم مجموعة من المفاهيم المرتبطة ببعضها لتشكّل منظومة معرفية.

1. تعريف الحديث المحكم والمتشابه

ضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم ضمن الحقل الدلالي للمصطلح، وبيان التطور التاريخي للمصطلحات القابلة للتطور المرحلي في مدلولها والذي تزامن مع نشأة رواية الحديث، كالمتشابه والتأويل كونهما عمدة البحث، وعلّة الاختلاف بين الفرق والمذاهب.

تعريف الحديث المحكم والمتشابه⁶: المحكم والمتشابه لفظان متقابلان في ثنائيتهما، إذا دُكر أحدهما استُدعي الآخر ضرورة، وقد ذكرهما السيوطي في ألفيته صراحة بقوله -ولعله أول من صرح بهما في المتن- :

1 عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، غريب الحديث، (بغداد: مطبعة الآبي، 1397هـ)، 5/1.

2 عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح، الخصائص، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ)، 246-245/3.

3 محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (الرياض: المتميز للطباعة، 2019)، 259/5.

4 مؤتمر عقد في لندن سنة 2003 علماً جديداً أسموه علم اللغة الكونية، ونتيجة بحوث علمية بأجهزة تصوير طبقي محوري فائقة الدقة قامت بتكبير الدماغ 35 مليون مرة كانت النتيجة: اللغة العربية تربع وحيدة في القسم الأيمن من الدماغ بينما باقي لغات البشر مجتمعة تتزاحم في قسمه الأيسر!!! ففي اللغة التي: ننتمي إليها ولا تنتمي لنا. قاله البروفيسور سعيد الشريبي وهو العالم المسلم العربي الوحيد بين العلماء العشرة في المؤتمر وهو بريطاني من أصل مصري.

5 علي بن محمد سيف الدين أبو الحسن الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: دار المکتب الإسلامي، 1402)، 398-397/2.

6 فتح الدين الببانوني، "المتشابه في متن الحديث الشريف دراسة تأصيلية مقارنة"، مجلة الدراسات الإسلامية 2/41، 58.

٦٤٦ - وغير ما عورض فهو المحكم ... ترجم في علم الحديث الحاكم.

٦٤٧ - ومنه ذو تشابه لم يعلم ... تأويله، فلا تكلم تسلم.

٦٤٨ - مثل حديث "إنه يغان ... " كذا حديث "أنزل القرآن "

هذا وقد اختلف تعريف المتشابه عند العلماء حسب ما تقتضيه أغراض كل فن من الفنون المتعلقة بمادة المحكم والمتشابه، فهناك تكامل معرفي ضروري في علوم الحديث ضمن فنونه، ومع التأثير والتأثير بعلم الآلة والتشريعية المكمل للبيان الوحي بقرآنه وحديثه⁷، ومن المعلوم ضرورة أن أي مصطلح ينشأ في عرف معين، يُعدُّ هو الحاكم في تحديد معناه، ولكن هل يسوغ لأحد أن يغيّر في معاني المصطلح، كان يقصر اللفظ على بعض معناه؟، أو نقله إلى معنى جديد؟، لأنَّ المصطلح يمثّل منظومة منهجية متكاملة التركيب، حيث تتشكل عناصره من أركانه وأوصافه التي يدور عليه خلال سياقه المعرفي والتاريخي، وعرف المتكلم كذلك وطريقته⁸، فالنص كائن حيّ، لا يمكن مقاربتة بأدوات ناجزة، تقصر عن فهم طبيعة كينونته وحيويته، ولكل ما سبق ولبيان التطور الدلالي المرحلي والتاريخي للمتشابه وأمثاله وفق شبكة معقدة من التناظر المتداخل والمتقاطع، تناظر بالجملة وتناظر بالتفصيل في شبه العائلة والأسرة المصطلحية، لا بد أن نستقرأ كتب المصطلحات الخاصة، والكتب التي تتداول سيرورة المصطلحات في أبحاثها، فالغزالي -أ نموذجاً- نبّه لمسألة هامة في فهم المصطلح ضمن سياقه وبيئته الأسرية، وضرب مثلاً العلو والفوقية من المتشابه حيث ترد بمعنيين: المكانية والرتبية، وسياق الوحيين الشريفين يبطل المعنى الأول، ويبقى على الرتبة بما يليق بجلاله سبحانه وتعالى، بقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾، وكذا الاستواء فإنه يتردّد بين معان ثلاثة عموماً، بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ و ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾ فلا ينبغي أن يقال مستوي ويستوي، لأنَّ المعنى يجوز أن يختلف، فلا يفرّق بين المجتمعات كالفوقية، ولا يجمع بين المتفرقات كلاستواء⁹.

عريف المحكم لغة¹⁰: هو اسم مفعول من (أحكم)، بمعنى وثق وأتقن؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ﴾ [هود:1]، وهو معنى وجودي إيجابي، نقول: أحكم البناء إذا أتقنه، وهو مأخوذ من حَكَمْتُ الدابة وأحكمتها، بمعنى أحكمت وثاقها، ومنعتها من التفلّت والفساد وهو أصل المادة، وهنا معنى عدمي سلمي.

"الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، فعيل بمعنى مفعول، أحكم فهو محكم، وفي حديث ابن عباس: "قرأت المحكم على عهد رسول الله، ﷺ"¹¹، يريد المفصل من القرآن؛ لأنه لم ينسخ منه شيء" عرفه ابن منظور¹².

تعريف المتشابه لغة¹³: اسم فاعل من التشابه والمماثلة، والجمع "أشباه" كعلم "الأشباه والنظائر"، و"مشابه" على غير قياس كما قالوا محاسن، وهو بمعنى "التماثل"، يقال: فلان يشبه فلاناً، أي: يماثله وله من الصفات ما للآخر، ويقال: اشتبهها أشبه كلُّ

⁷ عبد الكريم الكيوي، معالم التكامل المعرفي عند المحدثين، مجلة الواضحة 6، 6-8.

⁸ عمر محمد ذيب النصر، نظرية الاصطلاح عند المحدثين عرض ونقد، (أردن: أطروحة دكتوراه من جامعة اليرموك، 2014)، 97.

⁹ أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، (السعودية: دار المنهاج، 2017)، 83-87؛ عبد الوهاب السبيكي، طبقات الشافعية الكبرى، (مصر: دار هجر، 1413)، 51/9.

¹⁰ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي، الحدود الأنبيقة والتعريفات الدقيقة، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1414)، 80/1؛ محمد العامري، "مدى تطوّر دلالة المحكم والمتشابه من خلال التفاسير"، مجلة المشكاة 16 (2018)، 10؛ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، (بيروت: دار الفكر، 1979)، 91/2.

¹¹ أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن أحمد بن حجر الكناي العسقلاني، فتح الباري، (مصر: دار السلفية، 1390)، 155/25.

¹² جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار الفكر، 1985)، 275/6.

¹³ الأنصاري، الحدود الأنبيقة والتعريفات الدقيقة، 80/1؛ مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت: المكتبة العلمية، 1979م)، 1085 / 2؛ ابن منظور، لسان العرب، 13 / 503 (مادة "شبه")؛ علي بن إسماعيل المرسي الضير أبو الحسن

منهما الآخر حتى التبسا، فالأول معنى وجودي، يحمل طابعاً موضوعياً، والثاني "الالتباس" وهو من المعاني ذات الطابع الذاتي القائم في عالم النفس، فقد يكون أحد مصاديق المعنى مستلزماً أحياناً لوجود معنى آخر كونه يقبل الشدة والضعف، فالمتشابه "الملتبس" ومنه "المتشابه من القرآن والحديث"، وأصل التشابه أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر حتى يلتبسا، والمعنيان مختلفان، قال الله في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، أي: متفق المناظر مختلف الطعوم، وقال: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]، أي يشبه بعضها بعضاً في الكفر والقسوة. كما قال ابن قتيبة، وأصل جذرها كما ورد عن ابن فارس بأن "الشين والباء والهاء" أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً، وقال ابن الأثير الجزري في صفة القرآن "آمنوا بمتشابهه واعملوا بحكمه"¹⁴، المتشابه: ما لم يُلْتَقَ معناه من لفظه، وعلى هذا، فتشابه الكلام تماثله وتناسبه، بحيث يصدق بعضه بعضاً¹⁵.

الحقل الدلالي للمحكم في كتب الاصطلاح¹⁶: استقراء نجد أن أول من عرض للحديث المحكم من المحدثين الحاكم النيسابوري في كتابه "علوم الحديث" حيث قال في النوع الثلاثين: معرفة أخبار لا معارض لها، وضرب أمثلة كثيرة، وأكثر الأحاديث من هذا الباب، وذلك على خلاف المختلف، ويقول بعد كل مثال: هذه سنة صحيحة لا معارض لها، وذكر أن عثمان بن سعيد الدارمي قد صنّف فيه كتاباً كبيراً، وخلص إلى تعريفه بقوله: "هو الحديث السالم من نصّ معارض مثله في المتن أو الإسناد، ويعمل به بلا شبهة"¹⁷.

وعرّفه الأصوليون¹⁸: الاستقراء نجد أن من تناول تعريف المُحكّم من الأصوليين باعتباره علماً على قسم من أقسام الكلام باعتبار وضوح دلالاته، فيعدّه قسيماً للمتشابه، ويفارقه بأن الظهور فيه بنفسه وهو المحكم بنفسه أو غيره¹⁹، فلا يرد عليه النسخ ولا التبديل ولا الاحتمال، وقد اختلفت أنظار أهل العلم من المفسرين والأصوليين وغيرهم فيه اختلافاً كثيراً في تعريفه، وهذا مختصر أقوالهم²⁰: "هو ما عُرف المراد منه وأدرك فحواه"²¹.

المعروف ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 2/ 155؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة؛ 3/ 243، الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب، غريب القرآن، (بيروت: دار القلم، 1412)، 1/ 254.

14 ابن الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، 2/ 1085؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2/ 70 (ح: 3771)؛ أحمد بن محمد أبو جعفر الطحاوي، شرح مشكل الآثار، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 8/ 115 (ح: 3102)؛ الراغب الأصفهاني، غريب القرآن، 1/ 254؛ ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، (بيروت: المكتبة العلمية، دون تاريخ)، 68/1.

15 - يعني ما يشبه بعضه بعضاً في الأحكام والحكمة واستقامة النظم. قاله الراغب الأصفهاني، غريب القرآن، 1/ 255.

16 - عثمان بن علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، (السعودية: دار الرشد، 1412)، 1/ 477.

17 بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1957م)، 2/ 68؛ نذير عدس، أصول الحديث، (سورية: مكتبة النبراس، 2023)، 299.

18 الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، 80/1؛ محمد أديب الصالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 2008م)، 1/ 171؛ محمد بن أبي الفتح الحنبلي البجلي أبو عبد الله، المطالع على أبواب الفقه، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، 1/ 394.

19 علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرزوي، (مطبعة سنده، 1890)، 1/ 81.

20 محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1996)، 2/ 196؛ أحمد سردار محمد شيخ، منهج أهل السنة في نقض شبه أهل الأهواء والبدعة، (السعودية: دار الإمام مسلم ومركز سطور للبحث العلمي، 1438)، 1/ 187-188؛ إسماعيل بن محمد بن الفضل القرشي التيمي، المعروف بقوام السنة، أبو القاسم الأصبهاني، الحجة، (السعودية: دار الراجية، 1999)، 1/ 447؛ سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، عرضاً وتقدماً، (السعودية: دار العاصمة، 1416)، 363.

21 صالح، تفسير النصوص، 1/ 333؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوّيني الشافعي الأشعري إمام الحرمين أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 1/ 284 (ف: 324).

"هو ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً"، قول جعفر بن محمد الذي اختاره القرطبي، في "غريبه" وأبو البقاء في "كلياته"²² والجصاص في "إحكامه" ومن سار معهم، وعلى هذا فلا يكون المحكم إلا نصّاً، وأسلم من هذا وأعْمُ أن يقال: "ما وضح معناه"، فيدخل فيه النصُّ والظاهر.

"المحكم الناسخ الذي يعمل به، والمتشابه المنسوخ الذي يؤمن به ولا يعمل، وقد روى ابن جرير والسيوطي هذا القول عن ابن عباس وعكرمة وقتادة وغيرهم²³.

"هو ما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل"، كآليات الدلالة على وجوده تعالى، والأخبار الصادرة عنه، ووصف أحوال يوم القيامة، وسائر القرآن بعد وفاة الرسول ﷺ²⁴.

"هو ما ظهر معناه، وانكشف كشفاً يزيل الإشكال، ويرفع الاحتمال" ورد عن الآمدي وابن حزم²⁵.

"المحكم ما كان قائماً بنفسه، لا يحتاج إلى استدلال" وهو اختيار النحاس بقوله بعد ذكره لأقوال العلماء، وأجمع هذه الأقوال أن: ورجحه ابن كثير²⁶.

"ما دلّ على معناه الذي لا يقبل إبطالاً ولا تبديلاً بنفسه دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل" كذا عرّفه خلاّف بقوله²⁷ وهو ما أراه راجحاً والله أعلم.

وخلاصة تطور التعريفات للمحكم يظهر لنا بأن المحكم من النصوص ما لا يحتمل التأويل بإرادة معنى آخر إن كان خاصّاً، ولا التخصيص بإرادة معنى خاصّ إن كان عاماً، لأنّه مفصّل مفسّر لا يتطرّق إليه الاحتمال، ويمكن إرجاع هذه التعريفات بمجملها إلى معنى لغوي واحد جامع، ألا وهو: البيان والوضوح.

وأن للإحكام اصطلاحاً في القرآن ثلاثة معان، الإحكام العام لجميع آيات القرآن، وإحكام في مقابلة الآيات المنسوخة، والإحكام الذي في مقابلة المتشابه، والراجح أنّه وضوح المعنى وظهوره، واتفاق العلماء على المعنى الواحد؛ لعدم تطرق الإشكال إليه²⁸.

الحقل الدلالي للمتشابه في كتب الاصطلاح: عرّفه المحدثون "ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه" قاله الخطيب البغدادي وهو من أقدم من عرّفه²⁹.

²² ضياء الدين أحمد بن عمر الأنصاري الأندلسي القرطبي أبو العباس، اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، (دمشق: دار النوادر، 2014م)، 437/3؛ أيوب بن موسى الحسيني القرطبي الكفوي أبو البقاء العكبري الحسيني، الكليات، (بيروت: دار مؤسسة الرسالة، 1983)، 401/1؛ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، تفسير الطبري، (مصر: دار هجر، 2001)، 177/6.

²³ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 198/2؛ محمد بن عبد الله جابر القحطاني، علوم القرآن عند ابن عبد البر، (رسالة ماجستير، 2008) 240/1؛ ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 174/6؛ وجائز أن يُسَمَّى الناسخ محكماً لأنه ثابت الحكم، والعرب تسمى البناء الوثيق محكماً، فجائز أن يسَمَّى الناسخ محكماً إذ كانت صفته الثبات والبقاء، ويسمى المنسوخ متشابهاً من حيث أشبهه في التلاوة المحكم، وخالفه في ثبوت الحكم فيثبته على التالي حكمه في ثبوته ونسخه، فمن هذا الوجه جائز أن يسَمَّى المنسوخ متشابهاً. الرازي الجصاص، أحكام القرآن، 3/2-4 بتصرف.

²⁴ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، النوع السادس والثلاثون: معرفة المحكم من المتشابه، 68/2؛ سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي أبو الوليد الباجي، الحدود، ص 47.

²⁵ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 165/1؛ القحطاني، علوم القرآن عند ابن عبد البر، (241 و237/1).

²⁶ أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر النحاس، معاني القرآن الكريم، (السعودية: جامعة أم القرى، 1409)، 346/1 و355؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، (بيروت: الكتب العلمية، 1998)، 326/1؛ القحطاني، علوم القرآن عند ابن عبد البر، 243/1.

²⁷ عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، 168.

²⁸ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حَزِيْزِ الرُّزْعي، ابن قيم الجوزية، بدائع التفسير الجامع للتفسير، (السعودية: دار ابن الجوزي، 2021)، 218/3، 219؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (السعودية: مجمع الملك فهد، 2005)، 273/13، 274.

²⁹ أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1421)، 209/1؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، النوع السادس والثلاثون معرفة المحكم من المتشابه، 69/2.

وقد عرّفه أحمد شاكر في تحقيقه "ألفية السيوطي" بقوله: "ما لا سبيل إلى معرفة حقيقة المراد منه".

وكذا عرّف عبد الحميد في تحقيقه "توضيح الأفكار للصنعاني" بقوله: "الحديث الذي لا يعلم تأويله على وجه الجزم" ³⁰.

عرّفه الأصوليون: في مبحث "أقسام اللفظ المبهم غير واضح الدلالة" يتناول أصوليو الحنفية المتشابهة -مقابلاً للمحكم الذي هو ذروة واضح الدلالة- باعتباره أشد الألفاظ خفاءً وإبهامًا بعد المجل والمشكل والخفي أقلها خفاءً، واختلفت أنظارهم في حدّه بتعريفات متداخلة وفق شبه العائلة المصطلحية لعائلة المتشابهة؛ لأنّ بينهم تقاطعاً وتركيباً وإجمالاً وتفصيلاً، ولذا اعتراه التطوُّر اللغويُّ والاصطلاحيُّ حسب البيئة العملية المحيطة بالناظر في معناه، فلا بدّ أن نستقرأ كتب المصطلحات الخاصة، ومدارها على ما ترك الله علمه لذاته العليّة، أو ما ردّ إلى المحكم لبيانه، وقد قالوا في تطوره: ³¹

المرحلة الأولى: وتنتهي بالقرن الرابع نسبياً، وتصورهم للمتشابه كاللغويين غالباً، بكون اللفظ المحكم له وجه واحد، والمتشابه حمّال وجوه، و"الْمُتَشَابِهُ مَا يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْهُمَا" ³² قاله الجصاصُ الرازيُّ (ت: 371هـ)، وشيخه أبو الحسن الكرخيُّ (ت: 351هـ).

وطريقتهم في إزالة الإشكال: "ما احتاج إلى بيان، برده إلى أمّه المحكم" ³³، وهذا الكرخي أنموذجاً جعل سبيل المتشابه أن يُحمل على المُحَكَّم وَيُرَدُّ إِلَيْهِ، وضرب أمثلة منها: قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: 89] فقد قُرِئَتْ (عَقَدْتُمْ) بِالْتَّخْفِيفِ وَبِالْتَّشْدِيدِ، فقراءة التَّخْفِيفِ تحتمل عقْدَ التَّيْمِينِ قولاً، تَحْتَمَلُ اعْتِقَادَ الْقَلْبِ، وهو القصد إلى الترك، وقراءة التشديد تفيد اليمين المعقودة وفقط، فقراءة التَّشْدِيدِ لَا تَحْتَمِلُ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا وَقِرَاءَةُ التَّخْفِيفِ تَحْتَمِلُ مَعْنَيْنِ، فتعين حملُ مَا احْتَمَلَ وَجْهَيْنِ عَلَى مَا لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا، فيكون مقصود الآية: اليمين المنعقدة، عملاً بقوله تَعَالَى ﴿...آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7] فَجَعَلَ الْمُحَكَّمُ أُمَّاً لِلْمُتَشَابِهِ وَأُمُّ الشَّيْءِ هِيَ مِنْهَا ابْتِدَاؤُهُ وَإِلَيْهَا مَرْجِعُهُ.

وكذا في قَوْلِهِ تَعَالَى فِي آيَةِ الْوُضُوءِ ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ إِنَّ قِرَاءَةَ النَّصْبِ لَا تَحْتَمِلُ إِلَّا عَظْفَهَا عَلَى الْعَسَلِ، وَقِرَاءَةُ الْخَفْضِ تَحْتَمِلُ عَظْفَهَا عَلَى الْعَسَلِ وَيَكُونُ خَفْضُهَا بِالْمَجَاوِزَةِ، وَتَحْتَمِلُ عَظْفَهَا عَلَى الْمَسْحِ، فلما احتملت قراءة الخفض وجهين، وقراءة النصب وجهًا واحدًا، فوجب حمل الخفض على النصب، فتكون الرجل مغسولة. قاله الجصاص ³⁴.

المرحلة الثانية: وتبدأ بالقرن الخامس نسبياً، وتصورهم للمتشابه كمتأخري الأصوليين والمفسرين عمومًا، بأن خفاءه غارق في الإبهام، و"هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلاً، لاستثثار الله بعلمه" ³⁵ وهو بهذا الحال لا يتسقى والأحكام التكليفيّة، ونصوص القوانين وآيات وأحاديث الأحكام، ولهذا كان مجاله بعض مسائل الاعتقاد والغيبيات التي لا مجال ولا فائدة مرجوة من إدراكها، ممّا يدلُّ على تأثر هذا الاتجاه بنظر علماء الكلام، الذين يتحرّكون في دائرة المعتقدات، أمّا علماء أصول الفقه فدائرتهم

³⁰ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، (بيروت: الكاتب العربي، 1985)، 211/1.

³¹ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 196/2؛ البعلي، المطالع على أبواب الفقه، 394/1؛ صالح، تفسير النصوص، 311/1.

³² أحمد الرازي الجصاص، الفصول في الأصول = أصول الفقه، (الكويت: وزارة الأوقاف، 1405هـ)، (218) بَابُ الْقَوْلِ فِي الْمُحَكَّمِ وَالْمُتَشَابِهِ، 236/1؛ صالح، تفسير النصوص، 311/1؛ القرطبي، اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، 437/3؛ الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، عرضاً ونقداً، 497.

³³ القرطبي، اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، 437/3؛ الجصاص الرازي، أصول الفقه، 374/1؛ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، (بيروت: دار المقاصد، 1997)، 80/1.

³⁴ الجصاص الرازي، أصول الفقه، 376/1؛ محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبي بكر، أصول السرخسي، (بيروت: دار الكتاب العلمية، 1993 م)، 20/2؛ صالح، تفسير النصوص، 316/1.

³⁵ السرخسي، أصول السرخسي، 169/1 وغيره.

الأحكام التشريعية، والتي يرسمون الأحكام الشرعية من خلال مناهجهم الاستدلالية الاستنباطية، وعليه فنسبته مجازية لتتميم أقسام الإبهام³⁶.

ومن رواد هذه المدرسة الحنفية من بداية القرن الخامس الأئمة الدَّبُوسي والبزدي والبخاري، والسرخسي، ومن جاء بعدهم لزمّن المعاصرين، الذين اعتبروه أشدّ الألفاظ خفاءً وإبهامًا فوق المجمل الذي يحتمل البيان من المجمل نفسه³⁷.

وهو ما عرفه ورَّجَّحه ابن حجر، أبو منصور البغدادي بقوله: "الصحيح عندنا"، وابن السمعاني بقوله: "أنه أحسن الأقوال والمختار على طريقة أهل السنة"³⁸.

والسيوطي في ألفيته بقوله:

٦٤٧ - ومنه ذو تشابهٍ لم يعلم ... تأويله، فلا تكلم تسلّم.

أما المتأخرون من الأصوليين فقد توافقوا مع المعنى الأخير لدى المفسرين: فقد خصَّوه بما ما استأثر الله بعلمه فلا يدرك معناه³⁹، كما عرفه الجرجاني ورَّجَّحه ابن حجر، وأبو منصور البغدادي بقوله: "الصحيح عندنا"، وابن السمعاني بقوله: "أنه أحسن الأقوال والمختار على طريقة أهل السنة"⁴⁰، وهذا ما قرَّره عبد الوهاب خلاف في أصوله والشهيد عبد القدر عودة بقوله، وابن حزم في "إحكامه" وقد عقد له باباً، وهذا ما أراه مناسباً على خلاف ابن تيمية ومن سار مساره كابن عاشور وغيره من المتأخرين والمعاصرين، حيث اعتبره قول أهل التضليل والتجهيل والله أعلم⁴¹.

و"المتشابه المشكل الذي يحتاج فيه إلى فكر وتأمل"⁴² كما عرفه المناوي والباجي وغيرهم، و"ما احتاج إلى بيان، برده إلى أمه المحكم"⁴³، و"اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه" كما عرفه السرخسي الحنفي⁴⁴، و"هو اللفظ الذي لا تدلُّ صيغته على المراد منه، ولا توجد قرائن خارجية تبينه، واستأثر الشارع بعلمه فلم يُفسَّره"⁴⁵.

³⁶ صالح، تفسير النصوص، 324/1؛ ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 181/6.

³⁷ نذير عدس، سعادة الوصول إلى علم الأصول، 123.

³⁸ عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، 211/1؛ خلاف، علم أصول الفقه، 175/1؛ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، النوع الثالث والأربعون في المحكم والمتشابه، 231/1، وغيرهم.

³⁹ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، التعريفات، 253/1، ف: 1260؛ أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، 06.

⁴⁰ أبو جعفر الطبري، جامع البيان، 319/25؛ شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، شرح المشكاة المسمى الكاشف عن حقائق السنن، 618/2، عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، 211/1؛ خلاف، علم أصول الفقه، 175/1؛ ابن حجر، فتح الباري، 210/8؛ المبار كفوري، تحفة الأحوزي، 272/8؛ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 231/1؛ السرخسي، أصول السرخسي، 169/1؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 235/1؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 363/1؛ محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد البغدادي الحنبلي أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، 152/1؛ البيانوني، متشابه الحديث في المتون، 13؛ ابن حزم الاندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، 172/4.

⁴¹ ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، 6؛ القحطاني، علوم القرآن عند ابن عبد البر، 248/1؛ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون، 1997م)، 160/3.

⁴² المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، 633/1؛ الباجي، الحدود، 47.

⁴³ القرطبي، اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، 437/3؛ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 80/1.

⁴⁴ السرخسي، أصول السرخسي، 169/1.

⁴⁵ خلاف، علم أصول الفقه، 176-175/1؛ عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، 211/1؛ ابن حجر، فتح الباري، 210/8؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 235/1؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 363/1؛ الفراء، العدة في أصول الفقه، 152/1؛ البيانوني، متشابه الحديث في المتون، 13؛ ابن حزم الاندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، الباب الحادي والعشرون: في المتشابه من القرآن والمحكم، 172/4؛ صالح، تفسير النصوص، 318/1؛ ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 181/6؛ والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه، هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية، فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا. وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه، فحجبه عنهم.

والراجح: اعتباره والمجمل سواء في التشابه اللغوي، أي: "غير متضح المعنى"، وهذا ما قرره أبو إسحاق في "اللمع" والجويني في "البرهان"⁴⁶، وذلك على خلاف الآمدي الذي اعتبر المتشابه أعم من المجمل لاشتباهاه معناه على السامع⁴⁷، والبيضاوي الذي جعله مشتركاً بين المجمل والمؤول⁴⁸.

2. المتشابه عند المفسرين الأصوليين

المتشابه العقدي وحسب المدارس التفسيرية يختلف تعريفه والنظر إليه، ولعلّ من أول التعريفات الاصطلاحية للمتشابه اللفظي هو ما نقله الطبري (310هـ) عندما أراد أن يفرّق بين المحكم والمتشابه، فعرف المتشابه بقوله: "هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، بقصّه باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصّه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني"⁴⁹ ثم رجّح وقرّر "العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه، فحجبه عنهم"⁵⁰ وهو ما استقرّ عليه المتأخرون من المفسرين والأصوليين⁵¹.

"والمتشابه من جهة المعنى أوصاف الله تعالى وأوصاف يوم القيامة، فإن تلك الصفات لا تتصور لنا، إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لا نحسه، أو لم يكن من جنس ما نحسه". قاله الراغب الأصفهاني في "مفردات القرآن" مادة "شبه"⁵²

الاحتمال والإشكال: يظهر من الاستقراء أنّ المتقدمين فسروا المتشابه بالاحتمال والإشكال، وما يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرء والعين، ويطلق على ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه، ويحتاج إلى تأويل، قاله الغزالي وصححه (456هـ)⁵³ وبه صرح الإمام النووي (667هـ)، وعنهم نقل الشاطبي في "الموافقات".

بينما الآمدي⁵⁴ في المسألة الثالثة القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة ذكر فيه قولان: الأول أن المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشافاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال وهو موجود في كلام الله تعالى،

والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل، وإثماً سميّ متشابهاً لاشتباهاه معناه على السامع.

الثاني: إن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه.

والمقابل له ما فسد نظمه واختل لفظه ويقال فاسد لا متشابه، وهذا غير متصوّر الوجود في كلام الله تعالى⁵⁵.

⁴⁶ صالح، تفسير النصوص، 333/1، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م)، 26/1؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 284/1 (ف: 324).

⁴⁷ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 219/1؛ صالح، تفسير النصوص، 334/1.

⁴⁸ صالح، تفسير النصوص، 335/1.

⁴⁹ أبو جعفر الطبري، جامع البيان، 317/25.

⁵⁰ أبو جعفر الطبري، جامع البيان، 319/25.

⁵¹ ومرحلة الاستقرار فقد تأثرت بالصنعة المنطقية في التعريفات، والتكلف في التقسيم والتفريع، والفصل بين التعريف النظري والتطبيق العملي، والفصل الحدّي بين المصطلحات المتداخلة، والذي يظهر عياناً لكل باحث عند مواجهة الحد وتطبيقه من قائله، كما في تعريف المتواتر، والحديث والخبر، والمشهور والمستفيض وغيرهم.

⁵² الراغب الأصفهاني، غريب القرآن، 254/1.

⁵³ الغزالي، المستصفى، 85/1؛ الشاطبي الغرناطي، الموافقات في أصول الفقه، 323/3؛ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مُرّي بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن جزّام النووي، شرحه على صحيح مسلم، 218/16.

⁵⁴ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 218/1.

⁵⁵ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 219/1.

الحقل الدلالي للمحكم والمتشابه في كتب الحديث: فمن المعلوم أن غالب مصنفي كتب الحديث قد عقدوا أبواباً لتفسير القرآن الكريم، ولذلك فإن العودة لهذه المصادر الحديثية حتمية؛ لتبين كيفية تفسير المحكم والمتشابه في عهد الرسول ﷺ وصحابته وتابعيهم، ومن خلال الاستقراء لمتن النصوص الحديثية في المصنفات، يمكن تبويبه وفق ما يلي⁵⁶:

التحذير الشديد من الزيغ باتباع المتشابه: والحديث الأم في التحذير من أهل الأهواء والضلال، ما ورد عن أمنا عائشة قالت: قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ...﴾ [آل عمران:7] قالت: فقال رسول ﷺ: "فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم"⁵⁷، وهناك زيادة في آخر الحديث، قوله: "خلاف ما عني الله"⁵⁸، وقال أيوب -أحد الرواة-: "وَلَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ يُجَادِلُ إِلَّا بِالْمُتَشَابِهِ. وَاللَّفْظُ لِعَارِمٍ، وَلَمْ يَذْكَرِ ابْنُ عُثَيْبٍ كَلَامَ أَيُّوبَ، وَلَا شَكَّ فِيهِ"⁵⁹.

فهذا الحديث الصحيح سنداً، الواضح والصريح دلالة، يؤكد وبصيغة التعميم لا التعيين، التحذير والوعيد الشديد من الزيغ والانحراف باتباع المتشابهات كالخوارج وأهل البدع⁶⁰، وتحصين المسلمين من أتباعهم للمحافظة على نقاء إيمانهم، فالمسألة شأن عام للأمة، فيدخل فيه كل فرد أو جماعة دون النظر إلى انتمائهم وجماعتهم.

وقول قتادة ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد:24]: "إذا والله يجدون في القرآن زاجراً عن معصية الله، لو تدبره القوم فعقلوه، ولكنهم أخذوا بالمتشابه فهلكوا عند ذلك"⁶¹.

وأخبرنا الدارمي: "لِيُتَقَى مِنْ تَفْسِيرِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَمَا يُتَقَى مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ"⁶²

وقال الخلال: عن الزهري، أن أبا بكر أمر خالدًا في علي، فقال أبو عبد الله: كيف؟ فلم يعرفها، فقال: "ما يُعْجِبُنِي أَنْ تُكْتَبَ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ"⁶³ وقال "هَذِهِ أَحَادِيثُ الْمَوْتَى"، يعني تتكلم عن ناس ماتوا ولا تعيننا.

وقال: "لَا تَنْظُرْ فِيهَا، وَأَيُّ شَيْءٍ فِي تِلْكَ مِنَ الْعِلْمِ؟ عَلَيْكُمْ بِالسُّنَنِ وَالْفِقْهِ، وَمَا يَنْفَعُكُمْ"، وهذا فيه فقه عظيم.⁶⁴

⁵⁶ محمد العامري، "مدى تطور دلالة المحكم والمتشابه من خلال التفاسير"، المعهد العالي للحضارة الإسلامية جامعة الزيتونة- تونس مجلة المشكاة 16 (2018)، 15-17.

⁵⁷ البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ الآية، 33/6 (ح:4347)؛ مسلم، كتاب العلم، 1 باب النهي عن اتباع متشابه القرآن، 2053/4 (ح: 1-2665)؛ ابن حجر، فتح الباري، 310/23؛ عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي أبي عبد الله، الإبانة الكبرى = الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المنمومة، تحقيق: عادل بن عبد الله آل حمدان، (السعودية: دار المنهاج، 1436هـ)، 350؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9/4؛ السيوطي، الدر المنثور، 414/2؛ ابن جرير الطبري، تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، 192/6 (ح: 6610)؛ فوام السنة الأصفهاني أبو القاسم التيمي، الحجة في بيان المحجة، 292/1 (ف:154)؛ وفي رواية للبخاري بلفظ: "فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عني الله فاحذروهم"، البخاري (رقم الحديث: 4547)؛ مسلم، (رقم الحديث: 1-2665)؛ وفي رواية للترمذي: «قد حذركم الله فإذا رأيتموهم فاعرفوهم»، 2993، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ ضَبِيحٌ.

⁵⁸ أبي عوانة، مستخرج، 296/20 (ح: 11694 و95)؛ وفي رواية ابن بطة، الإبانة الكبرى: "هُمُ أَهْلُ الْجَدَلِ فِي الْقُرْآنِ، وَهُمْ الَّذِينَ عَنَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَاحْذَرِيهِمْ يَا عَائِشَةُ" أبي عوانة، مستخرج، 603/2 (ح: 776)؛ و"إِذَا رَأَيْتُمْ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَاحْذَرُوهُمْ" أبي عوانة، مستخرج، 603/2 (ح: 777)؛ و"قَدْ حَذَرَكُمْ اللَّهُ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمْ فَاحْذَرُوهُمْ" أبي عوانة، مستخرج، 604/2 (ح: 778)؛ و"إِذَا رَأَيْتُمْ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِيهِ، فَهُمْ الَّذِينَ عَنَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَاحْذَرُوهُمْ" أبي عوانة، مستخرج، 602/2 (ح: 775)، 618/2 (ح: 804)؛ و"إِذَا رَأَيْتُمْ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَاحْذَرُوهُمْ، فَأَنْتُمْ هُمْ الَّذِينَ عَنَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَالْقُرْآنُ لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ" أبي عوانة، مستخرج، 330/5 (ح: 130)؛ و"إِذَا رَأَيْتُمُوهُمْ، فَاحْذَرُوهُمْ، أُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّاهُمْ اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ" أبي عوانة، مستخرج، 141/6 (ح: 416).

⁵⁹ ابن بطة، الإبانة الكبرى، 605/2 (ح: 780)؛ محمد العامري، "مدى تطور دلالة المحكم والمتشابه من خلال التفاسير"، 10.

⁶⁰ ابن بطة العكبري، الإبانة الكبرى، 607/2 (ح: 783).

⁶¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 203/6؛ الطبري، جامع البيان، 90/21 (ح: 24305)؛ السيوطي، الدر المنثور، 110/6.

⁶² الدارمي، مسند الدارمي، 180/1 (ح: 436).

⁶³ أحمد الخلال، السنته، (السعودية: دار الراجية، 1989)، 505/3 (ح: 809).

⁶⁴ أحمد الخلال، السنته، 355/2، ح: 818.

الدعوة الصريحة للعمل بالمحكم والإيمان بالمتشابه: الإنسان مهما علا كعبه وعلمه فهم مخلوق، فذاكرة الإنسان مجموع تصوراته، فأنى للمخلوق أن يتصور خالقه، محققاً قول ربنا ﴿وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: "كَانَ الْكِتَابُ الْأَوَّلُ يُنَزَّلُ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ، وَعَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَنَزَلَ الْقُرْآنُ مِنْ سَبْعَةِ أَبْوَابٍ، عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ: ... وَمُحْكَمٌ، وَمُتَشَابِهٌ، ... وَاعْمَلُوا بِمُحْكَمِيهِ، وَأَمِنُوا بِمُتَشَابِهِيهِ، وَقُولُوا: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا"⁶⁵.

ومن منطوق الحديث والآية وجوب العمل بمحكم القرآن كونه واضح الدلالة، والإيمان والتسليم والتعبد بالمتشابه منه، لأن آياته محكمات ومتشابهات بمعناهما الخاص مقولاً على بعض منه مخصوص؛ أي: قسيماً ومقابلاً، فلا يجتمعان في شيء واحد البتة، لقوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، وليس المحكم هنا بمعنى المتقن، والمتشابه بمعنى المتماثل، فالقرآن كله متقن ومتماثل تنزيل من رب العالمين، على خلاف من يقول: أن القرآن كله محكم في لفظه مفرداً ومركباً، ومعناه⁶⁶ لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ و﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: 115] أو: كُله متشابه⁶⁷ لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: 23]⁶⁸، فالتشابه العام بمعنى المتماثل من ألفه ليائه وبكل الاعتبارات، بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ لا ينافي الإحكام العام في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾، بل هو مصدق له، فإنَّ الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً، فلا يناقض بعضه بعضاً، وكلُّ منهما صفة مدح وكمال، وبانطوائهما معا في صفته شاهد صدق وآية من آيات تنزيله⁶⁹.

ولكن من يستطيع التمييز بين المحكم والمتشابه؟ وهل يُتاح ذلك لكلِّ الباحثين؟.

⁶⁵ الطحاوي، مشكل الآثار، 128/7 (ح: 2636)؛ ونقل أبو شامة في المرشد الوجيز عن ابن عبد البر أنه قال: "هذا حديث عند أهل العلم لم يثبت، وأبو سلمة لم يلق ابن مسعود، وابنه سلمة ليس ممن يحتج به، وهذا الحديث مجمع على ضعفه من جهة إسناده وقد رده قوم من أهل النظر؛ قال الحافظ ابن حجر: "وقد صحح الحديث المذكور ابن حبان والحاكم، وفي تصحيحه نظر؛ لانقطاعه بين أبي سلمة وابن مسعود، وقد أخرجه البيهقي من وجه آخر عن الزهري عن أبي سلمة مرسلاً، وقال: هذا مرسل جيد" ابن حجر، فتح الباري، 51/25؛ أخرجه أبو عبيد وغيره قال بن عبد البر هذا حديث لا يثبت لأنه من روايات أبي سلمة بن عبد الرحمن عن بن مسعود، ولم يلق بن مسعود، وقد رده قوم من أهل النظر، منهم: أبو جعفر أحمد بن أبي عمران قلت وأظن الطبري في مقدمة تفسيره في الرد على من قال به.

⁶⁶ معناه: أحكم الله آياته من الدَّخَلِ والخَلَلِ والباطل، ثم فضَّلها بالأمر والنهي؛ وذلك أن "إحكام الشيء" إصلاحه وإتقانه و"إحكام آيات القرآن"، "إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يقدر ذو زيع أن يطعن فيها من قبلة" الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن = تفسير الطبري، 227/15 (ف: 17920)؛ وأما "المحكمات"، فإنَّه اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جُعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعود ووعد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخير ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك. الطبري، تفسير الطبري، 170/6؛ وينظر أيضاً إلى مقالة عبد الجليل الغندوري "المحكم والمتشابه في نصوص القرآن الكريم"؛ يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، 267؛ زمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 366/1؛ فإن قلت فهلا كان القرآن كله محكما قلت لو كان كله محكما لتعلق الناس به بسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده الا به ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ولما في تقادح العلماء وإتباعهم الفرائح في استخراج معانيه وردة إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجملة ونيل الدرجات عند الله ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازيد طمأنينة إلى معتقده وقوة في ايقانه.

⁶⁷ وهو نعت مدح وكمال لجميع القرآن، ومعناه: يصدق بعضه بعضاً، فلا تضارب فيه ولا تناقض ولا تعارض، فهو متشابه متمائل في كماله وبيانه وسموه، فلا يمكن أن يكون فيه نقص أو خلل أو عيب، بل إنه متشابه يصدق بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض. بحث للأستاذ عبد الجليل الغندوري "المحكم والمتشابه في نصوص القرآن الكريم"؛ يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، 267؛ الراغب الأصفهاني، غريب القرآن، 255/1.

⁶⁸ ورد التنزيل في أربع مرات في القرآن، مرتان آية مطابقة ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الواقعة ٨٠ مع الحاقة ٤٣] وموضوعان وحيدان في [فصلت ٢، ٤٢] ﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ... تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، وتنزيل الكتاب وردت خمس مرات؛ الراغب الأصفهاني، غريب القرآن، 255/1؛ ابن الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1085/2؛ ابن حجر، فتح الباري، 211/8؛ آبادي فيروز، القاموس المحيط والقبوس والوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب، 154/1، و1471؛ ابن منظور، لسان العرب، 637/1 (مادة "غرب")؛ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 95/1؛ ليلي عباس خميس، "الأدلة العقلية وأثرها في تثبيت المحكم وتأويل المتشابه في الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه متشابه القرآن"، مجلة كلية التربية الأساسية، 6، 79/32 (2007).

⁶⁹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 61/3؛ عبد الرحمن السعدي، القواعد الحسان في تفسير القرآن، القاعدة العشرون: القرآن كله محكم باعتبار، وكله متشابه باعتبار، 50-49/1؛ أحمد سردار محمد شيخ، منهج أهل السنة في نقض شبه أهل الأهواء والبدعة، (رسالة دكتوراه من جامعة المدينة المنورة- الناشر: دار الإمام مسلم ومركز سطور للبحث العلمي، ط1، 1438)، 185/1؛ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الأنفاظ، 284/2؛ القحطاني، علوم القرآن عند ابن عبد البر، (رسالة ماجستير)، 238/1؛ الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، 254/1؛ يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، 267.

فمذهب أهل السنة وما عليه سلفنا الصالح هو التصديق بالمحكم والعمل به، والإيمان بالمتشابه وردّه إلى المحكم؛ ولهذا فإن أهمية السنة بأنها تفسّر القرآن فتبيّنه وتحدّد مدلولاته، فهي إيضاح للقرآن وبيانه، ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: 44] وأما القرآن فهو حمّال وجوه كما قال عبد الله بن مسعود وعلي رضي الله عنهما وغيرهم، فإن لم يأخذوا تفسيره عن الصحابة والسلف، فهذا يمكن أن تزلّ فيه الأقدام وتضلّ فيه الأفهام⁷⁰.

الاجتهاد والنظر في المحكم والمتشابه: قال البيضاوي: ومن حق الناظر في القرآن أن يجتهد في التوفيق بين الآيات المختلفة ما أمكنه، فإن القرآن يصدق بعضه بعضاً، فإن أشكل عليه شيء من ذلك ولم يتيسر له التوفيق، فليعتقد أنه من سوء فهمه، وليكله إلى عالمه وهو الله تعالى ورسوله ﷺ، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾.

ولقد كان ابن عباس أنموذجاً للاجتهاد في المتشابه ببيانه حيث كان يقرأ: "وما يعلم تأويله إلا الله، ويقول الراسخون: آمانا به"⁷¹، وقال: "أنا من الراسخين في العلم، الذين يعلمون تأويله"، ولقد صدق حبر هذه الأمة وترجمانها، وقد قال مجاهد: "عرضت المصحف على ابن عباس من أوّله إلى آخره، أقفه عند كل آية، وأسأله عنها، والمشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه تكلم في جميع معاني القرآن محكمه ومتشابهه، ولم يقل عن آية إنّها من المتشابه الذي لا يعلم أحد تأويله إلا الله، ولم لا وقد دعا له ﷺ: "اللهم فقّهه في الدين"⁷² وفي رواية: "اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل"⁷³

ومن اجتهاداته مقولته في: ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ هي التي في الأنعام ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي﴾ إلى آخر الثلاث الآيات⁷⁴، واجتهاده هذا ضرورة وتطبيقاً لبيان القرآن لعامة الناس الذي أمره ربه ببيانه.⁷⁵

وعنه في قوله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: 7] "فالمُحْكَمَاتُ نَاسِخُهُ وَخَلَالُهُ لَهُ وَحَرَامُهُ وَحُدُودُهُ وَفَرَائِضُهُ، وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيُعْمَلُ بِهِ. فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ مِنْ أَهْلِ الشَّكِّ فَيَحْمِلُونَ الْمُحْكَمَ عَلَى الْمُتَشَابِهِ، وَالْمُتَشَابِهِ عَلَى الْمُحْكَمِ، وَيَلْبَسُونَ فَلَبَسَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمَّا الْمُؤْمِنُونَ فَيَقُولُونَ: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا مُحْكَمُهُ وَمُتَشَابِهُهُ"⁷⁶

وروي عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة، والضحاك، ومقاتل بن حيان، والربيع بن أنس، والسدي قالوا: "المحكم الذي يعمل به"⁷⁷.

⁷⁰ الطحاوي، شرح العقيدة الطحاوية، 1774/1 و1856؛ يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، 46.

⁷¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 11/2؛ الجصاص الرازي، أصول الفقه، 377/1؛ ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، 8 و13؛ البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرزوي، 88/1.

⁷² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب ما يقول عند الخلاء، 143 واللفظ له؛ ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، 2477-138، ولفظه: اللهم فقّهه، ومثله أحمد، 3023.

⁷³ أحمد بن حنبل (رقم الحديث: 2397 و 2879 و 3102).

⁷⁴ الحاكم، المستدرک على الصحيحين مع تعليقات الذهبي في التلخيص، 116/3 (ح: 3138)؛ ابن حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، 366/11.

⁷⁵ أحمد الألباق، التفسير بالرأي، (ديار بكر: مكتبة سیدی، 2016)، 15-16.

⁷⁶ ابن بطة العكبري، الإبانة الكبرى، 605/2؛ ابن حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، 366/11.

⁷⁷ ابن حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، 366/11؛ ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا﴾، تأوله أبو هريرة وعائشة وأبو أمامة: أنه لأهل القبلة من أهل الأهواء والبدع، وقيل اليهود. فعن عمر بن الخطاب ؓ: أن رسول الله ﷺ قال لعائشة: «يا عائشة، إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا»: هم أصحاب البدع وأصحاب الأهواء من هذه الأمة، ليس لهم توبة، يا عائشة، إن لكل صاحب ذنب توبة غير أصحاب البدع وأصحاب الأهواء ليس لهم توبة، أنا منهم بريء، وهم مني براء. ابن حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، 134/28؛ نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 896/1؛ ورواه الطبراني في الصغير وفيه بقية ومجالد بن سعيد وكلاهما ضعيف، ورواه الطبراني في الصغير وإسناده جيد؛ السيوطي، الدار المنثور، 428/5؛ وعن أبي أمامة عن رسول الله ﷺ، أنهم الخواص "ابن حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، 134/28؛ قوام السنة الأصبهاني، الإيضاح في التفسير، 171؛ السيوطي، الدار المنثور، 428/5؛ القرطبي، تفسير القرطبي، 150/7، 32/14؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن = تفسير الطبري، 271/12.

ف قوله "وَمَا يُؤْمِنُ بِهِ وَيُعْمَلُ بِهِ" بيان محكم لحكم المحكم ومفصله بقوله: "نَاسِخُهُ وَحَلَالُهُ لَهُ وَحَرَامُهُ وَخُدُودُهُ وَفَرَائِضُهُ"، وقوله: "وَيَلْبَسُونَ فَلَبَسَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ" تحذير ووعيد لحمل الناس على المتشابهات قصد إثارة الفتنة والتلبيس على عامتهم.

وهكذا ورثت المدرسة العباسية منهجها بأن القرآن يصدق بعضه بعضاً، وإنما سُمِّيَ قرآناً، لأنه يجمع السُّور فيضُّها، قال أبو عبيدة والجوهري⁷⁸، وعن مُجاهد بن جبير -أحد ورثة بن عباس والذي عرض عليه القرآن كاملاً ثلاث مرات⁷⁹- كما ترجم له البخاري في باب «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ» وقال مجاهد: الحلال والحرام «آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ» يصدق بعضه بعضاً، كقوله تعالى «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» وكقوله جل ذكره «يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» وكقوله «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» «زَيْغٌ» شك «بِتَبَعَاءِ الْفِتْنَةِ» المشتبهات «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» يعلمون «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»⁸⁰.

وفي رواية ابن بطة: «آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ» [آل عمران: 7]. قال: "مَا فِيهِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ يُصَدَّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا،... الشُّبُهَاتُ: مَا أَهْلِكُوا بِهِ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ، وَيَقُولُونَ: آمَنَّا بِهِ"⁸¹.

فهذا التابعي مجاهد يتابع منهج شيخه الصحابي ابن عباس ويضيف أمثلة على تفسير المتشابه متمسكاً بالقاعدة الذهبية: "يصدق بعضه بعضاً".

وهذا قريب من منهج القاضي عبد الجبار في "متشابه القرآن" حيث أنكر على القائلين بأن الله استأثر بعلم المتشابه، وأنَّ على المكلف معرفة كلِّ ما حُوطب به، "قد ثبت أن النفع لا يقع بالخطاب بجنسه ولا بسائر صفاته، وإنما يقع به لأمر يرجع إلى معناه"⁸²، وأنَّ مجرد الإيمان به وفقط هو نوع من العبث، "الذي بيئنا فساداً، وأن قال: نؤمن أنه قد أراد به ما للمكلف فيه نفع، ولا يمكن أن يعرف ذلك، فهذا يوجب كونه عابثاً، وكأنه أوجب على الخلق في المتشابه أن يعتقدوا فيه أنه الفائدة فيه، أنه لا فائدة فيه، ويتعالى الله عن ذلك، وكتاب الله ينطق بما قلنا⁸³، ومثله قال الآمدي لكونه هديانا ونقصا يتعالى كلام الرب عنه⁸⁴

وعبد الوهاب خلاف من المتأخرين سار على نهجهم فأنكر وجوده وأوجب على معرفته برد المتشابه إلى المتشابهات⁸⁵.

ولموافقة هذا الاتجاه الاجتهادي، لابد من ضوابط خمسة: ألا يخرج عن مدلول الكتاب والسنة المقبول، وإجماع العدول، وفهم العقول السليمة وفق القواعد الأصولية الشرعية، وقواعد اللغة العربية الأصيلة.

⁷⁸ محمد بن عزيز السجستاني أبو بكر، تفسير غريب القرآن، 100/1؛ أبي عبيدة، مجاز القرآن، 1/1؛ أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، (تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1987)، 167/1؛ الجوهري، الصحاح في اللغة، م (قرأ) 67/2.

⁷⁹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 11/2؛ الجصاص الرازي، أصول الفقه، 377/1؛ مصنف ابن أبي شيبة، 68- في درس القرآن وعرضه، 559/10؛ ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، 8 و13.

⁸⁰ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، ترجمة باب «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ»، 33/6؛ محمد العامري، مدى تطوّر دلالة "الحكم والمتمشابه" من خلال التفاسير، 19.

⁸¹ ابن بطة العكبري، الإبانة الكبرى، 607/2.

⁸² القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 87/1-88؛ ليلي عباس خميس، "الأدلة العقلية وأثرها في تثبيت المحكم وتأويل المتشابه في الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه متشابه القرآن" 79، (2007)، 4-5؛ البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرزوي، 88/1.

⁸³ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، 89/1؛ ليلي عباس خميس، "الأدلة العقلية وأثرها في تثبيت المحكم وتأويل المتشابه في الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه متشابه القرآن"، 4.

⁸⁴ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 219/1؛ صالح، تفسير النصوص، 334/1.

⁸⁵ خلاف، علم أصول الفقه، 176/1.

وإن كان الأسلم مذهب عامة السلف التفويض لا الإثبات كما يدّعيه بعض أدعياء السلف، وضابطهم: "أمروها كما جاءت بلا كيف" وفي رواية "بلا تفسير"⁸⁶، فلا معنى للحقيقة إذا لم نعرف بها عند العثور عليها، ولا معنى للعثور عليها إذا لم نغيّر من أحوالنا بما يتلاءم معها.

تحول الاجتهاد الجزئي المذهبي إلى لا مذهبي: وظل الاجتهاد الجزئي هو المنفذ الوحيد الذي استغله المتأخرون ليجتهدوا في كثير من النوازل والفتاوى، وممارسة عملية الترجيح والتخريج كشكلين بارزين من أشكال الاجتهاد.

ومن الملاحظ أن كتب الشوكاني والصنعاني والسيد سابق قد فرضت غالباً على مقررات المعاهد والجامعات في خمسين سنة السابقة، وما ذلك إلا لمتابعة مسيرة تغير المناهج من الفقه المذهبي المنضبط، إلى الفقه اللامذهبي والمسمى زوراً (فقه الدليل) أي الفوضوية المشوشة، وهي من بركات بدع المعتزلة والقدرية والسلفية⁸⁷ كما قال الموفق ابن قدامة في "روضته": "وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً، وهو باطل بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتنون العامة، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم، ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليف رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا.

ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة، إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد؟ فإلى متى؟ ولعلّه لا يبلغ ذلك أبداً! فقد ضيع الأحكام فلم يبق إلا سؤال العلماء، وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43 والأَنْبِيَاء: 7]⁸⁸.

وكذا قال القرافي في "شرح تنقيحه": "حجة المعتزلة: قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] ومن الاستطاعة ترك التقليد، ولأن العاميّ متمكن من كثير من وجوه النظر، فوجب أن لا يجوز له تركها قياساً على المجتهد"⁸⁹.

وعلى هذا المسار صار للحركة الإسلامية فكر وتنظيم فكريّ، وإنتاج فكريّ لكنّه فكر في خدمة الحركة المذهبية، ومتطلبات المعركة، فكر يدافع عن خطّ الحركة وشخصيتها، فكر يواجه ما هو يوميّ، وما هو آنيّ، وهو في الحقيقة أقرب ما يكون بالفكر الحزبيّ، أو العقليّة الحزبيّة، فهو هنا فكر موجّه، وتابع ومقيّد، سواء في قضاياها وموضوعاته، أو في مواقفه واختياراته.

وفي كثير من الأحيان وجدنا التنظيمات والمراكز الإسلامية تضيق وتترجم بذوي الفكر المتحرّر والمبادرات الاجتهادية التجديدية، وحتى وهم من أبنائها وصفوفها المخلصين. ومن هنا بدأ يظهر التمايز بين فكر الحركة، وحركة الفكر، وبعبارة أخرى التمايز بين الفكر المذهبي الشخصي وفكر الأمة.

فإنّ الحركات الإسلامية التي ظهرت وبدأت أقرب إلى أن تكون حركة تحريرية، وكانت بحاجة ماسّة الى فكر نضاليّ، منضبط باختياراتها، قد أصبحت اليوم مدعّوة وملزمة بأن تكون حركة تجديدية أممية لا مذهبية في نفسها وفي مجتمعتها، تدعو إلى الفكر الحرّ المبدع بثوابت الأصالة وفهم السلف، فهي بحاجة إلى أن تطلق وتدفع حركة الفكر، من غير خضوع وتبعيّة إلى فكر الحركة.

⁸⁶ ابن أبي حاتم، العلال، 468/5؛ الغزالي، إلهام العوام عن علم الكلام، 59؛ حسن أحمد الخطاف، "النصوص الموهمة لتشبيه الله بخلقه وموقف السلف والخلف منها"، 123؛ البيهقي، الأسماء والصفات، 412/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 491/15.

⁸⁷ حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، 275.

⁸⁸ ابن قدامة المقدسي أبو محمد عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، تح: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399)، 383/1.

⁸⁹ القرافي، شرح تنقيح الفصول، 172/2.

ومن هنا لا أرى صحّة مصطلح "الإسلام الوسطي"، فهي دعوة حقّ أريد بها الباطل، فالإسلام واحد ليس فيه يمين وشمال ووسط، فالإسلام السني بمفهوم السلف الصالح، هو المقصود بفكر أهل السنة والجماعة، فهو تفكير أمة لا فرد، وما دون ذلك فهو فكر حركة وجماعة وفرقة وأمثاله.

وما أراه أن لا مخرج لنا من التبعية للغرب وتغريب الفكر، إلا بفكر الأمة الذي يصنع الأمة والدولة، ويتّسع لكلّ مكوناتها، والتاريخ خير شاهد على صحّة وسلامة هذا الطرح والفكر.

ورحم الله الإمام الحجّة السهيليّ عندما قرّر مسألة الاجتهاد في نصوص التأويل الظنية وبعد حديثه عن واقعة صلاة الصحابة للعصر في بني قريظة: ... وفي هذا دليل على أنّ كلّ مُختلفين في الفروع من المجتهدين مصيب، وفي حكم داود وسليمان في الحرث أصل لهذا الأصل أيضاً... فكلُّ مجتهد وافق اجتهاده وجهًا من التأويل وكان عنده من أدوات الاجتهاد ما يترقّع به عن حضيض التقليد، إلى هضبة النظر، فهو مصيب في اجتهاده مصيب للحكم الذي تعبّد به، وإن تعبّد غيره في تلك النازلة بعينها بخلاف ما تعبّد هو به، فلا يُعدُّ في ذلك إلاّ أعلى من لا يعرف الحقائق، أو عدل به الهوى عن أوضاع الطرائق.⁹⁰

نموذج تطبيقي للفكر المتبع للهوى بتأويل المتشابه: عَنْ أَبِي أَمَامَةَ، قَالَ: «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» [آل عمران: 7] قَالَ: "الْخَوَارِجُ وَأَهْلُ الْبِدْعِ"⁹¹. وَعَنْ أَبِي غَالِبٍ قَالَ كُنْتُ بِدِمَشْقَ فَجِئْتُ بِسَبْعِينَ رَأْسًا مِنْ رُؤُوسِ الْحُرُورِيَّةِ فَنَصَبْتُ عَلَى دَرَجِ الْمَسْجِدِ فَجَاءَ أَبُو أَمَامَةَ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَدَخَلَ الْمَسْجِدَ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَوَقَفَ عَلَيْهِمْ فَجَعَلَ يُهْرِيقُ عَبْرَتَهُ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ مَا يَصْنَعُ إِبْلِيسُ بِأَهْلِ الْإِسْلَامِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ قَالَ كِلَابٌ جَهَنَّمَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ قَالَ سُرٌّ قَتَلَى قُتِلَتْ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ يَا أَبَا غَالِبٍ إِنَّكَ بِنَبْدٍ أَهْوَيْتَهُ كَثِيرَةٌ هَوْلَاءُ بِهِ كَثِيرٌ قُلْتُ أَجَلٌ قَالَ أَغَاذَكَ اللَّهُ مِنْهُمْ قَالَ وَلِمَ تُهْرِيقُ عَبْرَتَكَ قَالَ رَحِمَهُ لَهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ قَالَ أَنْفَرْتُ سُورَةَ آلِ عِمْرَانَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَفَرَأَيْتَ هَذِهِ الْآيَةَ «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، قُلْتُ: هَوْلَاءُ كَانُوا فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَرِيغٌ بِهِمْ ثُمَّ قَرَأَ «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ» قَالَ فَقُلْتُ إِنَّهُمْ هَوْلَاءُ ... قُلْتُ: شَيْئًا سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوْ شَيْئًا تَقُولُهُ بَرَأِيكَ؟ قَالَ: إِيَّيْ إِذَنْ لَجَرِيءٌ، بَلْ شَيْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ...⁹².

فهذا النصُّ يقرّر حقيقة الخوارج بقوله: "هَوْلَاءُ كَانُوا فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَرِيغٌ بِهِمْ"، فأبو أمامة الباهلي الصحابي الجليل استعرض القرآن واستحضر السنة التي عايشها بحرمة دماء المسلمين، فوجد الخوارج قد زاغت قلوبهم واتبعوا الهوى فضلوا وأضلوا، وكذلك كل من سار على سياستهم الذين يدعون الحقّ لأنفسهم وبأنهم الفرقة الناجية، وما سواهم من المسلمين كفار وجب قتالهم، والأهم من قتالهم قتل خليفتهم ومراجعهم، والأهم مما سبق اقناع أتباعهم بردة المسلمين وحلّ دماهم مستغلين عواطفهم الجياشة، وتزويدهم بتأويلاتهم وتجهيلهم بإغلاق نوافذ المعرفة والتواصل مع الآخرين.

⁹⁰ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام*، نج: عمر عبد السلام السلامي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421هـ - 2000م)، 226-225/6.

⁹¹ ابن بطة العكبري، *الإبانة الكبرى*، 607/2؛ أحمد سردار محمد شيخ، *منهج أهل السنة في نقض شبه أهل الأهواء والبدعة*، (المدينة المنورة، دار الإمام مسلم ومركز سطور للبحث العلمي، 1438)، 192/1.

⁹² ابن حجر العسقلاني، *المطالب العلية*، 431/8؛ نور الدين الهيثمي، *بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة*، 318/1؛ أحمد بن أبي بكر البوصيري، *إتحاف الخيرة المهرة*، 219/4؛ البيهقي، *السنن الكبرى للبيهقي*، 69/17؛ ابن أبي شيبة، *مصنف ابن أبي شيبة*، 554/7 (ح: 37892)؛ ابن ماجه، 12؛ الحاكم، *المستدرک على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص*، 437/2 (ح: 2654)؛ الطحاوي، *مشكل الآثار*، 12/6.

تلخّص قضية المحكم والمتشابه: لقد لخص البيهقي المحدث الفقيه ما وصله عن المحكم والمتشابه، وضبط تعريفه، وضرب أمثلة عدّة فيما أثر عنه بأثر مطوّل⁹³، نكتطف منه ما يفيدنا في بحثنا بقوله: ... لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية، سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".

وقال أبو سليمان في "معالم السنن": وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الآية فالمحكم منه يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم الظاهر، ويوكل باطنه إلى الله عز وجل، وهو معنى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وإنما حظّ الراسخين أن يقولوا آمناً به كل من عند ربنا ... والقول في جميع ذلك عند علماء السلف هو ما قلناه، وروي مثل ذلك عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم. وقد زلّ بعض شيوخ أهل الحديث ممن يرجع إلى معرفته بالحديث والرجال، فحاد عن هذه الطريقة حين روى حديث التزول، ثم أقبل على نفسه، فقال: إن قال قائل: كيف ينزل ربنا إلى السماء؟ قيل له: ينزل كيف يشاء. فإن قال: هل يتحرك إذا نزل؟ فقال: إن شاء يتحرك وإن شاء لم يتحرك. وهذا خطأ فاحش عظيم، والله تعالى لا يُوصف بالحركة، لأنّ الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من أعراض الحدث، وأوصاف المخلوقين، والله تبارك وتعالى متعالٍ عنهما، ليس كمثله شيء. فلو جرى هذا الشيخ على طريقة السلف الصالح ولم يدخل نفسه فيما لا يعنيه لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش ...".

ولقد ندب الرازي⁹⁴ إلى التأثير المذهبي على سيرورة مسألة المتشابه وتأويله، وكذلك وضع بعض الضوابط للفصل بين المحكم والمتشابه، مراعيًا في ذلك كلّ التعداد الدلالي للفظ الواحد، متجاوزًا التعاريف التقليدية التي تحصر الاشتباه بالنسخ وما شابهه، منزهاً نفسه عن الحزبية والمعتقدات القبلية المتعصبة لجهة ما.

ثم إننا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه، فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: 103]، والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا نَدْعُونَ إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرًا﴾ [الأنعام: 25]، وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23] والنافي يتمسك بقوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103] ومثبت الجهة يتمسك بقوله ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ قَوْفِهِمْ﴾ [النحل: 50] وبقوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] والنافي يتمسك بقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] ثم إن كل واحد يسّي الآيات الموافقة لمذهبه: محكمة، والآيات المخالفة لمذهبه: متشابهة، وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية، ووجوه ضعيفة...⁹⁵.

⁹³ البيهقي، *الأسماء والصفات*، 489/2؛ محمد العامري، "مدى تطوّر دلالة "المحكم والمتشابه" من خلال التفاسير"، 21.

⁹⁴ الرازي، *تفسير الرازي = مفاتيح الغيب*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م)، 107/4؛ فلا بد ههنا من قانون يرجع إليه في هذا الباب فنقول: اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح، فهذا هو المتشابه، فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً.

⁹⁵ أبو عبد الله الرازي، *تفسير الرازي = مفاتيح الغيب*، 110/4؛ وعنه أخذ: *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*، 105/2؛ عبد الرحمن القماش، *جامع لطائف التفسير*، 182/11.

3. التَّطَوُّر الدَّلَالِيّ لمصطلح المتشابه والمحكم ونشأته⁹⁶

وفق شبكة معقدة من التناظر المتداخل والمتقاطع في شبه الأسرة المصطلحية، حيث نلاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد؛ لاختلاف المدارس الفكرية، والأطر المرجعية للمفكرين، والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك، كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور، ويحتاج إلى البحث عن التطور المرحلي للمصطلح الدلالي ضمن معاني المعنى الواحد.⁹⁷

ومن الاهتمام المبكر بفكرة التطور الدلالي والمتزامن مع نشأة رواية الحديث، ما جاء في كتب أصول الفقه عن نقل الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معانٍ شرعية، وبحث الأصوليين وخلافهم المشهور في المسألة، وفوق هذا فإنَّ هناك مؤلفات صُنِّفت لتتبع الألفاظ العربية التي نقلها الشارع لمعانٍ شرعية جديدة ككتاب المحدث النَّاقِدُ أَبِي حَاتِمِ الرَّازِيِّ⁹⁸ "الزينة في الكلمات الإسلامية العربية"، والذي يُعدُّ "من أبرز المحاولات الناجحة في دراسة تطوُّر دلالة الألفاظ" قالها أستاذ العربية المبارك⁹⁹، والذي يُعدُّ من أوائل رُوَادِ المدرسة الاشتقاقية -مع كونه إسماعيلي العقيدة كما رجَّحه حسن الشافعي وغيره¹⁰⁰- لقوله بأنَّ اللغة توقيفية، -وكمعاصره ابن دريد (321هـ) صاحب كتاب "الاشتقاق"¹⁰¹، حيث يعالج دلالة اللفظة وتطورها، ويرتبها أحياناً ترتيباً تاريخياً، ويسوق النصوص والشواهد لتطورها، غير أنه أظهر براعته اللغوية وريادته في علم معاني الأسماء العربية والمصطلحات الإسلامية، أكثر من أصل شهرته بعلوم الحديث والجرح والتعديل، ولا غرابة فعلم الحديث واللغة أخوان يجريان من واد واحد كما قال السيوطي¹⁰²، بل ربما المحدثون أسسوا بعض المصطلحات للغويين وفق البيئة اللغوية، وهذا من باب الهجرة المصطلحية بين الحديث واللغة، فبين العلمين مجال بيبي واضح للمصطلح الذي يحمل هويتين معاً¹⁰³.

ومن أقدم ما وردنا قول الإمام أحمد (241هـ): "وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، فضلُّوا وأضلُّوا بكلامهم بشرًا كثيرًا"¹⁰⁴.

وورد في "مشكل الحديث"¹⁰⁵ لابن فورك -صاحب كتاب "الحدود في الأصول" والذي يعتبر أول كتاب سنِّي في المصطلحات الكلامية¹⁰⁶- عن أبي بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد النيسابوري الفقيه المعروف بالصبيعي (342هـ)، صاحب ابن خزيمة، وكان من حفظ الحديث ومعرفة السنة بالغاية العالية¹⁰⁷، أنه ألف كتاباً سماه "كتاب الأسماء والصفات" ورثبه حسب الأسماء والصفات، وابتدأه بوجود الإيمان بالمتشابه، وحكى بعد ذلك أقوال بعض السلف فيه، بأنها تمر كما جاءت بلا كيف، وقول ابن عيينة "فقرآته تفسير".

⁹⁶ عثمان بن علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، 477/1.
⁹⁷ علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (القاهرة، 1996م)، 22؛ تيسير كامل إبراهيم، "التطور الدلالي للمصطلح الفقهي الأصولي"، مجلة التجديد، 35/18 (2014)، 48-78.
⁹⁸ أبو حاتم الرازي أحمد بن حمدان، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994).
⁹⁹ مازن المبارك، نحو وعي لغوي، (دمشق: مكتبة الفارابي، 1970م)، 111.
¹⁰⁰ حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (باكستان: إدارة القرآن الشؤون الإسلامية، بدون تاريخ)، 231-232.
¹⁰¹ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، الإشتقاق، (القاهرة: دار النشر مكتبة الخانجي، بدون تاريخ).
¹⁰² السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 268/2.
¹⁰³ الويفي فريد، وابن عليّة سميرة، "هجرة مصطلحات الحديث نحو مصطلحات علوم اللغة في المعجمات المتخصصة" مجلة اللغة العربية 67/26 (سبتمبر 2024)، 89 و100.
¹⁰⁴ أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، 19/1.
¹⁰⁵ ابن فورك، مشكل الحديث، 117، 253.
¹⁰⁶ حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، 232.
¹⁰⁷ الصفدي، الوافي بالوفيات، 301/2؛ النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 4/1؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 483/15؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 478/3.

وقد ردَّ ابن فورك على كتاب الصبغى بأن عقد فيه ما يزيد عن عشرين فصلاً في تأويل صفات الله تعالى، وابتدأه بقوله: "فصل آخر فيما ذكره الصبغى في كتاب الأسماء والصفات" ¹⁰⁸.

وختم هذه الكتاب بقوله: "كَمَلَّ بيان ما أشكل ظاهره من صحيح الحديث مما أوهم التشبيه، ولَبَّسَ بذلك المجسمون، وازدراه الملحدون، وطعن في روايته الملحدون، وإيضاح ما خفي باطنه مما أغفله الجاهلون، وأنكره المعطلون..." ¹⁰⁹.

وقد عقد ابن فورك (٤٠٦ هـ) في "مشكل الحديث" ¹¹⁰ مقارنة مسهبة بين القرآن والحديث في نصوص المتشابه من (ص: 5-36) ¹¹¹، وجعل ضابط التأويل المذموم أن يسبق اعتقاد قلبك في معاني هذه الآثار إلى ما يقتضيه التشبيه، وما لا يليق بالله عز وجل، وتصحيح توجيهها على وجه بعيد عن التشبيه والتعطيل.

وعليه فقد أعمل آله العلمية مشتغلاً في سدِّ باب التشبيه أو إضافة ما لا يليق بالله تعالى، بصرفها عن ظاهرها متأولاً وفق منهجيته الأشعرية، وقد أورد عشرة أحاديث للردِّ على كتاب "التوحيد" لابن خزيمة ¹¹²، وأثبتها ثمَّ أوَّلها، وخطَّ ابن خزيمة في حملها على ظاهرها مع نفي المماثلة، وقد بدأه بقوله: "فصل فيما ذكره ابن خزيمة في كتاب التوحيد".

وتابع ابن حجر (852هـ) في "فتح الباري" "...وهذا مستند السلف قاطبة في الأخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ فيما يتعلق بهذا الباب فأمنوا بالمحكم من ذلك وفوضوا أمر المتشابه منه إلى ربهم" ¹¹³.

والسيوطي (911هـ) ذكر نحو أربعين قولاً عن معنى الأحرف السبعة في كتابه الاتقان رجح قول من قال: "إن هذا من المتشابه الذي لا يدري تأويله فان الحديث كالقرآن منه المحكم والمتشابه" ¹¹⁴.

وذكره صاحب "كشف الخفاء ومزيل الألباس" عند حديثه عند الحجر الأسعد "يمين الله في أرضه"، وهو من المتشابه ¹¹⁵.

وعلى ما سبق من نصوص أئمة الحديث من ابن حنبل وابن فورك وابن حجر حتى العجلوني نرى أن عباراتهم متقاربة بأن المتشابه ما خفيت دلالاته على معناه واستأثر الله بعلمه دون خلقه.

وبسبب التطور في الفكر الإسلامي بسبب دخول الأعاجم في الإسلام صار لزماً تطور الجواب الذي كان مسلماً عند السلف الأول بالتوقف والسكوت، فلا بدَّ من حلٍّ نقدِّمه للمسلمين الجدد، فهي ليست لغزاً.

1- الحنابلة- والبعض ينسبها للجمهور-: نجعل جميعها صفات دون تحديد ماهيتها على ما يليق بجلاله.

¹⁰⁸ بداية هذا القسم من 445.

¹⁰⁹ ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، 525.

¹¹⁰ كتاب مشكل الحديث وبيانه جمع فيه مصنفه باقة تجمع الأحاديث المسندة المتصلة والمتعلقة بالعقيدة بالأسماء والصفات، والتي رأى أنَّ ظاهرها يوهم التشبيه والتجسيم بناءً على وجهة نظره في الصفات، فقام بتأويلها وحلَّ مشكلها بصرفها عن ظاهرها المراد منها، بما يتوافق ومذهبه الأشعري وبشكل متقن وملف للنظر، وكثيراً ما يصدر الحديث الذي يريد تأويله بقوله: (ذكر خبر مما يقتضي التأويل ويوهم ظاهره التشبيه)؛ عبد الله الفوزان، مختلف الحديث عند الإمام أحمد جمعاً ودراسة، 82؛ نافذ حسين، مختلف الحديث، 72-74.

¹¹¹ ابن فورك، مشكل الحديث، 117، 253.

¹¹² يبدأ هذا القسم من 392-444.

¹¹³ ابن حجر، فتح الباري، 13/351.

¹¹⁴ السيوطي، تنوير الحوالك، 1/308.

¹¹⁵ إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي بن عبد الغني الشهير بالجراحي العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الألباس، 1/183.

2- الأشعرية: نحمل هذه النصوص ونؤولها على ما يماثلها، كأم سلمة وابن عباس تأولوا المعية بقوله في سورتي الحديد والمجادلة ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾، و﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾، أي: علمه¹¹⁶. وعلى سيرهم ساركبار التابعين كسفيان الثوري.

الخاتمة:

ومما سبق في البحث في التطور الدلالي للمحكم والمتشابه، والمدارس العقديّة واللغوية التي ساهمت في بيان مساراته التطورية، فإننا نجد سيرورة التطور المرحلي لعبت دوراً فاعلاً في تصوير المتشابه وفق كلّ مرحلة، بناء على وجهة النظر ودليلها، مراعية المرحلة الزمنية والعقدية والبنية الجيوغرافية التي عاشها كلُّ من صوّر المتشابه والمحكم وفسره، والحقيقة أن لكلِّ وجهته ودليله، ولا يسع الخلف إلا اتباع طريقة السلف فهم أعلم وطريقتهم أحكم وأسلم، مع تقديرنا لوجهات نظر المتأخرين واعتبراها، حيث وضعت ضوابط وشروط لسلامة مفرزاتها، وألقيت الضوء على الفكر الخوارجي والعجمة أنموذجاً، والخلاصة ما رآه السادة الأحناف ومن سار مسارهم من متأخري المفسرين والأصوليين هو الأقرب لروح الحقيقة المرجوة بأن مسألة المتشابه خارجة عن كنه عقلية الإنسان وتصوره كونها متعلقة بالخالق القائل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

وأتمنى على المراكز البحثية والباحثين تولية الفكرة هذه المزيد من تقريب الوجهات المفتعلة عقدياً وسياسياً من مدارس المتأخرين امتداداً لجذورهم وتطورها المرحلي التاريخي؛ لإعادة النصوص إلى طبيعتها الفطرية زمن الوحيين الشريفين. والحمد لله رب العالمين.

¹¹⁶ أبو بكر الأجرى، الشريعة، 275/1؛ ابن قيم الجوزية، إعلان الموقعين عن رب العالمين، 439/2؛ ابن عبد البر، الاستدكار، 358/3.

المراجع

- ابن أبي الفتح البجلي، أبو عبد الله. *المطلع على أبواب الفقه*. تحقيق محمد بشير الأدهبي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1401هـ - 1981م.
- ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. *كشف المشكل من حديث الصحيحين*. تحقيق علي حسين البواب، الرياض: دار الوطن، ط. 1، 1418هـ - 1997م.
- ابن حجر العسقلاني الشافعي، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، اعتنى بترقيمه محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري. *صحيح ابن خزيمة*. تحقيق: مصطفى الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 3، 1424هـ - 2003م.
- ابن فؤوك الأصفهاني، أبو بكر محمد بن الحسن. *مشكل الحديث وبيانه*، تحقيق موسى محمد علي. بيروت: عالم الكتب، ط. 2، 1985م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط. 1، 1410هـ - 1990م.
- الألباق، أحمد. *التفسير بالرأي*. دياربكر: مكتبة سيدى، 2016.
- الأمدي، سيف الدين. *الإحكام في أصول الأحكام*. دمشق-بيروت: المكتبة الإسلامي، 1402هـ.
- ابن جني، أبو الفتح. *الخصائص*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. اعتنى به: محمد حمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار توفيق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقية محمد فؤاد عبد الباقي)، ط. 1، 1422هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *التاريخ الكبير*. الرياض: المتميز للطباعة، 2019.
- البيانوني، فتح الدين. "المتشابه في متن الحديث الشريف: دراسة تأصيلية مقارنة". *مجلة الدراسات الإسلامية*، 2/41.
- تيسير كامل، إبراهيم. "التطور الدلالي للمصطلح الفقهي الأصولي" *مجلة التجديد*، 35/18، 2014م.
- خميس، ليلى عباس. "الأدلة العقلية وأثرها في تثبيت المحكم وتأويل المتشابه في الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي"، *مجلة كلية التربية الأساسية*، 32 / 79، 2007م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1421هـ - 2000م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. تحقيق مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر، ط. 1، 1996.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. *تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل*. تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- سردار، أحمد. *منهج أهل السنة في نقد شبه أهل الأهواء والبدع*. المدينة المنورة: جامعة المدينة المنورة، رسالة دكتوراه، 1438هـ.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي. *الموافقات في أصول الشريعة*. تحقيق أبو عبدة مشهور بن حسن سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، ط. 1، 1417هـ - 1997م.
- الصالح، محمد أديب، *تفسير النصوص في الفقه الإسلامي*. بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 5، 2008م.
- فريد، لؤي وبن علي، سمرة. "هجرة مصطلحات الحديث نحو مصطلحات علوم اللغة في المعاجم المتخصصة" *مجلة اللغة العربية*، 67/26، سبتمبر 2024م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقيق مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 8، 1426هـ - 2005م.
- القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ط. 1، 1423هـ - 2003م.
- القرطبي، ضياء الدين أحمد بن عمر الأنصاري الأندلسي. *اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه*. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. دمشق: دار النوادر، ط. 1، 1435هـ - 2014م.
- الكوي، عبد الكريم. "معالم التكامل المعرفي عند المحدثين" *مجلة الواضحة* 6.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. 1، 1955م.

References

- Alabalık, Ahmed. *et-Tefsîr bi'r-re'y*. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2016.
- Al-Âmidî, Sayf al-Dîn. *Al-Ihkâm fî Uşûl al-Ahkâm*. Dimashq–Bayrût: al-Maktaba al-Islâmiyya, 1402 AH.
- Al-Bukhârî, Muḥammad ibn Ismâ'îl. *Al-Târîkh al-Kabîr*. Al-Riyâd: Al-Mutamayyiz li'l-Ṭibâ'a, 2019.
- Al-Bukhârî, Muḥammad ibn Ismâ'îl. *Al-Jâmi' al-Musnad al-Şahîḥ al-Mukhtaşar min Umûr Rasûl Allâh (şallâ Allâh 'alayhi wa-sallam) wa-Sunanihi wa-Ayyâmihi*. Edited by Muḥammad Ḥamad Zuhayr ibn Nâşir al-Nâşir. Beirut: Dâr Tawq al-Najâh (facsimile of al-Sultâniyya ed. with Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî's numbering), 1st ed., 1422 AH [2001 CE].
- Al-Fîrûzâbâdî, Majd al-Dîn Abû Ṭâhir Muḥammad ibn Ya'qûb. *Al-Qâmûs al-Muḥîṭ*. Edited by Mu'assasat al-Risâla. Beirut: Mu'assasat al-Risâla, 8th ed., 1426 AH [2005 CE].
- Al-Qurṭubî, Ḍiyâ' al-Dîn Aḥmad ibn 'Umar al-Anşârî al-Andalusî. *Ikhtisâr Şahîḥ al-Bukhârî wa-Bayân Gharîbihi*. Edited by Raf'at Fawzî 'Abd al-Muṭṭalib. Damascus: Dâr al-Nawâdir, 1st ed., 1435 AH [2014 CE].
- Al-Qurṭubî, Shams al-Dîn Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anşârî. *Al-Jâmi' li-Ahkâm al-Qur'ân*. Edited by Hishâm Samîr al-Bukhârî. Riyadh: Dâr 'Ālam al-Kutub, 1st ed., 1423 AH [2003 CE].
- Al-Râzî, Fakhr al-Dîn Muḥammad ibn 'Umar al-Tamîmî. *Mafâṭiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1st ed., 1421 AH [2000 CE].
- Al-Shâṭibî, Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Lakhmî al-Gharnâṭî. *Al-Muwâfaqât fî Uşûl al-Sharî'a*. Edited by Mashhûr ibn Ḥasan Āl Salmân. Riyadh: Dâr Ibn 'Affân, 1st ed., 1417 AH [1997 CE].
- Al-Zamakhsharî, Abû al-Qâsim Maḥmûd ibn 'Umar. *Tafsîr al-Kashshâf 'an Ḥaqâ'iq al-Tanzîl wa-'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*. Edited by 'Abd al-Razzâq al-Mahdî. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî.
- Al-Zarqânî, Muḥammad 'Abd al-'Aẓîm. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Edited by Maktab al-Buḥûth wa-l-Dirâsât. Beirut: Dâr al-Fikr, 1st ed., 1996.
- Bayyûnî, Faṭḥ al-Dîn. "Al-Mutashâbih fî Matn al-Ḥadîth al-Sharîf: Dirâsa Ta'şîliyya Muqârana." *Majallat al-Dirâsât al-Islâmiyya*, Pakistan, 41/2.
- Farîd, Lu'ay, and Samra ibn 'Alî. "Hijrat Muşṭalahât al-Ḥadîth Naḥw Muşṭalahât 'Ulûm al-Lugha fî al-Mu'jamât al-Mutakhaşşisa." *Majallat al-Lugha al-'Arabiyya* 26/67 (September 2024).
- Ibn Abî al-Faṭḥ al-Ba'î al-Ḥanbalî, Abû 'Abd Allâh. *Al-Muṭṭalî 'alâ Abwâb al-Fiqh*. Edited by Muḥammad Bashîr al-Adhbî. Beirut: Al-Maktab al-Islâmî, 1401 AH [1981 CE].
- Ibn al-Athîr al-Jazarî, Majd al-Dîn Abû al-Sa'âdât al-Mubâarak ibn Muḥammad. *Al-Nihâya fî Gharîb al-Ḥadîth wa-l-Athar*. Edited by Ṭâhir Aḥmad al-Zâwî and Maḥmûd Muḥammad al-Ṭanâḥî. Beirut: Al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1979.
- Ibn al-Jawzî, Abû al-Faraj 'Abd al-Raḥmân. *Kashf al-Mushkil min Ḥadîth al-Şahîḥayn*. Edited by 'Alî Ḥusayn al-Bawwâb. Riyadh: Dâr al-Waṭan, 1st ed., 1418 AH [1997 CE].
- Ibn Fûrak, Abû Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Işfahânî. *Mushkil al-Ḥadîth wa-Bayânuhu*. Edited by Mûsâ Muḥammad 'Alî. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2nd ed., 1985.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, Aḥmad ibn 'Alî. *Faṭḥ al-Bârî Sharḥ Şahîḥ al-Bukhârî*. Numbered by Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî. Beirut: Dâr al-Ma'rifa, 1959 CE.
- Ibn Jinnî, Abû al-Faṭḥ. *Al-Khaşâ'îş*. Mişr: al-Hay'a al-Mişriyya al-'Āmma li'l-Kitâb, n.d.
- Ibn Khuzayma, Abû Bakr Muḥammad ibn Işḥâq al-Sulamî al-Nisâbûrî. *Şahîḥ Ibn Khuzayma*. Edited by Muşṭafâ al-A'zamî. Beirut: Al-Maktab al-Islâmî, 3rd ed., 1424 AH [2003 CE].
- Ibn Kutayba, Abû Muḥammad. *Gharîb al-Ḥadîth*. Baghdâd: Maṭba'at al-Ānî, 1397 AH.
- Ibn Manzûr, Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Mukarram. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Şâdir, 1st ed., 1410 AH [1990 CE].
- Kayyûmî, 'Abd al-Karîm. "Ma'âlim al-Takâmul al-Ma'rifi 'inda al-Muḥaddithîn." *Majallat al-Wâḍiḥa*, 6.

- Khamīs, Laylā ‘Abbās. "Al-Adilla al-‘Aqliyya wa-Atharuhā fī Thubūt al-Muḥkam wa-Ta’wīl al-Mutashābih fī al-Khiṭāb al-Lughawī ‘inda al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu‘tazilī." *Majallat Kulliyat al-Tarbiya al-Asāsiyya*, University of Baghdad, 32/79 (2007).
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min al-Sunan bi-Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh (ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam)*. Edited by Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1st ed., 1955.
- Ṣāliḥa, Muḥammad ‘Ādil. *Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 5th ed., 2008.
- Sardār, Aḥmad. *Manhaj Ahl al-Sunna fī Naqd Shubah Ahl al-Ahwā’ wa-l-Bida’*. PhD diss., Al-Madina International University, 1438 AH [2017 CE].
- Taysīr Kāmil, Ibrāhīm. "Al-Taṭawwur al-Dalālī li-l-Muṣṭalaḥ al-Fiqhī al-Uṣūlī." *Majallat al-Tajdīd* 18/35 (2014), 48-78.

أنواع الضعف البشري من خلال القرآن الكريم

شادي حلاق | 0009-0006-7425-4451 | shadi.hallak20@gmail.com
طالب دكتوراه في جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية في قسم العلوم الإسلامية في تخصص التفسير
أ. د. مصطفى أوزل | 0000-0002-5240-8281 | mozel@fsm.edu.tr
جامعة السلطان محمد الفاتح، رئيس قسم العلوم الإسلامية، إسطنبول، تركيا

الملخص

موضوع المقالة هو: "أنواع الضعف البشري من خلال القرآن الكريم"، حيث تتناول موضوع الضعف البشري، فالإنسان ضعيف من جميع الوجوه: ضعيف البنية، ضعيف الإرادة، ضعيف العلم، ضعيف القوة، ضعيف الصبر، ضعيف في مواجهة الظروف والأحداث، ضعيف أمام الآيات الكونية والتكوينية، ضعيف أمام ميوله وأهوائه وغرائزه، ضعيف أمام الأوامر والنواهي، وهذا الضعف منه ما هو فطري في أصل خلقته، ومنه ما هو طارئ مكتسب .

وتهدف هذه المقالة إلى تبين أنواع الضعف في ضوء القرآن الكريم. والمنهج المستخدم فيها هو المنهج الاستقرائي لتحديد الآيات المتعلقة بالضعف، والمنهج الوصفي لتبيين ما يتعلق بالضعف من أسباب ونتائج.

والناظر في الآيات القرآنية التي اشتملت على الضعف، يرى أن هذا الضعف بعضه قد يلحق بالفرد وبعضه قد يلحق بالجماعة، ولذلك انقسمت هذه المقالة بعد التعريفات إلى قسمين: الضعف المتعلق بالفرد، والضعف المتعلق بالجماعة. وقد يكون هذا الضعف حسياً أو معنوياً في كلا النوعين .

توصلت المقالة إلى أن الضعف يمكن أن يكون جسدياً أو عقلياً، وأن الله خلق الإنسان ضعيفاً بطبيعته، والضعف قد يكون أصلياً أو طارئاً، ومن أهم مظاهره الضعف البدني، والضعف يدفع الإنسان للجوء إلى الله، والأعداء يستغلون هذا الضعف لإضعاف الأمة. وتوصي المقالة بأهمية دراسة الضعف البشري في ضوء القرآن الكريم، وتعريف الإنسان بذاته للتغلب على الضعف. وتؤكد على ضرورة إيجاد طرق علاج للضعف السلبي من خلال القرآن، ودعوة الباحثين لمواصلة البحث في موضوعات الضعف البشري وعلاجاته. وتشير المقالة أيضاً إلى أن القرآن الكريم يحتوي على علاج لجميع أنواع الضعف البشري، وتبرز أهمية التفكير في النصوص القرآنية لفهم وتحسين حال الأمة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الإنسان، الضعف في القرآن، الأمة، الإيمان.

Hallak, Shadi - Özel, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim'de İnsanî Zaaf Çeşitleri". *Akademik Analiz* 4 (Nisan 2025), 96-120.

معلومات العطف

23/01/2025 تاريخ الإرسال

18/04/2024 تاريخ القبول

30/04/2024 تاريخ النشر

مراجعات خارجيان / تحكيم مزدوج

يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع. والمقالة تمثل فصلاً من رسالة ماجستير للمؤلف الأول بعنوان: "الضعف البشري في القرآن الكريم أسبابه وعلاجه"، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة طرابلس عام 2020.

تم البحث ببرنامج Turnitin

akademikanalizdergisi@gmail.com

لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح

تصميم الدراسة: الكاتب الأول: 75% والكاتب الثاني: 25%

جمع البيانات: الكاتب الأول: 90% والكاتب الثاني: 10%

تحليل البيانات: الكاتب الأول: 80% والكاتب الثاني: 20%

تقديم المخطوطة ومراجعتها: الكاتب الأول: 75% والكاتب الثاني: 25%

لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة

يملك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 بموجب ترخيص

التمويل

حقوق الطبع والنشر والترخيص

Kur'an-ı Kerim'de İnsani Zaafları

Shadi Hallak | 0009-0006-7425-4451 | shadi.hallak20@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Özel | 0000-0002-5240-8281 | mozel@fsm.edu.tr

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir, İstanbul, Türkiye

Özet

Bu makalede, Kur'an-ı Kerim perspektifinden insanî zaaflar incelenmektedir. Âyetlerde bildirildiğine göre insanın yaratılışındaki zaaflar, onun temel bir özelliğidir. İnsan, Allah tarafından zayıf yaratılmış ve bu zaaflar, insanın hayatındaki farklı yönlerde kendini göstermektedir. Kur'an'da açıkça ifade edildiği üzere, insanın zaafları, onun fıtratında yer alan bir olgudur. İnsanî zaafların, yalnızca fiziki açıdan değil, aynı zamanda manevi ve zihinsel yönlerden de olduğu söylenebilir. Makale, insanın zaaflarını hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ele alarak, beşerî zafiyetin farklı türlerini ve bunlara yönelik çözüm yollarını tartışmaktadır.

Kur'an âyetlerinden anlaşılan, insanın zaafları sadece dışsal değil, aynı zamanda içsel bir durumdur. İnsan, yaratılışı gereği zayıftır ve bu zayıflık, fiziksel, akli, iradi, psikolojik, sosyal ve dini alanlarda farklı şekillerde kendini gösterebilmektedir. Kur'an'ın beşerî zafiyeti bazı yönlerden haber vermesi insanın zaaflarının farkına varmasına ve kendisini daha iyi tanımasına katkı sağlamaktadır. Bu zafiyetlerin Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetler incelenerek, zaafların farklı boyutlarına dair kapsamlı bir araştırma yapılması, gerek Kur'an'ı anlamak ve gerekse insanı tanımak açısından önemlidir.

İnsanî zaafların, temelde iki ana kategoriye ayrıldığı söylenebilir. Bunlar bireysel zaaflar ve toplumsal zaaflardır. Makalenin ilk bölümünde, bireysel zaafların çeşitli türleri ele alınmıştır. Bunlar arasında, fiziki zaaflar, zihinsel zaaflar, akli zayıflık, irade ve azim eksiklikleri, psikolojik zaaflar, iman zayıflığı, bilgi eksikliği gibi pek çok alt başlık bulunmaktadır. Fiziksel zaaflar, insanın yaratılışındaki sınırlamalardan kaynaklanırken, zihinsel ve akli zaaflar daha çok bilgi ve düşünme kapasitesindeki eksikliklerle ilgilidir. İrade zayıflığı ise, bireyin kendi arzularını karşısında zayıf kalması ve doğru kararlar almakta zorlanması durumudur. Psikolojik zaaflar, kişisel duygusal zorluklar ve içsel çatışmalarla ilgiliyken, iman zayıflığı ve dini inançlardaki zayıflık insanın manevi dünyasında bir boşluk oluşturur.

Bireysel zaafların her biri, insanın ruhsal ve fiziksel durumunu etkilediği söylenebilir. Ancak bireysel zaafların yalnızca insanın doğasından kaynaklanmadığı, aynı zamanda kişinin eylemleri ve tercihlerinin de bir sonucu olarak ortaya çıkabileceği belirtilmelidir. Örneğin, iman zayıflığı, kişinin manevi bir boşluk içinde olmasına yol açarken, akıl zayıflığı veya bilgi eksikliği, insanın doğru kararlar almasını engelleyebilir. İrade zayıflığı ise, kişinin sürekli olarak nefesine yenik düşmesine ve bu durumun, onu Allah'a yönelmeye sevk etmesine neden olabilir. Bu bağlamda, Kur'an, insana kendisinin farkına varması için bir yol gösterici olmaktadır.

Makale, Kur'an-ı Kerim'deki zikredilen bireysel zaafların her birini örneklerle açıklayarak, insanın zaafları ile yüzleşmesinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu zaaflar, insanın Allah'a yönelmesine, zayıflığını kabul etmesine ve O'na güvenmesine neden olabilir. Diğer taraftan, zaaflar insanı günah işleme ve yanlış yollara sapma noktasında da etkileyebilir. Bireysel zaaflar, negatif bir durum olsa da, doğru bir bakış açısıyla bu zaaflar, insanı olgunlaştırabilir ve güçlendirebilir.

İkinci bölümde ise, toplumsal zaaflar ele alınmaktadır. Toplumsal zaaflar, bireylerin zaaflarının bir araya gelmesiyle meydana gelmektedir. Bu tür zaaflar, ümmetin zaafları, askerî zayıflık, sosyal zaaflar ve siyasi zayıflıklardan oluşur. Makale, ümmetin zaaflarının yalnızca bireysel zayıflıklardan kaynaklanmadığını, aynı zamanda toplumsal yapının ve adaletin eksikliklerinden de kaynaklandığını belirtmektedir. Sosyal zaaflar, toplumun adalet ve eşitlik gibi temel değerlere olan eksikliklerini ve toplumda karşılaşılan zorlukları ifade ederken, askerî ve siyasi zaaflar da toplumların güvenlik ve yönetim alanlarındaki eksikliklerine işaret etmektedir.

Toplumsal zaaflar, toplumun manevi çöküşünü de tetikleyebilir. Toplumsal olarak zaaflar içinde olan bir ümmet, adaletin, güvenliğin ve huzurun sağlanmasında zorluklar yaşayabilir. Ancak bu zaaflar da, bireylerin ve toplumların Allah'a yönelmesi için bir fırsat doğurmaktadır. Her iki düzeyde de zaafların, insanı Allah'a yöneltmeye ve O'na dayanarak güçlü olma çabası içinde olmasına vesile olduğu ileri sürülebilir.

Makale, insanın zaaflarını anlamanın, sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de önemli olduğunu ve ümmetin güçlenmesi için bu zaaflarla mücadele edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İnsan, zaaflarını kabul

ettiğinde, bu zaafı aşma noktasında daha güçlü bir iradeye sahip olacaktır. Ayrıca, zaafın anlaşılması, bireysel gelişimin yanı sıra toplumların da gelişmesine katkı sağlayacak bir adımdır. Kur'an, insanın yaratılışındaki zaafı anlamaya yardımcı olacak pek çok öğretiyi sunmaktadır.

Sonuç olarak, insanî zaaf, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde anlaşılmalıdır. Zaafın farkına varmak hem bireylerin hem de toplumların güçlü ve sağlıklı bir şekilde varlıklarını sürdürmelerine yardımcı olacaktır. İslamî öğretiler, insanın zaafını tanıması, bu zaafıyla başa çıkabilmesi ve gücünü pekiştirebilmesi için kapsamlı bir rehberlik sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim, insanın yaratılışındaki zayıflıkları anlatarak, bu zayıflıklarla başa çıkma noktasında insana manevi bir destek sağlamaktadır. Zaaf, insan doğasının bir parçasıdır ve bu doğayı anlamak, insanın olgunlaşması ve daha verimli bir yaşam sürmesi için önemli bir adımdır.

Makale, insanî zaafın hem fiziki hem de manevi yönlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının, toplumsal huzurun ve bireysel manevi olgunluğun sağlanmasına katkı sağlayacak bir süreç olduğunu sonucuna varmıştır. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'deki öğretilerin, insanların zaafına dair farkındalık yaratmada ve çözüm üretmede temel bir kaynak oluşturduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu nedenle, insanî zaaf ve çözüm yolları üzerine yapılacak araştırmalar, ümmetin güçlenmesine katkı sağlayacak önemli bir adımdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İnsan, Kur'an'da Zaaf, Ümmet, İman.

Atıf Bilgisi Hallak, Shadi - Özel, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim'de İnsanî Zaaf Çeşitleri". *Akademik Analiz 4* (Nisan 2025), 96-120.

Geliş Tarihi	23/01/2025
Kabul Tarihi	18/04/2025
Yayın Tarihi	30/04/2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Makale, 2020 yılında Tarablus Üniversitesi, Şeria ve Dirâsâtü'l-İslâmiyye Fakültesine sunulan "ed-Da`fü'l-beşerî fî-Kur'âni'l-Kerîm Esbâbuhu ve `ilâcuhu" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Yazar Katkı Oranları	Çalışmanın Tasarlanması: Birinci Yazar: %75, İkinci Yazar: %25 Veri Toplanması: Birinci Yazar: %90, İkinci Yazar: %10 Veri Analizi: Birinci Yazar: %80, İkinci Yazar: %20 Makale Gönderimi ve Revizyonu: Birinci Yazar: %75, İkinci Yazar: %25
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Types of Human Weakness According to the Holy Qur'an

Shadi Hallak | 0009-0006-7425-4451 | shadi.hallak20@gmail.com

PhD Student, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Department of Basic Islamic Sciences, Istanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Özel | 0000-0002-5240-8281 | mozel@fsm.edu.tr

Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic Studies, Department of Tafsir, Istanbul, Türkiye

Abstract

This article looks into how the Holy Qur'an discusses human weakness. It suggests that weakness isn't just a temporary state but a core part of how God created people. The verse {And humankind was created weak} [An-Nisa: 28] really brings this point home. This natural frailty shows up in many areas of life: our physical bodies, our willpower, how much we know, our strength, how patient we are, how we handle difficult times, and how easily we're affected by our own desires and outside influences. Weakness comes in two main flavors: the kind we're born with (fitrah) and the kind we develop through our choices or environment. The main goal here is to identify and explain the different kinds of weakness the Qur'an talks about. Doing this should help us better understand the human psyche (nafs) and its changes, recognizing the importance the Qur'an places on the self. This research dives into the Qur'an's discussion of human weakness, treating it as the key source for understanding the soul. It also searches for Qur'anic ways to approach these weaknesses, both for individuals and the wider community (Ummah), something especially relevant today.

To tackle this, the study uses two main methods. First, an inductive method carefully gathers all the relevant Qur'anic verses that touch on weakness (ḍa'f). Then, a descriptive analytical method looks closely at these verses. This involves sorting the weaknesses found, figuring out their causes, seeing how they appear (physically or morally), and outlining their potential outcomes as the Qur'an describes them. All sources are clearly noted, and care is taken to distinguish between weaknesses that are part of our nature and those acquired later.

Based on what the Qur'an says, human weakness can be grouped by who it affects (individuals or the collective) and its type (physical or moral). Individual weakness covers frailties people are born with or develop. Key examples include physical weakness the body's natural limits and susceptibility to illness, injury, and aging. There's also intellectual or knowledge based weakness, meaning our limited understanding and ability to know things. Volitional weakness is the difficulty in controlling desires and staying determined, seen in Adam's faltering [Ta-Ha: 115] and stories of people who hesitated, like the Israelites [Al-Ma'idah: 26] or unprepared hypocrites [At-Tawbah: 46], showing how easily we can be tempted or become inactive. Psychological weakness involves emotional instability and being prone to despair, fear, anxiety, or impatience, especially under pressure. Lastly, spiritual weakness appears as wavering faith (iman), doubts, weak conviction (yaqīn), or inconsistent religious practice.

Weakness isn't just personal; it affects groups too. Societal weakness can mean giving in to social pressures (like favoring tribe over fairness [Al-An'am: 152]), internal splits, lack of unity, and failing to ensure justice, as the story of Hatib ibn Abi Balta'ah shows [related to Surah Al-Mumtahanah: 1]. Weakness of the Ummah points to a broader decline caused by things like infighting, straying from core values, excessive focus on worldly matters, neglecting duties like encouraging good and forbidding wrong, becoming stagnant, or just blindly copying others. The Qur'an warns against division [Al-Anfal: 46] and mentions the fate of nations lost to luxury and corruption [Hud: 116]. Military weakness covers problems with readiness, courage, strategy, resources, or equipment, plus internal issues like fear or disagreement. Examples range from being outnumbered at Badr [Aal 'Imran: 123] to the danger of infighting [Al-Anfal: 46] and groups losing nerve before Uhud [Aal 'Imran: 122] or with Talut [Al-Baqarah: 249]. Political weakness shows up as poor leadership, bad decision making, ineffective governing, misreading situations, or power struggles, seen in Harun's difficulties [Al-A'raf: 150], the debate over the Badr prisoners [Al-Anfal: 67], and how Bilqis's advisors deferred to her [An-Naml: 33].

In essence, this research confirms that weakness—physical, mental, and moral—is a basic, God given part of being human, whether innate (aṣlī) or acquired (ṭāri'). Our physical vulnerability is quite clear. This inherent limitation, from a theological view, often pushes people to see their reliance on God, seek His strength, and practice humility. At the same time, these vulnerabilities can be taken advantage of by our own desires or external forces (human or otherwise), leading people and communities toward wrongdoing, disbelief, or

being controlled. Therefore, grasping the specific kinds of weakness the Qur'an outlines is vital, not just for self understanding but also for the community's well being. Recognizing our limits is the first step toward finding strength in God and working to overcome harmful frailties. The Qur'an itself provides the guidance needed to address these issues, offering ways to deal with spiritual doubts, weak willpower, social problems, and political mistakes.

Further research concentrating on human weakness within the Qur'anic context is highly advisable. Such studies are crucial for the Muslim community today to properly understand its challenges, pinpoint vulnerabilities, and build on strengths according to divine guidance. Individuals should aim for self knowledge (ma'rifat al-nafs) about their own nature to effectively combat negative weaknesses. More work is needed to systematically draw out specific Qur'anic solutions for the different kinds of harmful weakness. Researchers should feel free to build on this study, perhaps focusing on particular weaknesses or their remedies. There's a strong need to blend Qur'anic and Prophetic teachings with relevant insights from human and social sciences, always maintaining an Islamic perspective, to enrich Islamic scholarship. Ultimately, a clear understanding of the Ummah's situation, combined with dedicated, organized efforts to lift it from weakness by following the principles and strengths found in the Qur'an and Sunnah, is essential. The Qur'an remains the central resource for understanding and guiding the human soul.

Keywords: Tafsir, Human, Weakness in the Qur'an, Ummah, Faith.

Citation	Hallak, Shadi - Özel, Mustafa. "Types of Human Weakness According to the Holy Qur'an". <i>Academic Analysis</i> 4 (April 2025), 96-120.
Date of Submission	23/01/2025
Date of Acceptance	18/04/2025
Date of Publication	30/04/2025
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. This article is based on the master's thesis titled "al-Ḍa'f al-Basharī fī al-Qur'ān al-Karīm: Asbābuhu wa 'Ilājuhu" ("Human Weakness in the Noble Qur'an: Its Causes and Remedies"), submitted in 2020 to the Faculty of Sharī'ah and Islamic Studies, University of Tarablus.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Authors Contributions	Conceiving the Study: First Author %75, Second Author %25 Data Collection: First Author %90, Second Author %10 Data Analysis: First Author %80, Second Author %20 Submission and Revision: First Author %75, Second Author %25
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

المدخل

تتناول هذه المقالة موضوع الضعف البشري، حيث أن الله ركب الإنسان على حالة الضعف وجعل هذا الضعف من أهم خصائصه، بل وجعله سمة ملازمة له كما ذكر البيان الإلهي: {وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا} [النساء: 28]، فهو ضعيف من جميع الوجوه: ضعيف البنية، ضعيف الإرادة، ضعيف العلم، ضعيف القوة، ضعيف الصبر، ضعيف في مواجهة الظروف والطوارئ والأحداث، ضعيف أمام الآيات الكونية والتكوينية، ضعيف أمام ميوله وأهوائه وغرائزه، ضعيف أمام الأوامر والنواهي، ثم إن هذا الضعف في هذا البشر منه ما هو فطري في أصل خلقته، ومنه ما هو طارئ مكتسب.

ثم إن الناظر في الآيات القرآنية التي اشتملت على الضعف، يرى أن هذا الضعف بعضه قد يلحق بالفرد وبعضه قد يلحق بالجماعة، وبالتالي ينقسم الضعف بهذا الاعتبار إلى نوعين وقد قسمت هذه المقالة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يتعلق بالتعريفات ويشمل التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي للضعف وكذلك المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكلمة "البشري"، والقسم الثاني يتحدث عن النوع الأول من أنواع الضعف وهو ما يتعلق بالفرد حيث يشمل الحديث عن الضعف البدني والضعف العلمي والضعف العقلي وضعف العزيمة والإرادة والضعف النفسي وضعف الإيمان واليقين وضعف الدين وضعف المعتقد، وفي القسم الثاني يتم الحديث عن النوع الثاني من أنواع الضعف وهو ما يتعلق بالجماعة حيث يشمل الحديث عن الضعف الاجتماعي وضعف الأمة والضعف العسكري والضعف السياسي. وقد يكون هذا الضعف حسيًا أو معنويًا في كلا النوعين.

وتهدف هذه المقالة إلى تبين أنواع الضعف في ضوء القرآن الكريم، وبالتالي المساهمة في معرفة النفس البشرية وأحوالها، وتقلباتها، وما يتعلق بها، وما يعترىها من خلال القرآن الكريم وذلك لما للنفس الإنسانية من أهمية في نظر القرآن الكريم حيث أن الخطاب القرآني بكل صوره يتناولها ويوجهها ويسبر أغوارها ليحقق الغاية من خلق الإنسان في هذا الوجود.

المحاولة الجادة في حصر حالات الضعف في الكائن الإنساني من خلال القرآن الكريم إذ هو القرآن الكريم. يشكل النواة الرئيسة في الإحاطة الشاملة بالنفس البشرية.

الوصول من خلال هذا البحث إلى العلاجات القرآنية فيما يتصل بموضوع الضعف على مستوى النفس والأمة؛ وذلك لتعلق هذا الموضوع بما يعترى النفس البشرية من ضعف وأيضًا لتعلقه بواقع الأمة المرير، وما تعانيه من ظلم صريح، وضعف وذلل واضطهاد ومهانة على كافة المستويات.

والمنهج المستخدم فيها هو المنهج الاستقرائي لتحديد الآيات المتعلقة بالضعف، والمنهج الوصفي لتبيين ما يتعلق بالضعف من أنواع وأسباب ونتائج. وذلك عن طريق الأمور الآتية:

- جمع الآيات التي تتعلق بموضوع الضعف، وتنقسم الموضوع إلى عناصر مترابطة منتزعة من الآيات ذاتها، ثم رد الآيات إلى عناصرها ومواضعها من البناء الكلي للموضوع، ودراسة أقوال أهل التفسير - السابقين منهم والمتأخرين - آيات موضوع المقالة، ونقل ما يتناسب منها مع مواضيع وعناوين المقالة والبحث.

- توثيق النقول توثيقًا علميًا، والعمل على إرجاع المعلومات وعزوها إلى قائلها وذلك من باب الأمانة العلمية.

- الاستعانة بالدراسات الإنسانية والنفسية فيما يخدم مجال البحث، بحكم صلة هذا الموضوع بشكل مباشر بالإنسان وما يعترىه من عوامل الضعف.

الضعف كما يكون في الجسد كذلك يكون في العقل والرأي وهذا مستفاد من خلال قراءة الضعف بالضم وبالفتح وهي الموضوع الوحيد الذي خالف فيها حفص شيخه عاصم. الضعف بعضه ذاتي وهو قاسم مشترك بين كل البشر إذ أن الله ركب الإنسان على الضعف. بعضه قد يكون طارئاً مكتسباً يكتسبه الإنسان من خلال أقواله وتصرفاته التي يكتسبها أو يتأثر بها فيقوع في ساحة الضعف. من أهم مظاهر الضعف في البشر هو الضعف في الجسم والبدن.

الضعف قد يكون أصلياً وقد يكون طارئاً فالضعف الأول هو ضعف ابتداء، والضعف بعد الكبر هو ضعف بعد قوة، فهو ضعف طارئ وهذا مستفاد من قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ} [الروم 54].

الضعف في البشر يثبت قوة الله وبالتالي يدفع بالبشر للالتجاء إلى الله والاحتماء بقوته وعزته. الضعف في البشر يستغله العدو الداخلي والخارجي للإيقاع به في ربكة المعاصي والكفر وكذلك ليعيش حياة الذل والهوان. بحمد الله وتوفيقه أنجزت هذا البحث، وقد تم التوصل فيه إلى النتائج والتوصيات التالية:

- أن البحث في الضعف البشري وأنواعه في ضوء القرآن الكريم من الأمور المهمة، والحاجات الملحة، فهو يعتبر من الدراسات القرآنية المتخصصة، وهو أيضاً مما يزداد أهمية في زمان الأمة فيه بحاجة إلى من يستخرج قوتها ويوجهها إلى المنهج الصحيح، وينشلها مما هي فيه من الضعف، في وقت بدأت تتحسس فيه وجودها وموقعها.

- أن يتعرف الإنسان على ذاته وطبيعة خلقه التي خلق عليها حتى يتبصر الإنسان بخلقه وماهية وجوده فيدفعه ذلك للاعتبار والعمل.

- للضعف البشري في القرآن الكريم سواء الحسي منه أو المعنوي، أنواعاً كثيرة ومنه ما يتعلق بالفرد ومنه ما يتعلق بالمجتمع.

- من خلال دراسة أنواع الضعف البشري في القرآن الكريم وجد أن هذه الأنواع منها ما يعود لأسباب ذاتية داخلية كالضعف النفسي وضعف المعتقد وضعف الإرادة والعزيمة والضعف الاجتماعي، ومنها ما يعود لأسباب خارجية كالضعف العسكري وضعف الأمة.

- من خلال البحث والدراسة في أنواع الضعف البشري في القرآن الكريم يتحسس طرق العلاج لما يعترى الإنسان من الضعف السلبي.

- الضعف في البشر منه ما هو سلبي يجب علاجه ومنه ما هو إيجابي ينبغي استثماره.

- الاهتمام بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والنفسية والتربوية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، وإغناء المكتبة الإسلامية بهذه الدراسات وذلك للحاجة الماسة لهذه الدراسات.

- فهم واقع الأمة فهماً حقيقياً، وإدراك ماهي عليه الآن من واقع مرير، والعمل الجاد المنظم لإنقاذ الأمة من حالة الضعف والذل والهوان التي تعانيه.

- دعوة الدارسين والباحثين إلى إكمال البحث في هذا الموضوع القرآني، حيث إن كل عنصر من عناصر هذه المقالة يصلح أن يكون بحثاً مستقلاً.

- البحث في علاجات الضعف البشري من خلال البناء على هذا الموضوع.

1. مفهوم الضعف البشري

1.1. المعنى اللغوي للضعف البشري

الضعف في اللغة يدل على معنيين، يقول ابن فارس اللغوي: "الضاد والعين والفاء أصلان متباينان، يدل أحدهما على خلاف القوة، ويدل الآخر على أن يزداد الشيء مثله".

- فالأول: الضَّعْفُ والضُّعْفُ، وهو خلاف القوة. يقال ضعف يضعف، ورجل ضعيف وقوم ضعفاء وضعاف.

- وأما الأصل الآخر فقال الخليل: "أضعفت الشيء إضعافاً، وضعفته تضعيفاً، وضاعفته مضاعفةً، وهو أن يزداد على أصل الشيء فيجعل مثلين أو أكثر".¹

ويقال: "الضَّعْفُ بالفتح في العقل والرأي، والضُّعْفُ بالضم في الجسد، ويقال: هما لغتان جائزتان في كل وجه".²

والأمر الثاني: أن حفصاً لم يخالف عاصمًا إلا في قراءة واحدة في القرآن وهي قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ} [الروم: 54] فقد رواها عن شيخه بالفتح وعن غير شيخه بالضم فقد روي عن حفص أنه قال: ما خالفت عاصمًا في شيء من القرآن إلا في هذا الحرف.³

1.2. المعنى الاصطلاحي للضعف

عرف الضعف في الاصطلاح بكثير من التعريفات وقد نقل المناوي رحمه الله في كتابه التعريفات بعض تعاريف أهل العلم فمن هذه التعريفات: "وهن القوة حسًا أو معيًى، وعرف الضعف أيضًا بأنه: خلاف القوة، ويكون في النفس وفي البدن وفي الحال".⁴ ويعرف ابن عاشور رحمه الله الضعف بأنه: "عدم القدرة على الأعمال الشديدة والشاقة ويكون في عموم الجسد وفي بعضه".⁵ وقال الرازي: "هو اختلال القوة والقدرة بالجسم".⁶

فمن خلال هذا التطواف في معنى الضعف وجدت أن الضعف هو لفظ عام يدور في فلكه الكثير من المعاني والألفاظ والتي تشمل النقص والعجز والهزال والحاجة والقلة والذلة وغيرها من المعاني.

1.3. المفهوم اللغوي والاصطلاحي للفظ: "البشري"

إن كلمة البشر لها دلالاتها فهي تعبر عن الذات وقد تعبر عن الحال وما ينتج عن الذات، وإلى ذلك أشار ابن فارس رحمه الله تعالى فقال: "الباء والشين والراء أصل واحد: ظهور الشيء مع حسن وجمال، فالبشرة ظاهر جلد الإنسان، ومنه باشر الرجل المرأة، وذلك إفضاؤه ببشرته إلى بشرتها، وسمي البشر بشرًا لظهورهم، والبشير الحسن الوجه، والبشارة، الجمال، قال الأعشى: ورأت بأن الشيب جا نبه البشاشة والبشارة".⁷

¹ أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (لبنان: دار الفكر، 1979م)، 3/362.

² الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. (دار ومكتبة الهلال، د-ت)، ص1/281.

³ ينظر: علي بن عثمان ابن القاصح العذري البغدادي، سراج القاريء المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي وبديله غيث النفع، وهو شرح منظومة حرز الأمانى ووجه التهاني للشاطبي، راجعه: شيخ المقارئ المصرية علي الضباع (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954م)، 321.

⁴ زين الدين الحدادي، التوقيف على مهمات التعريف للمناوي، تحقيق: عبد الخالق ثروت. (القاهرة: عالم الكتب، 1990م)، 223.

⁵ محمد الطاهر بن بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 10/70.

⁶ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب «التفسير الكبير»، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2000م)، 9/381.

⁷ ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/251.

وكذلك البشرة: هي ظاهر جلد الإنسان التي مصيرها الفناء، وهي قبل أن تفتن يصيبها التلف، وهي تتفسخ بعد الموت وهذا هو الفناء والهلاك. أقول: ومن هنا كان لي أن أعبّر أن البشر هو الكائن الفاني.⁸ وهذا أحد معالم الضعف في هذا الكائن البشري.

2. الضعف على مستوى الفرد

يتحدث هذا العنوان عن نوع من أنواع الضعف الذي يلحق الفرد والذي بعضه قد يكون ضعفاً ذاتياً وهو قاسم مشترك بين كل البشر، وبعضه قد يكون طارئاً مكتسباً يكتسبه الإنسان من خلال أقواله وتصرفاته التي يكتسبها أو يتأثر بها فيقوع في ساحة الضعف، وهذا النوع يندرج تحته ثمانية مطالب وهي: الضعف البدني "الجسمي"، والضعف العلمي، والضعف العقلي، وضعف العزيمة والإرادة، والضعف النفسي، وضعف الإيمان واليقين، وضعف الدين، وضعف المعتقد.

2.1. الضعف البدني

عناصر الضعف التي تحيط بالإنسان تظهر في نفسه وسلوكه كما تظهر في بنيته وبدنه، "فرب جرثومة لا يدركها الطرف قتلته أو جعلته طريح الفراش يصرخ أو يصبغ، ويتلوى من شدة الألم، أو خثرة من الدم تجمدت في عروقه فجعلته ساكناً لا يقوى على شيء، ولربما أسرع لنجدته أمهر الأطباء، وجلبوا له ما ملكوا من دواء، فما استطاعوا أن يشفوه مما نزل به من داء، أو يصرفوا عنه ما حل من بلاء، ورب جرعة سم قتلته وهو في أوج قوته، ورب إبرة أصابت منه مقتلاً فسقط صريعاً، ورب ريح باردة أقعدته أو قتلته، ورب لفحة سموم فعلت فيه مثل ذلك".⁹

فقول الله تعالى: {وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا} [النساء: 28] بإطلاق كلمة الضعف قال أهل التفسير الأنسب في تفسير أوجه الضعف في الآية الكريمة: حملها على إطلاقها لتشمل جوانب الضعف النفسية والبدنية والعقلية والعاطفية والتركيبية، وبالتالي فهو ضعيف البدن والبنية بسبب ما يعرض له من الآفات والأسقام، يقول أبو السعود في قوله تعالى: {وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ} [يس: 68] يقول: "فلا يزال يتزايد ضعفه وتتناقص قوته وتنتقص بنيته ويتغير شكله وصورته حتى يعود إلى حالة شبيهة بحال الصبي في ضعف الجسد وقلة العقل والخلو عن الفهم والإدراك".¹⁰

2.2. الضعف العلمي

تؤكد الآيات القرآنية أن العلم في البشر ليس علماً أصلياً، إنما هو محض فضل من الله تعالى وذلك بأن هيا الله هذا الكائن البشري ليتلقى العلم بما أودع فيه من طاقات وقدرات

قال الله تعالى: {وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء 85]، فهذه الآية تؤكد على ضعف علم الإنسان وأن علمه هو من فضل الله عليه، فعلمه قليل وهو مع ذلك محفوف بآفتين جهل قبل العلم {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...} [سورة النحل: 78] ونسيان بعده فهو لا يعلم المستقبل حتى في تصرفاته الخاصة {وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا} [لقمان: 34].

⁸ جعفر شرف الدين، الموسوعة القرآنية خصائص السور، تحقيق: عبد العزيز بن عثمان التويجري، (لبنان: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 2000م)، 6/57

⁹ ينظر: الميداني، الأخلاق الإسلامية، 1/372.

¹⁰ محمد بن محمد بن مصطفى أبو السعود العمادي، تفسير أبي السعود «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، د-ت)، 7/177.

وهذا حال البشر من لدن أبيهم آدم {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا} [سورة طه: 115]، فإنه بعد ما عهد الله إليه وبالغ في تجديد العهد وتحذيره من العدو نسي، فقد دل ذلك على ضعف القوة البشرية عن التحفظ فيحتاج حينئذ إلى الاستعانة بربه في أن يوفقه لتحصيل العلم ويجنبه عن السهو والنسيان.¹¹

ثم إن علم الإنسان قاصر محدود، قال الله تعالى عن علم الإنسان مقارنة بعلم الله: {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ} [البقرة: 255]، يقول أبو زهرة: "هذه الجملة السامية بيان لنقصان علم المخلوق بجوار علم الخالق، والعلم المراد به المعلوم، أي لا يحيطون بشيء من المعلومات التي يعلمها الله سبحانه وتعالى، والإحاطة معناها هي العلم الكامل بالأمر فيدركه العقل إدراكًا ويستولي عليه استيلاءً، كما تحيط الدائرة بكل أقطارها وما في داخلها فهذه الجملة السامية تدل على نقص العلم البشري من ناحيتين:

أولاهما: أن أحدًا من البشر لا يستطيع أن يعلم كل شيء، بل إن ما يجهل أضعاف كثيرة مما يعلم، كما قال تعالى: {وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: 83].

الثانية: أن الجزء الذي يعلمه البشر من الأشياء علمه فيه ناقص كل النقص، وهذا ما قرره سبحانه في قوله تعالى: "ولا يحيطون بشيء من علمه" أي أنهم لا يعلمون شيئًا واحدًا علم إحاطة واستغراق لكل ما يشتمل عليه، وعلم الإحاطة هو العلم الكامل.

ولقد فسره الأصفهاني بقوله: "الإحاطة بالشيء علمًا هي أن تعلم وجوده، وجنسه، وكيفيته، وغرضه المقصود به وبإيجاده وما يكون به ومنه، وذلك ليس إلا لله تعالى".¹²

ثم إن علم الإنسان لا يكون إلا بالقدر الذي يشاؤه الله سبحانه وتعالى، ولذلك كان الاستثناء في قوله سبحانه: {إلا بما شاء} إذ إنه إذا كان علم الإحاطة الكامل لشيء لا يمكن أن يكون إلا لله العليم الخبير، فالله سبحانه يعطي البشر من العلم ببعض الأشياء بالقدر الذي يريده سبحانه ويقدره، وقد خلق البشر على استعداد له.

2.3. الضعف العقلي

يعرف الضعف العقلي بأنه: "نقص أو وهن ظاهر في العقل لا يبلغ بصاحبه مبلغ الجنون".¹³ يقول الله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمَنَّكُمْ مَنْ يُرِدْ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ} [النحل: 70]. يخبر تعالى أنه هو الذي خلق العباد ونقلهم في الخلقة، طورًا بعد طور، ثم بعد أن يستكملوا آجالهم يتوفاهم، ومنهم من يعمره حتى يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ أَي: أخصه الذي يبلغ به الإنسان إلى ضعف القوى الظاهرة والباطنة، حتى العقل الذي هو جوهر الإنسان يزيد ضعفه حتى إنه ينسى ما كان يعلمه، ويصير عقله كعقل الطفل ولهذا قال: {الْكَيْلَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ} أي: قد أحاط علمه وقدرته بجميع الأشياء ومن ذلك ما ينقل به الآدمي من أطوار الخلقة، خلقا بعد خلق كما قال تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مَنْ بَعْدَ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مَنْ بَعْدَ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ} [الروم: 54].¹⁴

وقال تعالى مشيرًا إلى حالة الاضطراب السلوكي والعقلي الذي ينتاب بعض الأفراد في مرحلة الشيخوخة، {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَعَيْرٍ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا

11 الرازي، مفاتيح الغيب، 22/105.

12 محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، (لبنان: دار الفكر العربي، د-ت). 2/939.

13 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (مصر: عالم الكتب، 2008م)، 2/1362.

14 عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تفسير السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 2000م)، 1/444.

نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا} [الحج: 5].

فبعد أن أشار القرآن في هذه الآية إلى مراحل النمو قبل الميلاد من نطفة إلى علقة إلى مضغة، قام بذكر مراحل النمو بعد الميلاد من الطفولة إلى الرشد حيث يكتمل النمو ويبلغ الإنسان أشده وكمال نضجه، ثم الشيخوخة حيث يبدأ الإنسان في الضعف جسميًا وعقليًا، فقد أشار القرآن في هذه الآية إلى ما ينتاب بعض الناس في مرحلة الشيخوخة من اضمحلال قدراتهم العقلية، وما يظهر عليهم من أعراض ذهان الشيخوخة وأشار أيضًا سبحانه وتعالى إلى هذه الحالة من الاضطراب العقلي والسلوكي التي تنتاب بعض الشيخوخ.¹⁵

2.4. ضعف العزيمة والإرادة

إن هذا الضعف - ضعف العزيمة والإرادة في الكائن البشري - هو الذي دفع إبليس إلى إغواء البشر حينما رأى ضعف آدم، فقال مخاطبًا ربه: {...لَأُخَيِّبَنَّكَ دُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: 62] وذلك لأنه وسوس إلى آدم فلم يجد له عزماً، فقال: بئو هذا مثله في ضعف العزيمة، وهذا معنى قول الحسن.¹⁶

أراد بقوله ما ورد عن أنس -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "لما صورَّ الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه، فجعل إبليس يطيف به ينظر ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقًا لا يتمالك".¹⁷

وبالتالي فهذه هي طبيعة الله التي خلقه الله عليها؛ ومن هذا الباب أدرك إبليس أنه يؤتى من قبل شهوته وهواه وأنه أوتي غرة بحيث يكون قابلاً للانخداع لا يستمسك، كما قال الله تعالى في آدم: {وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا} [سورة طه: 115].¹⁸

إذًا فقد يكون هذا الضعف ناشئًا عن الطبيعة البشرية، أو قد يكون دافعه التناقل عن أوامر الله تعالى كما في شأن المنافقين، قال تعالى: {...وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتَهُمْ فَتَبَطَّهْمُ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ} [التوبة: 46].

وبالتالي "هذه الآيات دليل واضح على أن تخلف المنافقين عن المشاركة في غزوة تبوك كان بغير عذر واضح ولا صحيح، والدليل المنطقي والواقعي: هو تركهم الاستعداد للمشاركة في هذه المعركة الخطيرة، ولو أمعن النظر إلى حال بني إسرائيل في القرآن ما الذي أقعدهم عن متابعة موسى في دخول الأرض المقدسة، لوجد أنه ضعف العزيمة والإرادة وبذلك حرموا من دخولها ووقع عليهم التيه، كما قال الله تعالى: {قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ} [المائدة: 26].

القول هنا هو قول الله تعالى، كما يدل على ذلك الحكم الذي حكم به، فإنه لله تعالى وحده، وكما يدل عليه من بعد ذلك قوله: {فلا تأس على القوم الفاسقين}.

والفاء في قوله تعالى: {فإنها محرمة} هي فاء الإفصاح، أي التي تفصح عن شرط مقدر، والمعنى: أنهم إذا كانت حالهم كذلك من الخور، وضعف العزيمة، والخوف من أعدائهم فإنهم لا يدخلون الآن لضعف بأسهم وشكيمتهم، فإنها محرمة عليهم تحريمًا

¹⁵ محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، (القاهرة: دار الشروق، 2001م)، 261.

¹⁶ أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي، التفسير البسيط، (السعودية: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2009م)، 13/388.

¹⁷ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2016م)، كتاب: البر والصلة، باب. خلق الإنسان خلقًا لا يتمالك، 105 (2611): 4/2016.

¹⁸ أبو زهرة. زهرة التفاسير، 8/4415.

واقعيًا، لا تحريمًا حكميًا تكليفيًا، {يتيهون في الأرض} أي: يكونون في الأرض تائهين متحيرين يضطرب عيشهم وحياتهم، ولا يستقر مقامهم، بل يعيشون فرادى هائمين على وجوههم، حتى يتربى البأس في قلوبهم.

هذا خلاصة معنى النص الكريم، وهو يدل على أن الله تعالى بسنته التي سنّها سبحانه وتعالى في الكون لا يمكنهم من أن يدخلوها إلا إذا غيروا، وبدلوا حالهم من بعد الضعف قوة، ومن بعد الخور عزيمة.¹⁹

ومن هنا عاتب الله المتقاعسين والمتكاسلين الذين رضوا بالذل والهوان وتقاعسوا عن اللحاق بالمؤمنين في ديار الهجرة وذلك بسبب ضعف عزائمهم.

{إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأَوْلَيْتَكَ مَاؤَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} [النساء: 97]

والمعنى: إن الذين تتوفاهم الملائكة؛ وهم ظالمون لأنفسهم بالجبن والخور، وفقدان الأمل؛ وضعف العزيمة، وعدم الهجرة {قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ} أي: قال الملائكة للمتوفين: في أي شيء كنتم؟ وهو سؤال تقريع وتوبيخ؛ حيث إنه كان في مقدورهم أن يقووا عزائمهم، ويهاجروا من أوطانهم، ويتخلصوا من ذلهم وجبنهم، ولا يحيوا حياة السوائم.²⁰

وبالتالي يتبين أن ضعف الإرادة في البشر هو باب كبير يدخل من خلاله إبليس وجنوده ليحجزهم عن الخير ويجعلهم يتقاعسون عن تنفيذ أوامر الله تعالى أو يستسلم لأهوائه وشهواته فتضف عزيمته وإرادته عن تحقيق المراد.

2.5. الضعف النفسي

الضعف خاصة من خصائص النفس الإنسانية، فالإنسان لا يكاد يستقر على شيء، ولا يثبت على قاعدة، بل يستجيب للمؤثرات المتعارضة، ويتلون بألوان مختلفة، ويبدو بوجوه متعددة.²¹

ومن أبرز العلامات التي تبرهن على ضعف النفس الإنسانية قابليتها لأن تقع في السوء والمعصية كما جاء في قوله تعالى: {وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [يوسف: 53]، فقوله: {إن النفس لأمارة بالسوء} من حيث "إنها بالطبع مائلة إلى الشهوات فتهم بها، وتستعمل القوى والجوارح في إثرها كل الأوقات".²²

يقول الله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا} [النساء: 28]، قال أبو جعفر: "يعني جل ثناؤه بقوله: {يريد الله أن يخفف عنكم}: يريد الله أن ييسر عليكم، بإذنه لكم في نكاح الفتيات المؤمنات إذا لم تستطيعوا طولاً لحره {وخلق الإنسان ضعيفاً} يقول: يسر ذلك عليكم إذا كنتم غير مستطيعي الطول للحرائر، لأنكم خلقتم ضعفاء عجزة عن ترك جماع النساء، قلبي الصبر عنه، فأذن لكم في نكاح فتياتكم المؤمنات عند خوفكم العنت على أنفسكم، ولم تجدوا طولاً لحره، لئلا تنزوا، لقللة صبركم على ترك جماع النساء".²³

¹⁹ أبو زهرة. زهرة التفاسير، 4/2119.

²⁰ محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب، أوضح التفاسير، (مصر: المطبعة المصرية، 1964م)، 1/110.

²¹ شواشرة وسهاد بني عطا، طبيعة النفس البشرية في مرحلة التكليف في القرآن الكريم، (نابلس: مجلة جامعة النجاح للأبحاث، 2010م)، مجلد 24، "1".

²² ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1997م)، 3/167.

²³ محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1972م)، 8/215.

وهذا من مقتضيات الضعف البشري لأن إرادته قد لا تستطيع ضبط نفسه تجاه شهوته الثائرة، حينما يكون بحاجة جسدية إلى الزواج، والنفس قد تقوى وقد تضعف، وضعفها هو ميلها عن الطريق المستقيم.

قال الله تعالى حكاية عن يوسف: {وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ} [سورة يوسف: 33]، قال: "إلا يكن منك أنت العون والمنعة، لا يكن مئتي ولا عندي".²⁴

{أصب إليهن}: "أي أمل إلى إجابتهن أو إلى أنفسهن على قضية الطبيعة وحكم القوة الشهوية".²⁵ وفي تفسير آخر: "أمل إليهن، فإني ضعيف عاجز".²⁶ {وأكن من الجاهلين}: "أي: من صنف السفهاء الذين تستخفهم أهواء النفس فيعملون السوء بجهالة، وهي ما يخالف مقتضى الحلم والأناة، أو مقتضى العلم والحكمة".²⁷ ولذلك كان من دعاء النبي عليه الصلاة والسلام: "إنك إن تكليني إلى نفسي تكليني إلى ضعف وعورة وذنب وخطيئة، وإني لا أثق إلا برحمتك فاغفر لي ذنوبي كلها إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت وتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم".²⁸

وكذلك فإن من طبيعة هذه النفس البشرية أنها ضعيفة عند التعرض للابتلاء، وتطلب العون والخلص والنجاة من الله تعالى، ثم بعد زوال الخطر تعود للشرك والتجبر والكفر، قال تعالى: {وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} [يونس: 12].

"هذا بيان لغريزة الإنسان العامة وشأنه فيما يمسه من الضر فيبين الخالق أن الإنسان إذا أصابه من الضر ما يشعر بشدة ألمه أو خطره من إشراف على غرق وغيره من أنواع التهلكة، أو شدة مسغبة، أو إعضال داء، دعانا ملحًا في كشفه عنه في كل حال يكون عليه: دعانا مضطجعًا لجنبه، أو قاعدًا في كسر بيته، أو قائمًا على قدميه حائرًا في أمره، فهو لا ينسى حاجته إلى رحمة ربه، ما دام يشعر بمس الضر ولدعه له، يعلم من نفسه العجز عن النجاة منه، قدم من هذه الحالات الثلاث ما يكون الإنسان فيها أشد عجزًا وأقوى شعورًا بالحاجة إلى ربه فالتى تليها فالتى تليها، وتَمَّ حالة رابعة هي سعيه لدفع الضر من طريق الأسباب، فلم تذكر لأن الإنسان غير المؤمن قلما يتذكر ما أودع في فطرته من الإيمان بربه ذي السلطان الغيبي الذي هو فوق جميع الأسباب، ويشعر بحاجته إلى اللجوء إليه، ودعائه والاستغاثة به، إلا عند عجزه عن الأسباب المسخرة له".²⁹

2.6. ضعف الإيمان واليقين

الإيمان كما هو مقرر عند أهل السنة والجماعة يزيد وينقص، وبعبارة أخرى يقوى ويضعف، ثم إن ضعف الإيمان يؤدي إلى ضعف اليقين والذي هو فساد التصور لفعل الله في البشر.

{وَأِنَّا إِذَا أَدْفَنَّا الْإِنْسَانَ مِمَّا رَحِمَهُ فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ} [الشورى: 48].

²⁴ الطبري، جامع البيان، 16/89.

²⁵ أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم، 4/274؛ محمد ثناء الله المظهري، تفسير المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، (باكستان: مكتبة الرشدية، 1992م)، 5/364.

²⁶ السعدي، تفسير السعدي، 1/397.

²⁷ محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني، تفسير المنار، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، 12/246.

²⁸ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، (الرياض: مكتبة الرشد، 2003م)، 2/211؛ سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994م)، 5/119.

²⁹ محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني، تفسير المنار، 11 / 356-357.

لقد أشار سبحانه إلى وهن عرائم الإنسان وضعف عقائده فقال: "وَأِنَّا مِنْ مَقَامٍ عَظِيمٍ جُودِنَا إِذَا أَدْفُنَا الْإِنْسَانَ تَضَلَّامًا مِثْلًا إِيَّاهُ وَتَكْرِيماً بَلَا سَبَقٍ اسْتِحْقَاقٍ مِنْهُ رَحْمَةً شَامِلَةً مُحِيطَةً بِعَمُومِ أَعْضَائِهِ وَجَوَارِحِهِ قَدْ فَرَّحَ بِهَا وَانْبَسَطَ بِحُلُولِهَا، وَإِنْ نُصِبْهُمْ حِينًا مِنَ الْأَحْيَانِ سَيِّئَةً مِنَ السَّيِّئَاتِ مُؤَلِّمَةً لَهُمْ مَعَ أَنَّهَا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ وَبِشَوْءٍ مَا اقْتَرَفُوا لِأَنْفُسِهِمْ مِنَ الْمَعَاصِي وَالْآثَامِ الْجَالِبَةِ لِأَنْوَاعِ الْمَضْرَاتِ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ الْمَجْبُولَ عَلَى النِّسْيَانِ حِينْتِذْ كَفُورٌ مُسْرِعٌ إِلَى الْكُفْرَانِ مُبَادِرٌ إِلَى الْكُفْرِ وَالنِّسْيَانِ كَأَنَّهُ لَمْ يَرْمِنَا الْإِنْعَامَ وَالْإِحْسَانَ قَطُّ فَكَيْفَ تَكْفُرُونَ بِوَفُورِ نِعْمَةِ الْحَقِّ".³⁰

وقال تعالى في موضع آخر يبين هذه الطبيعة {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ} [الحج: 11].

نزلت في أعراب كانوا يقدمون على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المدينة مهاجرين من باديتهم فكان أحدهم إذا قدم المدينة، فإن صح بها جسمه ونتاجت فرسه مهرًا حسنًا، وولدت امرأته غلامًا وكثر ماله وماشيته رضي به واطمأن إليه وقال: ما أصبت مذ دخلت في ديني هذا إلا خيرًا، وإن أصابه وجع المدينة وولدت امرأته جارية وذبح ماله وتأخرت عنه الصدقة، أتاه الشيطان فقال: والله ما أصبت مذ كنت على دينك هذا إلا شرًا، فينقلب عن دينه، وذلك الفتنة.³¹

والمعنى أن هذا الفريق يعبد الله على ظاهر من الإيمان لم يتمكن الإيمان من قلبه، وفي التعبير بـ «الحرف» دقة بالغة في تصوير الحالة النفسية لمن كان شأنه هكذا، والحرف لغة: الطرف، وهو حافة الشيء. والواقف عليه لا يقر له قرار، وإن الخيال ليكاد يجسم هذا «الحرف» الذي يعبد الله عليه هذا البعض من الناس، وإنه ليكاد يتخيل الاضطراب الحسي في وقفتهم وهم يتأرجحون بين الثبات والانقلاب، وإن هذه الصورة لترسم حالة التزعزع بأوضح مما يؤديه وصف بالتزعزع، لأنها تنطبع في الحس وتتصل منه بالنفس.³²

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [آل عمران: 156].

يقول ابن عجيبة رحمه الله في تفسيره: "اعلم أن الروح لها أطوار كأطوار البشرية، من الضعف والقوة شيئًا فشيئًا، باعتبار قوة اليقين، والترقي إلى العلم بالله ومشاهدته، فتكون أولاً صغيرة العلم، ضعيفة اليقين، ثم تترقى بقوت القلوب وغذاء الأرواح".³³

2.7. ضعف الدين

ضعف الدين في البشر له علامات وأمارات كثيرة وإن من علامات ضعف الوازع الديني في البشر والذي توعدهم الله بالعقوبة عليه، أن يبادر الإنسان إلى تنبيه غيره وإرشاده ونصحه ويغفل هو عن نفسه ويدعها في غيها وضلالها.

ولذلك جاء الخطاب من الله تعالى لهذا الصنف من البشر بقوله: {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [البقرة: 44].

³⁰ نعمة الله بن محمود النخجواني المعروف بالشيخ علوان، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية (مصر: دار ركايا للنشر - الغورية، 1999م)، 2/293.

³¹ ينظر: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي أبو إسحاق، تفسير الثعلبي، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2002م)، 7/9.

³² سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، التصوير الفني في القرآن، (مصر: مطابع الشروق، ت-د)، 45.

³³ ينظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسيني الأنجري الفاسي الصوفي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان (الناشر: القاهرة: الدكتور حسن عباس زكي، 1998م)، 5/11.

هذا خطاب لبني إسرائيل في أمر يفعله علماؤهم، ويرضى به سائرهم، فيلامون جميعاً عليه، وهو خطة يسير عليها أسلافهم، ويرضى عنها أخلافهم، فصح أن يخاطب بها جميعهم، إذ هو عيب فيهم سلفاً وخلقاً، وهو عيب الناس إذا ضعف وانزع الدين، وغلب عليهم حب الدنيا، وهو أن يأمر الناس بالحقائق الدينية، ويدعونهم إليها، ولا يأخذون بهديها، وتلك إحدى صفات النفاق، وهي شأن الذين يلبسون الحق بالباطل، ويكتمون ما أنزل الله تعالى، فيكون قولهم مخالفاً لفعلهم {كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون}.³⁴

وقد شبه الله تعالى ضعف الدين والإيمان بحال تلك المرأة الحمقاء التي نقضت غزلها بعد إحكامه وإتقانه، "وقد ذكر من قصتها أنها كانت امرأة خرقاء مختلة العقل، ولها جوار، وقد اتخذت مغزلاً قدر ذراع وصنارة مثل أصبع وفلكة عظيمة على قدر ذلك، فكانت تغزل هي وجواربها من الغداة إلى الظهر ثم تأمرهن فتنقض ما غزلته، وهكذا تفعل كل يوم، فكان حالها إفساد ما كان نافعاً محكماً من عملها وإرجاعه إلى عدم الصلاح، فنهوا عن أن يكون حالهم كحالها في نقضهم عهد الله وهو عهد الإيمان بالرجوع إلى الكفر وأعمال الجاهلية. ووجه الشبه الرجوع إلى فساد بعد التلبس بصلاح. قال الله تعالى: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} [النحل: 92]"³⁵.

ووصف حال عدم الثابتين على المنهج بسبب شكوكهم وضعف إيمانهم بقوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ} [الحج: 11].

2.8. ضعف المعتقد

لقد شبه القرآن الكريم ضعف معتقد الكافرين ببيت العنكبوت لوضاعته وخفته ووهنه فقال سبحانه وتعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} [العنكبوت: 41].

فمثلهم في اعتمادهم على آلهتهم كمثل رجل أوى إلى بيت العنكبوت ليحميه من خطر متوقع، وإنهم ليعلمون ما هو بيت العنكبوت؟ خيوط واهنة لو مر عليها نسيم هادئ لخرقها ومزقها.

ويعقد الإمام ابن عاشور رحمه الله مقارنة بين المشركين وآلهتهم المزعومة وبين العنكبوت وبيته الواهن الضعيف فقال: "وهذه الهيئة المشبه بها مع الهيئة المشبهة قابلة لتفريق التشبيه على أجزائها؛ فالمشركون أشبهوا العنكبوت في الغرور بما أعدوه، وأولياؤهم أشبهوا بيت العنكبوت في عدم الغناء عن اتخاذها وقت الحاجة إليها وتزول بأقل تحريك، وأقصى ما ينتفعون به منها نفع ضعيف وهو السكنى فيها وتوهم أن تدفع عنهم كما ينتفع المشركون بأوهامهم في أصنامهم"³⁶.

وقد ربط ابن كثير رحمه الله بين ضعف معتقد المشرك في اتخاذ الآلهة وقوة معتقد ومعتد المؤمن بالله الواثق به فقال رحمه الله: "هذا مثل ضربه الله تعالى للمشركين في اتخاذهم آلهة من دون الله، يرجون نصرهم ورزقهم، ويتمسكون بهم في الشدائد، فهم في ذلك كبيت العنكبوت في ضعفه ووهنه فليس في أيدي هؤلاء من آلهتهم إلا كمن يتمسك ببيت العنكبوت، فإنه لا يجدي عنه شيئاً، فلو علموا هذا الحال لما اتخذوا من دون الله أولياء، وهذا بخلاف المسلم المؤمن قلبه لله، وهو مع ذلك يحسن العمل

³⁴ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 1/215.

³⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 14/264.

³⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20/252.

في اتباع الشرع فإنه مستمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، لقوتها وثباتها.³⁷ ولما كان هذا المثل يقتضي أن للمشركين أولياء واهنين كما للعنكبوت بيتًا واهنًا جاءت الآية التي بعدها مباشرة لتنفى وجود أنصار وأولياء للمشركين أصلًا، قال تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } [العنكبوت: 42].

ويضرب الله مثالًا آخر موضحًا ضعف معتقد الكافر وهو أمام آلهة شتى يطيعها ويخضع لها وهي آلهة مزيفة، برجل ضعيف هو "بين جماعة مالكين متشاكسين، يعني مختلفين متنازعين، سيئة أخلاقهم، من قولهم: رجل شكس: إذا كان سيئ الخلق، وكل واحد منهم يستخدمه بقدر نصيبه وملكه فيه، {ورجلا سلماً لرجل}، يقول: ورجلا خلوصًا لرجل يعني المؤمن الموحد الذي أخلص عبادته لله، لا يعبد غيره ولا يدين لشيء سواه بالربوبية".³⁸ {صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} [الزمر: 29].

فقوله تعالى: {شركاء متشاكسون} اختلاف وتنازع: كل واحد منهم يدعى أنه عبده، فهم يتجادبون ويتعاورونه في مهن شتى، وإذا عنت له حاجة تدافعوه، فهو متحير في أمره، قد تشعبت الهموم قلبه وتوزعت أفكاره، لا يدري أيهم يرضى بخدمته؟ وعلى أيهم يعتمد في حاجاته. وفي آخر: قد سلم لمالك واحد وخلص له، فهو معتنق لما لزمه من خدمته، معتمد عليه فيما يصلحه، فهمه واحد وقلبه مجتمع، أي هذين العبدین أحسن حالًا وأجمل شأنًا؟ والمراد: تمثيل حال من يثبت آلهة شتى، وما يلزمه على قضية مذهبه من أن يدعى كل واحد منهم عبوديته، ويتشاكسوا في ذلك ويتغالبا، كما قال تعالى: {ولعلا بعضهم على بعض} ويبقى هو متحيرًا ضائعًا لا يدري أيهم يعبد؟ وعلى ربوبية أيهم يعتمد؟ وممن يطلب رزقه؟ وممن يلتمس رفقته؟، وحال من لم يثبت إلا إلهًا واحدًا، فهو قائم بما كلفه، عارف بما أرضاه وما أسخطه، متفضل عليه في عاجله، مؤمل للثواب في آجله.³⁹ فهذا هو منتهى الضعف وغايته.

3. الضعف على مستوى الجماعة

بعد الحديث عن ضعف الفرد في خاصية ذاته وما يلحق بالنفس البشرية من ضعف سيتم الحديث هنا عند الضعف الذي يلحق بالجماعة في بعض أحوالها. ويمكن تقسيم الضعف على مستوى الجماعة إلى الضعف الاجتماعي، وضعف الأمة، والضعف العسكري، والضعف السياسي.

3.1 الضعف الاجتماعي

يوضح القرآن الكريم في كثير من المواضع حقيقة ضعف الإنسان أمام عاطفة الميل إلى الأهل والقرابة والعشيرة، ولذلك يأتي التنبيه لهذا الكائن البشري بأن لا يتخلى عن قيمه ومبادئه أمام سلطان القرابة، قال الله تعالى: {وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ} [الأنعام: 152].

يقول سيد قطب رحمه الله: "وهنا نجد الإسلام يرقى بالضمير البشري إلى درجة عالية ومنزلة رفيعة؛ لأن ههنا مزلّة من مزلّات الضعف البشري، الذي يجعل شعور الفرد بالقرابة هو شعور التناصر والتكامل والامتداد بما أنه ضعيف ناقص، ويجد في قوة

³⁷ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، 6/279.

³⁸ الطبري، جامع البيان، 21/283.

³⁹ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (لبنان: دار الكتاب العربي، 1987م)، 4/126.

القرباة سندًا لضعفه، ومن ثم يجعله ذلك ضعيفًا تجاه قرابته حين يقف موقف الشهادة لهم أو عليهم، أو القضاء بينهم وبين الناس، فعليه أن يحكم بالعدل، فالعدل هو الأساس للحكم السليم".⁴⁰

وكذلك لما أعلن الله براءته وبراءة رسوله من المشركين وأذنهم بنبذ عهودهم، عز ذلك على بعض المسلمين وتبرأ منه ضعفاء الإيمان، وكان أكثرهم من الطلقاء الذين أعتقهم النبي يوم فتح مكة. وكان موطن الضعف نصرًا القرباة وعصبية النسب، فجاء الكتاب هنا يجرّد المشاعرَ والصلوات في قلوب المؤمنين، ويمحصها فيدعو إلى تخليصها من وشائج القربي والمصلحة، ثم إنه يجمع لذائد البشر، ووشائج الحياة فيضمها في كفةٍ، ويضع حبّ الله ورسوله وحبّ الجهاد في الكفة الأخرى ويدعو المسلمين للخيار.⁴¹

وأيضًا يظهر الضعف الاجتماعي حينما تقل امتيازات الفرد أو الأفراد عن الآخرين اجتماعيًا أو اقتصاديًا أو غير ذلك من الأمور التي هي ميزان التفاضل عند البشر.

وقصة حاطب التي ذكرت في القرآن والمسندة في الصحيحين⁴² خير دليل وشاهد على ذلك، ملخصها: "أن حاطبًا كتب كتابًا لقريش يخبرهم فيه باستعداد النبي صلى الله عليه وسلم للزحف على مكة، إذ كان يتجهز لفتحها، وكان يكتفم ذلك، ليباغت قريشًا على غير استعداد منها، فتضطر إلى قبول الصلح - وما كان يريد حربا - وأرسل حاطب كتابه مع جارية وضعت في عقاص شعرها، فأعلم الله نبيه بذلك، فأرسل في إثرها عليًا والزبير والمقداد، وقال: "انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها طعينة معها كتاب، فخذوه منها"، فلما أتى به، قال: "يا حاطب ما هذا؟" فقال: يا رسول الله، لا تعجل علي! إني كنت حليفًا لقريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون أهلهم وأموالهم، فأحببت أن أتخذ عندهم يدًا يحمون بها قرابتي، ولم أفعله ارتدادًا عن ديني، ولا رضاء بالكفر بعد الإسلام، فقال عليه الصلاة والسلام: "أما إنه قد صدقكم".⁴³

ويحلل ذلك السيد قطب بقوله: "وأول ما يقف الإنسان أمامه هو فعلة حاطب، وهو المسلم المهاجر، وهو أحد الذين أطلعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على سرّ الحمله.. وفيها ما يكشف عن منحنيات النفس البشرية العجيبة، وتعرض هذه النفس للحظات الضعف البشري مهما بلغ من كمالها وقوتها؛ وأن لا عاصم إلا الله من هذه اللحظات فهو الذي يعين عليها.

ثم يقف الإنسان مرة أخرى أمام عظمة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو لا يعجل حتى يسأل: "ما حملك على ما صنعت؟" في سعة صدر وعطف على لحظة الضعف الطارئة في نفس صاحبه، وإدراك ملهم بأن الرجل قد صدق، ومن ثم يكف الصحابة عنه: "صدق لا تقولوا إلا خيرًا". ليعينه وينهضه من عثرته، فلا يطارده بها ولا يدع أحدًا يطارده. بينما نجد الإيمان الجاد الحاسم الجازم في شدة عمر: "إنه قد خان الله ورسوله والمؤمنين؛ فدعني فلاضرب عنقه". فعمر رضي الله عنه إنما ينظر إلى العثرة ذاتها فيثور لها حسه الحاسم وإيمانه الجازم. أما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فينظر إليها من خلال إدراكه الواسع الشامل للنفس البشرية على حقيقتها، ومن كل جوانبها، مع العطف الكريم الملهم الذي تنشئه المعرفة الكلية، في موقف المربي الكريم العطوف المتأني الناظر إلى جميع الملابسات والظروف".⁴⁴

⁴⁰ مجموعة من المفتين، مجلة البحوث الإسلامية، (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1975م)، 44/331.

⁴¹ سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، (مصر: دار الشروق، 1985م)، 3/1615.

⁴² محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. (بيروت: دار طوق النجاة، 2001م)، 5/145؛ صحيح مسلم: 4/1919.

⁴³ وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر المعاصر، 1991م)، 3/202.

⁴⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن، 6/3539.

وفي هذه الحادثة نزل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ} [الممتحنة: 1]، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ...} [التوبة: 23].⁴⁵

من خلال ما تقدم يستنبط أن الإنسان يضعف بشكل كبير أمام قرابته وعصبته؛ وذلك بسبب الولاء والمصلحة التي تربط بين القرابة والأهل والعشيرة.

3.2. ضعف الأمة

إن من أبرز الأمور التي يتسرب إليها الضعف في الأمة هو فقدانها لهويتها وانبهارها بغيرها من الدول والحضارات الأخرى، وانبهار الأمة بحضارة الغالب وتقليدها ناجم عن ضعف الذات وقلة ثقافتها بفكرها ومبديتها، يقول ابن خلدون في مقدمته: "المغلوب مولى دائماً بالاقتراء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه".⁴⁶

والضعف الذي يلحق بالمجموع سببه التفاعس والتكاسل والبخل بالنفس والمال في سبيل ريادة الأمة وعزتها، يقول الله تعالى: {الَّذِينَ تَرَى إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ * وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * مَنْ ذَا الَّذِي يُفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [سورة البقرة: الآيات 243 إلى 245].

من خلال البيان القرآني "يتبين أن عزة الأمم وحياة الشعوب الكريمة تتطلب أمرين مهمين لهما الأثر البالغ في الحياة، وهما الجهاد والكفاح في سبيل الله والحق، والإنفاق السخي في سبيل المصلحة العامة للوطن والأمة، فإذا ضعفت الأمة وتخلفت عن هذين الأمرين، أصابهما الذل والهوان، وتغلب عليها الأعداء، وعاشت عيشة العبيد، فلا حرية ولا كرامة، ولا ملكية لشيء، وإنما الملك للسيد الظلوم الغاشم الذي تسلط على هؤلاء المتخاذلين الجبناء.

وتصبح الأمة في هذه الحالة أشبه بالأموات، لأن موت الأمم غالباً له سببان: الجبن وضعف العزيمة والتخاذل، والثاني: البخل وعدم الإنفاق في سبيل الله والأمة والصالح العام".⁴⁷

ومن سنن الله في الأمم والجماعات أنها تكون قوية في البدايات ثم تضعف وتنهار وتزول في النهايات وذلك بسبب الإعراض والترف الذي يتعاطونه، يقول الله تعالى: {فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ} [هود: 116].

فقوله تعالى: {أولوا بقية} أي: أولو بقية من عقل وتميز ودين ينهون عن الفساد وإنما قيل: {بقية} لأن الشرائع والدول ونحوها، قوتها في أولها، ثم لا تزال تضعف، فمن ثبت في وقت الضعف، فهو بقية الصدر الأول.⁴⁸

⁴⁵ إبراهيم القطان، تيسير التفسير، (معلومات النشر: غير متوفرة، ت-د)، 2/126.

⁴⁶ ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (لبنان: دار القلم، 1984م)، 260.

⁴⁷ وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط، (دمشق: دار الفكر، 2001م)، 1/137.

⁴⁸ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، تفسير الثعالبي، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1998م)، 3/307.

وبالتالي يتبين أن من أعظم أسباب ضعف الأمة والذي قد يؤدي بها إلى الزوال والانهباء الظلم والإفساد في الأرض، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة ومنها قوله تعالى: {ولقد أهلكتنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين} [يونس: 13]، يقول صاحب المنار رحمه الله: "وإهلاك الله الأمم بالظلم نوعان:

أحدهما: هو مقتضى سنته في نظام الاجتماع البشري، وهي أن الظلم سبب لفساد العمران وضعف الأمم، وهذا النوع أثر طبيعي للظلم بحسب سنن الله في البشر، وهو قسمان: ظلم الأفراد لأنفسهم بالفسوق والإسراف في الشهوات المضعفة للأبدان المفسدة للأخلاق، وظلم الحكام الذي يفسد بأس الأمة في جملتها، وهذه السنة دائمة في الأمم، ولها حدود ومواقيت تختلف باختلاف أحوالها وأحوال أعدائها.

ثانيهما: عذاب الاستئصال للأقوام التي بعث الله تعالى فيها رسلاً لهدايتها بالإيمان والعمل الصالح وأعظم أركانها العدل، فعاندوا الرسل وكفروا".⁴⁹

وبذلك يخلص أن ضعف الأمة له أسباب كثيرة، منها:

.الانهباء بالحضارات الأخرى إلى حد الذوبان وعدم الالتزام بالمبادئ والقيم.

.الشح بالنفس والمال والوقت في سبيل عزة الأمة والنهوض بها.

.الترف والانغماس في المغريات.

.عدم تكاتف الجهود في سبيل عزة الأمة وريادتها.

.والظلم الذي هو مؤذن بضعف الأمة وزوال العمران.

3.3. الضعف العسكري

اهتم القرآن الكريم بذكر صور الضعف العسكري، وذلك لأهمية القوة في حياة البشرية لأنه بها يسهل الدين وتصلح البلاد والنفوس والأموال والأعراض، وبالتالي فأي تأخر أو خلل في صلاحية هذه المؤسسة سيضعف الأمة ضعيفة الجانب واهنة الإرادة. وقد عُرِفَت العسكرية: «بأنها مجموعة المبادئ التي تشكل قواعد السلوك الحربي الهادف لإحراز النصر، والرافض لتقبل الهزيمة».⁵⁰

وقد ذكر القرآن صوراً كثيرة للضعف العسكري حسية ومعنوية من أجل التنبيه على أهمية القوة وعدم إهمالها فمن صور الضعف العسكري: قلة العدد والعتاد، وقد تمثل هذا الضعف في غزوة بدر وعبر عن هذا بالكناية في قوله تعالى: {وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ} [آل عمران: 123] عن ضعف حالتهم وضآلة عددهم وعددهم: ذكر التاريخ أنهم خرجوا يَعتقب التفر منهم على البعير الواحد، وما كان معهم إلا فرس واحد يوم بدر.⁵¹

.ومن صورته: التنازع والاختلاف الذي يؤدي للفشل، قال الله تعالى: {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ} [الأنفال: 46]، قال ابن زيد: "الفشل هو الضعف عن جهاد العدو والانكسار لهم فذلك الفشل".⁵²

⁴⁹ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 11/258

⁵⁰ العميد عيسى بن إبراهيم الرشيد، التعليم العسكري ومبادئ الحرب، (السعودية: مجلة كلية الملك خالد العسكرية، 2002م)، عدد 71/112

⁵¹ محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، (دمشق: دار ابن كثير، 1995م)، 2/48.

⁵² الطبري، جامع البيان، 13/577.

.ومن صورته دخول المرجفين والمثبطين والمخذلين بين صفوف الجيش وعدم الاعتداد بالنفس لمجابهة العدو. وقد ذكر البيان القرآني أمثلة لهذه الصورة، ومنه مشهد القتال الذي حصل بين طالوت وجالوت. قوله تعالى: {فلما فصل طالوت بالجنود}: يعني فتجهز طالوت وخرج بالجنود وهم سبعون ألفاً، فصاروا في حرّ شديد، فأصابهم عطش شديد، فسألوا طالوت الماء، فقال لهم طالوت: {إن الله مبتليكم بنهر} وهو بين الأردن وفلسطين، وإنما كان الابتلاء ليظهر عند طالوت من كان مخلصاً في نيته من غيره، وأراد أن يميز عنهم من لا يريد القتال، لأن من لا يريد القتال إذا خالط العسكر، يدخل الضعف والوهن في العسكر، لأنه إذا انهزم وهرب ضعف الباقون.⁵³

.ومن صورته أيضاً: الوهن الذي يخالغ صفوف الجيش عند احتدام المعركة والتقاء الصفيين، يقول الله تعالى واصفاً مشهداً كهذا {إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فليتوكّل المؤمنون} {آل عمران: 122} "أي والله سمع عليم حين همت بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الأوس - وكانا جناحي عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم - أن تضعفا وتجبنا عن القتال حين رأوا انخزال عبد الله بن أبيّ ومن معه عن رسول الله، وهذا الهَمّ لم يكن عزيمة ممضاة، ولكنها كانت حديث نفس، وقلما تخلوا النفس عند الشدة من بعض الهلع فإن ساعدها صاحبها ذمّ وإن ردها إلى الثبات والصبر فلا بأس بما فعل ومما يدل على أن ذلك الهَمّ لم يصل إلى حد العصيان قوله تعالى: {وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا} أي متولي أمورهما لصدق إيمانها، لذلك صرف الفشل عنهما وثبتها فلم يجيبا داعي الضعف الذي ألمّ بهما عند رجوع المنافقين وكانوا نحو ثلث العسكر، بل تذكروا ولاية الله للمؤمنين فوثقا به وتوكلا عليه".⁵⁴ مما دل على أن الذي دعاهم إلى الهَمّ بالهروب هو طبيعة الضعف التي تلازم البشر ولاسيما وقت الشدائد والصعوبات.

3.4. الضعف السياسي

عُزفت السياسة بأنها «القيام على الأمر بما يصلحه»، وبأنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا».⁵⁵

وقد ذكر القرآن الكريم العديد من النماذج في هذا النوع من أنواع الضعف البشري، وذلك باعتبار أن السياسة راجعة إلى اجتهادات البشر وتقديراتهم وموازناتهم، وليست راجعة إلى التنزيل والوحي، ومن هذه النماذج قوله تعالى في قصة موسى وهارون: {وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ} [الأعراف: 150].

والمعنى: "أنه لما رجع موسى من الطور إلى قومه غضبان على أخيه هارون إذ رأى أنه ضعف في سياسته لهم، ولم يكن ذا عزيمة في خلافته فيهم، إذ رأى أنه لم يكن فيهم صليب الرأي قوى الشكيمة نافذ الكلمة، حزياً على ما وقع منهم من كفر الشرك وإغضاب الله - عز وجل - قال: {بئسما خلفتموني من بعدي} أي: بئس خلافة خلفتمونيها من بعد ذهابي عنكم إلى مناجاة الرب -تعالى- من بعد ما كان من شأنى معكم أن لقتنكم التوحيد، وكففتكم عن الشرك، وبيئت لكم فساده وبطلانه وسوء عاقبة أمره؛ حيث رأيتم القوم الذين يعكفون على أصنام لهم من تماثيل البقر - فكان الواجب عليكم أن تخلفوني باقتفاء سيرتي، ولكنكم خلفتموني بضعها، إذ صنعتكم لكم صنماً، فحزن على ما وقع منهم من كفر الشرك وإغضاب الله والتفريط في جنبه".⁵⁶

⁵³ أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، (لبنان: دار الفكر، ت-د)، 1/163.

⁵⁴ أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1946م)، 4/55؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 4/90.

⁵⁵ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (مصر: مصطفى الحلبي، 1967م)، 5/1386.

⁵⁶ ينظر: المراغي، تفسير المراغي، 9/70؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 9/178.

ومن الضعف السياسي الضعف في تقدير المواقف وذلك كالموقف من الأسرى بعد غزوة بدر: {مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [الأنفال: 67].

ومعنى {ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يتخن في الأرض}: "ما كان من شأن نبي من الأنبياء ولا من سنته في الحرب أن يكون له أسرى يتردد أمره فيهم بين المن والفداء إلا بعد أن يتخن في الأرض، أي حتى يعظم شأنه فيها ويغلظ ويكثف بأن تتم له القوة والغلب، فلا يكون اتخاذه الأسرى سبباً لضعفه أو قوة أعدائه، وهو في معنى قول ابن عباس رضي الله عنه: «حتى يظهر على الأرض»، وقول البخاري رحمه الله: «حتى يغلب في الأرض».

ثم يقول صاحب المنار تعقيباً على ذلك: إن من المجربات التي لا شك فيها أن الإثخان في قتل الأعداء في الحرب سبب من أسباب الإثخان في الأرض، أي التمكن والقوة وعظمة السلطان فيها.⁵⁷ وعدم ذلك هو سبب في الضعف.

وقد يكون الضعف في تقدير الإمكانيات والموازانات بين القوتين عند من يمتلك السلطان والقوة، ولذلك قيل: "آفة الزعماء ضعف السياسة، وآفة العلماء حب الرياسة"⁵⁸، ويظهر هذا جلياً في جواب الملاء من قوم بلقيس حينما أعلمتهم برسالة نبي الله سليمان فكان ردهم يدل على ضعف رأيهم في أمور سياسة المملكة، حينما قالوا: {قالوا نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين} [النمل: 33]، قالوا مجيبين لها {نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد}: أرادوا بالقوة قوة الأجساد والآلات، وبالأس النجدة والبلاء في الحرب، فأقنعتهم بحنكتها بألا طاقة لهم بمواجهة جنود سليمان، وآثرت بكمال عقلها وفطنتها السلم والمصالحة والمسالمة والموادعة على الحرب والقتال، بالرغم من توافر قوة عسكرية كبيرة عندها، أو أرادوا نحن من أبناء الحرب لا من أبناء الرأي والمشورة، وأنت ذات الرأي والتدبير. {فانظري ماذا تأمرين} أي: فانظري ماذا ترين نتبع رأيك، وهذا يدل على أنهم كانوا واثقين من رأيها، واعتراف بضعفهم في أمور السياسة وإدارة الدولة.⁵⁹

من خلال ما تقدم يتبين أن الضعف من خصائص البشر وأن هذا الضعف قد يكون ملازماً للأفراد أو الجماعات.

والحمد لله رب العالمين.

⁵⁷ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 10/73.

⁵⁸ أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تفسير النيسابوري، تحقيق: سعد بن محمد السعد، (المدينة النبوية: دار المآثر، 2002م)، 1/229.

⁵⁹ ينظر: سعيد حوى، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، 2003م)، 7/4011؛ وينظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير، 19/312.

- ابن الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب. *أوضح التفاسير*. مصر: المطبعة المصرية، 1964م.
- ابن القاصح، علي بن عثمان بن محمد بن أحمد بن الحسن المعروف بابن القاصح العذري البغدادي. *سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي وبديله غيث النفع، وهو شرح منظومة حرز الأمانى ووجه التهاني للشاطبي*. راجعه: شيخ المقارئ المصرية علي الضباع. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1954م.
- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*. لبنان: دار القلم، 1984م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي. *التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»*. تونس: دار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي. *البحر المديد في تفسير القرآن المجيد*. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان. الناشر: القاهرة: الدكتور حسن عباس زكي، 1998م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. لبنان: دار الفكر، 1979م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي. *تفسير ابن كثير*. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى أبو السعود العمادي. *تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد أبو زهرة. *زهرة التفاسير*. لبنان: دار الفكر العربي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري. *الجامع الصحيح*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2001م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي. *تفسير البيضاوي*. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1997م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. *شعب الإيمان*. تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.
- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي. *تفسير الثعالبي*. تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1998م.
- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي أبو إسحاق. *تفسير الثعلبي*. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2002م.
- الحدادي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف الحدادي ثم المناوي الفاهري. *التوقيف على مهمات التعريف للمناوي*. تحقيق: عبد الخالق ثروت. القاهرة: عالم الكتب، 1990م.
- حوى، سعيد حوى. *الأساس في التفسير*. القاهرة: دار السلام، 2003م.
- الخليل، الخليل بن أحمد الفراهيدي. *كتاب العين*. تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال.
- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش. *إعراب القرآن وبيانه*. دمشق: دار ابن كثير، 1995م.
- الرازي، فخر الدين الرازي خطيب الري، *مفاتيح الغيب = التفسير الكبير*. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2000م.
- الرشيد، العميد عيسى بن إبراهيم الرشيد. *التعليم العسكري ومبادئ الحرب*. السعودية: مجلة كلية الملك خالد العسكرية، 2002م.
- رضا، محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني. *تفسير المنار*. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى الزحيلي. *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*. دمشق: دار الفكر المعاصر، 1991م.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى الزحيلي. *التفسير الوسيط*. دمشق: دار الفكر، 2001م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. لبنان: دار الكتاب العربي، 1987م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي. *تفسير السعدي*. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. لبنان: مؤسسة الرسالة، 2000م.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي. *بحر العلوم*. تحقيق: محمود مطرجي. لبنان: دار الفكر.
- شرف الدين، جعفر شرف الدين. *الموسوعة القرآنية خصائص السور*. تحقيق: عبد العزيز بن عثمان التويجري. لبنان: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، 2000م.
- شواشرة، عاطف شواشرة وسهاد بني عطا. *طبيعة النفس البشرية في مرحلة التكليف في القرآن الكريم*. نابلس: مجلة جامعة النجاح للأبحاث، 2010م.

- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني. *المعجم الكبير*. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994م.
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر الطبري. *تفسير الطبري*. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1972م.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد عمر. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. مصر: عالم الكتب، 2008م.
- قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي. *التصوير الفني في القرآن*. مصر: مطابع الشروق.
- قطب، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي. *في ظلال القرآن*. مصر: دار الشروق، 1985م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي. *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. مصر: مصطفى الحلبي، 1967م.
- مجموعة من المفتين. *مجلة البحوث الإسلامية*. الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1975م.
- المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي. *تفسير المراغي*. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1946م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. *الصحيح*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2016م.
- المظهري، محمد ثناء الله المظهري. *تفسير المظهري*. تحقيق: غلام نبي التونسي. باكستان: مكتبة الرشدية، 1992م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. *الأخلاق الإسلامية وأسسها*. دمشق: دار القلم، 1999م.
- نجاتي، محمد عثمان نجاتي. *القرآن وعلم النفس*. القاهرة: دار الشروق، 2001م.
- النخجواني، نعمة الله بن محمود النخجواني المعروف بالشيخ علوان. *الفوائح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية*. مصر: دار ركايا للنشر - الغورية، 1999م.
- النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري. *تفسير النيسابوري*. تحقيق: سعد بن محمد السعد. المدينة النبوية: دار المآثر، 2002م.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي. *التفسير البسيط*. السعودية: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2009م.

Kaynakça

- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyir b. Nâsîr en-Nâsîr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafâ. *İ'râbü'l-Kur'ân ve beyânüh*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ebû Suûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. Lübnan: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- Haddâdî (Münâvî), Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârîfîn b. Nûrüddîn Alî. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâtî't-te'ârîf*. thk. Abdülhâlik Servet. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Sâmerrâî. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2003.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdi el-Hasenî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî. *el-Bahru'l-medîd fi't-tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullâh el-Kuraşî Reslân. Kahire: Hasan Abbâs Zekî, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîye lî'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Lübnan: Dâru'l-Kalem, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- İbnü'l-Hatîb, Muhammed Muhammed Abdüllatîf. *Evdahu't-tefâsîr*. Mısır: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1964.
- İbnü'l-Kâsîh, Ebü'l-Bekâ Alî b. Osmân b. Muhammed b. Ahmed el-Uzrî el-Bağdâdî. *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukri'i'l-müntehî*. râc. Ali ed-Dabbâ. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1954.
- Kattân, İbrâhîm. *Tefsîru't-tefsîr*. b.y.: y.y., t.y.
- Kutub, Seyyid İbrâhîm Hüseyin eş-Şâribî. *et-Tasvîrü'l-fennî fi'l-Kur'ân*. Mısır: Matâbiu's-Şurûk, t.y.
- Kutub, Seyyid İbrâhîm Hüseyin eş-Şâribî. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru's-Şurûk, 1985.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Mısır: Mustafâ el-Halebî, 1967.
- Mazharî, Muhammed Senâullâh el-Mazharî. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Gulâm Nebî et-Tûnisî. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1992.
- Mecmûa min el-Müftîn. *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li-İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da' ve'l-İrşâd, 1975.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1946.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke. *el-Ahlâku'l-İslâmiyye ve üsûsühâ*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Müslim b. el-Haccâc Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2016.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd (Şeyh Alvân). *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. Mısır: Dâru Rekâbî lî'n-Neşr, 1999.
- Necâtî, Muhammed Osmân. *el-Kur'ân ve 'ilmü'n-nefs*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.

- Nîsâbûrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir. *Tefsîru İbn el-Münzir*. thk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Mısır: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Reşîd, İsâ b. İbrâhîm. "et-Ta'limü'l-'askerî ve mebâdi'ü'l-harb". *Mecelletü Külliyyeti'l-Melik Hâlid el-'Askeriyye* (2002).
- Rıza, Reşîd Muhammed b. Ali Rıza el-Kalemûnî el-Hüseynî. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh. *Teysîrü'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*. thk. Abdurrahmân b. Muallâ el-Lüveyhik. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Mahmûd Matracî. Lübnan: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Şerefeddin, Ca'fer. *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyye: Hasâ'isü's-süver*. thk. Abdülazîz b. Osmân et-Tüveycirî. Lübnan: Dâru't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2000.
- Şevâşire, Âtîf- Benî Atâ, Sühâd. "Tabî'atü'n-nefsi'l-beşeriyye fî merhaleti't-teklîf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Câmi'ati'n-Necâh li'l-Ebhâs* (2010).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî eş-Şâfiî. *et-Tefsîrü'l-basît*. Suudi Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî- Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2009.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidit-tenzîl*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ. *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-'akîde ve's-şerî'a ve'l-menhec*. Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1991.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ. *et-Tefsîrü'l-vasît*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2001.